



A “lógica do específico” em Tanabe Hajime e a re-criação do Brasil como um estado pluriétnico

The “logic of the specific” in Tanabe Hajime and the re-creation of Brazil as a pluriethnic state

Joaquim Monteiro¹
yasudarijin55@gmail.com

Resumo: Este trabalho articula a discussão filosófica presente no pensamento de Tanabe Hajime, especificamente sua elaboração da “lógica do específico” como elemento conducente a um possível estado pluriétnico, historicamente transformador, e a necessidade de re-criação do Brasil como um estado pluriétnico capaz de assumir responsabilidade pelo seu passado de escravização e genocídio e de concretizar as reparações históricas e humanitárias em relação aos descendentes dos grupos étnicos que foram objeto desses processos de escravização e genocídio.

Palavras-chave: Filosofia Japonesa; Estado Pluriétnico; Japão; Brasil.

Abstract: This paper articulates the philosophical discussion present in Tanabe Hajime’s thought, specifically his elaboration of the “logic of the specific” as an element leading to a possible multiethnic state, historically transforming, and the need to re-create Brazil as a capable multiethnic state to take responsibility for their past of enslavement and genocide and to make historical and humanitarian reparations to the descendants of ethnic groups that were the object of these processes of enslavement and genocide.

Keywords: Japanese Philosophy; Multiethnic State; Japan; Brazil.

Dedicado à memória de Lélia Gonzalez e de Marielle Franco e às companheiras e companheiros combatentes da Frente Quilombola-RS.

1 Doutor em Budismo Chinês pela Universidade de Komazawa - Japão

O tema central do presente colóquio consiste no tópico da natureza e da antinatureza. Ao mesmo tempo, ele pressupõe uma tentativa de diálogo com as tradições do pensamento indígena e africano conforme presentes no Brasil. Acredito que exista uma relação essencial entre estes dois tópicos no contexto histórico da sociedade brasileira e que o diálogo entre Oriente e Ocidente até aqui encetado em nosso país só poderá realizar plenamente o seu sentido através de uma forte correlação com os tópicos supracitados.

No entanto, quando procuramos pensar a questão da natureza no Brasil e no mundo, acredito que exista uma profunda consciência crítica a respeito da questão ecológica e de questões concretas como as mudanças climáticas. Não me parece possível, portanto, pensar estas questões em suas dimensões concretas através de um debate limitado a um conceito abstrato de natureza conforme presente nas diversas vertentes de pensamento na Ásia e no Ocidente.

Uma consideração consequente e consistente desta questão deve partir, a meu ver, de uma análise dos diversos padrões históricos da relação entre a humanidade e a natureza. Acredito que esta questão não se limite ao contexto brasileiro, na medida em que a luta contemporânea dos povos originários se constitui em uma temática global de nossos dias, mas caso me seja autorizado restringir a análise ao contexto brasileiro, torna-se possível afirmar, sem reserva alguma, que o confronto entre diferentes modalidades históricas da relação com a natureza consiste essencialmente em um conflito entre as civilizações indígenas e quilombolas e a barbárie do capital.

A possibilidade mesma de uma superação da atual crise ecológica exige pelo menos uma completa superação de uma lógica do capital centrada no desenvolvimento infinito de suas forças destrutivas (termo que emprego para expressar um nítido contraste com o conceito das “forças produtivas”) e na expansão desregulada do mercado. Para tanto, é fundamental estabelecer um diálogo que considere a relação histórica com a natureza conforme desenvolvida pelas civilizações indígenas e quilombolas, as perspectivas de pensamento que as sustentam e os poucos aspectos libertadores remanescentes na modernidade. Que o capital, em sua essência mesma, seja ecocida e incapaz de superar suas contradições em relação à natureza, é algo que pode ser considerado como um dado. A formação do capital em nosso país é genocida em sua própria essência, jamais havendo acumulação do capital que não tivesse em seu interior um processo de genocídio sistemático.

Talvez alguns repliquem que este genocídio possa ser racionalmente justificado através de conceitos como “progresso”, “desenvolvimento” ou até mesmo “crescimento das forças produtivas”, mas esta posição me parece eticamente indefensável. A questão da justiça em nosso país pressupõe, em primeiro lugar, uma “teoria da injustiça” centrada em uma análise rigorosa do pano de fundo histórico do racismo estrutural brasileiro e do genocídio por ele engendrado, e, em segundo

lugar, que o estado brasileiro assuma plenamente sua responsabilidade histórica e proceda a um processo de reparação histórica e humanitária.

No entanto, como este processo não poderá se constituir através de uma benesse concedida a indígenas e quilombolas pelo aparelho de estado brasileiro atualmente existente, ele só poderá se concretizar através de um projeto político de nação que implique na constituição de um estado pluriétnico e na superação radical das ideologias da “democracia racial” e da “miscigenação”. Caso esta questão seja pensada em termos do atual cenário filosófico brasileiro, a plena participação dos representantes das nações indígenas e quilombolas no debate intelectual de nosso país se constitui na condição mesma da superação do eurocentrismo vigente na academia brasileira, bem como da superação de uma concepção das origens gregas da filosofia e da razão, algo que se constitui no mais brutal e irracional dos mitos fundadores do Ocidente. Evidentemente, esta superação exige um renovado desenvolvimento dos resultados realizados através do diálogo entre o Oriente e o Ocidente. Aqui, emprego os termos Oriente e Ocidente de uma forma estritamente descritiva, pois eles se situam em meio ao contexto da ideologia orientalista justamente criticada por E.Said.

As questões acima colocadas podem conduzir a uma interrogação a respeito de que aspectos do pensamento japonês ou chinês contemporâneo possuem elementos para contribuir de forma positiva para a criação de um debate filosófico intercultural capaz de contribuir para a consolidação de um estado pluriétnico no Brasil. Acredito que possam existir fortes objeções a este respeito, mas gostaria aqui de apontar para a “lógica do específico” desenvolvida por Hajime Tanabe (1885-1962) como a mais consistente contribuição da filosofia japonesa neste sentido. A elucidação deste tópico exige certamente uma séria consideração a respeito do pensamento da “escola de Kyoto” a que pertence o pensamento de Tanabe.

No pós-guerra japonês, norte-americano e europeu existiu uma visão desta escola como consistindo essencialmente em uma modalidade de filosofia da religião, existindo também uma tendência recente que a encara como uma forma de filosofia intercultural. Contudo, apropriando-me aqui de um conceito de Jurgen Habermas, gostaria de compreendê-la em sua segunda fase como uma filosofia política que se expressa como o “discurso filosófico da modernidade japonesa” (Habermas, 1987). Ou seja, como uma forma de autocompreensão filosófica do estado japonês que pode manter uma relação tensa com as tendências dominantes deste estado e que procura pensar com rigor o alcance e os limites de sua ação política.

Não se trata aqui de desenvolver uma apologia do pensamento de Tanabe ou de ignorar seus aspectos reacionários e imperialistas, mas de proceder a uma interrogação a respeito de sua compreensão da formação de um estado pluriétnico e de sua avaliação do sentido da ação política do estado japonês, de seu alcance e de seus limites. Na medida em que o exercício da filosofia implica essencialmente em

uma crítica radical à totalidade de suas possíveis formulações, não faz sentido algum assumirmos uma abordagem “escolar” da filosofia como pura e simples exegese textual ou apologia dos “pensadores de autoridade”.

Em anos recentes, David Williams expressou uma avaliação essencialmente positiva dos autores da segunda fase da “escola de Kyoto” a partir de uma avaliação crítica e contundente daquilo que é por ele chamado de “ortodoxia da guerra do Pacífico” e de suas evidentes falácias ideológicas (Williams, 2004). A defesa por ele desenvolvida a respeito de diversos autores desta escola neste período me parece problemática ou até mesmo indefensável, mas existe um ponto de concordância essencial entre nós: a formulação da “lógica do específico” em Tanabe possui plena capacidade de elucidar de forma rigorosa o alcance e os limites da ação política do estado japonês.

É completamente sem sentido reiterar que o pensamento de Tanabe precisa ser submetido a uma crítica radical, o que certamente precisa, mas acredito que esta crítica possa elucidar com clareza que ainda hoje é possível aprender algo de essencial com ele. Acredito mesmo que uma crítica impiedosa a seu pensamento possa elucidar seu cerne como consistindo em um desafio contundente à totalidade das pretensões de uma hegemonia ocidental no mundo. Existe, no atual momento histórico, uma tentativa por parte da China de colocar em xeque as pretensões de uma hegemonia ocidental no planeta. Acredito que a emancipação e a libertação da América Latina como um continente depende da formulação de um desafio semelhante, mas é de importância decisiva compreender de forma rigorosa os erros e os equívocos de percurso presentes em tentativas anteriores, e podemos pensar que a formulação da filosofia política em Tanabe se constitua como uma das fontes que mais tenha a contribuir para renovadas reflexões a este respeito.

Não é de se espantar que o mesmo David Williams considere a guerra do Pacífico como o começo do fim da “república branca” nos EUA, refletindo sobre a necessidade do desenvolvimento de uma subjetividade política por parte das populações afro-americanas e latinas no processo da decadência inexorável dessa “república”. Tal decadência ocorre, no presente, em função das mudanças demográficas atualmente em curso nos EUA. É certo que a maneira com que ele formula esta questão me parece marcada por uma perspectiva conservadora que busca reformular o estado norte americano sem alterar no essencial sua estrutura de poder. (posso estar equivocado, mas a leitura de sua obra me provoca esta impressão....) No entanto, mesmo levando estas reservas em consideração, parece-me que sua expectativa central em relação ao pensamento de Tanabe procede no essencial: este pensamento pode realmente possuir o potencial de inspirar a formulação de um estado pluriétnico capaz de por em cheque a hegemonia ocidental a partir de sua própria base. Caso esta expectativa seja desenvolvida em relação á atual situação histórica da sociedade brasileira, penso que a “lógica do específico” conforme

articulada na filosofia de Tanabe possa dar uma contribuição importante para a formulação de um estado pluriétnico no Brasil, para um esboço de um diálogo filosófico em que as vozes indígenas e afro brasileiras assumam um papel decisivo e para uma superação radical do ecocídio e do genocídio desenvolvidos pelo estado racista brasileiro. É possível que o envolvimento brasileiro com o pensamento de Tanabe venha a se constituir como um fracasso e que ele não se mostre á altura desta tarefa. No entanto, parece-me que este é um percurso que merece ser percorrido com seriedade.

A concepção do tempo histórico, a “lógica do específico” e a constituição do estado pluriétnico em Hajime Tanabe

A presente seção deste trabalho pretende elucidar a questão do tempo histórico em Hajime Tanabe, concepção esta entendida em sua relação com a “lógica do específico” e com a teoria de constituição do estado pluriétnico. No entanto, como estas questões possuem um caráter extremamente complexo, parece-nos importante apresentar em primeiro lugar um breve intróito a estas temáticas.

A concepção do tempo histórico em Tanabe é extremamente complexa e apresenta diversas nuances, mas acredito que o seu conteúdo essencial pode ser resumido de forma satisfatória através dos três pontos seguintes. A primeira questão é que o tempo histórico em Tanabe constitui-se como uma espiral descontínua distinta tanto do tempo circular, do “eterno retorno” atribuído à tradição greco-romana, quanto do tempo linear considerado como uma característica essencial da tradição judaico-cristã. Esta compreensão do tempo procura associar o caráter imutável do passado à dimensão circular e a ruptura entre o passado e o futuro ao tempo linear. Ou seja, trata-se de uma concepção que visa superar a unilateralidade destas duas concepções da história enfatizando, ao mesmo tempo, o peso de um passado imutável e a possibilidade de um futuro entendido como uma ruptura em relação a este pano de fundo constituído pelo passado.

A segunda questão que guarda uma profunda relação com a primeira é uma compreensão do presente enquanto “Nada absoluto”, ou seja, como a instância mediadora entre o passado imutável e as possibilidades futuras. Tanabe mostra-se fortemente crítico em relação a uma concepção materialista da história que entende a temporalidade histórica como uma relação causal do passado em direção ao presente e do presente em direção ao futuro. Em sua perspectiva, esta concepção implica em uma causalidade mecânica que torna inviáveis a ruptura, a descontinuidade histórica e a realização das possibilidades do futuro. Em sua compreensão, o tempo histórico se torna impensável sem levar em conta o peso de um pano de fundo constituído por um passado imutável e é só através de seu pleno reconhecimento que se torna possível pensar as possibilidades do futuro.

É precisamente neste contexto que o presente assume o papel de um mediador entre o passado e o futuro. Ou seja, trata-se de uma compreensão do tempo histórico

centrada em um presente entendido como uma mediação descontínua entre o passado e o futuro. Na obra de Tanabe existem outras modalidades de compreensão do conceito do “Nada absoluto” que apresentam implicações bastante distintas, mas a modalidade aqui discutida apresenta ao mesmo tempo possibilidades bastante profundas e algumas limitações bastante severas. Na medida em que este “Nada absoluto” é entendido como uma descontinuidade radical entre o passado e o futuro, ele abre um leque de possibilidades bastante radicais em relação à ética e à política. A partir do momento em que este conceito é compreendido como um “presente eterno”, contudo, ele tende a esvaziar esta radicalidade e a se constituir como uma defesa e uma justificação do *status quo*. Podemos pensar certamente nesta contradição como sendo extremamente significativa na avaliação do contraste entre os aspectos radicais e conservadores do pensamento de Tanabe.

A questão final a ser levada em consideração neste contexto é a busca desenvolvida por Tanabe de uma dialética não teleológica capaz de abrir espaço para a ação ética e política. Tanabe é fortemente crítico em relação à dimensão teleológica presente em sua compreensão de Hegel e Marx, mas ele não dá margem para uma compreensão do tempo histórico como um puro e simples jogo de dados sem relação alguma com as intenções e com a ação humanas. Ou seja, para ele, o que abre caminho para a ação ética e política através de um jogo de possibilidades essencialmente imprevisíveis é precisamente o caráter não teleológico de uma dialética estabelecida através da ruptura entre um passado imutável e as possibilidades do futuro. Assim sendo, é possível resumir a compreensão do tempo histórico em Tanabe como a busca de uma dialética de caráter não finalista em que o presente é entendido como um fulcro que estabelece a ruptura entre o passado e o futuro, e que procura pensar as possibilidades da ação ética e política no contexto de um leque de circunstâncias essencialmente imprevisíveis.

A questão seguinte é a relação entre a “lógica do específico” e a constituição do estado pluriétnico em Tanabe. Em suas linhas gerais, a “lógica do específico” significa uma teoria da formação do estado pluriétnico tendo por sua mediação o nascimento do indivíduo histórico. Neste contexto, o “específico” implica na realidade da existência étnica, nada tendo a ver com um conceito de “raça” no sentido biológico do termo. Esta teoria foi pensada no contexto do confronto com duas outras concepções do estado, a saber: a concepção do estado no nacionalismo étnico e a concepção liberal do estado como um contrato entre indivíduos racionais.

A concepção do estado em termos do nacionalismo étnico implicava em uma identidade entre etnia e estado no contexto de uma ideologia do estado de etnia única. As implicações políticas concretas desta concepção são facilmente compreensíveis caso sejam pensadas em sua relação com o militarismo, o ultranacionalismo e o imperialismo que dominavam o cenário político japonês dos anos 30 do século XX. No entanto, sua dificuldade teórica é visível: como explicar a necessidade histórica

da formação do estado a partir de sua identidade com a dimensão étnica? A crítica de Tanabe a esta concepção do estado tinha por seu alvo tanto suas implicações políticas quanto suas dificuldades teóricas.

No que diz respeito à crítica de Tanabe em relação à concepção liberal do estado, entendida como um contrato entre indivíduos racionais, existem algumas nuances muito sutis que precisam ser levadas em consideração. Na medida em que as recentes teorias do “contrato social” não possuem a pretensão de explicar a origem histórica do estado através de um suposto contrato entre indivíduos racionais, limitando-se a uma explicação dos princípios da justiça, sua crítica pode parecer não apenas mal situada, mas até mesmo inconsistente (Rawls, 1971). No entanto, existe um aspecto da crítica de Tanabe à concepção liberal do estado que ainda parece manter sua validade mesmo em relação às suas modalidades mais radicais, presentes por exemplo na fundamentação das ações afirmativas na luta antirracista. Em que pese a extrema sofisticação teórica destas teorias, nenhuma delas parece ter incorporado a questão da diversidade étnica no contexto da constituição de um estado pluriétnico. Neste sentido, é possível pensar que a formulação de Tanabe possui um caráter concreto e uma maior relevância em termos da formulação da questão étnica no contexto da atual luta antirracista e da necessidade da formação de um estado pluriétnico.

O aspecto seguinte a ser levado em conta nesta explanação da “lógica do específico” em Tanabe é a relação existente entre sua teoria da temporalidade histórica e os três aspectos desta lógica, a saber: a etnia, o indivíduo e o estado. Caso esta correlação seja pensada em termos da mediação do presente em relação a um passado imutável e as possibilidades futuras, é possível dizer o seguinte: o “passado” é aqui identificado com o tempo cíclico e repetitivo da tribo ou da comunidade étnica, o “futuro” é pensado em termos do projeto dos indivíduos racionais orientados para objetivos e o “presente” consiste na criação de um estado pluriétnico através do qual nasce uma comunidade política entendida como um universo comum às diversas etnias, que ao mesmo tempo as inclui e as abarca em seu interior. Neste sentido, as etnias preservam sua identidade em meio à comunidade política constituída pelo estado, e o nascimento histórico do indivíduo não é entendido em termos de sua autonomia absoluta ou do vínculo com a propriedade privada (o “homem econômico racional”), mas como o elemento de mediação que possibilita a formação do estado a partir do encontro e do diálogo entre as diversas etnias.

Neste contexto, o próprio indivíduo preserva seu vínculo imanente com a etnia a partir de seu interior e sem perder o vínculo com sua autonomia e com sua racionalidade. Evidentemente, da mesma forma que acontece com o conceito do “Nada absoluto” entendido em termos de um “presente eterno” a constituição deste estado pluriétnico possui aspectos problemáticos. Ou seja, ele implica no risco de uma justificação deste estado como uma concretização do “presente eterno”

esvaziando assim o elemento conflitivo presente neste mesmo estado. Certamente, estabelecer uma clara distinção entre os elementos radicais e conservadores do pensamento de Tanabe se constitui como a tarefa essencial de uma leitura crítica de sua obra e apenas uma leitura radicalmente crítica de seu texto pode estar à altura desta tarefa.

Elucidado o acima, vamos procurar elucidar em seguida a questão do tempo histórico em Tanabe. Seu pensamento possui uma dimensão em comum com as perspectivas de Hegel e de Marx na medida em que possui um caráter essencialmente dialético. No entanto, existe uma especificidade de seu pensamento que o diferencia destes dois pensadores: sua concepção da dialética implica em uma forte tensão entre uma negação do caráter teleológico da dialética e a busca por uma dimensão ética que fundamente a práxis histórica. No que diz respeito a Hegel acredito que existam poucas objeções a respeito do caráter teleológico de sua dialética, mas esta questão assume uma dimensão bem mais complexa em relação a Marx.

Certamente, existe uma dimensão do marxismo vulgar que se fundamenta em uma determinação quase mecanicista da infraestrutura econômica em relação à superestrutura ideológica e que pressupõe um desenvolvimento linear de todas as sociedades humanas do comunismo primitivo até a realização da sociedade comunista em seu sentido pleno, passando pelos estágios do modo de produção antigo, feudal e capitalista. Essa modalidade de compreensão vulgar pode ser facilmente superada se levarmos em conta que, em Marx, a determinação da infraestrutura econômica em relação à superestrutura ideológica é algo que ocorre apenas em última instância e que não existe necessidade histórica alguma de entender a sucessão dos modos de produção em termos de uma teleologia rígida.

No entanto, embora se trate de uma questão extremamente polêmica, acredito ser possível detectar aspectos de uma teleologia histórica de um caráter bastante sutil ou pelo menos alguns aspectos teleológicos no pensamento de Marx. Ou seja, na medida em que os processos de transição entre os diversos modos de produção são entendidos com frequência em termos da contradição entre o crescimento das forças produtivas e as relações de produção, é possível pensar aí no capitalismo como tendo superado os modos de produção anteriores em função do crescimento das forças produtivas ser nele superior ao dos modos de produção anteriores, e que mesmo a superação do capitalismo através do socialismo ou do comunismo se dará em termos de um incremento de suas forças produtivas. Neste sentido, é possível concluir que, na medida em que entende as mudanças históricas em termos do crescimento e da libertação das forças produtivas, existe pelo menos um aspecto do pensamento de Marx que apresenta uma forte tendência a uma perspectiva teleológica.

Na medida em que não só nega o caráter teleológico da história, mas em que também aponta para uma incompatibilidade essencial entre a dialética e a teleologia,

Tanabe apresenta uma versão da dialética que contrasta de forma contundente não só com o pensamento de Hegel e com o marxismo vulgar, mas também com uma visão mais sutil e sofisticada do pensamento de Marx. A este respeito, é possível citar o seguinte trecho de um dos trabalhos representativos de Tanabe:

No entanto, seja no que diz respeito a Hegel, seja no que diz respeito a Marx, ao mesmo tempo em que eles proclamavam basear-se no ponto de vista da dialética, na medida em que afirmavam a existência de um objetivo e estabeleciam uma direção pensando que a história iria avançar necessariamente por esse caminho, é preciso dizer que ao fazê-lo eles violaram verdadeiramente o espírito da dialética. (Tanabe, 2003, p.72).

É possível pensar que como a dialética em Tanabe consiste em um jogo de possibilidades que se dá na tensão entre um passado imutável e as perspectivas do futuro, ela entre em uma profunda contradição com qualquer concepção teleológica da história. Quando procuramos pensar a filosofia de Tanabe em sua relação com o pano de fundo budista da filosofia japonesa existe um aspecto importante de sua reflexão que merece a nossa atenção: sua pretensão de que o conceito budista do “vazio” possui um elevado potencial em termos da fundamentação de uma concepção não finalista e não teleológica da dialética histórica. A este respeito, Tanabe se expressa da seguinte forma:

Essa forma de pensar não pode ser referendada pelo ponto de vista do vazio. (Ibid, p.73).

A partir desta perspectiva, penso que o vazio pode desempenhar uma função importante sob o ponto de vista da compreensão da história. (Ibid, p.74).

Como o objetivo do presente artigo não consiste em avaliar a compreensão do vazio no pensamento de Tanabe nem em discutir a possível relevância deste conceito no processo de fundamentação de uma concepção dialética e não teleológica da história, não podemos comentar esta questão com detalhe. Seria interessante, em outro contexto, discutir o sentido do conceito do vazio em sua relação com o tempo histórico e qual das modalidades de compreensão deste conceito presentes na história da filosofia budista teria condição de dar uma contribuição mais significativa em sua relação com esta temática. No entanto, parece-nos possível colocar pelo menos uma hipótese neste contexto: é possível que uma compreensão rigorosa do conceito do vazio no pensamento budista possa contribuir para a superação de uma das fraquezas essenciais do conceito do “Nada absoluto” que pretende pensar a ruptura entre o passado e o futuro que se dá no presente, ou seja, sua forte tendência a entender este “Nada absoluto” como um “presente eterno”. A razão disto, a nosso ver, é que uma compreensão desta ruptura entre o passado e o futuro centrada em um conceito do “presente eterno” não só esvazia a radicalidade e a contundência deste conceito como também possui implicações visceralmente conservadoras.

Vamos concluir este tópico com a seguinte citação de Tanabe que expressa de forma magistral sua busca por uma dialética não finalista que implique em um jogo aberto de possibilidades presentes na ruptura entre o passado e o futuro, e que conduza a uma perspectiva ética capaz de conduzir a práxis histórica:

A questão aqui consiste em como relacionar um ponto de vista verdadeiramente dialético, ou tomando emprestada a expressão budista, o pensamento do vazio, com a mediação do “Nada absoluto” como o ser concebido como o modelo de formação da práxis histórica em sua severidade ética. (Ibid).

A citação acima esclarece de forma bastante contundente a relação entre a ruptura temporal em uma concepção não teleológica da dialética e o projeto ético e político conforme presente no pensamento de Tanabe. O ponto seguinte a ser elucidado no contexto desta discussão da compreensão da temporalidade histórica em Tanabe é a relação entre o tempo cíclico e o linear, a superação desta antinomia através de uma compreensão do tempo histórico como um espiral e, por fim, o processo de ruptura que se dá no presente entre um passado imutável e as possibilidades do futuro, ruptura esta que se dá através do “Nada absoluto”. Em sua obra “Realidade histórica” Tanabe inicia sua análise do tempo histórico através de uma consideração da estrutura temporal do materialismo mecanicista: “Na modalidade materialista do pensar, as leis do passado determinam necessariamente o presente e o futuro; que essa visão seja insatisfatória e abstrata é o que precisa ser entendido a partir de agora.” (Tanabe, 2001, p.33).

O ponto de vista acima explicitado pode ser considerado problemático enquanto uma crítica aos aspectos mais sutis e rigorosos do pensamento de Marx, mas é perfeitamente correto tanto em relação ao marxismo vulgar quanto no que diz respeito ao materialismo mecanicista. Esta concepção de uma teleologia histórica em que os fatores passados determinam de forma unilateral os eventos presentes e futuros pode ser criticada sob diversos ângulos distintos, mas, na perspectiva de Tanabe, a questão central aqui em jogo é a impossibilidade de uma ruptura temporal entre o passado e o futuro mediada pelo presente assim como da práxis ética e política dela derivada. Neste sentido, é curioso notar que uma concepção materialista mecanicista do tempo histórico se assemelha profundamente com o tempo cíclico que é geralmente atribuído ao pensamento antigo. Em um claro contraste com essa concepção materialista mecanicista, Tanabe apresenta da seguinte forma sua compreensão da temporalidade histórica:

Assim sendo, conforme é indicado pela própria palavra “histórico”, a realidade histórica constitui-se através da pressão sobre nós exercida pela força oriunda do passado. [...] Sem sermos determinados pela necessidade passada, não nos é possível realizar as possibilidades futuras através do exercício da liberdade. [...] Quando conhecemos claramente aquilo que não podemos mudar na realidade histórica,

é precisamente neste mesmo momento que realizamos a liberdade em meio a esta mesma realidade. (Ibid, p.13-16).

As citações acima apontam para três pontos de importância decisiva na compreensão da temporalidade histórica em Tanabe. A primeira delas é uma profunda consciência do peso constituído por um passado histórico imutável. Certamente qualquer tentativa de negar o peso histórico de um passado imutável ou de tentar fugir da responsabilidade a respeito dele é fútil e leviana, mas o aspecto paradoxal disto tudo é que, caso não exista a possibilidade de uma ruptura temporal capaz de realizar as possibilidades futuras, torna-se completamente impossível exercer responsabilidade em relação ao passado.

O segundo aspecto consiste precisamente nas possibilidades futuras presentes no tempo histórico, possibilidades estas que apontam para uma superação das contradições do passado e para o exercício da responsabilidade histórica em relação a estas mesmas contradições. Fica aqui perfeitamente claro que a concepção da temporalidade histórica em Tanabe implica em uma forte tensão entre o passado e o futuro, e é precisamente esta questão que nos obriga a interrogar: em que consiste a mediação que possibilita a ruptura histórica entre o passado e o futuro, e a concretização da práxis ética e política?

Esta interrogação nos conduz ao terceiro aspecto da compreensão da temporalidade histórica em Tanabe: a compreensão do presente como mediação instauradora da ruptura histórica. Este sentido do presente como instância que instaura a descontinuidade temporal e a ruptura histórica pode ser explicitado através das citações seguintes:

No entanto, o que é a realidade? Ela existe em função do presente. Não é possível dizer que o passado ou o futuro sejam reais de uma forma imediata. (Ibid, p.13).

Quando nos referimos à estrutura do tempo, existe em meio ao presente o eterno ou aquilo que transcende o tempo, e isso pode ser compreendido nesta relação como o fator que constitui o próprio tempo. (Ibid, p.22).

Mesmo nos constituindo como seres relativos, estamos sempre em contato com o absoluto. (Ibid, p.24).

O presente, da mesma forma que existe no tempo, transcende o próprio tempo. (Ibid, p.29).

Os trechos acima são marcados por uma interessante contradição: parece-me que Tanabe está perfeitamente correto ao defender que não temos acesso imediato ao passado e ao futuro e que estes só podem existir através da mediação proporcionada pelo presente. Este ponto de vista possui uma imensa possibilidade de se constituir como a mediação necessária à ruptura entre o passado e o futuro. Entretanto, ele possui ao mesmo tempo uma profunda limitação que esvazia de

forma contundente sua radicalidade: a associação do tempo com a eternidade, presente em sua concepção de um “presente eterno”. A citação seguinte aponta claramente para esta contradição no pensamento de Tanabe: “Tanto o passado como o futuro, a totalidade do tempo existe como o presente, o presente é eterno, o eterno é o ‘Nada absoluto.’” (Ibid, p.32).

A contradição essencial da compreensão do presente em Tanabe consiste no contraste entre sua compreensão do presente como instância instauradora da ruptura temporal entre o passado e o presente e sua cristalização deste mesmo presente enquanto um “presente eterno”. Caso o presente seja entendido enquanto um fator central no processo da descontinuidade temporal, ele passa a possuir plena capacidade de concretizar uma dialética de caráter não teleológico capaz de fundamentar a práxis ética e política, mas a partir do momento em que ele é entendido como um “presente eterno” esta capacidade se torna severamente comprometida.

A este respeito, acredito que seja relevante desenvolver uma breve consideração sobre o conceito budista do “vazio”, na medida em que Tanabe o considera relevante em termos da fundamentação de sua dialética não teleológica. Existem certamente diversas modalidades de compreensão deste conceito, mas caso seja compreendido como idêntico ao conceito da “gênese condicionada”, ele se constitui precisamente na negação de toda e qualquer eternidade no contexto de uma temporalidade descontínua. Certamente não é aqui nosso objetivo discutir os conceitos do pensamento budista nem apontar para uma superação dos limites do pensamento de Tanabe através dele, mas acredito ser esta uma questão importante a ser retomada em outro contexto.

Esclarecido o acima, vamos adentrar por fim na análise da “lógica do específico” em sua relação com a teoria da formação do estado pluriétnico. O primeiro ponto importante aqui é esclarecer o sentido do “específico” em meio à “lógica do específico”. A este respeito, é possível citar o trecho seguinte da “Realidade histórica”:

Talvez seja difícil esclarecer o sentido do conceito de “tribo” aqui empregado. Em nossos dias, talvez seja melhor falar em “etnia”, e a razão de não procedermos desta forma diz respeito ao fato de que caso seja pensada historicamente, sua unidade não se dava exatamente como em nossos dias. Existiram também épocas em que os grupos étnicos não possuíam uma organização central como aquela atualmente existente. Existiram também pequenos estados urbanos como a Polis grega. (Ibid, p.43).

Uma leitura atenta do trecho acima aponta para o caráter do “específico” como consistindo essencialmente no conceito de etnia. Tanabe aparenta oscilar aqui entre uma definição do “específico” como “tribo” e uma outra definição enquanto “etnia”. No entanto, se levarmos em conta que existem grandes diferenças históricas entre as comunidades étnicas e a sua organização política em diferentes períodos da história, o sentido dessa vacilação pode ficar bastante claro. Ou seja, embora o termo “etnia”

pareça bem mais apropriado no contexto do pensamento contemporâneo, existem contextos em que o conceito de “tribo” pode se mostrar mais adequado.

O trecho seguinte aponta para uma questão de importância decisiva no contexto da compreensão do conceito do “específico”: sua clara diferença em relação ao conceito de “raça” no sentido biológico do termo e a negação da possibilidade de “raças puras”. A esse respeito, Tanabe se expressa da seguinte forma:

As etnias se desenvolveram historicamente e não podem ser consideradas em termos da pureza de sangue conforme entendida pela ciência natural. Todo grupo étnico possui mistura de sangue com outros grupos. Existe o surgimento de novas etnias a partir da assimilação de etnias dominadas a etnias dominadoras. Como são assim os grupos étnicos, eles não consistem necessariamente dos fatores explicados pela ciência natural ou pelos estudos raciais, mas se constituem como uma comunidade de destino. (Ibid, p.43-4).

O emprego do termo “comunidade de destino” no contexto desta citação possui evidentemente implicações problemáticas, mas as intenções de Tanabe mostram-se bastante claras. Ele procede, em primeiro lugar, a uma negação incondicional de qualquer compreensão do conceito de etnia como “raça” no sentido biológico do termo e, em segundo lugar, a uma negação não menos inequívoca da possibilidade de uma “raça pura” na medida em que os diversos grupos étnicos sempre mantiveram relações bastante próximas, mesmo que se tratassem de relações assimétricas entre dominados e dominadores.

A exclusão do caráter racial da etnia assume aqui um papel decisivo no processo que visa pensar a formação do estado pluriétnico através da mediação proporcionada pelo nascimento histórico do indivíduo. A teoria da formação do estado pluriétnico em Tanabe se fundamenta em sua “lógica do específico” e procede articulando a relação entre o passado, o presente e o futuro com os três termos da etnia, do indivíduo e do estado. Neste esquema, a etnia representa o passado, as normas e costumes e a cega vontade de viver; o indivíduo racional representa o futuro ou um projeto de futuro; e o estado, a superação do conflito entre a etnia e o indivíduo no presente. Neste contexto, o nascimento histórico do indivíduo se dá no processo de mediação entre as etnias, com essa relação se concretizando através de um estado entendido como uma comunidade política que cria um universo comum e compartilhado entre as diversas etnias. Assim, não só as etnias preservam sua identidade em meio ao universo comum do estado, mas mesmo o indivíduo preserva seu pano de fundo étnico. O ponto de partida deste processo é descrito por Tanabe da seguinte forma:

No interior de uma tribo existe um indivíduo que possui empatia com as outras tribos. Existindo assim um conflito entre dominadores e dominados no interior de uma mesma tribo, o grupo dominado busca então reverter as relações de dominação,

estendendo sua ajuda aos membros de outras tribos. Coloca-se aqui para o indivíduo a decisão a respeito de qual posição apoiar e essa decisão pode assumir a forma de uma opção entre valores mutuamente exclusivos. (Ibid, p.45-6).

O trecho acima apresenta três aspectos de importância decisiva que merecem uma análise detalhada. O primeiro aspecto importante é que Tanabe pressupõe uma relação entre dominados e dominadores em meio à etnia dominante. É esta relação que impulsiona o nascimento de um indivíduo histórico que busca reverter esta relação de dominação. O segundo é que na medida em que esse indivíduo histórico pertencente ao segmento dominado da etnia dominadora possui empatia pela etnia dominada, torna-se possível um diálogo entre indivíduos pertencentes às duas etnias em conflito, diálogo este que pode conduzir à formação de uma comunidade política entendida como um universo comum entre as duas etnias em conflito. O terceiro ponto é que neste processo os indivíduos se colocam na iminência de ter que assumir uma opção entre valores mutuamente exclusivos. Ou seja, coloca-se aí a possibilidade de um salto cognitivo em direção a uma racionalidade que supere os limites das normas e convenções tribais. Os trechos seguintes apontam para os diversos aspectos da relação entre a etnia, o indivíduo e o estado:

Quando a tribo busca a liberdade, torna-se necessário um indivíduo que se oponha a ela, que a ela resista e que a critique. O indivíduo não é apenas um membro da tribo, ele é um membro da humanidade. (Ibid, p.48).

Podemos dizer que esta inspiração harmônica se estabelece em contraste com a tribo e o indivíduo. O estado constitui-se como o ponto de vista da humanidade. (Ibid).

O estado não é uma tribo. No entanto, a tribo é elevada simultaneamente ao ponto de vista da humanidade através da cultura e diretamente através do direito. Nesse ponto de vista, ela é harmonizada através do indivíduo, adquirindo uma subjetividade própria. (Ibid, p.51).

É possível resumir aqui que o nascimento histórico do indivíduo se constitui como uma mediação através da qual as diversas etnias engendram uma situação de diálogo que conduz ao estado como uma comunidade política que abarca em si as diversas etnias, sendo que tanto a especificidade de cada etnia quanto o pano de fundo étnico do indivíduo são devidamente preservados. Certamente é problemática a asserção de que o estado representa o ponto de vista da humanidade, mas o esquema acima exposto aponta de forma bastante concreta para o processo de formação do estado pluriétnico.

Elucidado o acima, vamos adentrar por fim no problema da relação entre o passado, o futuro e o presente com os três temas da etnia, do indivíduo e do estado. Esta temática pode ser devidamente equacionada através das seguintes citações:

Anteriormente, os pontos centrais da exposição sobre o tempo implicavam na existência de um conflito entre o passado, como uma força que nos abarca, e o futuro, que representa as possibilidades. A verdadeira liberdade e o presente existem na medida em que unificam esses dois aspectos, e que esse presente possua um sentido eterno como o “Nada absoluto”. Em relação a isso, pensamos que na realidade histórica a temporalidade futura corresponde ao indivíduo e que o passado corresponde à tribo. (Ibid, p.43).

Certamente, da mesma forma com que existe no tempo um passado que nos domina e acorrenta, existem nas sociedades tradições e costumes que nos submetem ao seu controle. Aqui, se pensarmos em função de uma conjunção entre a estrutura da sociedade histórica e a estrutura da temporalidade, é possível dizer que a direção própria à tribo corresponde ao passado e que o indivíduo corresponde ao futuro na medida em que se dirige para ele em função de seus planos. Da mesma forma com que diferem as direções do passado e do futuro, a direção da tribo e do indivíduo é essencialmente oposta. A unificação dessas duas direções opostas no presente corresponde à humanidade. (Ibid, p.49).

A correlação entre a análise do passado, do futuro e do presente entendidos como uma temporalidade histórica e a etnia, o indivíduo e o estado enquanto os três termos da “lógica do específico” é perfeitamente compreensível e mesmo significativa. No entanto, ela possui aspectos bastante problemáticos que precisam ser submetidos a uma consideração bastante detida. Existem três pontos a serem destacados neste contexto. O primeiro ponto diz respeito à estrutura desta temporalidade e ao caráter problemático do conceito do “Nada absoluto”. O contraste entre um passado imutável e as possibilidades do futuro apresenta uma dimensão extremamente favorável a um conceito de ruptura histórica e a uma lógica da descontinuidade histórica. No entanto, que necessidade existe de atribuir um caráter de eternidade ao presente e de reificá-lo enquanto um “Nada absoluto”?

O segundo diz respeito à contradição imanente a uma compreensão do estado enquanto uma realidade presente que representa o ponto de vista da humanidade. A dinâmica presente na relação entre a etnia e o indivíduo no processo de formação de um estado pluriétnico mostra-se perfeitamente significativa. No entanto, no momento em que o estado é cristalizado como um presente que representa o ponto de vista da humanidade, este mesmo estado corre o risco de se cristalizar como uma realidade essencialmente opressora. E é precisamente a partir daí que se coloca o problema da relação entre o “presente eterno” entendido como o “Nada absoluto” e o estado enquanto uma realidade presente que representa a humanidade. Ou seja, é visível neste contexto o sério risco de uma fundamentação metafísica do estado e de uma absolutização deste mesmo estado.

A nosso ver, a tensão existente entre o passado e o futuro, assim como a relação entre a etnia e o indivíduo se mostram extremamente significativas enquanto fundamentação de um processo de ruptura histórica e de formação de um estado

pluriétnico, mas a concepção de um “Nada absoluto” entendido como um presente eterno e do estado como uma realidade que representa o ponto de vista da humanidade são formulações problemáticas, que exigem uma séria consideração crítica e que precisam ser radicalmente superadas. É nosso ponto de vista que somente uma radicalização dos aspectos produtivos do pensamento de Tanabe e uma superação de suas dimensões problemáticas poderá contribuir para a formulação do processo de gênese do estado pluriétnico à altura dos atuais desafios da sociedade brasileira.

Conclusão

A tarefa central do presente artigo consiste em pensar o alcance e os limites da “lógica do específico” em Tanabe Hajime em sua relação com o atual confronto entre a barbárie do capital e as civilizações indígenas e quilombolas e com a re-criação do Brasil enquanto um estado pluriétnico. Neste sentido, cabe aqui uma breve análise das diferenças essenciais entre os projetos filosóficos de Tanabe e de Kitaro Nishida. A análise dessas diferenças parece-me importante porque o contraste entre esses dois projetos filosóficos pode ajudar a diferenciar o núcleo radical do pensamento de Tanabe de seus aspectos conservadores e mesmo reacionários.

Em termos da linha dominante nos estudos da filosofia japonesa, Nishida é encarado com frequência como possuindo uma postura mais aberta e “liberal”, e como apresentando um maior distanciamento em relação ao projeto do imperialismo e do militarismo japonês. No entanto, será que este senso comum presente nos atuais estudos da filosofia japonesa resiste a uma análise rigorosa das diferenças essenciais entre os projetos filosóficos e políticos destes dois pensadores? Pretendo desenvolver aqui uma consideração inicial desta questão centrada em dois tópicos que me parecem possuir uma importância central em sua avaliação.

O primeiro tópico consiste na compreensão da temporalidade histórica em Tanabe e em Nishida. Já foi apontado no presente artigo que a compreensão da temporalidade histórica em Tanabe pressupõe uma forte tensão entre a imutabilidade do passado e as possibilidades do futuro, e que o presente se constitui aqui na mediação que possibilita a ruptura e a descontinuidade histórica, que fundamenta, por sua vez, a práxis ética e política no mundo histórico. Existe certamente um elemento radical na maneira com que Tanabe aponta para a tensão entre o passado e o futuro, assim como para a necessidade de uma ruptura ou de uma descontinuidade no tempo histórico. O elemento conservador nesta concepção da temporalidade histórica consiste, em seu turno, na compreensão do presente como um “presente eterno” ou como o “Nada absoluto”. Esta compreensão bloqueia e paralisa em grande parte a radicalidade do conceito de ruptura histórica em Tanabe, possuindo assim implicações essencialmente conservadoras.

Em contraste com isso, a compreensão do tempo histórico em Nishida parece flertar com uma “continuidade da descontinuidade”, mas se resume no essencial

a um “presente absoluto” que abarca em seu interior o passado e o futuro eternos. Ao mesmo tempo, na medida em que Nishida identifica de forma concreta e imediata este “presente absoluto” com o trono imperial japonês concebido como o centro não só da história japonesa, mas até mesmo da história mundial, o elemento extremamente débil da descontinuidade histórica presente em sua filosofia apresenta um antagonismo essencial com qualquer concepção radical de uma ruptura histórica (Nishida, 1985, p.73-74, 183, 188, 206, 215, 223, 227). É possível concluir daí que, em contraste com a concepção da temporalidade histórica em Tanabe, que apresenta forte contraste entre um elemento radical representado pela tensão entre o passado e o futuro e por uma forte tendência à ruptura histórica, e também um elemento conservador representado pelos conceitos do “presente eterno” e do “Nada absoluto”, a compreensão do “presente absoluto” em Nishida não possui nenhum elemento radical, possuindo em sua própria essência um caráter conservador.

O segundo tópico da presente consideração consiste na relação entre a formação do estado pluriétnico e o mito moderno do estado imperial japonês como um estado de etnia única. Existe certamente um pano de fundo comum a Tanabe e a Nishida na medida em que ambos se constituíram como cidadãos do moderno estado imperial japonês. O problema aqui é identificar a presença ou não, em seus pensamentos, de uma temática que entre em conflito com a ideologia do moderno estado imperial japonês entendido como um estado de etnia única.

A “lógica do específico” em Tanabe pressupõe um pano de fundo da formação do estado vista como o encontro entre uma diversidade de grupos étnicos, encontro e conflito estes que conduzem ao nascimento do indivíduo histórico entendido como a mediação que possibilita a formação do estado tal qual uma comunidade política, constituída pelas diversas etnias. É verdade que Tanabe reconhece o estado imperial como um produto final deste processo e que desenvolve uma forte apologia a este estado. No entanto, mesmo possuindo esta dimensão nitidamente conservadora, a compreensão em Tanabe da forma do estado enquanto comunidade pluriétnica conflita no essencial com o nacionalismo étnico presente na moderna concepção do estado nacional.

Em um claro contraste com isso, Nishida não era ingênuo o bastante para conceber o estado japonês como possuindo uma perfeita identidade étnica desde suas origens, mas ele postula certamente que a instauração do estado imperial constituiu desde o seu início um estado de etnia única através de um processo essencialmente não violento. Ou seja, em que pesem todos os seus esforços em manter uma postura distanciada e supostamente crítica em relação aos ideólogos ultranacionalistas, sua compreensão do estado japonês consistia essencialmente em uma modalidade de nacionalismo étnico que concebia o estado imperial como um estado de etnia única (Ibi, p.84, 85, 88, 207, 212). Ou seja, a filosofia política de Nishida é conservadora em sua essência mesma, não apresentando nenhum elemento radical capaz de entrar em conflito com a ideologia imperial japonesa.

Assim sendo, é possível concluir que existe uma diferença essencial entre os pensamentos de Tanabe e de Nishida. Se o pensamento de Tanabe apresenta um forte contraste entre elementos radicais e aspectos conservadores, permitindo a superação de seus aspectos conservadores através de um desenvolvimento renovado de sua dimensão radical mediada pela reflexão, inexistente no pensamento de Nishida um elemento radical que contraste com sua dimensão conservadora. Neste sentido, é possível concluir que se o pensamento de Nishida é conservador em seu núcleo mesmo, o pensamento de Tanabe apresenta um cerne radical capaz de superar seus aspectos conservadores.

O ponto de partida deste artigo consiste em uma recusa em compreender a presente crise ecológica através de um conceito abstrato de “natureza” e na necessidade de situar concretamente esta mesma crise em termos do enfrentamento entre as civilizações quilombolas e indígenas com a barbárie ecocida e genocida do capital. O encaminhamento deste conflito tem por seu pressuposto a re-criação do Brasil como um estado pluriétnico capaz de assumir responsabilidade pelo seu passado de escravização e genocídio e de concretizar as reparações históricas e humanitárias em relação aos descendentes dos grupos étnicos que foram objeto desses processos de escravização e genocídio. Isto também implica em abrir um espaço público e político onde as tradições indígenas e quilombolas possam constituir uma renovada modalidade de pensamento e de prática política no Brasil.

É a intenção mais profunda e mais essencial do presente artigo que o projeto de uma recriação de um estado pluriétnico conforme presente na “lógica do específico” de Tanabe, tanto em seu alcance quanto em seus limites, seja objeto de uma análise e de uma profunda consideração pelos expoentes do pensamento das nações indígenas e quilombolas. Se esta formulação faz sentido ou não é algo que cabe a elas e eles decidir, mas é minha expectativa que esta breve interlocução seja de um modesto valor neste processo inescapável da re-criação do Brasil como um estado pluriétnico e da completa superação de uma barbárie chamada de capital.

Referências bibliográficas

- TANABE, H.-2000, Sanguedô toshite no tetsugaku. Shi no tetsugaku. Kyoto tetsugaku senshō, dai 3 kan, Tōeisha,
 _____. 2001, Rekishiteki genjitsu, Kobushi bunko.
 _____. 2003, Bukkyo to seiyotetsugaku, Kobushi bunko.
- MONTEIRO, J, 2013, “O nada absoluto em Tanabe Hajime-uma avaliação crítica”, in: Florentino Neto, A.; Giacoia Jr., O. (Orgs.). *O nada absoluto e a superação do nihilismo: os fundamentos da escola de Kyoto*. Campinas: Editora Phi.
- MALDONADO, R, 2017, “A mediação absoluta ou a necessária transformação do ser em um ser Upāya na filosofia como metano ética” in: Florentino Neto, A.; Giacoia Jr., O. (Orgs.). *A escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas: Editora Phi.
- NISHIDA, K. 1985. *Estado y filosofía*. Tradución, introdución y notas de Agustín Jacinto Zavala, El colégio de Michoacan, the Japan Foundation.
- WILLIAMS, D. 2004. *Defending Japan’s pacific war- the Kyoto school philosophers and pos-white power*. Routledge: Curzon.
- SABURO, Y. 1994. *Sensō sekinin*. Ywanami Shoten.
 _____. 1986. *Taiheiyō sensō*. Ywanami Shoten.
- TUKANO, A. 2017. *O mundo antes dos brancos-um Mestre Tukano*, Volume 1, edição ayō, instituto de ciências e saberes para o etnodesenvolvimento, Brasília.
- BISPO DOS SANTOS, A. 2015. *Colonização, quilombos-modos e significações*, Unb.
- LUIZ DE ALMEIDA, S. 2016. *Sartre, direito e política*. São Paulo: Boitempo.
 _____. 2018. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Editora letramento.
- MENDES FAUSTINO, D. 2018. *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. São Paulo: Ciclo contínuo editorial.
- FANON, F. 2005. *Os condenados da terra*, Juiz de Fora: Editora UFJF.
 _____. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edueba.
- HABERMAS, J. 1987. *The philosophical discourse of modernity-twelve lectures*. The Mit press, Massachusetts.
- RAWLS, J. 1971. *A theory of justice*. The Belknap press of Harvard University press. Cambridge, Massachusetts.
- MACINTYRE, A. 2006. *Ética y política- ensayos escogidos II*. Editorial nuevo inicio, Granada
 _____. 1984. *After virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
 _____. 1988. *Whose justice? Which rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
 _____. 1990. *Three rival versions of moral enquiry: enciclopedia, genealogy and tradition*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

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.