



Em face do Nada: examinando abordagens não-existencialistas do estudo acadêmico¹

Gereon Kopf²
kopf@luther.edu

Resumo: Como se sabe, James Heisig se referia aos filósofos da escola de Kyoto como “filósofos do nada”. Enquanto não há dúvidas de que o conceito de “nada” seja central para o projeto de muitos filósofos da escola de Kyoto, não existe consenso sobre a teoria do estudo acadêmico em face do “nada absoluto”. Alguns filósofos argumentaram por um intuicionismo, alguns pela dialética, e alguns por um tipo de transracionalismo. Este artigo pretende explorar como a “lógica do soku” de Kitarō Nishida, a “dialética inclusiva” de Takahashi Satomi, o “criticismo absoluto” de Tana Hajime, a interpretação da verdade dupla de Wasuki Tetsuro e a “lógica da antifonia” de Koyama Iwao conceitualizam o projeto filosófico à luz do “nada absoluto”. O objetivo dessa investigação é examinar quais implicações o não-essencialismo tem para o projeto filosófico. No fim, esse artigo argumentará que uma abordagem de múltiplas entradas da filosofia reflete o omnicentrismo latente no melhor da filosofia posterior de Nishida.

Palavras chave: Nishida; nada absoluto; Hajime; Tetsuro, escola de Kyoto.

Abstract: James Heisig famously referred to the philosophers of the Kyoto’s school as “philosophers of nothingness”. While it is without doubt that the concept of “nothingness” is central to the project of many Kyoto school philosophers, there is no consensus on the theory of scholarship in the face of “absolute nothingness”. Some philosophers have argued for an intuitionism, some for dialectics, and some of a kind of transrationalism. This paper will explore how Nishida Kitarō’s “logic of soku”, Takahashi Satomi’s “inclusive dialectics,” Tanabe Hajime’s “absolute criticism”, Watsuji Tetsuro’s interpretation of the twofold truth, and Kōyama Iwao’s “logic of antiphony” conceptualize the philosophical project in the light of “absolute nothingness”. The goal of this investigation is to examine what implications non-essentialism has for the philosophical project. In the end, this paper will argue that a multi-entry approach to philosophy reflects the omnicentrism latent in Nishida’s later philosophy best.

Keywords: Nishida; absolute nothingness; Hajime; Tetsuro; Kyoto’s School.

1 Este ensaio é baseado e inspirado no meu ensaio “Nishida, Tanabe, and Mahāyāna Buddhism: A Blueprint for a Critical Philosophy” (Nishida, Tanabe e Budismo Mahayana: um modelo para uma filosofia crítica), In: *Globalizing Japanese Philosophy as an Academic Discipline (Global East Asia Series)*. Ed. por Cheung Ching-yuen e Lam Wing-keung (Göttingen, Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press, 2017).

2 Professor do Departamento de Religiões e Coordenador dos Estudos Asiáticos do Luther College.

Fraseologia *soku* de Nishida Kitarō

Quando discutimos a filosofia de Nishida e seu cerne, a assim chamada “lógica do bashō”, é importante distinguir entre uma versão anterior, que ele introduziu em 1924 em seu *Do Agir ao Ver* (*Hataraku mono kara miru mono he* 働くものから見るものへ) (NKZ 4: 3–174) e uma versão posterior, que ele apresentou em 1945 em seu *Lógica do Bashō e a Visão de Mundo Religiosa* (*Bashō no ronri to shūkyōteki sekaikan* 場所の論理と宗教的世界観) (NKZ 11: 371–464). A anterior é, em certo grau, suscetível à crítica de idealismo, na medida em que imagina um terreno subjacente a todo o conhecimento como o “lugar do nada absoluto” (*zettai mu no bashō* 絶対無の場所) (NKZ 5: 180). Subjacente à apropriação de Nishida do “khōra” de Platão (sécs. V-IV a.C.) está o dito de que toda “coisa que existe” (*aru mono* あるもの) (NKZ 4: 218) tem que se localizar em um “lugar” (*bashō* 場所). Isso implica tanto que “objetos individuais” (*kobutsu* 個物) estão localizados no espaço físico, quanto que “conhecer coisas... é presumir (assume) um campo de consciência” (NKZ 4: 210). Enquanto a investigação de Nishida é dirigida por preocupações lógicas e epistemológicas, comentários tais como “[o] noema afunda na noesis” (NKZ 5:162), característicos da versão anterior de sua “lógica do bashō”, parecem dar crédito à crítica de que a filosofia do bashō de Nishida degenera em um monismo irracional no qual tudo está incluso sem diferenciação.

Em seu trabalho posterior, Nishida enquadra seu princípio fundacional para expressar essa dialética da “dimensão noemática” e da “dimensão noética” usando neologismos tais como “afirmação-qua-negação” (*hitei soku kotei* 否定即肯定), e a “autoidentidade dos contraditórios absolutos” (*zettai mujunteki jiko dōitsu* 絶対矛盾的自己同一) (NKZ 8: 506). Esses conceitos parecem ocultar o pensamento de Nishida ao invés de iluminá-lo. De fato, eles tornam os escritos de Nishida quase ininteligíveis e fazem com que alguns leitores desqualifiquem a filosofia de Nishida como um misticismo no melhor caso e como um *nonsense* no pior. Entretanto, um olhar mais atento desses conceitos revela a luta de Nishida para desenvolver um paradigma filosófico que nem dissolva a dimensão noemática completamente no noético, nem justaponha ambas as dimensões como opostos mutuamente excludentes, mas sim enfatize ambos os aspectos. Para ilustrar a “autodeterminação do mundo real” (NKZ 8: 488), a intersubjetividade, isto é, “a determinação mútua entre indivíduos” (NKZ 8: 524), a “atividade histórica” (NKZ 8: 515), e a “vida biológica” (NKZ 8: 469), Nishida introduz o conceito “afirmação-ainda-negação” (*affirmation-yet-negation*). Usando essa frase, Nishida parece dizer que tudo que determina, desenvolve, e expressa a si mesmo “se afirma enquanto, ao mesmo tempo, se nega” (NKZ 8: 440).

Para expressar esse paradigma, Nishida emprega, não como ele mesmo sugere, seguindo o exemplo de seu amigo D. T. Suzuki, “a lógica do sokuhi” (即非の論理) (Nishida 1988, 11: 398), mas sim frases que incorporam a palavra japonesa “*soku*” (即). Um dos mais famosos exemplos dessa fraseologia é sua noção de “afirmação-e-porém-negação” (肯定即否定). Frases da forma A-soku-não-A são destinadas a quebrar o paradigma dualista sem, entretanto, implicar uma unidade dos opostos em particular ou um monismo em geral. Como Maraldo disse sucintamente, “*soku*” indica “não meramente uma justaposição (...), não meramente uma relatividade (...), não uma transformação (...) não [um] a respeito [in on respect] (...) em outro (...) Mas uma simultânea co-habitação do espaço... um lugar em si mesmo escondido pelos termos e revelados por **se seguir a** sua autonegação” (Maraldo 2003, 40). “*Soku*” não significa uma equação de opostos; ele indica que um termo não pode ser concebido independentemente de seu oposto, e, de maneira ainda mais forte, que um conceito obscurece o que ele deveria significar e que o aquilo que é significado pode apenas ser iluminado pela luz da autonegação do significador. Por usar as frases da forma A-soku-não-A, Nishida coloca *de facto* sua terminologia metafísica sob rasura e postula

a natureza existencialmente ambígua que é o que é significado por seus conceitos. Os discípulos de Nishida, Ueda e Fujita, explicam a natureza ambígua dos conceitos que Nishida apenas implicou. Ueda (1997) enfatiza a dialética entre palavras e silêncio, enquanto Fujita (1998) descobre uma “saliência” (*buldge*) (ふくらみ) do significado na sombra das palavras. No final, a intenção de Nishida é mostrar que “os dois pólos de opostos binários sustentam sua posição por meio da ‘determinação mútua’ (相互限定) na forma de uma “autoidentidade de contraditórios absolutos”.

Mas como nós devemos entender a “autoidentidade de contraditórios absolutos”? Nishida propõe uma subversão sistemática que parece antecipar a desconstrução do século 20 até o ponto de que ele estava usando sua fraseologia *soku* em um modo não diferente de “escrever sob rasura” de Jacques Derrida. Seus contemporâneos e discípulos tinham interpretações alternativas. Seus contemporâneos, Takahashi e Tanabe, forneceram *insights* sobre como uma lógica tem de ser concebida na face do nada absoluto, enquanto seus discípulos, Watsuji e Koyama, oferecem uma sugestão concreta de como estratificar o projeto filosófico. Na última seção, irei propor um novo modo de fazer filosofia que é desenhado a partir do trabalho desses cinco pensadores.

A “Dialética Inclusiva” de Takahashi Satomi

Como Takahashi define, então, o nada absoluto? Como todos os pensadores dialéticos, Takahashi sugere um mundo de três camadas. De acordo com Takahashi, o “nada fundacional” (*konponteki mu* 根本的無) marca o início do mundo e de todos os eventos; o “nada sistemático” (*taikeiteki mu* 体系的無) constitui a totalidade que fornece o contexto da história e inclui todos os existentes e desenvolvimentos incluindo seus opostos como sua parte. Ainda que Takahashi identifique o nada sistemático com a totalidade, ele insiste que esse nada não é absoluto na medida em que é diferente do começo e do processo histórico do mundo, do mesmo modo em que a totalidade do mundo difere de suas partes. O advento da totalidade marca, ao mesmo tempo, o fim da história. Uma vez que a totalidade da realidade é manifesta, não existe nada mais a ser dito ou a acontecer. Entretanto, uma vez que esse *eschaton* é separado do processo histórico e da totalidade de suas partes, Takahashi introduz a noção de nada absoluto como o princípio que envolve e transcende ambos os princípios, a totalidade e suas partes, a transcendência e a imanência. Como instrumento heurístico, Takahashi emprega a noção de *hōetsu* (包越). *Hōetsu*, a tradução japonesa da obra *Das Umgreifende*, de Karl Jaspers, que combina as características para “envolver” (*tsutsumu* 包む) e “transcender” (*koeru* 越える). Isso é importante para Takahashi, uma vez que a totalidade envolve e transcende os particulares infinitos que constituem o mundo fenomênico, e o nada absoluto envolve e transcende essa totalidade e suas partes.

Por mais que as descrições de Takahashi desse nada absoluto parecem às vezes com a versão de Nishida, o nada absoluto de Takahashi difere, como Kosaka Kunitsugu observou, do de Nishida em dois modos significativos. Em primeiro lugar, o nada absoluto de Nishida “subsume” (*hōsetsu* 包摂) ser e não-ser, enquanto o de Takahashi os “envolve e transcende” (Kosaka 1997, 169). Em certo sentido, Takahashi considera necessário que esses dois reinos da relatividade e do absoluto sejam mediados por um terceiro termo, quase que de um modo neoplatônio, para preservar a absolutidade do absoluto e as limitações do relativo. Em segundo lugar, a distinção entre o *hōsetsu* de Nishida e o *hōetsu* de Takahashi, embora pareça pequena, é significativa; ela é refletida em suas concepções respectivas e divergentes do nada absoluto. O nada absoluto de Nishida não é separado da relatividade não apenas desse mundo, mas também da relatividade do mundo imanente e do mundo transcendente, enquanto o de Takahashi é. Para Takahashi, o nada absoluto é duas vezes removido de e transcendente a objetos particulares e sujeitos (*selves*) individuais: o nada absoluto, que media entre a totalidade do mundo e suas partes, transcende essa

totalidade. Nishida, pelo contrário, sugere que sua segunda transcendência retorna o nada absoluto ao reino do imanente. Na filosofia de Nishida, a mediação do nada absoluto é transcendente, na medida em que é diferente tanto da totalidade da vida quanto da multiplicidade de indivíduos que a habitam, e imanente na medida em que não existe separado delas. Para Takahashi, entretanto, tal visão implicaria que o absoluto pode ser alcançado, verbalmente ou não-verbalmente, dentro do reino da relatividade onde, de fato, o absoluto é inalcançável e absolutamente transcendente. Ele até mesmo transcende a oposição entre o mundo da história e a totalidade que revela a si mesmo no fim do tempo.

Como segundo termo-chave, Takahashi introduz a noção de “*hōbeshōhō*”. Esse termo emerge da “dialética das dialéticas” de Takahashi, isto é, a aplicação da dialética a si mesma. Esse propósito é triplo. Primeiro, ele leva em consideração a existência de um múltiplo de particulares e as complexas relações entre eles tanto quanto com a “totalidade”. Takahashi, assim, fornece uma abundância de métodos dialéticos, os quais mencionei acima. Segundo, a terminologia de Takahashi implica que a dialética tem de ser aplicada a si mesma e, assim, identifica a dialética como um método de autoverificação e autoautenticação no sentido da “prova” de Hegel. Isso torna a “totalidade” do *hōbeshōhō* como aquela que suprassume (sublates) a dialética em si mesma e como aquela que inclui a dialética dentro de suas “dialéticas”. Sua dimensão autorreflexiva torna *hōbeshōhō* a ilustração e o reflexo da natureza autorreflexiva do conhecimento enquanto autoconsciência. Para descrever a modalidade de *hōbeshōhō*, Takahashi introduz a sua noção de “incluir-e-transcender”, que suprassume, no sentido triplo de seu original em alemão *aufheben* como negação, conservação e elevação, a suprassunção (*sublation*) em si mesma. É neste ato de, como se poderia dizer, “suprassunção da suprassunção” que o método de “incluir-e-transcender” é realizado.

O “criticismo absoluto” de Tanabe Hajime

Uma segunda interpretação da “lógica do bashō” de Nishida pode ser encontrada na filosofia de Tanabe Hajime. Incorporando o paradigma não-dualístico de Nishida e a sensibilidade para os problemas que postular uma contradição implicam de Takahashi, Tanabe sugere uma terceira solução, que é interpretar o paradigma não-dual desenvolvido por Nishida como “crítica absoluta” (*zettai hihan* 絶対批判). Tanabe introduz esse conceito em seu *Filosofia como Metanoética* (*Zangedō toshite no tetsugaku* 懺悔道としての哲学) (THZ 9: 1–270). Nesse volume, Tanabe argumenta que, como o título já implica, o propósito fundamental da filosofia tem de ser encontrado no ato de autorreflexão e no método filosófico autocorretivo. Considero essa atitude que interroga o eu e sua motivação como “crítica introvertida”, para justapô-la ao criticismo de outros e de visões externas, ao qual eu me refiro como “crítica extrovertida”. Tanabe escreveu esse volume, que foi publicado no final de 1945, em parte para fazer um ajuste de contas com o fato de que ele e alguns poucos membros da escola de Kyoto haviam sucumbido em graus variados à retórica sedutora do imperialismo e militarismo japonês no início do século 20.

Seja como for, a contribuição central de Tanabe em sua *Filosofia Como Metanoética* é a noção de “crítica absoluta”, que “forma a dimensão teórica da ‘conversão corporificada’” (*metanoetics*) (THZ 9: 46). Tanabe compara a “crítica absoluta” à noção de “grande morte” (*daishi* 大死) (THZ 9: 47) no pensamento Zen Budista. Para Tanabe, a “filosofia crítica” (*hihan tetsugaku* 批判哲学) começa com um questionamento radical do eu e do método de investigação que ele aplica. Usando frases que estranhamente lembram a definição de Nishida introduzida acima, Tanabe explica que:

(...) quando a razão crítica a razão, a razão que faz a crítica permanece fora da crítica como um sujeito crítico, sem se tornar um objeto de crítica? Se esse é o caso, a crítica da razão não pode ser uma crítica completa da razão em sua inteireza (THZ 9: 47; Tanabe 1986, 38).

No mesmo sentido em que Nishida argumenta que o que “nega a si mesmo de fora e se opõe a si mesmo (...) não é o absoluto” e que “o absoluto contém a sua própria autonegação absoluta dentro de si mesmo”, Tanabe afirma que uma crítica que critique seu objeto e até seu próprio método de fora não se qualifica como “crítica absoluta”. Como o criticismo externo das posições filosóficas, a crítica extrovertida realizada por um sujeito simplesmente projeta o próprio ponto de vista e as pressuposições dele para dentro do objeto de sua crítica ou mesmo de um interlocutor. Tal criticismo relativo apenas julga o outro por seus próprios padrões, mas nem esclarece o próprio ponto de vista nem o ponto de vista do outro. Uma “crítica da razão em sua inteireza”, de acordo com Tanabe, necessita de uma grande morte, uma “autoconsciência” (*jikaku* 自覚), que “saia de si mesma por despertar para uma consciência do nada, um ‘autocriticismo’ (*jikohihan* 自己批判), que interroga as ‘intransponíveis antinomias do um e do muitos, do todo e do individual, da infinidade e da finitude, da determinação e da espontaneidade, da necessidade e da liberdade”, e um criticismo “que não tenha alternativa a não ser render a si mesmo a essa crise de autointerrupção (*jiko bunretsu* 自己分裂) e superá-la por permitir que ela mesma seja quebrada em pedaços” (THZ 9: 48; Tanabe 1986, 38). Despertando para a destruição provocada pelo impulso autodelirante (*self-delusional impulse*) que dirigiu o projeto imperialista e os intelectuais que sucumbiram a seu mundo dos sonhos, Tanabe molda uma refutação sincera e apaixonada de qualquer posição que coloque o sujeito no centro de seu universo, incluindo o subjetivismo transcendental de Kant e o que ele parece caracterizar como tentativas causais (*haphazard*) de uma filosofia crítica. Ele não exige nada além de uma crítica absoluta que questione radicalmente o eu, seu ponto de vista, e até mesmo o método do sujeito de investigar a si mesmo. O criticismo tem de perturbar o sono intelectual e desestabilizar o que é confortável.

O que é interessante sobre sua estratificação da “crítica absoluta”, entretanto, é que ele avança sua filosofia crítica por meio do uso de estruturas conceituais que lembram não apenas o não-dualismo de Nishida, mas sua “lógica do bashô”. Não apenas seu diagrama da “crítica absoluta” citada acima evoca a definição de Nishida do “absoluto”, ele também descreve o princípio de “absoluta negação” (*jiko hitei* 自己否定) – ocorre desse termo também ser um conceito chave também no Nishida posterior – com expressões que ecoam as frases que Nishida usa para ilustrar sua “autoidentidade dos absolutos contraditórios”. De acordo com Tanabe, “a contradição baseada em *ri*, ou a contradição entre *ri* e *ji*, é transformada em uma negação absoluta através da prática de acordo com *ji*, e estabelece ação-fé que causa uma interpenetração de *ri* e *ji*” (THZ 9: 50; Tanabe 1986, 40). Ele também cria a frase “auto-poder-e-porém-outro-poder” (*jiriki soku tariki* 自力即他力) (THZ 9:50) usando a frase *soku* de modo não diferente de que Nishida faz para expressar a determinação mútua de opostos. Considero que essa similaridade na fraseologia significa que, embora Tanabe claramente diferencie sua abordagem da de Nishida e ainda que ambos os pensadores estejam engajados em projetos diferentes, a noção de Nishida de “autoidentidade dos contraditórios absolutos” tem o potencial de funcionar de maneira similar à “crítica absoluta”. Ainda que a “lógica do bashô” seja definida nas dialéticas de identidade da diferença, o criticismo de Hakamaya à filosofia de Nishida não se aplica. Pelo contrário, se o momento da diferença está incluído na concepção de “bashô”, é possível argumentar que o bashô constitui um princípio auto-corretivo e funciona como uma “crítica absoluta”.

Interpretação da verdade dupla de Watsuji Tetsuro

Apoiando-se na concepção Madhyamaka de “duas verdades”, Watsuji imaginou como seria possível para os filósofos falar sobre o absoluto. Watsuji dedica-se à análise das duas verdades em seu *História da Ética Budista*. É interessante que ele não aborda esse conceito em sua pesquisa *A Filosofia Prática do Budismo Inicial*, mas sim na exploração da ética budista. Ele começa essa discussão em particular do mesmo modo com que ele começa sua análise de todos os conceitos budistas, com uma discussão de suas fontes, nesse caso, o *Tratado do Meio* de Nāgārjuna. Depois dessa discussão, Watsuji afirma a inatingibilidade do vazio e sugere que o propósito das duas verdades era “estabelecer as quatro nobres verdades (苦集滅道) como dharma porque a doutrina das duas verdades articula o ‘vazio do dharma’, bem como a interdependência da verdade do *saṃvṛti* e do *paramārtha*”.

Em resumo, Watsuji afirma que a verdade do *saṃvṛti* conceitualiza “o reino do ser” e a verdade do *paramārtha* “o reino do vazio”; “*paramārtha*” articula a “destruição dos apegos ao ser” enquanto “*saṃvṛti*” articula a “destruição do apego ao vazio”. Portanto, a verdade do *saṃvṛti* constitui na “fala do Dharma” (說法) do Buda e não, como se assume tão frequente e erroneamente, o “ponto de vista das ‘pessoas comuns’”. Como Inoue, Watsuji declara que não existe dualismo entre ‘pessoas comuns e Budas, o reino desse mundo e o “outro mundo”, entre a “lei real” e o “dharma de Buda”. Por mais que a última da lista de dicotomias que Watsuji rejeita adicione uma mudança política interessante à sua leitura das duas verdades, especialmente quando se considera que esse texto foi escrito durante o Japão imperial, terei de postergar a discussão das políticas de Watsuji para outro artigo.

Como Watsuji interpreta, então, a doutrina Madhyamaka de duas verdades? Primeiro, mesmo sua leitura das duas verdades está enraizada em um entendimento das quatro nobres verdades e do ensinamento de Buda. Segundo, como Inoue, ele identifica “ser” e “vazio” como os dois reinos de existência delineado pelas duas verdades. Diferentemente de Inoue, entretanto, ele usa a forma da fórmula do *Sutra do Coração*, “forma é vazio, vazio é forma” para introduzir uma leitura complexa das duas verdades uma frente à outra e deriva duas atitudes hermenêuticas: uma de expressão (俗) e uma de des(con)strução (真). É particular a sua prática de ler as verdades uma em frente à outra: a verdade do *saṃvṛti* é para a verdade do *paramārtha* o que a verdade do *paramārtha* é para a verdade do *saṃvṛti*. Em última instância, Watsuji sugere que a doutrina das duas verdades não delineia dois pontos de vista separados de filosofar mas ao invés disso, duas atitudes: uma de expressão e uma de des(con)strução.

A “lógica da antifonia” de Koyama Iwao

Koyama se foca na relação entre dois filósofos individuais e suas posições convencionais. Ele chama essa relação de “antifonia” (ko’ō 呼应), literalmente, “chamado-e-resposta”. James Heisig cunhou o termo “antifonia” (*antiphony*) quando ele traduziu um trabalho de Iwao Kōyama 高山岩男 (1905–1993) para *Japanese Philosophy: A Sourcebook* [*Filosofia Japonesa: Livro de Fontes*] (Heisig 2011). Mas o que esse termo sugere? Como ele nos ajuda a compreender situações de diálogo e os problemas que surgem dentro disso? Como ele pode nos ajudar a entender as condições de um diálogo bem-sucedido? A melhor chave para essas questões pode ser encontrada no próprio trabalho de Koyama. Em seu *Bashōteki ronri to kō’ō no genre* [*A lógica do bashō e o princípio da antifonia*], Koyama sugere que:

[...] o que eu chamo de “antifonia” tem o significado de convite e réplica, chamado e resposta. Implico o sentido mais amplo do conceito original “chamado-e-resposta”, que significa pedir, responder, chamar, ser chamado, e uso “antifonia”

para identificar a modalidade existencial mais fundamental do comportamento e ação pessoais. “Chamar” é um chamado que pode responder a um chamado, não é um chamado que não pode imaginar responder; “responder” é uma resposta ao chamado não é uma resposta vazia de um chamado. Se existe um chamado, certamente existe uma resposta, onde existe uma resposta, certamente existe um chamado. (Koyama 1976, 69).

Em resumo, “antifonia” é a “modalidade existencial fundamental” da atividade humana. Não é algo que indivíduos façam e se engajem em, mas ao invés disso constitui a condição existencial da própria existência humana. O que é interessante sobre a noção de Koyama de “antifonia” é que, para ele, o diálogo não é uma modalidade secundária, uma relação em que dois indivíduos entrem, mas a condição da qual os indivíduos emergem. Não apenas isso, a “antifonia” ocorre “entre pessoa e pessoa” e indica “um relacionamento entre dois sujeitos” (Koyama 1976, 69). Então, Koyama vai um passo além e proclama que “a personalidade não emerge como uma pessoa individual, mas no espaço entre muitas pessoas” (Koyama 1976, 70).

A noção de “antifonia” adiciona a essas expressões o *insight* de que a personalidade e a individualidade humana implicam uma intersubjetividade, uma relação com um outro, ou uma mutualidade entre seres, um caráter verdadeiramente “dialógico”, uma vez que ele enraíza essa relação mútua do Eu com um Você na atividade de chamar e responder. Eu e Você não somos estaticamente opostos um ao outro, mas interagimos em uma relação dinâmica que desafia Eu e Você em um nível existencial. Nossas personalidades e identidades, tanto quanto nossas crenças e posições, são formadas em-relação com um outro e vis-à-vis com um Você. Essas identidades e personalidades são expressões dadas em articulações, verbais ou não verbais, que se direcionam ao outro e que, em algum nível, o desafiam. É em tal chamado-e-resposta e dar-e-tomar de qualquer tipo de interações concretas entre pessoas que identidades são formadas e amadurecidas. Por esse motivo, a psicanalista e filósofa contemporânea Jessica Benjamim identifica o que ela chama de “reconhecimento mútuo” (Benjamim 1988, 23) como a condição da formação de identidade. Apesar de sua própria ênfase na mutualidade de todo chamado-e-resposta, ele realmente reconhece o problema fundamental com todas as situações de diálogo. Koyama escolhe o termo “antifonia” uma vez que, para ele, esse conceito releva a dinâmica e as falhas de qualquer situação de diálogo. Ele explica que:

[...] quando nós falamos de antifonia como uma relação dialógica entre dois sujeitos (Eu e Tu), não devemos pensar em termos de duas pessoas murmurando e fazendo gestos como dois objetos físicos existentes no espaço. Esse não é um modo de explicar a antifonia, porque as duas pessoas individuais presentes aqui são dois “Eus” e não um “Eu” e um “Você”. Sempre que dois “Eus” falam, não existe chamado e, portanto, não existe resposta. Não é um diálogo, mas dois monólogos que ocorrem de coincidir. (Koyama 2011, 742-43)

O problema não é o foco na mutualidade e interação, o problema é o foco no “Eu”. Os parceiros em um diálogo não são um Eu e um Você, mas dois “Eus”, que tentam igualmente afirmar a si mesmos. Essa é a situação descrita na obra *Ser e Nada* (Sartre 1965), de Jean Paul Sartre, como o “olhar”. Dois indivíduos autoconscientes estão lutando pela supremacia no discurso, pelo direito de definir, pela certeza de sua posição. No processo dessa luta, eles objetivam, despersonalizam e desumanizam o outro. A motivação para isso poderia ser a “vontade de poder” de Friedrich Nietzsche, poderia ser a própria insegurança e o medo de que a própria identidade esteja em jogo, ou, como é para Sartre, poderia ser simplesmente a condição da própria existência autoconsciente. Para resolver essa cacofonia de vozes mutuamente autoabsorvidas, Koyama sugere que adotemos uma atitude de responsividade (*responsiveness*), a atitude de resolver um problema

e responder ao chamado de outro. Uma chave para como entender essa responsividade é dada pelo estudioso budista Stephen Batchelor. Em seu trabalho *Living with the Devil* (“Vivendo com o Diabo”), ele usa a linguagem de Emmanuel Levinas para sugerir que o mal e a salvação dele surgem igualmente no encontro interpessoal. Encontrando outro “Eu”, minha existência e minha identidade são desafiadas em seu núcleo pelo outro e eu temo a aniquilação. Ao mesmo tempo, é nesse encontro que a libertação desse medo de aniquilação, bem como da aniquilação iminente, é possível. Batchelor propõe que “[uma] outra face nos choca em um desamparado silêncio no qual somos chamados a responder a partir da mesma profundidade dentro de nós mesmos que testemunhamos em seu pedido... A raiz da empatia, compaixão e amor estão naquele encontro íntimo onde nós ouvimos o outro dizer sem palavras ‘não me machuque’ (Batchelor 2004, 131-32). É em face de outro “Eu”, que está no mesmo dilema que estou, é quando ouvimos o chamado de outra pessoa autoconsciente que está sujeita à mesma condição que Eu estou que a possibilidade de libertação da limitação da minha própria identidade é possível.

Abordagem de múltiplas entradas para a filosofia

Como podem essas várias abordagens da filosofia em face do nada serem aplicadas ao discurso contemporâneo? Na conclusão desse artigo, não tentarei reconciliar essas cinco abordagens ou encontrar uma narrativa comum. O que gostaria de fazer na última seção desse artigo é desenvolver minha própria abordagem da filosofia em face do nada, que delinea sua inspiração a partir desses cinco pensadores. Primeiro, gostaria de recapitular os pontos principais da seção anterior. Segundo, gostaria de esboçar uma metafísica do “nada absoluto”. Finalmente, gostaria de propor algumas poucas implicações que tal ontologia tem para nossa concepção de filosofia.

Então, o que podemos aprender das abordagens para “fazer filosofia” propostas pelos cinco principais pensadores engajados na filosofia da escola de Kyoto é: 1) A fraseologia de Nishida de *soku* propõe um paradigma que desestabiliza a linguagem conceitual e, assim, por implicação, nossa habilidade de fazer afirmações positivas sobre realidade, o conhecimento, a moralidade e a religião. Afirmações que fazemos afirmam do mesmo modo que negam e assim são expressões da **afirmação** 2) Do mesmo modo de Nishida, a “dialética envolvente” de Takahashi explora as implicações concretas do “nada absoluto”, [nada] que “nega” (*jiko hitei* 自己否定). Para Takahashi, isso significa que não existem absolutos, ao menos não anteriores ao final do tempo. A autonegação do nada absoluto implica que toda pretensão de verdade (*truth claim*), todo panorama conceitual, toda abordagem filosófica tem de negar a si mesma e se tornar seu próprio corretivo e, do mesmo modo que a dialética tem de ser voltada para si mesma, negar a si mesma, e supracumir (*sublate*) a si mesma. 3) Tanabe leva essa noção um passo adiante e afirma que o criticismo absoluto, isto é, um método crítico que igualmente nega e critica a si mesmo e ao outro, constitui a única abordagem honesta e sustentável, em face do nada absoluto. 4) Isso significa que, para Watsuji, a verdade última precisa negar a si mesma e expressar a si mesma na verdade convencional da linguagem diária. 5) Como expressão convencional e particular, toda afirmação sobre a realidade, o conhecimento e a moralidade encontra seu oposto ao qual tem de se relacionar, para citar Koyama, na antítonia do chamado-e-resposta.

Esse comportamento filosófico é melhor articulado pelo que eu tenho chamado de “filosofia da expressão”. Introduzi meu diagrama de tal filosofia da expressão em minha palestra aqui na Unicamp dois anos atrás. Essa filosofia está baseada no “mundo do dharma quádruplo” (*sifajie* 四法界) de Fazang 法藏 (643-712), e na noção de Dōgen 道元 (1200-1253) de “expressão” (*dōtoku* 道得), literalmente, “apanhando (*grasping*) o caminho”. Fazang explica, em seu *Registros das*

Busca pelos Mistérios do Avatamsaka Sūtra (C. Huayanjing tanxuanji 華嚴經探玄記),

(...) entretanto, existem quatro tipos: o primeiro é o mundo do dharma do fenômeno; o segundo, o mundo do dharma do princípio; o terceiro, o mundo do dharma da interpenetração do fenômeno e princípio, o quarto, o mundo do dharma da penetração mútua entre o fenômeno (T 45.1883.672).

Como expliquei longamente em outros lugares, isso significa que o um do cosmos ou, em nosso caso, a verdade, é expressada na relação entre fenômenos particulares. Tanto a verdade quanto a proposição particular, bem como as posições filosóficas particulares relacionam-se consigo mesmas na modalidade do que Fazang chama “interpenetração sem obstáculos” (*wuai* 無碍). Essa relação entre a totalidade e o indivíduo bem como entre indivíduos é melhor descrita em termos de Dōgen como “expressão-e-não-expressão” (*dōtoku-fudōtoku* 道得不道得) (DZZ 1: 305), ou, para aplicar minha versão da fraseologia *soku* de Nishida, como **expressão**. Dōgen explica essa modalidade do seguinte modo:

[...] quando expressamos a expressão nós não expressamos a não-expressão. Mesmo quando reconhecemos a expressão na expressão, se não verificarmos a profundidade da não-expressão como a profundidade da expressão, não estamos nem diante dos antepassados do Buda nem nos ossos e tutano [marrow] dos antepassados do Buda (DZZ 1: 302).

Em outro lugar, ele continua

[...] em mim existe expressão e não expressão. Nele existe expressão e não-expressão. No caminho existe o sujeito e o outro e no não-caminho, existe o sujeito e o outro (DZZ 1: 302).

Em outras palavras, toda posição expressa a verdade em algum sentido e obstrui em outro. Ao mesmo tempo, toda **expressão** da verdade (e da totalidade da existência) já implica uma outra, que se relaciona com, como Koyama diria, a antifonia do chamado-e-resposta, uma vez que, para citar Dōgen novamente, “quando um aspecto é atualizado, outro está escondido” (DZZ 1: 7).

Uma filosofia da expressão assim concebida dá surgimento ao que eu chamo de abordagem de múltiplas entradas para a filosofia. Tal abordagem concebe a filosofia como uma **expressão** discursiva. Ela se desenvolve na dialética do indivíduo e da totalidade tanto quanto na antifo’nia entre indivíduos.

Entretanto, a filosofia não é monolítica, mas tem múltiplas camadas e revela uma estrutura tripla: 1) discursos constituem seu nível de superfície, 2) subjacente a esses discursos estão os meta-discursos que revelam a si mesmos em definições e em quadros conceituais, e 3) esses meta-discursos, em si mesmos, estão estabelecidos em profundas estruturas discursivas tais como quadros mentais. Sistemas filosóficos e quadros mentais, assim como livros e histórias da filosofia, sugerem uma narrativa linear que procede de um início a um fim – no caso de um argumento, da premissa à conclusão. Uma abordagem de múltiplas entradas para a filosofia não privilegia uma única abordagem ou paradigma.

É, ao invés disso, baseada no modelo rizomático proposto por Gilles Deleuze e Feliz Guattari em seu pioneiro *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*: é sem *arche* ou *telos* que ele favorece uma abordagem reflexiva descentralizada da rede de Indra e foca em quadros mentais historicamente contextualizados de formar narrativas abrangentes e sistemas. A multiplicidade de quadros mentais individuais **expressam** a verdade em uma vibrante antifonia onde “um aspecto é iluminado enquanto o outro é escondido”. Nessa antifonia, a compreensão de si mesmo (*self*), do

outro, e da totalidade da realidade emerge. Conhecer o eu, leva para a compreensão do outro, [e] a compreensão do outro implica no conhecimento do eu.

Tradução: Ethel Panitsa Beluzzi

Revisão técnica: Lucas Nascimento Machado

Abreviações:

- DZZ *Dōgen zenji zenshū* 道元禅師全集 [*Complete Works of Zen Master Dōgen*]. 2 volumes. Edited by Dōshū Ōkubo (Tokyo: Chikuma Shobō, 1969-1970).
- IES *Inoue enryō senshū* 井上円了撰集 [*Selected Works of Enryō Inoue*]. 25 volumes (Tokyo: Gakkō Hōjin Tōyō Daigaku, 1987-2004).
- MRC *Mutai risaku chosakushū* 務台理作著作集 [*Collected Works of Risaku Mutai*]. 9 volumes (Tokyo: Kobushi Shobō, 2000–2002).
- NKC *Nishitani keiji chosakushū* 西谷啓治著作集 [*Collected Works of Keiji Nishitani*]. 26 volumes. (Tokyo: Sōbunsha, 1986-1995).
- NKZ *Nishida kitarō zenshū* 西田幾多郎全集 [*Complete works of Kitarō Nishida*]. 20 volumes. (Tokyo: Iwanami Shoten, 1988), 20 vols.
- NZG *Nihon zengoroku* 日本禅語録 [*Collected Zen Records of Japan*]. 20 volumes (Tokyo: Kōdansha, 1977–1981).
- SDZ *Suzuki Saisetsu zenshū* 鈴木大拙全集 [*Complete Works of Daisetsu Suzuki*]. 32 volumes (Tokyo: Iwanami Shoten. 1968-1971).
- T *Taisho Taizōkyō* 大正大藏 [*The Taisho Edition of the Buddhist Canon*], ed. by Junjirō Takakusu and Kaigyoku Watanabe (Tokyo: Taishō Shinshū Daizōkyō Kankōkai. 1961).
- THZ *Tanabe hajime zenshū* 田邊元全集 [*The Complete Works Hajime Tanabe*]. 15 volumes (Tokyo: Chikuma Shobō, 1963-4).
- TSZ *Takahashi satomi zenshū* 高橋里美全集 [*The Complete Works of Satomi Takahashi*]. 7 volumes (Tokyo: Iwanami Shoten, 1973).
- YYZ *Yuasa yasuo zenshū* 湯浅泰雄全集 [*The Complete Works of Yasuo Yuasa*]. 17 volumes (Tokyo: Hakua Shobō, 1999-2006).
- WTZ *Watsuji tetsurō zenshū* 和辻哲郎全集 [*The Complete Works of Watsuji Tetsurō*]. 21 volumes (Tokyo: Iwanami Shoten, 1961-1963).

Outros trabalhos

- BATCHELOR, S. 2004. *Living with the Devil*. New York: The Berkley Publishing Group.
- BENJAMIN, J. 1977. “The End of Internalization: Adorno’s Social Psychology.” In: *Telos: A Quarterly Journal of Critical Thought*. Vol. 32. New York: Telos Press.
- _____. 1988. *The Bonds of Love*. Toronto: Random House.
- BENNINGTON, G. 1994. *Legislations: The Politics of Deconstruction*. New York: Verso.
- CAPUTO, J. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- DELEUZE, G.; GATTARI, G. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. por Brian Massumi. St. Paul: University of Minnesota Press.
- DERRIDA, J. 1982. *Margins of Philosophy*. Trad. por A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1992a. “How to Avoid Speaking: Denials”. In: *Derrida and Negative Theology*. Ed. por H. Coward e D. Foshay. Albany: State University of New York Press.
- _____. 1992b. “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”. Trad. por M. Quaintance.

- In: *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Ed. por D. Cornell, M. Rosenfeld e D. Carlson. New York: Routledge.
- KŌYAMA, I. 1976. *Bashōteki ronri to kōō no genri* [The logic of bashō and the principle of antiphony]. Tokyo: Sōbunsha.
- _____. 2011. "Identity in Antiphony". Trad. por J. Heisig. In: *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Ed. por J. Heisig, T. Kasulis and J. Maraldo. Honolulu: University of Hawaii Press.
- LÉVINAS, E. 1969. *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- 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*. Editado por J. Bloechl. Bloomington: Indiana University Press.
- PARK, J. 2003. "Living with the Inconceivable: Hua-yen Buddhism and the Postmodern *Différend*". In: *Asian Philosophy* 13. Abingdon: Routledge.
- SARTRE, J. 1956. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trad. por H. Barnes. New York: Philosophical Library.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.