

LUIZ FERNANDO FONTES TEIXEIRA

A CAMINHO DA FRONTEIRA

NATAL
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUIZ FERNANDO FONTES TEIXEIRA

A CAMINHO DA FRONTEIRA

Entre Heidegger e os Japoneses

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: OSCAR FEDERICO BAUCHWITZ

NATAL
2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO CCHLA - UFRN**

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Fontes Teixeira, Luiz Fernando.

A caminho da fronteira : Entre Heidegger e os Japoneses / Luiz Fernando Fontes Teixeira. – 2010.

85 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2010.

Orientador: Prof. Dr. Oscar Frederico Bauchwitz.

1. Filosofia. 2. Metafísica. 3. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Bauchwitz, Oscar Frederico. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 111

FOLHA DE APROVAÇÃO

LUIZ FERNANDO FONTES TEIXEIRA

A CAMINHO DA FRONTEIRA

Entre Heidegger e os Japoneses

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz (presidente)
Departamento de Filosofia, UFRN

Profª. Dra. Gisele Amaral dos Santos
Departamento de Filosofia, UFRN

Profª. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira
Departamento de Filosofia, UFBA

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto (suplente)
Departamento de Filosofia, UFRN

Natal, 16 de abril de 2010.

À Sofia Porto Bauchwitz

AGRADECIMENTOS

Pela condução através das veredas de além-fronteiras, agradeço à orientação e suporte do Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz.

Agradeço também pela disponibilidade de leitura, comentários e críticas dos membros das bancas de qualificação e defesa: à Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira (UFBA), à Profa. Dra. Gisele Amaral dos Santos (UFRN) e ao Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UFRN).

Agradeço ainda: às contribuições bibliográficas do Dr. Edrisi de Araújo Fernandes; à interlocução sempre bem disposta dos professores e pesquisadores da Sociedade Ibero-Americana de Estudos Neoplatônicos e do Prof. Dr. Graham Parkes (University College Cork, Irlanda); à eficiência e boa vontade da secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia; aos colegas do Mestrado e Doutorado em Filosofia e do Programa de Educação Tutorial de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte; ao fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Agradeço ao apoio das pessoas que, direta ou indiretamente, compartilharam e contribuíram com o processo de composição da dissertação: à Stella Maris Fontes, Elizabeth Fontes Leopardi, Miguel Ângelo Fontes, Maria Emilia Monteiro Porto, Camila Porto Bauchwitz, Alan Marinho Lopes, Williane de Souza Oliveira, Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento, Jaqueline Engelmann, José Teixeira Neto, Everton da Silva Rocha, Edney José da Silva, Lis Helena Aschermann Keucheguerian, Amanda Damásio Santos, Túlio Madson de Oliveira Galvão, Jaqueline Leal dos Santos, Thiare Pacheco, Régis Rocha Araújo, Raphael Maciel, Marcus Vinicius Cavalcante Dantas, Rodrigo Ferreira Braga Abrahão, Lucas Scarpelli, Fernanda Kimi Kanashiro e Carolina Carreira Sbaile Crary.

Last but not least, agradeço ao absoluto, integral e irrestrito apoio de meus pais, Luiz Pinto Teixeira e Tereza Cristina Fontes.

Cada povo tem sua tartufice própria, que chama de suas virtudes. – O que se tem de melhor não se conhece – não se pode conhecer.

Friedrich Nietzsche, *Além do bem e do mal*, 249.

RESUMO

Há pouco mais de meio século atrás se consolidou a chamada filosofia das fronteiras ou limites comparados, por meio da qual foi possível explorar novos caminhos para o pensamento desde o diálogo entre Ocidente e Oriente. Esta frutífera cooperação entre-fronteiras, cujas possibilidades se ramificaram em diversas áreas do conhecimento, possui um berço comum: a conversa travada entre Heidegger e os japoneses da chamada Escola de Filosofia de Quioto. A intenção dessa dissertação de mestrado é evidenciar, a partir do pensamento de Heidegger e da filosofia japonesa contemporânea, a viabilidade teórica de tal troca de experiências entre ocidentais e orientais no âmbito da filosofia.

Palavras-chave: Filosofia japonesa contemporânea, fronteira e Heidegger.

ABSTRACT

Became a little more than half century ago that has been consolidated the also called philosophy of comparative edge, by which was possible exploited new ways of thought, since the dialogue between West and East. This fructiferous cooperation between-edges, by which possibilities has been ramifies in lots of different areas of knowledge, has a common birthplace: the talk between Heidegger and the Japanese from the also called Kyoto School of Philosophy. The intention of this mastering degree's dissertation is show, since Heidegger's thought and the contemporary Japanese philosophy, the theoric viability of such trade of experiences between westerns and easterns in philosophy.

Key-words: Contemporary Japanese philosophy, edge and Heidegger.

SUMÁRIO

ADVERTÊNCIA	11
INTRODUÇÃO	12
1. UM PERCURSO, UM ENCONTRO, UMA CONVERSA	22
2. A RESPOSTA DO ORIENTE	46
3. COMPARAÇÃO, FRONTEIRAS E LIMITES	57
CONCLUSÃO	74
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81

ADVERTÊNCIA

A dissertação de mestrado aqui apresentada é uma versão revista e ligeiramente desenvolvida, respeitando as críticas, observações e demais contribuições dos membros da banca de defesa. Conforme foi sugerido, a exposição argumentativa do primeiro capítulo foi resumida e inserida no corpo dos demais capítulos conforme a pertinência. Por este motivo, o primeiro capítulo foi suprimido e todo conteúdo do segundo capítulo foi estendido e dividido. A primeira parte foi transposta como primeiro capítulo. A segunda parte foi mantida como segundo capítulo e levemente retrabalhada. O terceiro capítulo foi igualmente desdobrado com o intuito de introduzir os detalhes a respeito da discussão nele abarcada. Os subcapítulos foram todos suprimidos. Em linhas gerais, o texto foi revisto gramatical e estilisticamente, as citações foram reduzidas e muitas delas transferidas para o discurso expositivo indireto e, por fim, algumas das referências foram revistas, outras excluídas e ulteriores incluídas, ainda segundo as sugestões da banca. Ademais, o texto permanece seguindo mesmo fluxo do original apresentado como pré-requisito para a obtenção do grau de mestre em filosofia.

INTRODUÇÃO

Embora a época vigente se arrogue o progresso quase infinito de globalizar o planeta por meio da identificação de todos os entes da Terra em um mesmo comum, talvez caiba ainda perguntar pelas bases dessa preceituada identidade. Em outras palavras, isto significa questionar: qual o elemento responsável por fazer de um determinado ente ele mesmo enquanto modo essencial de seu ser? Mas, havendo tal força propulsora inclinada à tarefa de identificar, pressupõe-se de imediato a assunção de uma diferença de antemão estabelecida. Logo, inquire-se: qual o traço distintivo entre os entes, imputado para os diferenciar?

Estas perguntas não são arbitrárias, insurgem da inevitável e emergente industrialização e tecnicização modernas de todos os recantos do planeta. Sem embargo, o resultado imediato da colonização industrial e técnica foi o desfalecimento da pluralidade cultural e da soberania dos povos e de suas nações. Em prol de um progresso mitigado, encobriu-se toda uma tradição multívoca sob o verniz de um único modo de vida: o moderno-ocidental. Talvez o mais significativo exemplo da redução drástica da diversidade em um único paradigma universal idêntico mostre-se no Japão modernizado ou ocidentalizado.

Não foi sequer preciso, para os ocidentais, o pleno uso de suas potências bélicas para impor sua vontade de poderio. Bastou a tortura psicológica e a imposição do medo generalizado no imaginário coletivo quando, em julho de 1853, o Comodoro norte-americano Matthew C. Perry, acostou na baía de Edo (atual cidade de Tóquio) com uma esquadra canhotoeira de quatro navios de guerra, exigindo a abertura do Japão em nome do Depto. de Estado Norte-Americano (cf. TOMES, 1859). Após a queda do último Tokugawa e a restauração do período Meiji, em 1868, o Japão caminhou rumo à fatal modernização e ocidentalização, absorvendo de vez os modos de mundo europeus e norte-americano.

Em suma, não foram tempos amenos os últimos anos do século dezenove para os cidadãos japoneses. Após uma sucessão de desastres naturais, havia agora o dilema do embate com o novo mundo. Entretanto, o Japão superou a crise da colisão com o Ocidente por meio de um milagre educacional, com o qual foi possível promover uma reviravolta de proporções imprevisíveis. Essa revolução foi responsável por transformar o país em uma das maiores potências econômicas do globo terrestre, superando a terra do sol poente no quesito tecnocracia, porém mantendo curiosamente os longevos hábitos de comer com *hashis*, descalçar os pés ao entrar em casa e obedecer uma rígida hierarquia onde os mais velhos ocupam o topo da sociedade e os mais jovens a eles devem respeito e subordinação.

Embora tais questões circulem sobremaneira no domínio das praticidades de conduções políticas, não tardou para ser absorvida no Japão a consciência da origem puramente especulativa do império do Ocidente. De fato, a postura científica moderna germinou da história das idéias do oeste. Tais idéias não passavam de lucubrações conceituais e, neste sentido, o questionamento de suas acepções não era dessemelhante de qualquer outro litígio abstrato. Assim sendo, eram por princípio contendas do pensamento, dele originário e a ele redundante. Dentro da tradição ocidental greco-romana, a disciplina responsável pelos assuntos concernentes ao pensamento sempre foi, desde o arcaísmo heleno, a filosofia. Para compreender, então, como lidar com o novo mundo, os japoneses começaram a estudá-lo desde suas raízes.

As mudanças nos princípios morais, sociais e político-econômicos foram exigência patente para a imediata adaptação à crescente industrialização coagida do país. A partir deste ajustamento, formaram-se novas universidades, também elas no contorno e estilo ocidental. Esta ocorrência foi a mais importante mudança para o meio intelectual do Japão moderno e para a concretização do prodígio de superação do colapso. Por meio do modelo universitário ocidental apareceram os primeiros intercâmbios fomentados por órgãos governamentais, sobretudo com a Europa continental. Professores europeus eram convidados a ministrarem aulas nas universidades japonesas e estudantes japoneses eram enviados à Europa para se especializarem.

Foi o caso do professor Raphael von Köbel, formado pelas universidades de Jena e Heidelberg e convidado para lecionar na Universidade Imperial de Tóquio em 1893, aonde permaneceu ministrando cursos e formando alunos até 1914. Köbel, além de sua profunda sensibilidade estética devido aos estudos de piano desenvolvidos no Conservatório Musical Rubinstein em Moscou, introduziu leituras sobre a filosofia grega clássica, a história primitiva do cristianismo (com ênfase nas influências do paganismo de Plotino) e a filosofia crítica de Kant (cf. MA, 2008: 11 e YUASA, 1987: 156). Desde então, os alunos japoneses de Köbel não simplesmente conheceram com propriedade a filosofia ocidental, mas começaram a pensá-la com comprometimento. Nunca antes na história do Japão os autores ocidentais, sejam eles de filosofia, artes, literatura ou ciência, foram tão lidos e discutidos em rodas de alunos e professores. Embora a literatura anglo-saxã e francesa tenha surtido grande impacto nos primeiros anos de formação filosófica japonesa, as maiores influências advinham indiscutivelmente a partir da escola neo-kantiana de Freiburg, em ocasião de sua crescente popularidade na Alemanha e dos efeitos por ela produzidos no resto da Europa.

Todavia, até então, o Japão possuía apenas uma visão superficial da filosofia ocidental. A ciência e a técnica já eram dominadas com destreza, mas não havia suficiente interiorização, nem satisfatória reflexão dos temas filosóficos nos estudantes japoneses. Somente a partir de 1904 é possível falar de um despertar da filosofia rigorosa no Japão. Entre os alunos de Köbel, Seiichi Hatano foi o primeiro a ser enviado em missão de estudos para a Europa. Naquele ano, Hatano se mudou para Alemanha com o intuito de estudar com Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert. Neste ínterim, após já ter desenvolvido um trabalho de reconhecida competência sob o título *Um esboço da história da filosofia ocidental* (1897), ocupou-se de compor a obra que o consagrou: *Um estudo sobre Espinosa* (1904), escrito originalmente em alemão e traduzido ao japonês somente em 1910. Com o texto de Hatano, os japoneses mostraram que agora também produziam filosofia de maneira séria e categórica. Contudo, embora as obras de maturidade de Hatano possuam uma profunda meditação acerca da tensão entre a filosofia ocidental e a tradição sapiencial oriental, como por exemplo o livro *Toki to Eien* (Tempo e Eternidade, 1943), seus trabalhos de juventude se restringiam exclusivamente à discussão da filosofia européia por si mesma e em si mesma.

Apenas em 1913, quando Kitarō Nishida assume uma cátedra na Universidade Imperial de Quioto, dá-se a tão conclamada interiorização filosófica do Japão. A Nishida coube dar início ao grupo de filósofos nipônicos que seriam responsáveis por erigir uma filosofia japonesa contemporânea, sobre a qual escreve James Heisig destacando seu caráter fundamental: “Este grupo de filósofos não só representa a primeira contribuição segura e original do Japão à filosofia ocidental, senão que ademais o faz desde uma perspectiva caracteristicamente oriental.” (HEISIG, 2002: 25). Nishida praticou durante vários anos o budismo zen em diversos e distintos templos, logo após abandonar a escola secundária por desacordo com o sistema educacional vigente na época. Sua formação filosófica se deu na Universidade Imperial de Tóquio e passou pela breve tutoria de Köbel. Outorgaram-lhe o título de licenciado em filosofia em 1894, após a defesa de uma tese sobre a causalidade em David Hume. Em 1901 já havia recebido o título de mestre zen e ganhado o nome laico-budista de Sunshin (uma polegada de mente). Em 1911 publicou sua obra de maior impacto: *Zen no kenkyū* (Meditação sobre o bem). A estrutura da obra se apóia visivelmente em categorias lógicas da filosofia ocidental, mas toda sua base, e também seu intuito, concentram-se na perspectiva de uma união entre esta mesma filosofia e a tradição de pensamento oriental pela qual se ilumina o modo de ser japonês na autocompreensão dos fenômenos da vida.

Durante período compreendido pelo professorado de Kitarō Nishida na Universidade Imperial de Quioto (de 1913 até 1928), a filosofia européia era ainda profundamente marcada pelo emblema da arquitetônica de Immanuel Kant. Seja na forma do neokantismo da Escola de Freiburg (com Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert) ou da Escola de Marburg (com Paul Natorp e Hermann Cohen), seja na sua presença constante e insistente nos pensamentos de Arthur Schopenhauer e Friedrich W. Nietzsche ou ainda nos chamados “hegelianos de esquerda” (como David Strauss, Ludwig Feuerbach ou Max Stirner). Kant aparecia ou bem como um resgate necessário à reorganização do intelecto, ou como um movimento de reação da razão à vigente disposição das ciências. O criticismo kantiano atingia também a constituição dos escritos de múltiplos e distintos autores como Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl. Foi dentro deste ambiente, embora no outro ponto do globo, que começou a filosofar Nishida.

O objetivo da filosofia para Nishida é o autodespertar, entendido como a clara visão dos fenômenos vitais e o resgate da pureza original da experiência (cf. HEISIG, 2002). A locução culmina na articulação racional destes passos, habilitando uma reavaliação das idéias constituintes da história da sociedade humana por meio de uma iluminação a respeito da estrutura da realidade e da aplicação da correta postura do homem. A experiência pura que permite essa apropriação e compreensão, deve saltar dos sentidos para além da relação entre sujeito e objeto e encontrar, em alguma esfera, a unidade da experiência.

É na descrição das esferas do intelecto que se desenvolve a chamada lógica tópica. Uma lógica onde o *tópos* não é meramente espaço (*spatio*), mas antes lugar, locução (*locus*). A distinção é essencial, posto que em todo espaço é necessário haver algo nele disposto para sua delimitação, ainda que a percepção por si só. Todavia, um lugar não necessariamente precisa algo conter ou limitar formal ou materialmente, podendo ser o puro estabelecimento de qualquer experiência e habilitando a exclusão de qualquer relação objetiva. Mais ou menos no mesmo sentido caminha Aristóteles quando abarca o vazio do lugar, ou o não-lugar. Dentro da lógica, os momentos do pensamento são ultrapassados por meio de saltos criativos e não progressões categoricamente entrelaçadas, como havia sugerido Søren Kierkegaard no que tange à dialética da realidade. O motivo é bastante simples, assim como denuncia Nietzsche a respeito dos processos mentais de transição da percepção sensível à metáfora e, doravante, à toda linguagem conceitual, não havia nenhuma explicação racional suficiente para evidenciar como se dá o salto de um momento para o outro, apenas a pura intelecção criativa. Em outras palavras, é possível intuir a transição, não explicá-la racionalmente.

Nishida evidencia, em um primeiro momento, o círculo no qual os predicados aplicáveis circundam o sujeito. Como se na proposição “a rosa é vermelha”, “rosa” fosse o centro gravitacional no qual seus vários atributos ou acidentes, entre eles o “vermelho”, pairassem ao seu redor. A partir deste ponto, adiciona ele um segundo círculo em torno do primeiro, como se um universo mais amplo apoiasse a relação anteriormente descrita. Esse universo é o lugar da consciência da relação, ou *tópos* da reflexão onde se percebe os limites do pensamento no que concerne à realidade. Está justamente nesta esfera a reflexão em torno à inviabilidade de representar a condição pela qual se pode representar – é o período do paradoxo da mente. Em um ulterior momento, ele delinea ainda um terceiro círculo em torno aos dois primeiros, com linhas tracejadas e interrompidas que sugerem a impossibilidade de limitar esse último círculo. Esta é a esfera do absoluto insuperável e infinitamente expansível, nomeado com o signo do nada.

Ao avaliar as relações responsáveis por definirem o ser na tradição ocidental, Nishida percebe que não há como separar o próprio ser do modo relacional imposto em sua definição. A simples admissão desse modo já pressupõe uma outra relação, qual seja, a de somente haver ser onde há ente, ou ainda entre um sujeito cognoscente e um objeto definível. A cisão promovida por esta distinção não deve ser considerada sob nenhuma hipótese o fundamento absoluto da realidade, já que ele é em si mesmo divisório. Esse fundamento necessariamente deve unificar a experiência pura e conjugar em um mesmo, tanto o experienciador quanto o experienciado, em um momento radical onde nem um nem outro se percebiam como um e outro, como no exemplo clássico da tradição zen ilustrado por Eugen Herrigel onde arco, flecha e alvo se tornam unos na prática do arqueiro.

A experiência pura é suscetível de controvérsias caso não seja bem definida, por isto Nishida afirma em passos simples: “Por experiência se entende conhecer os fatos como eles simplesmente são (...)” (NISHIDA, 1990: 3). Esta definição é diretamente extraída das leituras de William James e da sua distinção operada epistemologicamente entre uma experiência mediata cabível às ciências naturais, e uma experiência imediata referida à psicologia. Todavia, Nishida não busca uma mera experiência, mas uma experiência verdadeiramente pura, e desenvolve um outro passo onde exprime: “(...) o que usualmente se refere como experiência é via de regra adulterado por algum tipo de pensamento, portanto, por *experiência pura* se entende aquele estado no qual se tem experiência sem qualquer discriminação deliberativa.” (Idem, *ibidem*). Com efeito, esta pureza é uma condição bastante primária, como por exemplo na expressão “ouvi uma mosca”, restrita unicamente à experiência direta e

onde o sujeito, a mosca, o ato de ouvir e sua forma de relação, ainda não foram distinguidos. Este é, segundo Nishida, o único caminho para a libertação do tempo e domínio do ser. A inspiração zen envolta nesta sugestão, portanto, só pode caminhar rumo a um inefável nada absoluto, e este deve ser, sem embargo, o fundamento da realidade.

Ao descrever este fundamento absoluto, referindo-se ao último círculo por ele desenhado, conforme o esquema supracitado e várias vezes esboçado no quadro-negro (segundo contam seus alunos, cf. HEISIG, 2002), Nishida descreve-o como um círculo cuja circunferência está em parte alguma e cujo centro pode estar em toda a parte. A formulação não é alheia à filosofia ocidental, pelo contrário. Está presente em diversos autores, desde a antiguidade até a contemporaneidade, assemelhando-se ao manifesto pelo poema de Parmênides, ganhando forma no *Livro dos Vinte e Quatro Filósofos*, aparecendo em Nicolau de Cusa e mais tardiamente ainda em Heidegger. Ao apresentar esta formulação, Nishida explica sua pertinência: “Ali é, como é aqui, o círculo infinito de Deus, o eterno presente. Agora, porque essa esfera infinita não possui circunferência, todo ponto, todo ato de consciência, é um centro radiando-se ao infinito.” (Id., 1994: 53-54). A iluminação no alcance do presente eterno e absoluto, conforme toda tradição zen, não se dá senão no cotidiano da existência humana, vista escatológica e religiosamente.

Nishida reitera o êxito da filosofia ocidental em desenvolver a base de uma lógica abstrata, responsável por representar o ponto de vista de uma vontade livre contemplativa, mas este desenvolvimento não toca, entretanto, a experiência comum e simples, até porque, segundo afirma Nishida: “O ponto de vista religioso é um ponto de vista que não é um ponto de vista.” (Id., Ibid.: 115). Ele sustenta que embora a religião seja por vezes intitulada mística, não há mistério na prática da vida cotidiana, que constitui o verdadeiro caminho para a iluminação. Em uma só mão, Nishida percorre uma destruição da metafísica da realidade e da primazia ontológica do ente, até o estabelecimento de uma doutrina onde a lida com as coisas deixa ver a correta postura perante os conflitos do mundo. Foi a envergadura de seu pensamento e a totalidade da sua reflexão em tocar o que é e o que não-é, que o posicionou como o primeiro grande filósofo japonês contemporâneo e redundou na influência surtida em absolutamente todos os pensadores orientais, seja positiva, seja negativa.

Em 1928, ocorre a transição da cátedra de Nishida para seu discípulo Hajime Tanabe. Embora fosse um leitor atento e dedicado, dominando com fluência os idiomas ocidentais, Nishida nunca havia saído do Japão. Já Tanabe, contemplado pelo intercâmbio entre universidades, teve a oportunidade de estudar no Ocidente com dois nomes de peso da

filosofia contemporânea: Edmund Husserl e Martin Heidegger. Após um breve período em Freiburg (entre 1922-1924), desfrutando dos seminários ministrados por Husserl e sob a tutoria do jovem Heidegger, Tanabe retorna ao Japão e assume a cátedra de Kitarō Nishida na Universidade Imperial de Quioto.

O percurso de Tanabe pela tradição meditativa oriental é bastante ímpar e particular. Ao contrário do suporte de Nishida exclusivamente guiado pelo zen budismo, Tanabe insurge com reconstruções radicais a partir dos escritos de Shinran, pensador budista da transição do século doze para o treze, e do chamado budismo da Terra Pura, identificando o despertar intelectual do budismo shin à negação absoluta como meta da religião. Sua relação com a filosofia ocidental é também consideravelmente singular e individual. Quando Nishida envia Tanabe à Europa, insiste com o aluno para que ele siga as instruções do pensamento neokantiano difundido na Alemanha. Tanabe, no entanto, interessava-se muito mais pela fenomenologia e pela *Lebensphilosophie*, que no final das contas o levaram à Freiburg. Os saltos criativos de Nishida também não eram bem aceitos por Tanabe, e tampouco a colocação da autoconsciência religiosa como princípio último da filosofia. Para Tanabe, toda experiência religiosa é apropriada ou bem de maneira existencialmente filosófica, ou bem apoiando-se na teologia, na instituição ou no credo popular. O que Tanabe absorve de Nishida, contudo, é a abordagem dos juízos religiosos por meio da afirmação-na-negação, admitindo também o nada absoluto como princípio supremo da realidade.

A maneira pela qual Tanabe lida com este nada absoluto é todavia distinta da de Nishida. Situar o nada fora do ser e estabelecer um princípio de identidade para o mundo finito não bastava. Ele compreende o nada como o fogo no qual toda identidade é purificada das ficções da individualidade e da substancialidade que a mente atribui a ela, sobrando apenas o puro despertar e excluindo qualquer conflito ou qualquer relação com móveis externos, deixando ver apenas: nada. Este é o momento no qual emerge a chamada *metanóia* filosófica. Pensar além do pensamento é produzir filosofia além da filosofia. *Metanoética* surge para traduzir a expressão nipônica *zangedō*, elemento essencial do budismo da Terra Pura, responsável por nortear um completo esvaziamento da mente. Tanabe o define como: “um bálsamo para a dor do pesar, e ao mesmo tempo o recurso para uma luz absoluta que paradoxalmente torna vigente a escuridão, sem expulsá-la” (TANABE, 1986: 2). Ao traduzir o termo japonês para o verbete ocidental, Tanabe quer indicar uma transcendência ou ultrapassagem do modo de pensar da filosofia metafísica, baseada na contemplação ou intuição intelectual guiada pela razão. Em termos do budismo shin, isto significaria deslocar o

princípio da razão do auto-poder para um fundamento na ação-fé-observação mediada pelo transformativo outro-poder, mas por meio de um autodespertar compassivo e devotado, e não meramente impulsivo e criativo como pretendia Nishida. Seria em síntese uma espécie de pós-pensamento ou transcendência do pensamento, onde seria possível alcançar o lugar onde o ser se encontra ausente, ou onde se encontraria o nada absoluto.

Os modelos nos quais se apóia Tanabe para figurar seu fundamento não são exclusivamente budistas. Se por um lado a ascensão-na-desenção do budismo shin é predominante no discurso sobre o autodespertar, é no paradigma cristão de vida-na-morte que ganha força a progressão sem a qual nenhum despertar pode emergir. Entre críticas e concessões em relação a Nishida e à filosofia ocidental, Tanabe constrói seu pensamento de maneira genuína e inovadora. É possível afirmar que ambos, mestre e discípulo, Nishida e Tanabe, foram igual e fecundamente inovadores e, na complementação de entrelaçamento entre os pensamentos dos dois autores, tornou-se possível falar, enfim, no nascimento de uma escola.

Conforme relata James Heisig (2002: 25), em 1932 Jun Tosaka escreve um artigo no qual destaca a importância destes dois momentos da filosofia contemporânea no Japão, e para intitular seu trabalho emprega pela primeira vez o termo “*Escola de Filosofia de Quioto*”. Lampejavam, com isto, os rastros de um caminho onde, décadas depois, consolidar-se-ia toda uma nova maneira de ler a filosofia no diálogo entre Ocidente e Oriente. Nomes como os de Keiji Nishitani (herdeiro de Tanabe), Shizuteru Ueda, Takeuchi Yoshinori, Masao Abe, entre outros, representariam as futuras gerações da Escola de Quioto. Os pensamentos de todos estes filósofos se concentrariam na possibilidade de, por um lado, tornar manifesto aos ocidentais o que significa pensar dentro da tradição oriental e, por outro, promover uma comparação entre Ocidente e Oriente que viabilize superar o atual estágio de submissão à tecnicização e dessacralização do homem contemporâneo.

Agora bem, é necessário fazer uma consideração em relação a maneira pela qual foi possível para a filosofia japonesa contemporânea começar a efetivamente filosofar. A despeito do ambiente predominantemente neokantiano do final do século dezenove e início do vinte, é Martin Heidegger quem cumpre, inexoravelmente, um papel decisivo para a consolidação da Escola de Quioto. A grande maioria dos membros das primeira e segunda gerações da Escola foram influenciados direta ou indiretamente por Heidegger, ou dele foram alunos ou mesmo discípulos (como Tanabe e Nishitani). Três aspectos foram fundamentais para estabelecer Heidegger como o grande interlocutor dos estudantes do Japão: o retorno aos

fundamentos do pensamento ocidental, presente em suas interpretações da filosofia grega; a avaliação da história do Ocidente enquanto história da metafísica, ou onto-teo-logia; e a forte tendência do auscultar ao apelo do sagrado e do extraordinário por meio da poesia e, principalmente, da vida cotidiana na lida com as coisas.

Mas, o movimento não caminhou somente em uma direção. Heidegger também manifestou-se, algumas décadas depois, profundamente tocado pelo mundo do Extremo Oriente. Textualmente, travou diálogo explícito apenas duas vezes com o mundo oriental: a mais tardia na *Brief an Takehito Kojima* (1963), publicada no volume *Identität und Differenz* (*Gesamtausgabe*: 2002); e a precedente, e mais importante, em *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-54), publicado no tomo *Unterwegs zur Sprache* (1959).

O impacto da mais relevante dentre essas expressões textuais de seu contato com os japoneses, o *Aus einem Gespräch von der Sprache*, não se concentra apenas nas intrínsecas conexões possíveis entre o Extremo Oriente e seu próprio pensamento, amplia-se para muito além de tal esfera: Heidegger e o japoneses inauguraram, com esse diálogo, uma nova maneira de fazer filosofia. Ambos tornaram viável uma conversa entre-fronteiras (Ocidente/Oriente) como nunca antes vista na história da filosofia. Por meio dessa mútua troca, abriu-se toda uma nova gama de possibilidades: a chamada “filosofia das fronteiras ou limites comparados”, consolidada sobretudo a partir da década de 1930 desde uma análise do ambiente *entre Heidegger e os Japoneses*, e, hoje, exemplo de um dos mais frutíferos modos de se pensar os problemas hodiernos.

A intenção da dissertação de mestrado aqui apresentada é investigar justamente a viabilidade teórica por meio da qual foi possível, para os japoneses, absorverem o pensamento de Heidegger de maneira genuína e totalmente inovada, abrindo caminho para essa nova e especulativa filosofia comparada. No fito de desenrolar esta meditação, e evidenciar como foi possível o desabrochar de tal campo de estudos no seio da filosofia contemporânea, a dissertação centrará no primeiro capítulo a questão do diálogo manifesto por Heidegger com os orientais, analisando a maneira pela qual foi absorvida a filosofia japonesa contemporânea no Ocidente.

A partir da recepção dos japoneses dos textos publicados de Heidegger, a intenção do segundo capítulo é evidenciar como efetivamente se deu este encontro e o que dele redundou direta e indiretamente. Para tal, recorre-se tanto aos aspectos positivos da recepção dos japoneses de Heidegger, quanto às controvérsias e críticas feitas ao modo de compreender a

cultura nipônica, com especial atenção para o tema do *Iki* na estética japonesa, desenvolvida pelo Conde Shūzō Kuki.

Por fim, intenta-se apresentar no terceiro capítulo as bases pelas quais se pode falar de uma filosofia das fronteiras ou limites comparados, desde a relação entre Heidegger e os japoneses. Com isto, pretende-se uma breve apresentação dos resultados do diálogo intercontinental transcultural, especialmente com o material desenvolvido em um lugar inusitado, quiçá metade oriental metade ocidental: o Ciclo de Honolulu da University of Hawai'i at Mānoa – onde o tema teria se desenrolado sobremaneira intensivamente.

Ponderando a já vasta, porém pouco divulgada e discutida (sobretudo no Brasil) literatura sobre a comparação Ocidente/Oriente na filosofia, essa dissertação não pretende dar senão uma simples passada em meio a um estrepitoso tropel. Esses passos, por fim, dirigem-se *a caminho da fronteira*.

1. UM PERCURSO, UM ENCONTRO, UMA CONVERSA

Martin Heidegger foi severamente atacado ao longo de sua carreira por diversos críticos. Por vezes mesmo sistematicamente importunado por fastidiosos opositores. Marcado por controvérsias teóricas e polêmicas partidárias, tornou-se alvo de sucessivas injúrias acadêmicas e perseguições políticas. Reações em cadeia redundantes de uma biografia turbulenta e conturbada, transpassada por conflitos institucionais, duas grandes guerras e múltiplos e importunos ocassos e ascensões políticas. Uma vida permeada de estorvos e adversidades das mais diversas, beirando o desalinho do excêntrico e se imbricado ainda com o assédio à figura pública do catedrático. Entretanto é preciso distinguir as apreciações conexas dos meros ataques perniciosos, quais a vida de Heidegger deixou suscetíveis seus escritos.

Investigadas pormenorizadamente, as ofensivas pouco pertinentes (como as falácias informais dos vários assaltos a sua relação com o Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei), rigorosamente possuem pouco cabedal teórico fiável. Apoiadas geralmente em um *argumentum ad hominem* de premissas quiçá persuasivas, mas permeadas de algaravias sem fundamentos, tais injúrias via de regra não perquiriram apropriadamente a totalidade do pensamento de Heidegger. Enxergaram apenas o conveniente à crítica e destacaram fatos isolados e descontextualizados, na maioria das vezes advindos de antipatias pessoais pouco convenientes a qualquer argumentação filosófica, como nas pseudo-biografias de Victor Farías (*Heidegger et le nazisme*, 1987) e Jean-Pierre Faye (*Le piège: la philosophie heideggerienne et le nazisme*, 1994).

Em outra mão, todavia, pode-se considerar críticas conexas aquelas nas quais se apresentam argumentações fincadas em enunciados filosóficos estabelecidos como historicamente válidos, embora divergentes em princípio da maneira pela qual Heidegger mesmo concebia a filosofia. Qualquer tentativa de criticar uma estrutura conceitual a partir de bases distintas pode recorrer inevitavelmente em graves mal entendidos e enganos metodológicos. Malgrado, tais críticas ainda subjazem com especial força e ganharam no desenrolar do último século particular popularidade.

Movido pela tensão entre os escritos de Heidegger dos anos 1930 sobre a questão da essência da verdade e o material mais recente desenvolvido por Jacques Lacan a partir da década de 1950, Alain Badiou organizou categoricamente um pertinente roteiro crítico em *L'Être et l'Événement* (1988). Conforme a disposição por ele apresentada, genericamente é

possível enquadrar as críticas a Heidegger em duas vias: a primeira de cunho exclusivamente lógico, aspirada pela analítica racional científica diretamente ligada às leituras do material desenvolvido pelo Wiener Kreises; a segunda, guiada pelas máximas marxiana e clínico-psicanalítica (freudiana e lacaniana) conforme a qual é necessário desconsiderar qualquer conceito especulativo acerca de um homem ideal e universal, forçando a filosofia a rever suas teses em favor de uma realização prática, partindo do individual rumo ao coletivo.

Por um lado, a dita corrente analítica enquadraria toda a filosofia especulativa, e com isto também a Heidegger, em um limitado exercício de jogo de linguagem. Seja em um contexto no qual a linguagem não passa de mera enunciação de objetos reais, seja em uma concepção pela qual se admite a construção de sentenças não projetadas ao mundo externo (como no caso de metáforas), a tarefa da filosofia se restringiria à mera clarificação lógica dos pensamentos. É possível observar críticas deste teor, por exemplo, a partir de Ludwig Wittgenstein (tanto nas *Logisch-philosophische Abhandlung* de 1921, quanto nas *Philosophischen Untersuchungen* de 1953) ou ainda em Rudolf Carnap (sobremaneira no artigo *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, 1931-32).

Por outro lado, a corrente chamada pragmática desqualificaria toda filosofia clássica, e por conseguinte o pensamento de Heidegger, desde uma leitura isolada da analítica existencial onde, conforme seus críticos, haveria uma lacuna a respeito do aspecto social persistindo apenas o ponto de vista do indivíduo particular, como apontou não só György Lukács (em *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954), mas também Theodor-Wiesengrund Adorno (no *Jargon der Eigentlichkeit*, 1964) e Jürgen Habermas (em seu *Der philosophischen Diskurs der Moderne*, 1985).

Muito antes, porém, uma crítica de teor semelhante já havia sido apresentada: Kiyoshi Miki, aluno de Seiichi Hatano, Kitarō Nishida e Hajime Tanabe na Universidade Imperial de Quioto, demonstrou um ambíguo sentimento de admiração e espanto ao estudar com Heidegger nos idos de 1922. Miki havia se mudado naquele ano para Heidelberg, a fim de estudar com Heinrich Rickert, movido pelos seus interesses em filosofia da história despertados pelos cursos de Tanabe no Japão. Mas, a fama e a reputação de Heidegger, recentemente difundidas nas universidades alemãs, levaram-no à Marburg para receber as instruções do então comentado jovem professor de Meßkirch. Durante praticamente um ano, Miki acompanhou as aulas de Heidegger, provavelmente no período no qual este havia começado a coletar anotações para seu primeiro livro, *Sein und Zeit* (1927).

Miki mudou-se para a França, após completar seus estudos com Heidegger, no intuito de escrever um livro sobre os *Pensées* (1670) de Blaise Pascal. A influência de Heidegger, neste sentido, soa decisiva. O lugar de Pascal nas interpretações de Heidegger é visível já nas primeiras páginas de *Sein und Zeit*, onde o autor confronta a dificuldade envolta na definição do ser, conforme exposto nos *Pensées*, com a tarefa de recondução da mesma questão (cf. HEIDEGGER, 1967: 4). Heidegger intenta superar o estágio moderno dos discursos acerca do ser, mediante a indicação de Pascal da redundância em sua acepção pela atribuição da palavra definida na definição, ou seja, o problema consiste em antes de definir ser, ser preciso dizer: é.

O primeiro livro de Miki, intitulado *Pasukaru ni okeru ningen no kenkyū* (Estudo sobre o homem em Pascal) é finalizado em 1925 e publicado no ano consecutivo. Curiosamente, muito da analítica existencial apresentada na obra de Heidegger, vinda à público somente em 1927, já se encontra antecipada no texto de Miki. Provavelmente, Heidegger já havia exposto alguma parte deste material para Miki e seus outros alunos. O movimento perseguido por Miki, evidentemente a partir dos *Pensées* de Pascal, segue um rumo muito semelhante à exposição feita por Heidegger em *Sein und Zeit*. Em primeiro lugar, porque a postura imediata extraída do texto pascalino é considerar o homem, não da mesma maneira pela qual a psicologia e todas as demais ciências naturais e culturais o estudam, a saber, de forma objetificada, mas antes a partir de suas importâncias existências. Miki escreve: “Não se trata de algo como uma coisa ou um objeto estabelecido *vis-à-vis* por meio da subjetividade cognitiva, mas antes de uma existência especial e privilegiada dentre as outras existências.” (MIKI, 1988a: 298). Os privilégios do homem são notados em analogia com a natureza em geral, ponderando particularmente o fato da existência se dar já sempre no meio social ou no meio ambiente (*milieu*), sendo o homem antes de tudo um ser em um mundo (*In-der-Welt-seins*), para empregar um termo de Heidegger, talvez mesmo mais adequado, mas obviamente ponderando as distinções e limitações do discurso sobre o homem em Pascal e da leitura de Miki.

Miki ainda sugere uma prerrogativa semelhante à clareira (*Lichtung*) apresentada por Heidegger, quando escreve: “Nossa existência na natureza é nosso *milieu*. O que esse termo realmente quer dizer? Observe a inteireza da natureza em sua vastidão e diversidade. Neste momento nós contemplamos uma luz como em um farol eterno iluminando o universo.” (Idem, ibidem: 299). Perante a experiência suscitada pela natureza, Miki erige o fato do homem perder a si mesmo até o momento no qual todas as coisas são equivalentes ao nada. A luz irradiada da totalidade do universo, alumia a percepção humana e o direciona para a

redução à especulação acerca do homem. A completude das coisas é forçada a enfrentar a incompletude da compreensão do próprio homem, e de como em seu corpo há sangue, e em seu sangue há líquido, e no líquido vapor, e na evaporação nada além de um retorno à natureza originária. Entre tudo e nada, Miki alude: “O fato de que o ser-humano é uma existência ‘média’ é sua característica existencial especial dada em conjunto ao inegável fato da existência na natureza.” (Id., *ibid.*). Existência média diz aqui o caráter de “meio” do homem perante o universo. Esta especulação não é extraída propriamente de Pascal, mas da quarta meditação metafísica de René Descartes. Contudo, a intenção de Miki não é a de apoiar a concepção da existência humana desde um ponto de vista físico ou geométrico, mas antes atentar para a surpresa do homem perante um mundo natural não meramente objetivo, porém instantâneo e vasto, onde infinita vastidão e tamanha instantaneidade se comparam ao nada. O conceito de homem como “meio” se torna pertinente mediante a desproporcionalidade entre a finitude do homem e qualquer extremo por ele experienciado frente ao abismo misterioso da existência.

A empolgação de Miki com certa *Existenzphilosophie* embrionária era indiscutivelmente orientada pelas leituras realizadas com Heidegger. Yasuo Yuasa, comenta a recente história da filosofia japonesa e seu encontro com Heidegger, avaliando sobretudo a maneira pela qual Miki aspirou seu pensamento: “Ele deve ter compreendido e absorvido a filosofia de Heidegger em leituras e conversas. Ele deu seu primeiro passo como filósofo se apropriando da filosofia de Heidegger como sua própria.” (YUASA, 1987: 159-160). Em *Dokusho Henreki* (Jornada de minhas leituras), Miki relata a pulsão desse fascínio pelos temas da existência e comenta especificamente as aulas de Heidegger: “Sua filosofia saltava desde a predominante atmosfera da popularidade de Nietzsche, Kierkegaard e Hölderlin. Esta era a razão pela qual Heidegger atraía avassaladora popularidade entre os jovens estudantes.” (MIKI *apud* YUASA, 1987: 159). Até este momento, Miki adota para si uma postura fundamental, pela qual afirma: “A filosofia aparece no estágio da auto-consciência da vida como um questionamento correspondente ao que deve ser perguntado.” (MIKI, 1988a: 311). Sem embargo, toda filosofia para Miki deve, em primeira mão, perguntar pela existência humana para, só então, questionar o fundamento e estrutura da realidade.

Contudo, na temporada compreendida entre a composição dos livros de ambos os filósofos, Miki se voltou com especial atenção para o marxismo. Após a publicação de *Sein und Zeit*, a posição de Miki já era clara e evidente. Yuasa cita um ensaio de Miki, escrito em 1930 sob o título *Heidegger's Ontology*, onde o autor japonês teria comentado a atitude

constitucional da filosofia de Heidegger, elencando-a como um retorno do mundo grego de sofrimento da essência eterna das coisas de acordo com o *lógos*, ao universo cristão representado pelo *Dasein* de *Sein und Zeit* (cf. YUASA, 1987: 160). Miki criticaria, neste sentido, certo anacronismo de Heidegger, argumentando ser a analítica existencial sobremaneira plausível para um homem do medievo, mas pouco adequada a um homem contemporâneo, justamente por desconsiderar o aspecto social e insistir tão somente na vida subjetiva e individual. Miki contrasta sua visão acerca da tradição, com a maneira pela qual certo “sentimentalismo alemão” lida com os vestígios do mundo heleno que neles perdura: “Os tradicionalistas conservadores negam a atividade independente do homem e, conseqüentemente, até esquecem de diferenciar tradição e meros vestígios. Mas, negar a independência do homem é negar a criatividade da sociedade também.” (MIKI, 1988b: 320). Qualquer destino metafísico imputado ao homem contemporâneo, não serviria senão para prendê-lo ainda mais, de forma reacionária, à censura da atividade criativa, o único caminho pelo qual uma tradição pode perdurar.

A crítica de Miki reúne ambas as esferas problemáticas apontadas pelos principais opositores de Heidegger: a projeção à essência das coisas por meio do *lógos* estaria restrita à tradição de linhagem greco-européia, configurando-se como mero jogo de linguagem para qualquer indivíduo desprovido dessa espécie; o fato de ser considerado, neste sentido, apenas o homem ocidental greco-europeu e cristão, tornaria inválida a análise dirigida a qualquer outro ser-humano em contexto social diferente, como o homem oriental. Para Miki, a formatação do pensamento de Heidegger não só não tocaria no espírito oriental, como também inviabilizaria a abertura para qualquer outra tradição. Dado o cunho fortemente marxiano da leitura da realidade assumida por Miki após os anos de 1930, é compreensível também a aversão causada pela posse de Heidegger do reitorado na Albert-Ludwigs Universität Freiburg im Breisgau. Entretanto, já em 1939, Miki se mostrou isento de ressentimentos quanto à tomada de posição política, descolando devidamente a atitude partidária de Heidegger de seus caminhos de pensamento.

Como seria, então, possível: o mesmo pensador responsável por fechar as portas ao contexto social não-eurocêntrico, abrir estas mesmas portas para promover um genuíno pensar japonês? Existe, no pensamento de Heidegger, uma viabilidade teórica para explorar a filosofia além da constituição da história ocidental? Os caminhos indicados por estas perguntas exigem a apresentação e contextualização de um momento singular da obra de Heidegger.

Durante o período compreendido entre o semestre de inverno de 1953-54, o professor de literatura alemã e germanística da Universidade Imperial de Tóquio, Tomio Tezuka, visitou Freiburg para uma entrevista com Martin Heidegger. O assunto era a poesia alemã e o espírito da religiosidade européia, temas pelos quais Heidegger vinha há já vários anos conduzindo interpretações e ministrando leituras. Tezuka havia se consagrado como tradutor para o japonês dos grandes poetas alemães, tais como Johann Wolfgang von Goethe, Stephan George e Rainer Maria Rilke. Ademais, traduziu ainda o *Siddharta* (1922) de Hermann Hesse, o *Also Sprach Zarathustra* (1883-1885) de Friedrich Nietzsche e os textos *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936) e *Wozu Dichter?* (1946) de Heidegger. Este último foi um dos principais incentivos de Tezuka para se deslocar para a Europa a fim de ter com Heidegger.

O escrito pronunciado por Heidegger em 1946, em ocasião do vigésimo aniversário da morte de Rilke, encerra uma profunda interlocução com a poesia alemã questionando se Rilke seria um “poeta de tempos indigentes”. Heidegger não oferece resposta à questão, mas sua conferência transcorre ponderando Hölderlin, este sim, como o poeta *par excellence* dos tempos de penúria, cuja inspiração irradia do pensamento as demandas litigiosas da época da fuga dos deuses. Ao final da preleção, o juízo acerca de Rilke fica suspenso (cf. HEIDEGGER, 1977: 320) e Tezuka, um ávido e apaixonado leitor da poesia rilkeana, impulsiona-se pela curiosidade a respeito da efetiva posição de Heidegger.

Após a partida de Tezuka, Heidegger decide escrever sobre a entrevista e compõe o diálogo *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-54), publicado posteriormente no volume *Unterwegs zur Sprache* (1959). O tema central do diálogo é o próprio conceito de “linguagem” (*Sprache*), que redundava no título por meio do “diálogo” (*Gespräch*) lançado à “linguagem” (*Sprache*) e conectado pelo “desde”, “a partir de” (*von*). Graham Parkes comenta o texto enfatizando o conectivo presente no título: “O mais importante é que a conversa não é *über* (sobre), mas “*von der Sprache*” (a partir da linguagem): o *von* é ambíguo e sugere que a conversa é muito mais desde ou pela linguagem do que sobre ela.” (PARKES, 1987b: 213). A continuação do título indica ainda mais uma peculiaridade, diz: *Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (Entre um Japonês e um Inquiridor). Entre (*zwischen*) é a palavra utilizada para expressar a relação de mútua reciprocidade entre o pensamento posto em movimento nas figuras do Japonês e do Inquiridor. Heidegger já havia refletido sobre o “entre” em alguns de seus trabalhos. Certamente, dentre os conectivos da língua alemã, parecia ser o preferido de Heidegger. Ele medita sobre o “entre” com especial atenção em uma conferência de abordagem e diálogo com o poeta Georg Trakl:

“Ao meio de dois, nossa língua nomeia entre (*zwischen*). A língua latina diz: *inter*. Corresponde ao alemão “*unter*”. A intimidade de mundo e coisa não é fundição. Intimidade somente é onde o íntimo, mundo e coisa, puramente se distinguem e distintos permanecem.” (HEIDEGGER, 2007: 24). A diferença (*Unterschied*), que traz consigo o “entre” correspondente ao *inter* latino, manifesta-se na insurgência do resguardo das diferenças. Todo diálogo caminha deste este pressuposto.

Com o fito de tornar inteligível a trilha até o diálogo, Heidegger opera uma revisão de seus passos até o momento atual – uma rememoração do rumo percorrido até a presente condição de seu pensamento. Inicialmente, aparece a relação entre as *Logische Untersuchungen* (1901) de Edmund Husserl e as introduções à fenomenologia ministradas durante o período da docência assistida. Isto para tornar claras as intuições em direção à composição de *Sein und Zeit*. Antes, porém, Heidegger menciona um curso de 1921, sob o título *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, consciente do impacto surtido por este texto quando levado ao Japão por Hajime Tanabe. Heidegger faz, por meio da apresentação dos escritos anteriores à *Sein und Zeit*, uma espécie de retratação da ingenuidade dessas tentativas de trilhar um caminho próprio. Caminho este, já iniciado na tese de habilitação de 1915, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, também citada por Heidegger como uma investigação acerca da possibilidade de conexão entre a gramática especulativa escotista e a meditação metafísica sobre a linguagem e sua referência ao ser. Quando chega à *Sein und Zeit*, Heidegger explica não ter abandonado a temática “Ser e Linguagem”, mas, antes, abordado de maneira mais específica as vantagens do ponto de vista fenomenológico sobre a questão. Por este motivo cita a leitura da dissertação de Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristotele* (1862), como influência fundamental de sua condução pelo problema de *Sein und Zeit* e de como, em última instância, o problema da linguagem ainda vigia como pano de fundo.

A envergadura do problema do ser tomou Heidegger de assalto (segundo ele mesmo relata na continuação do diálogo), até 1934, quando ministrou um curso sobre “Lógica” a partir de suas interpretações dos hinos de Friedrich Hölderlin, onde a linguagem voltou a ganhar o reconhecido espaço de temática central. Contudo, ele insiste na pertinência de observar como as leituras de Friedrich Schleiermacher, especificamente o *Hermeneutik und Kritik* (1838), e de Wilhelm Dilthey, principalmente o *Das Erlebnis und die Dichtung* (1906), sustentaram o tema da linguagem ainda em *Sein und Zeit* mediante a discussão em torno à

hermenêutica. Toda esta retomada e retratação com o tema da linguagem mostra a importância do problema para Heidegger e nega qualquer abandono da questão.

Todavia, a ulterior indagação-chave da conversa entre o Japonês e o Inquiridor é tentar compreender o porquê dos orientais buscarem nos modos categoriais da filosofia e linguagem européias meios para pensar seu próprio e íntimo filosofar. Este é o motivo pelo qual a discussão acerca do *Iki*, um conceito da estética de Shūzō Kuki (autor da obra-prima da teoria da arte japonesa *Iki no kozo – A estrutura do Iki*, 1930) é introduzida por Heidegger. Sua metodologia atesta: uma vez sendo compreendida a idéia de *Iki* para os japoneses, seria possível, então, compreender sua necessidade em fazer uso da estética européia para desenvolvê-la.

Kuki foi responsável por desenvolver o conceito japonês de *Iki* para alcançar uma compreensão e descrição nítidas da arte japonesa. Os suportes arquitetônicos que o apoiaram, responsáveis por inseri-lo não como mero teórico da arte, mas como filósofo, foram as categorias da estética européia clássica. O grande questionamento de Heidegger, sobretudo vendo-se frente à incompreensibilidade do termo *Iki* para um europeu, consiste em inquirir se era de fato necessário para o filósofo japonês empregar a filosofia ocidental e se valer da estética européia como recurso para o esclarecimento da arte oriental. Tocado por tal inquietação, Heidegger encadeia o diálogo:

Japonês – A estética nos oferece os conceitos necessários para compreender o que nos chega por meio da arte e da poesia.
Inquiridor – Você precisa de conceitos?
J. – Provavelmente sim; o dia do encontro com o pensamento europeu trouxe à tona uma incapacidade da nossa língua.
I. – De que maneira?
J. – Falta-lhe força nas definições para representar os objetos em um encadeamento preciso de uns com os outros, dentro de um sistema de recíproca subordinação.
I. – O senhor realmente considera essa incapacidade uma deficiência de sua língua?
J. – No inevitável encontro do mundo oriental com o mundo europeu, essa pergunta exige certa consideração urgente.
(Idem, *ibidem*: 86).

Os problemas de Heidegger em relação ao emprego da estética européia na obra de Kuki não se restringem apenas ao fato de ser Kuki um autor japonês pensando sobre arte e poesia japonesas. Sem embargo, Heidegger por diversas vezes manifestou sua aversão ao panorama criado pela estética clássica.

Tais preocupações ressoam já desde a década de 1920. A pergunta fundamental de *Sein und Zeit* foi amplamente entendida como o problema do sentido do ser, ou ainda estritamente como a indagação pela possibilidade de que o ser seja algo passível de ser posto

como questão. Em momento algum a estética aparece como tema central durante as seções encadeadas na obra. O termo mesmo aparece explicitamente apenas seis vezes durante todo o escrito: nos parágrafos 76 e 77, em meio à discussão acerca da historicidade do *Dasein* e seu nexos com as pesquisas de Wilhelm Dilthey e do Conde Yorck von Wartenburg. Contudo, é possível notar já de início certa repulsa de Heidegger à idéia da estética clássica.

As aparições do termo estão presentes na contenda despertada pelo problema do sentido da história, reunidas no décimo capítulo sob o título “Temporalidade e Historicidade”. Esta alteração foi herdada por Heidegger da Escola Neokantiana de Freiburg, nos idos de 1914-15, durante o período no qual o jovem estudante freqüentou os seminários de Heinrich Rickert. Em linhas gerais, para encontrar o elemento responsável por conferir à história sua cientificidade, Rickert reconstrói a noção de “conceito” desde a compreensão “idiológica” das ciências históricas desenvolvida por Wilhelm Windelband. O trabalho de Rickert se baseia em uma fundação axiológica do conhecimento histórico. Já a tarefa à qual Heidegger se propõe é a de investigar a origem existencial da historiografia a partir da já aplicada analítica do *Dasein*, e uma vez já admitido seu caráter invariavelmente temporal.

Heidegger abre o parágrafo 76 afirmando o consenso existente quanto à dependência entre a história, o modo de ser do *Dasein* e a concepção de mundo reinante. A primeira aparição explícita da estética emerge de maneira adjetivada, justamente quando ele argumenta que não há garantias, neste caso, de um comprometimento historial e não meramente “estético” (cf. HEIDEGGER, 1967: 396). Não fica claro de antemão se o uso adjetivado e sob aspas se refere ao exercício historiográfico no sentido vulgar, definido por Heidegger como mera visão de um “passado” estático (cf. Idem, ibidem: 378-381). Somente com as segunda, terceira e quarta aparições do termo (cf. Id. ibid.: 399-400), uma luz se lança por sobre o sentido no qual Heidegger aplica o adjetivo. O termo aparece três vezes em uma citação feita por Heidegger do texto de Yorck: no primeiro sentido, a estética é uma prisão à figura, no segundo sentido Yorck critica a concepção estético-windelbandiana da história como uma “série de imagens” e, no terceiro sentido, ele menciona o cientista da natureza como uma espécie de tranqüilizador da humanidade onde, além da ciência, há somente o deleite estético. Para Heidegger, Yorck está chamando a atenção para o fato de vigorar na historiografia apenas as determinações oculares, corporais e figuráveis, empobrecendo assim o caráter ontológico da investigação histórica.

A quinta aparição do termo “estética” se encontra novamente em uma citação de Yorck analisada por Heidegger. O trecho diz respeito à construção meramente antiquária, e

não puramente histórica, do mecanicismo historiográfico. A “construção estética” seria designada para imputar certo sentimento de globalidade ao método da racionalidade. Conforme a interpretação de Heidegger (cf. Ibid.: 401), Yorck teria compreendido o caráter ontológico da existência e percebeu o erro em considerar a história simplesmente em conexão com o objeto epistemológico. À autêntica investigação histórica se contrapõe o modo “estético-mecanicista” (a última aparição explícita do verbete em *Sein und Zeit*, cf. Id., ibid.: 402), unicamente ôntico (ocular), desarraigado das influências, acontecimentos e conseqüências referentes ao ente histórico e à questão ontológica do *Dasein*.

O problema básico de Heidegger entrementes é evidenciar o esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. Mais além, subjaz ainda uma alteração a respeito da decisão sobre a essência da verdade (cf. Id., 1977: 75). O emblema da metafísica sob signo da fundamentação de uma Era, determina não só a conceituação da verdade como também a maneira pela qual se projeta aos fenômenos em geral (cf. Id., ibidem). Este é o trabalho de meditação realizado por Heidegger na conferência intitulada *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*, pronunciada aos 9 de junho de 1938 e posteriormente publicada com o título simplificado: *Die Zeit des Weltbildes*.

Cinco são os fenômenos envoltos na imagem de mundo moderna apontados por Heidegger: a ciência, a técnica mecanizada, a introdução da arte no horizonte da estética, o fazer humano entendido como cultura e a desdivinização ou fuga dos deuses. Interessa aqui abordar especificamente o terceiro destes fenômenos: a introdução da arte no horizonte da estética. Para Heidegger, “Isto significa: a obra de arte passou a ser objeto de vivência e em conseqüência disto a arte passa a valer como expressão da vida do homem.” (Id., ibid.). A restrição desta esfera de aplicação da arte automaticamente abrevia sua manifestação como expressão de uma vida hoje fundamentada exclusivamente pela existência técnica e científica, apresentando um movimento de reclusão da arte como mera comunicação do homem moderno.

Durante o ciclo de conferências intitulado *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), Heidegger apresenta também suas ressalvas quanto à redução da arte ao horizonte da estética. Ele afirma: “Nós devemos sempre as tomar por obras, como aqueles que se reúnem na sua vivência e apreciação. Mas também a mui nomeada vivência estética não encerra o caráter de coisa da obra de arte.” (Id., 1960: 10). A discussão está inserida no contexto da aproximação da obra enquanto coisa, para encontrar sua proveniência essencial mediante a relação do

homem com a verdade. A afirmação opera nitidamente uma menção pejorativa em relação à vivência estética.

Adiante, a advertência emerge ainda mais direta: após negar a capacidade do conceito de coisa enquanto estrutura conceitual de matéria e forma para responder a pergunta pela origem da obra de arte, Heidegger elucida que este mesmo modelo é por excelência o esquema para toda estética e teoria da arte (cf. Id., *ibid.*: 19), consolidando um ataque direto à estética clássica de Alexander Baumgarten e Immanuel Kant. Todo ajuizamento de gosto, seja ele puro ou não, cinde a obra em matéria e forma, seja para a correta crítica, seja para a admissão do aprazível restrito à forma e nada mais. Por isto Heidegger mais uma vez insiste: “Além disso, também já há muito tempo se assume na área da estética a esfera da validade a partir deste par conceitual” (Id., *ibid.*). A confusão redundante desta determinação é perder de vista a origem dos conceitos de matéria e forma imbricados na obra de arte e transferidos para a coisa.

Ademais, confundem-se ainda as respectivas tarefas da estética e da lógica, sendo a primeira imputada ao ajuizamento do belo e do sublime, enquanto o discurso acerca da verdade caberia restritamente à segunda. Todavia, este movimento constitui um retrocesso de si mesmo, quando a pergunta pela estrutura da coisa alcança a definição de matéria e forma, e uma vez assumido o caráter invariavelmente coisal da obra de arte, é inevitável recorrer à especulação que aponta na verdade da coisa a possibilidade de um encaminhamento para a verdade mesma desde a obra de arte pensada como coisa. Contudo, o caminho do deleite estético, da vivência estética, da objetificação da arte mediante uma estetização da obra, não logra êxito no encontro da arte com a verdade, apenas anuncia sua própria morte.

Indiferente quanto à tomada efetiva de posição acerca da correta projeção e leitura da obra de arte, seja ela clássica, moderna ou contemporânea, e impassível ainda quanto ao estabelecimento do ponto de vista de Heidegger quanto ao que se pode chamar mais propriamente de uma ontologia pura ou autêntica da obra de arte, o relevante é evidenciar o lugar que ocupa a estética clássica (sobretudo a de Baumgarten e Kant) na obra e no pensamento de Heidegger: a estética representa uma égide da modernidade, que por sua vez representa o assalto do domínio da entificação do mundo em imagem estática e estética. O símbolo do esquecimento da diferença ontológica, pensando desde a arte, para Heidegger, encontrar-se-ia na estética.

Contudo, Heidegger guarda esta especulação exclusivamente às línguas ocidentais, e questiona se há também na língua japonesa semelhante arquitetônica. Como Heidegger não

dominava, pelo menos não fluentemente, o idioma japonês, sua saída é pensar a linguagem nipônica desde um ponto de vista universal da palavra transportada para a ação, o tempo e o movimento: o cinema.

Heidegger não teoriza em momento algum sobre o cinema como arte ou linguagem do mundo contemporâneo. Ele se limita simplesmente a perguntar pela fidelidade da expressão estética do filme *Rashomon*, de Akira Kurosawa, em relação à tradição japonesa. Desde o ponto de vista da personagem do Inquiridor, o filme leva o espectador às regiões do mistério e do encanto japonês. Mas, a partir do juízo da personagem do Japonês, as cenas de duelo, por exemplo, configuram-se demasiado realistas em relação à arte japonesa. Esse realismo não advém de uma mera sobrecarga inabitual aos olhos orientais, mas, antes, de uma excessiva objetividade disposta pela fotografia em movimento. Em outras palavras, a personagem mostra a incompatibilidade entre a produção cinematográfica de caráter ocidental e produção literária oriental.

O Japonês, entretanto, não cita a obra literária de Ryûnosuke Akutagawa (*Rashomon*, de 1915 e *Dentro do bosque*, de 1922) na qual se pautou o filme – a referência fica implícita. Implícita também fica a crítica e o paralelo possível entre uma e outra obra. As diferenças não são meramente episódicas. O filme *Rashomon*, de Kurosawa, data de 1951, tendo vencido, no mesmo ano, o Festival Internacional de Cinema em Veneza. O escrito *Dentro do bosque*, de Akutagawa é de 1922, havendo um outro escrito, de 1915, intitulado *Rashomon*, mas pouco utilizado no filme. *Rashômon* é, na verdade, o nome do portal situado na entrada principal da Capital japonesa durante a era Heian (794-1192), onde fica hoje a cidade de Quioto. O conto de 1915 tem início com a imagem de um servo de baixa condição esperando a chuva passar, sob o *Rashomon*. O filme começa com a mesma imagem: uma forte tempestade parece inundar a Capital e os ventos parecem arrastar todo o ar respirável para longe da terra, o Portal parece destruído e indica as ruínas nas quais a cidade e seus habitantes devem estar, o ambiente é simplesmente desolador. Kurosawa não explica, mas Akutagawa salienta o fato de Quioto ter passado por inúmeras e consecutivas catástrofes. Terremotos, redemoinhos, incêndios, fome. As tragédias incessantes levaram os cidadãos a saquearem todos os objetos ao alcance, incluindo artigos religiosos, estátuas do Buda, ou quaisquer coisas folheadas a ouro e prata. O *Rashomon*, ligeiramente distante da capital, encontrava-se, então, em mais devastadoras condições. Lá, a lei não chegava e os ladrões perambulavam em meios aos cadáveres abandonados para furtar-lhes o possível, de objetos de baixo valor até as próprias vestes. Este servo, de baixa condição, passa o conto inteiro no dilema entre tornar-se ladrão

para sobreviver, ou permanecer fiel à certos princípios, aparentemente incompatíveis com a realidade de sua Era. Mas esse ponto fica restrito à Akutagawa, Kurosawa já não o acompanha.

No filme, vê-se na realidade dois homens sob o *Rashômon*: um aparenta ser realmente um servo de baixa condição (um lenhador), advindo do conto de 1915; o outro é, visivelmente, um monge. Ambos estão sentados com o semblante perplexo e, nisso, um terceiro se aproxima – esse sim parece um ladrão, mas decerto não um *gangster* profissional, muito mais um mandrião daqueles aproveitadores, ladrões de quimonos dos cadáveres alheios. A perplexidade dos dois homens é logo revelada: não conseguem compreender, nem tampouco expressar de maneira sóbria, um caso presenciado a pouco tempo. O mandrião, não tendo nada há fazer senão esperar a chuva passar, pede aos homens um relato do caso para se distrair. Nesse momento entra em cena o conto de 1922, *Dentro do bosque*, cujo relato dos dois homens corresponde a estória contada por Akutagawa.

O conto do escritor japonês é na verdade uma coletânea de quatro depoimentos, duas confissões e uma narrativa, feitas ao comissário de polícia, acerca do assassinato de um homem. O primeiro depoimento é de um lenhador (no filme, o mesmo aparente servo de baixa condição), responsável por encontrar o cadáver e denunciar o caso. O segundo, de um monge budista (no filme, o mesmo sentado sob *Rashomon* ao lado do lenhador), testemunha ocular da vítima quando esta ainda se encontrava em vida. O terceiro é de um policial, responsável por prender o bandido. O quarto e último depoimento é da sogra do homem morto. Depois disso o conto ainda relata a confissão do bandido, chamado Tajômaru, a confissão da mulher casada com a vítima e, por último, a narrativa do próprio morto, transmitida por uma médium.

O filme, por certo para não se prolongar demasiado, corta o depoimento da sogra e, após o depoimento do policial, com Tajômaru preso ao seu lado, expõe logo a confissão do bandido. Nessa confissão, ocorre a primeira cena de duelo, uma das quais Heidegger dirá em seu diálogo, por meio da personagem do Japonês, ter achado a encenação excessivamente realista.

No conto, Tajômaru confessa ter matado o homem. Diz tê-lo visto passar com sua esposa e, ao ver o rosto da mulher, decidiu possuí-la ainda que fosse obrigado a dar cabo do marido. Neste momento, é preciso esclarecer, Akutagawa expressa seu ressentimento em relação à banalidade com a qual se passou a ver os crimes hediondos no Japão daquela época. Embora inserido numa postura estético-literária contrária ao realismo, ao naturalismo, ao humanismo de cunho social e à literatura proletária, Akutagawa é um pesquisador minucioso

dos períodos históricos sobre os quais escreve e, ademais, um homem frente às radicais mudanças de seu tempo. Deve-se levar em conta, principalmente, o fato de ter vivido a transição do regime Meiji (1868-1912). O desabafo de Akutagawa em relação ao mundo circundante pode ser visto justamente na passagem na qual o bandido Tajômaru fala: “Bah, matar um homem não é lá grande coisa, como vocês pensam.” (AKUTAGAWA, 2008: 42). Mas, a confissão do ladrão não é pura iniquidade, em sua cabeça todos os homens de sua época agem da mesma maneira, mas com métodos diferentes. Ele completa seu relato afirmando: “A diferença é que, quando eu mato, uso a espada que trago à cintura, mas vocês, não. Vocês não se utilizam de espada, matam apenas com o seu poder, matam com o seu ouro. Às vezes matam somente com palavras, a pretexto de o fazerem para o próprio bem deles.” (Idem, *ibidem*). O ponto de vista do bandido na verdade não apenas supera a dualidade entre bem e mal como também a cisão entre vida e morte. Este é o marco da compreensão japonesa de realidade mediante a expressão artístico-literária de Akutagawa, evidenciado no momento no qual Tajômaru conclui: “É verdade que não corre sangue, que os homens continuam vivendo, mas, mesmo assim, vocês os mataram. Se pensarmos na gravidade dos crimes, não saberia dizer quem de nós, vocês ou eu, seria o pior. (Sorriso irônico).” (Id., *ibid.*). Embora assemelhe-se com a realidade ocidental, a intenção de Akutagawa é justamente essa: mostrar o impacto da introdução dos modos de vida europeus por meio percepção oriental.

A passagem supracitada é suprimida do filme. Kurosawa não parece sentir necessidade alguma de desabafo. É bem conhecida a história dos samurais e dos guerreiros japoneses na literatura e no cinema. É bem sabida a necessidade de honrar certos valores e princípios. E ainda na pior das ocupações, um ladrão ou um assassino, um guerreiro oriental é sempre retratado com certo heroísmo ou anti-heroísmo pelo qual expõe certo respeito pela tradição e certa indignação para com a condição vigente do mundo, mesmo mitigada. Quiçá Kurosawa seja realista justamente no fato de não retratar um bandido senão como um bandido. Este é um dos poucos momentos onde, talvez, Kurosawa tenha sido demasiado realista. O outro momento seria a cena de duelo. Durante o conto de Akutagawa, Tajômaru relata ter desamarrado o homem para com ele duelar após se apossar da mulher onde, segundo ele, teria pedido pela morte de ao menos um dos dois, mas se posiciona o escritor: “(...) não há necessidade de lhes contar o fim da luta.” (Id., *ibid.*: 45). Kurosawa, talvez por necessidade de incrementar o filme com certa dose de “ação”, depende cerca de dois minutos e meio apenas com a cena do duelo onde, supostamente, Tajômaru e o marido traído teriam cruzado espadas vinte e três vezes, uma façanha inédita perante às habilidade de luta do bandido.

O último momento do conto de Akutagawa, o da narrativa do morto através de uma médium, concorda com o relato de Tajômaru ao contar o desejo da esposa em ficar com o bandido, mas conta o fato de Tajômaru ter tomado as dores de seu comborço e perguntado à ele se gostaria que lhe matasse a esposa. Por fim, o próprio homem se mata e desta maneira termina o conto. Mas o filme ainda prossegue e retorna a cena dos três homens sob o *Rashomon*. Ambos ouvem um choro de bebê e encontram um recém-nascido em uma pequena cesta, envolto em um quimono. O mandrião, diante disso, faz jus ao seu posto de ladrão e pega para si o quimono e foge. O monge segura o bebê e, ao lado do lenhador, permanece com ele e ambos retornam ao mesmo semblante perplexo do início do filme, sem entender o fim da história. A chuva vai cessando. O bebê continua chorando. O lenhador faz o gesto de pegar o bebê e o monge, apavorado, o repreende dizendo: “O que você está fazendo? Pegando o resto que sobrou do pequeno?”. O lenhador, com cara de desespero, responde: “Tenho seis filhos, um a mais não fará diferença”. O monge logo se envergonha e pede desculpas. O lenhador responde: “É inevitável suspeitar dos outros em um dia como este. Eu é que devia estar envergonhado. Não entendo minha própria alma”. O monge agradece e replica: “Graças a você acho que posso manter a minha fé nos homens”. Por fim, o lenhador lhe responde: “Não tem de que”, pega a criança que pára de chorar, os dois se cumprimentam, e em lentos e cuidadosos passos os lenhador se retira enquanto o filme encerra.

Certamente, o filme de Kurosawa promove um desfecho distinto do conto original de Akutagawa. No conto, permanece o sem sentido. No filme, um sentido é dado. O lenhador começa o filme encontrando a morte, e termina encontrando a vida. Quando Heidegger indaga ser a técnica cinematográfica pouco adequada para transmitir o mundo oriental, talvez o fale com este propósito. Foi preciso, para Kurosawa, promover um desfecho, dar um sentido. No cinema, não foi permitido haver uma falta de lógica. Ainda dentro da concepção budista de eterno ciclo nascimento-morte-renascimento, havia na exposição visual do cineasta uma necessidade de se fazer entender mediante uma progressão, coisa dispensável para Akutagawa. O único sentido dado por Akutagawa talvez esteja na supracitada passagem indignada de Tajômaru, e mesmo assim se tratava de um sentido puramente superficial, não chegando a tocar no íntimo do conto. Talvez tanto o íntimo do conto quanto o íntimo do filme, como sugere Heidegger, seja muito tênue para ser visto e auscultado por olhos e ouvidos ocidentais, estes mesmos olhos cegos para os gestos sóbrios e ouvidos surdos para os silêncios rítmicos.

Ponderando isto, Heidegger resolve radicalizar ainda mais a possibilidade de experiência estética questionando já não mais sobre a arte japonesa transposta ao cinema, mas

perguntando diretamente pelo Teatro Nô. Talvez não haja mais radical experiência artística japonesa para um ocidental senão essa tradição teatral.

Inicialmente, Heidegger deixa transparecer seu pouco conhecimento do Teatro Nô, restringindo suas informações à leitura do tratado de Oscar Benl, intitulado *Seami Motokiyo und der Geist des Noschauspiels: Geheime Kunstkritische Schriften aus dem 15. Jahrhundert* (1953). Mediante este escrito, Heidegger expõe a concentração exigida pelo Teatro Nô dadas suas características: o palco japonês é vazio, não há nada além do ator e basta um pequeno gesto para emergir uma situação. A personagem do japonês descreve com minúcia: “Quando, por exemplo, deve surgir uma paisagem montanhosa, então o ator levanta vagarosamente a mão aberta e a mantém parada na altura dos olhos acima das sobrancelhas.” (HEIDEGGER, 2007: 107). Ao ilustrar desta forma o Teatro Nô, Heidegger procura, de fato, atentar não para o sentido da encenação ou da linguagem teatral, mas sim para a profundidade do “gesto” inerente à compreensão japonesa de mundo. Heidegger diz: “Gesto é reunião de um trazer”. (Idem, *ibidem*); isto quer dizer: reunião é já sempre o recolhimento em uma unidade de uma multiplicidade. O “trazer”, por sua vez, exprime a união entre os modos de trazer ao encontro o próprio “trazer” com o “trazer de quem traz”. O gesto do Teatro Nô, para Heidegger, traria “(...) uma própria visão invisível que traz ao encontro a reunião do vazio, que nele e por meio dele faz aparecer a montanha.” (Id., *ibid.*: 108). Semelhante ao trazer do nada, revelado por certa disposição de humor singular, responsável por revelar a essência da linguagem metafísica visando sua superação, como compara Heidegger ao citar *Was ist Metaphysik?* (1929) imediatamente após à discussão sobre o Teatro Nô.

O ponto central ao qual chega Heidegger com esta exposição, vige na tentativa de elucidar o porquê do abandono do termo *Sein*, em detrimento da linguagem metafísica da tradição. Ele questiona: “Como se pode nomear o que ainda se procura?” (Id., *ibid.*: 110). Mas o inominado do ser não deve simplesmente repousar mediante uma incompreensão e inabilidade de expressão, a tentativa de superação da metafísica mora justamente no “mostrar de sua natureza” por meio de nada mais senão um “gesto”. Assim como o japonês ergue sua mão e faz erigir uma montanha, Heidegger coloca a situação abissal de uma disposição de humor para deixar emergir, entre ser e nada, a real manifestação oculta da pergunta-guia (*Leitfrage*): “Porque existe em geral o ente, e não antes nada?” (Id., 1976: 122). Esta é a permanência intacta da voz do apelo pelo sentido do ser e pela estrutura originária da linguagem. Ao afirmar o velamento do ser por meio do nada, Heidegger pode indicar ainda o albergar da linguagem ao ser. Esta formulação, segundo ele, deixa a expressão de ser e

linguagem aparecerem sem violar sua essência. Mas, aparte à esta elucidação, a real intenção é compreender se há, na língua e linguagem japonesas, algo semelhante a este mesmo sentido da linguagem originária.

Mas, o que é realmente controverso na situação apresentada por Heidegger mora na contradição entre revelar o essencial da arte e da poesia japonesa, depositando as esperanças de expressão na linguagem européia. Por este motivo, sobressalta a célebre sentença de Heidegger proferida na *Brief über Humanismus* (1949), cuja retomada o autor faz questão de inserir no diálogo: “Há algum tempo eu chamei, bastante acanhado, a linguagem de casa do ser. Caso o homem habite na reivindicação do ser mediante sua linguagem, então é de se supor que nós europeus habitamos em uma casa totalmente diferente do homem oriental.” (Id., *ibid.*: 90). Este é o momento no qual emerge com maior nitidez e força a hipótese de uma filosofia das fronteiras. Para Parkes: “Esta sentença expressa preocupação e distingue a reflexão de Heidegger sobre a natureza da linguagem daquela de seus predecessores, aprofundando seu discurso para longe da tradição de levar em conta apenas as línguas indo-européias.” (PARKES, 1987b: 213). É aberto também o caminho para a discussão em torno às oposições feitas a Heidegger quanto a um suposto logocentrismo.

Em primeiro lugar, os elementos distintivos entre Heidegger e seus predecessores podem ser facilmente delineados se postos em comparação à tradição. Acylene Ferreira realiza uma investigação conveniente sobre o assunto, em *A linguagem originária* (2007), quando opõe às funções da linguagem os sentidos predicativo, semântico e significativo. A autora enquadra a função predicativa da linguagem na esfera de aplicação das categorias de Aristóteles, responsáveis por estruturarem tanto a linguagem quanto o mundo, ou seja, a linguagem é estruturadora da forma lingüística de uma sociedade, mas também das coisas e categorias que representam. A função semântica da linguagem, sobremaneira representada por Ludwig Wittgenstein, apresentaria por sua vez uma concepção onde os limites da linguagem têm como fronteira os fatos do mundo. A linguagem desvelaria a estrutura da realidade e, quando ela e mundo coincidissem, dar-se-ia a conclamada forma lógica. Heidegger, em outro turno, estaria muito mais próximo de uma função significativa da linguagem e de seu exercício. Sobre isto, a autora afirma: “A expressão e a designação são os ‘funtivos’ da *função significativa* que, através do discurso como fala, manifestam e apresentam a realidade como se deixa perceber.” (FERREIRA, 2007: 77). Conforme a linha de raciocínio da autora, essa função parte da significância já existente na linguagem, mas procura sempre acrescentar novas significações possíveis, para tentar dizer o que é o mundo. Ainda mais especificamente,

a autora pondera: “O dizer originário da linguagem é um modo de fazer aparecer o mundo, de deixar as coisas serem em seu próprio ser.” (Idem, *ibidem*: 174). A conclusão em relação ao impasse entre Heidegger os japoneses é a de que o intento do diálogo é, antes de tudo, fazer aparecer o espírito da arte e da poesia japonesas dentro do que elas realmente são em si e por si, sem contaminação da estética européia.

Para ainda além de todas as ofensivas, atuando como um martelo asiático, Testuaki Kotoh confrontou um aspecto ainda mais íntimo do pensamento de Heidegger em torno à linguagem e às críticas a ele realizadas. Kotoh escreve:

Em resposta ao pensamento tardio de Heidegger, no qual a ênfase na linguagem é expressa no famoso dito, “a linguagem é a casa do ser”, e “a linguagem fala”, Gadamer desenvolveu sua teoria da “experiência lingüística humana do mundo”. (...) A verdadeira relação entre o si mesmo e a linguagem é restaurada quando o quadro da linguagem cotidiana é quebrado e se deixa o silêncio emergir e dar lugar à linguagem criativa. Essa íntima relação entre linguagem e o fundamento de si mesmo (silêncio) que é central para o pensamento de Heidegger sobre a linguagem, é algo que Gadamer falha em reconhecer. Além disso, esta ênfase no silêncio distingue Heidegger do *mainstream* da tradição Ocidental, que faz o *logos* central, e também o traz para perto do pensamento oriental baseado no silêncio. (KOTOH, 1987: 204).

Kotoh não ataca diretamente Hans-Georg Gadamer ao apontar um engano quanto à opção pela primazia da relação entre a linguagem e o mundo, deixando levemente esquecido o tema do silêncio em Heidegger. Ele na verdade preza pela valorização do pensamento de Heidegger para a compreensão do oriental em seu próprio modo de ser. Em outras palavras, concentrar a questão da essência da linguagem no *lógos* representa, para Kotoh, um desvio no correto usufruto dos alcances da filosofia de Heidegger. Sua intenção é mostrar, principalmente, que Heidegger torna possível esse diálogo com o silêncio do Oriente.

A evidência pela qual é possível concordar plenamente com a posição de Kotoh se dá no preciso momento no qual Heidegger ganha forças para arriscar seu entendimento e definição próprias do conceito de *Iki* apresentado por Kuki. Não se trata apenas do que ele poderia ter entendido da leitura da obra de Kuki ou das conversas com o filósofo japonês, ou ainda de como ele enxerga a arte japonesa. Trata-se, antes, de como é possível para um ocidental manifestar em sua casa (em sua linguagem) algo passível de ser expresso e internalizado apenas dentro da tradição oriental. Heidegger contrasta os dois lugares por meio dos quais Kuki poderia descrever o *Iki*, o primeiro, na estética metafísica e o segundo, como diz o Inquiridor do diálogo, “deixemos inominado” (cf. HEIDEGGER, 2007: 138). Heidegger prossegue em seu diálogo de maneira estratégica:

Japonês – Entretanto, sempre me é misterioso como o Conde Kuki pode em seguida decair em seu caminho de pensamento, esperando uma ajuda da estética para sua busca. Pois que seu pensamento abandona simultaneamente a fundamentação estética e metafísica.

Inquiridor – Mas de tal forma que para nós resta pensar a essência da estética e a colocação de seus limites.

J. – Talvez Kuki tenha sido atraído por esta perspectiva, já que ele era intuitivo e especulativo demais para se satisfazer com doutrinas calculadoras.

I. – Ele empregava o título europeu “estética”, talvez dizendo e procurando outra coisa...

J. – *Iki*, uma palavra que eu agora também não me atrevo a traduzir.

(Idem, ibidem: 138-139)

O motivo pelo qual há tamanha ressalva retórica se compreende pelo fato de que, neste preciso momento, Heidegger apresenta o caráter objetificante da essência da estética européia, insistindo na definição do termo *Iki* por parte do Japonês. Fica claro aqui o aspecto mercadológico da arte contemporânea, mas a pergunta que impulsiona o Japonês a atender o pedido de Heidegger é se a arte repousa no artista, ou o contrário (cf. Id., ibid.: 140). Destarte, perante a contínua insistência, a personagem do Japonês arrisca uma definição: “*Iki* é a graça”. Heidegger indica com isto ainda um domínio estético, exemplificado por Friedrich Schiller nas *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, sob a aparição dos termos “graça e dignidade” no interior da educação estética. Restaria, então, retirar os elementos estéticos da definição para observar o que pode sobrar. Este é precisamente o movimento de Heidegger:

Japonês – Em salvaguarda posso eu todavia buscar retirar a tradução de agora, de *Iki* por “graça” da estética, isto é, retirar da relação sujeito-objeto. Eu quero dizer com “graça” não o encanto...

Inquiridor – também não o campo da sedução, da impressão, da *aisthesis*, mas sim...?

J. – Antes, o contrário; mas eu sei, insisto com esta indicação ainda envolta no campo da estética.

I. – Sob atenção desta reserva o senhor pode, não obstante, procurar o esclarecimento.

J. – *Iki* é o sopro do silêncio do encantamento luminoso.

(Id., ibid.: 141).

Esta é, sem embargo, a maneira pela qual se pode afirmar a efetiva compreensão de Heidegger do termo *Iki* empregado por Kuki para desvelar a arte japonesa: “o sopro do silêncio e do encantamento luminoso”. Evidentemente, ele imputa à personagem do Japonês a tarefa de definir o conceito, como se admitisse a impossibilidade de tais palavras serem pronunciadas por um ocidental, ou ainda mais, como se houvesse introspectado o modo de compreensão japonesa e se colocado fatalmente no âmbito ou esfera da maneira oriental de conceber a realidade, como se isto fosse não só possível, como se estivesse ocorrendo naquele

preciso momento no qual Heidegger compõe o diálogo. É preciso todavia esclarecer os elementos componentes da definição.

O encantamento luminoso pode ser lido desde a perspectiva da clareira de *Sein und Zeit*. O que faz a poesia e a arte (em sua posta em marcha da verdade), bem como a maneira pela qual se abre a clareira no *Dasein*, é evidenciar em primeiro lugar a diferença ontológica fundamental entre ser e ente e, em seguida, trazer à luz a relação do homem com o ser e com o tempo. Sopros, por sua vez, seria a tradução direta mais evidente da palavra *Iki*, podendo ser entendida como hálito, ânimo, alento. É algo que direciona a relação do homem com o ser para a divindade que inflama o *pneuma*, a alma humana, ou seja, o que lhe anima. Olhando para os rastros da divindade no sopro, o homem se mede com o divino e se humaniza. Por fim, há de se concordar com Kotoh no que diz respeito à possibilidade de desvelamento, já não mediante o *lógos*, mas por meio do silêncio. Em outras palavras, confunde-se o desvelamento e o ocultamento, a partir do momento no qual “desvelar” é, antes de tudo, resguardar o mistério do sentido dentro do silêncio de si.

A sustentação é a aplicação desta mesma metáfora, nada conveniente para o pensamento representativo, que incita o leitor a introspectar o mistério. A linguagem permitirá o simples e leve aceno, nunca uma indicação explícita. Levanto isto em consideração, fica fácil entender o porquê de Heidegger desviar o diálogo para uma pergunta um tanto mais complexa, ele indaga: como se diz, em japonês, linguagem (*Sprache*)? O japonês responde:

Japonês – Eu tive medo, até este momento, de dizer esta palavra, porque eu devo conceder uma tradução por meio de uma representação dos conceitos, enquanto nossa palavra nomeia com um mero ideograma; Pois, somente por meio disto procura tomar a língua a ciência européia e sua filosofia da essência.

I. – Como se diz a palavra japonesa para “linguagem”?

J. – (depois de hesitar) Diz-se “*Koto ba*”. (Id., *ibid.*: 142)

A hesitação inserida por Heidegger no diálogo não é meramente estilística. Ele quer fortalecer o perigo que ronda a conversa. Em um determinado momento do início do diálogo, Heidegger exemplifica a diferença entre as conversas informais com Kuki e os momentos nos quais oficialmente se lhe convocavam falas em seminários acadêmicos. Durante os encontros universitário, Kuki se calava. Já em meio ao conforto da falta de rigor científico exigido pelos seminários, as palavras de Kuki mostravam com maior vigor o mundo oriental. Ou seja, o perigo não consistia no que era dito, mas no modo pelo qual se dizia. Heidegger só podia ter acesso aos conceitos e idéias japonesas por meio da linguagem ocidental, por meio do alemão.

Entretanto, era consciente da intraduzibilidade da plena experiência de uma palavra estrangeira. Mesmo assim, ele se aventura e prossegue sua interpretação.

Heidegger compreenderá a idéia de *koto ba* da seguinte maneira: *koto* significaria um acontecer, no qual a propriedade da mensagem se mostraria em seu encanto. Inevitavelmente, ele conectará *koto* ao modo pelo qual a categoria estética do *Iki* deixa ver certa graça. *Ba* designa, em japonês, pétalas, folhas, mas também espaço, lugar, relativo ao *tópos* ocidental. Logo, *Koto ba* seria o lugar no qual se dá esse acontecimento onde a linguagem demonstra sua proveniência essencial na apropriação do sentido daquilo que é, ou seja, do ser do ente na experiência do acontecimento da existência.

Heidegger não admite, no entanto, apenas traduzir por *Sprache* a palavra *Koto ba*, como se houvesse um perigo em desapropriar seu sentido por meio da já consolidada concepção de linguagem enquanto *glóssa*, *langage* ou *langue*. Ele sugere uma outra palavra melhor: “A palavra ‘Saga’. Ela significa: os dizeres, o dito e o por-dizer.” (Id., *ibid.*: 145). Com esse movimento, Heidegger promove sua grande cartada, um empreendimento decisivo e arriscado. Ele interpreta, à luz da filosofia ocidental, uma palavra extrínseca à esta tradição, mas, deixando perdurar a vigência e o vigor essenciais do *Koto ba*, ou seja, fazendo com que sua significação mantenha-se no mistério. Isto porque a própria idéia de Saga alude a uma linguagem originária na qual o inefável permanece inominado.

Em primeiro lugar, é preciso alcançar a compreensão de Heidegger no que tange à linguagem. Falar sobre isto, a linguagem, é tão difícil, senão mais, quanto falar sobre o silêncio, conforme coloca Heidegger (cf. Id., *ibid.*: 12). A intenção de Heidegger, entretantes, não é proferir uma expressão conceituada acerca da linguagem, mas sim promover uma experiência de recondução do próprio *Dasein* para o lugar do seu modo de ser, do elemento nele vigorante. Isso é considerado por Heidegger o recolher-se no acontecimento (*Ereignis*).

Heidegger expõe, em um primeiro momento, o sentido vulgar do significado de falar: uma atividade dos órgãos de serventia para a emissão de sons e para a escuta. Mas, isto parece não esgotar, quiçá não chegue nem perto, do evocado pela idéia de falar em seu sentido essencial. Ele procura ainda outra definição, mais sutil: “Falar é a expressão e comunicação sonora da comoção humana.” (Id., *ibid.*: 14). Esta explicação, todavia, parece não dar conta, não ser suficiente. A intenção de Heidegger é evocar um sentido, e isso significa resguardá-lo enquanto é evocado. Tal intenção parece não se dar na denominação acima. Por isso é necessário nomear de modo ainda reformulado.

Nomear, porventura, é o que se faz com as coisas. Essa reflexão é simples e não oferece maiores dificuldades. De fato, dada sua simplicidade, por isso mesmo se configura como o caminho de Heidegger. Ele calca apoio na poesia de Georg Trakl, para ganhar impulso na já antes trabalhada concepção de mundo e coisa. A poesia é o refúgio de Heidegger porque ele, já há algum tempo, admitiu serem só os poetas capazes de extrair o extraordinário das coisas mais simples. Esse movimento permite vislumbrar o mundo (céu e terra, divinos e mortais). Por isso, Heidegger diz, por meio das palavras do poeta: “As coisas dão à luz (*gebärden*) ao mundo” (Id., *ibid.*: 22). Mas, elas fazem isso porque promovem um gesto (*Gebärde*), gesticulam. Levando em conta a maneira como o poeta nomeia as coisas no poema, Heidegger é levado a dizer: “A evocação que nomeia as coisas, invoca e convoca a nomeação do mundo como chamada da saga.” (Id., *ibid.*: 24). Saga é uma palavra de peso, traz o sentido de lenda, estória, mito, tradição. É a conformação por meio da qual as coisas são nomeadas coisas e deixam nomear mundo, mas, ambos, mundo e coisa, guardados em sua propriedade e diferença. “A diferença para mundo e coisa apropria coisas no gesto do mundo, apropria mundo na permissão das coisas” (Id., *ibid.*: 25), diz Heidegger. Apropriar-se convoca novamente o acontecimento (*Er-eignis*), e com ele a idéia de recolher-se como a abertura para experimentar o vigor da linguagem enquanto fala. Coisa e mundo em sua diferença evocam, ainda, o conceito de diferença como diferença ontológica fundamental entre ser e ente.

Mas como isto se mostra? É preciso penetrar na fala da linguagem. Já sabe-se, a fala nomeia as coisas e mostra o mundo, preservando seu lugar. Esse preservar é conservar sua quietude. Logo, a fala da linguagem é aquilo que chama a diferença para a simplicidade de sua intimidade. Esta idéia pode ser fixada e se deixar soar. Ela corresponde àquilo que diz respeito ao penetrar na fala da linguagem. Aquilo que a linguagem reivindica não está longe de tocar a experiência de penetrar em sua fala, mas a diferença essencial é a apropriação feita por ela, de si para si mesma, em sua relação com o *Dasein* em seu acontecimento de apropriação. Posto isto, já não mais haverá tentativa de penetração, ou seja, ir de encontro à linguagem, mas sim o contrário – fazer experiência, para Heidegger, é deixar o elemento interpelar, atropelar de maneira avassaladora e pela qual, depois da experiência, já não se sai mais o mesmo.

A profundidade exigida por Heidegger não é de pouca monta. Mas, também não o é para menos. Experimentar algo como a linguagem é lidar com algo que se faz morada no próprio modo de ser do *Dasein* – bem distinto de apenas adquirir conhecimentos acerca da linguagem. A necessidade de fazer essa experiência parte da anunciação pela qual se percebe

que no cotidiano o uso língua não faz com que ele venha de encontro como linguagem. E quando isto ocorre? Segundo Heidegger, naqueles momentos onde, na tentativa de dizer algo, esse algo corta a palavra. Ali, em momentos como esse, a linguagem toca, ainda que de longe e somente por instantes fracionados, com todo o seu vigor.

Em tal baque, novamente, Heidegger recorre ao poeta. Novamente porque os poetas são capazes de dizer algo indizível no cotidiano, não podendo ser dito de forma vulgar porque na pobreza da língua ordinária faltam palavras e sentidos, ou bem eles já estão tão cristalizados que é impossível enxergar além do convencional. Para isso, Heidegger entra em contato com Stefan George. Na análise de seu poema *A Palavra*, Heidegger pede atenção para o último verso: “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar” (Id., *ibid.*: 163). Esse verso exprime uma renúncia do poeta. “Renunciar” para Heidegger é a palavra-chave desse poema. Ele faz uma rápida investigação acerca da origem da palavra: renúncia se diz *Versicht*; *versichten* é renunciar; em *mittelhochdeutsch*, diz-se ainda *verzeihen*; o radical *Zeihen* significa anunciar; *Zeihen* advém do latim *dicere* e do grego *deiknymi* que foi trazido ao alemão antigo como *sagan*, que significa “saga”.

Este exercício não é mero eruditismo de Heidegger. Já ficou dito que Saga era a maneira pela qual as coisas são nomeadas coisas e deixam nomear mundo. Dizer agora que renunciar, no caso de George, renunciar a palavra, significa saga, isto é, a maneira pela qual se pode penetrar na linguagem e por ela ser interpelado, é dizer que a linguagem é, em certo sentido, uma renúncia. Isto está de acordo com a idéia antes exposta: é no momento em que falta a palavra que reside o que vigora na linguagem.

A “tristeza” do poeta em renunciar, esclarece Heidegger, não reside num abatimento convalescente, mas condiz com a vexante força antes comentada, na qual a experiência do elemento interpela àquele que atravessa, sofre e recebe o que vem ao encontro – entrando, assim, em harmonia e sintonia com ele. Esta ambígua relação entre sofrimento e harmonia, vítima da experiência com a linguagem, é própria de seu modo de ser e vigorar, isto é, enquanto ela reside na indeterminação, sua constituição enquanto saga aponta um encaminhamento no qual a apropriação do encontrar-se mutuamente com a região do mundo pertence à essência da linguagem.

Mas, a idéia de encaminhamento não é fácil de ser apreendida. Ela carrega o “caminho” – marca do pensamento de Heidegger. Na tentativa de mostrar a dificuldade de experienciar uma palavra como o *Ereignis*, Heidegger cita como exemplo o *lógos* e o *Tao*. Ele relembra que *Tao*, embora muitas vezes traduzido por “razão” ou “espírito”, assim como o *lógos*,

significa derradeiramente “caminho”, e chega a dizer: “Talvez essa palavra “caminho” guarde o mistério dos mistérios do pensamento da saga, se há a possibilidade de permitir salvaguardar o que neles é impronunciável.” (Id., *ibid.*: 198). A idéia de mistério será melhor desenvolvida a partir da interpretação de Heidegger do *Monólogo* de Novalis. Ele acena para o fato de a palavra “monólogo”, indicar o caráter solitário e único da linguagem consigo mesma. Por esse motivo, afirma que o título de Novalis aponta para o mistério da linguagem, destacando uma frase do texto onde lê-se: “Justamente o característico da linguagem, preocupada em si e consigo mesma, não conhecemos.” (Id., *ibid.*: 241). Por esse motivo, Heidegger afirma ainda: “Mas, havendo encontro do homem ainda uma vez na proximidade do ser, então deve ele previamente aprender a existir no inominado.” (Id., GA 9, p. 319). Ponderando a já estabelecida diferença ontológica fundamental entre ser e ente, e lembrando a vacuidade resoluta da universalidade máxima do ser, à qual a linguagem não toca, Heidegger expressa, entretanto, o fato de morar na preservação por meio da linguagem silenciosa essa inefabilidade do ser. A lida com o inefável, ou seja, o recolhimento e aceitação de tal mistério, não significa propriamente sobre ele calar-se ou deixá-lo de lado. Significa, antes, nele pensá-lo e por ele perguntá-lo, mas, sem violentar sua vacuidade originária. É no momento em que vigora este pensamento, que se dá o acontecimento no qual, permeado pelo silêncio do mistério, o homem apropria sua existência. Neste sentido, toda unidade da existência é trazida à luz: o homem traz, em sua apropriação, a maneira pela qual abre e forma mundo; traz ainda sua condição mortal (e com isso mira o divino); e, por fim, enuncia em cada palavra a historicidade que lhe é inerente no perdurar de sua tradição. Essa tradição é a expressão de sua Saga. Em outras palavras, é quando emerge a Saga como expressão da linguagem de uma tradição que se dá a abertura para conhecer as distintas maneiras pelas quais, cada povo com sua língua, dão sinais de suas propriedades e apropriações.

Sem embargo, Heidegger compreende a incompreensibilidade do mais íntimo do espírito Oriental, somente aos orientais manifesto. Ele admite apenas um leve aceno, um aceno no qual é possível, de vislumbre, observar um inapreensível lampejo do sentido. O motivo pelo qual a definição de Heidegger redundava em uma outra definição, sua própria, e pela qual se admite, em suma, a indefinição de um momento de mistério. O golpe de pensamento de Heidegger é: compreender o incompreendido como incompreensível.

2. A RESPOSTA DO ORIENTE

Aos 26 de setembro de 1969, reuniram-se em Meßkirch diversos amigos e admiradores de Martin Heidegger, em ocasião da festa de seu octogésimo aniversário. O discurso jubilar foi pronunciado por Kōichi Tsujimura, professor da Universidade Imperial de Quioto e discípulo direto de Hajime Tanabe e Keiji Nishitani. Tsujimura havia sido bolsista da Fundação Alexander von Humboldt e, como seus mestres, passou alguns anos em Freiburg im Breisgau estudando sob a instrução de Heidegger. Durante a década de 1960, Tsujimura se tornou o principal difusor do pensamento de Heidegger, publicando diversos artigos propedêuticos e comentários em japonês. Seu discurso em homenagem ao professor era intitulado *Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie* (1969). Durante o pronunciamento, Tsujimura relata a recente história da formação da Escola de Quioto, atribuindo especial importância ao primeiro aluno japonês de Heidegger: Tokuryu Yamanouchi. Ao voltar para o Japão, o primeiro feito de Yamanouchi foi, de súbito, fundar um seminário periódico sobre filosofia grega na Universidade Imperial de Quioto. Embora o fundador da Escola, Kitarō Nishida, já estivesse às voltas com a filosofia grega, somente após o estabelecimento do seminário que Hajime Tanabe, Keiji Nishitani, Shūzō Kuki, entre outros, puderam captar o espírito envolto nas discussões de filosofia ocidental e intercambiar seus estudos com Heidegger. Tsujimura enfatiza ainda as palavras de Tanabe, conforme as quais, para o filósofo japonês, Heidegger seria o único pensador genuíno desde Georg W. F. Hegel. Afirma ainda que a profundidade com a qual Nishitani compreendeu as leituras de Heidegger sobre Friedrich W. Nietzsche durante os anos de 1930, colocam o pensador japonês como talvez um dos mais profundos entendedores de sua filosofia (cf. TSUJIMURA, 2008: 349-350).

Tsujimura prossegue seu discurso, evidenciando a justificativa do título escolhido para encabeçar sua reflexão, afirmando haverem duas maneiras distintas de se perscrutar a filosofia japonesa: caso alguém a compreenda meramente como uma filosofia feita no Japão, então várias são as correspondências com a filosofia contemporânea ocidental (ponderando o fato de que quase todas as correntes filosóficas do século vinte foram importadas e incorporadas pelos japoneses); todavia, caso alguém entenda por filosofia japonesa a noção de pensar já não desde o solo ocidental-europeu, mas sim a partir da tradição espiritual oriental, então essa filosofia é bastante rara. É no curso desta última concepção que Tsujimura pretende trabalhar as próximas linhas de seu discurso.

O mais importante para Tsujimura é evidenciar uma natureza completamente distinta da relação do homem com as coisas e com a natureza em geral, no espírito e modo de ser japonês. Neste sentido, ele afirma:

Desde os mais remotos tempos, nós japoneses estivemos próximos à natureza em um sentido muito específico. A saber: nós não temos a vontade de dominar a natureza, mas ao invés disto, nós queremos viver e morrer, o quanto for possível, a caminho de uma reunião com essa natureza. Em seu caixão, um japonês simples diria para aqueles que o circundam: “Eu estou morrendo agora, assim como as folhas caem no outono”. E um mestre zen budista, que foi, por assim dizer, o avô de minha própria prática zen, recusou uma injeção quando estava morrendo e disse: “Qual é o ponto de tal forçassão em, ademais, prolongar esta vida?”. Ao invés de tomar a medicina, ele bebeu um pouco de seu sakê favorito e morreu calmamente. (Idem, *ibidem*: 350)

Tsujimura quer chamar a atenção para uma lida com a existência, própria e íntima do japonês, totalmente distinta da estabelecida predominantemente no Ocidente. Faz parte da natureza nipônica morrer em conformidade com a disposição natural da causa de sua morte. Esta postura demonstra um profundo respeito com a tradição mais antiga do Japão, ao passo que o ocidental concentra seu respeito não no que há de mais velho, mas no que há de mais novo, recente, jovem, a saber, na ciência e na tecnologia, em seus esforços e possibilidades de burlar o curso natural das coisas.

Há no espírito japonês um posicionamento também distinto na relação entre vontade e necessidade natural. Dentro da especulação mais sapiencial, há a assunção de uma prevalência da natureza sobre a vontade, como se na antinomia entre necessidade e liberdade, a total liberdade se firmasse ao completo “deixar a natureza tomar seu curso”, não havendo aí necessidade, mas uma vontade livre e desimpedida. Tsujimura oferece ainda uma definição de natureza conforme a tradição japonesa e sua definição e saga mediante a linguagem, ele diz: “Natureza, em japonês *shizen* ou *zinen*, significa: ser como algo é em si mesmo e além – em resumo: ser-si-mesmo e ser-verdadeiramente. Por esta razão, “natureza” no japonês arcaico é quase sinônimo de “liberdade” e “verdade”. (Id., *ibid.*: 351). É possível observar, de fato, que existem raízes em comum em ambas as palavras, basta consultar qualquer dicionário japonês contemporâneo simples (natureza: *shizen*, verdade: *shin*, liberdade: *jiyu*, mas também *fuki*, estando relacionado, por exemplo, com *fukuin*: palavra divina, ou *fukumi*: atmosfera). Contudo, o importante é entender, para além da etimologia e filologia, a compreensão profundamente influenciada pelo budismo tradicional, na qual se pensa tudo na realidade do devir e da vacuidade de todas as coisas, dentro de sua permanência e impermanência recíprocas.

Em poucas palavras, a liberdade da verdade é como a natureza: o deixar ser o que as coisas são. Entretanto, não é possível preservar por completo esta afirmação como se estivesse ela alheia à realidade contemporânea do Japão, na qual os modos de mundo ocidentais são introduzidos, forçando uma imediata reconfiguração na abordagem com a natureza. Tsujimura explica: “A europeização foi uma necessidade histórica para nós, para que nós japoneses pudéssemos preservar nossa independência frente ao mundo moderno, o que quer dizer: na esfera do poder, que é determinado pela vontade” (Id., *ibid.*: 351). Pronunciadas estas palavras, Tsujimura ainda se refere ao *slogan* sob o qual repousavam as meditações nipônicas da época: “espírito japonês com habilidades européias”. Residia nesta relação um perigo iminente: uma tênue linha que dividia a essência japonesa do tsunami ocidentalizante.

Este conflito não era fácil de ser mediado, por este motivo, a posição de Heidegger inseriu-se vitalmente no intuito de compreender a europeização do Japão. Em primeiro lugar, voltando-se para a filosofia grega clássica, como havia sugerido Heidegger aos próprios ocidentais. Com isto, a tarefa da filosofia japonesa foi inaugurada sob um duplo aspecto: de um lado, entender o Ocidente por si só, mas salvaguardando o olhar oriental, por outro, deixar ver o Oriente por si só, mas por meio de categorias de pensamento ocidentais. Heidegger responderia de pronto as inquietações do japonês: “Portanto, Sr. Tsujimura, nossa busca é mesma da sua” (HEIDEGGER, 2008: 356). Ainda em 1969, também em homenagem ao aniversário de Heidegger, Richard Wisser organizou uma transmissão de rádio com vários alunos e amigos do pensador e, mais tarde, compilou todos os depoimentos em um livro por ele organizado, intitulado *Martin Heidegger im Gespräch* (1971). Entre vários os depoimentos, constava também uma fala de Tsujimura, na qual o japonês levantada a questão determinante de forma direta e explícita: como é possível haver uma correspondência entre Heidegger e o Oriente, ao ponto de se falar abertamente, com isto, de uma instituição possível da filosofia japonesa? Ele mesmo responde:

Heidegger é para mim uma espécie de guia. Até que ponto? Eu sou antes de tudo discípulo do budismo Zen, e, logo, professor de filosofia ocidental. Superar a dualidade do budismo do Leste asiático e da filosofia européia, converteu-se em uma necessidade imperiosa, não só para mim, senão também para meus mestres e antecessores da Universidade de Quioto. Esta necessidade de tradição me levou ao pensamento de Heidegger, para buscar nele uma passarela que dê acesso desde o budismo Zen até a filosofia. Mas, claro: o caminho parte do budismo Zen até chegar, por meio da reflexão sobre o pensamento de Heidegger, a uma possível filosofia japonesa. É um rodeio necessário. (TSUJIMURA IN: WISSER, 1971: 33)

O que toca pensar é que há, sem dúvida, um diálogo e uma correspondência aberta entre Heidegger e os japoneses. A questão que se coloca é: esse diálogo foi cem por cento recíproco e corresponde fidedignamente à essência dos ambientes por ele atingidos?

Algumas controvérsias podem de pronto serem notadas. O primeiro impacto suspeito emerge imediatamente da versão japonesa de *Aus einem Gespräch von der Sprache*. A entrevista real se tornou diálogo fictício sob a pena de Heidegger, mas ganhou forma de relato legítimo nas palavras de Tomio Tezuka, publicado em anexo à tradução japonesa de *Sein und Zeit* (*Haidegga zenshu*, Obras completas de Heidegger, Tóquio: Riso, 1975), sob o título *Haidegga to no ichi jikan* (*Uma hora com Heidegger*, 1969). Tezuka evidencia suas preocupações em relação à espiritualidade japonesa contemporânea e conta que com este intuito interpelou Heidegger com suas perguntas, todavia descreve o japonês: “Sem embargo, durante a primeira parte de nossa conversa, Heidegger me fez várias perguntas a respeito do modo de pensar japonês e da arte japonesa, e me fez falar sobre eles.” (TEZUKA, 2003: 606). Ressoa certo chiste em relação à capacidade fugidia, porém educada, de Heidegger em desviar o rumo da conversa para onde lhe aprouve. As palavras de Tezuka deixam explícito o profundo interesse e curiosidade de Heidegger para com o mundo do Extremo Oriente. Por vezes, chega a parecer que Heidegger frustrava-se por não ter acesso ao idioma nipônico e às obras ainda não-traduzidas.

A respeito dos temas desenvolvidos por Heidegger em seu diálogo, sobretudo em relação ao tema da linguagem, Tezuka relata:

Logo me perguntou: “Em japonês é de se presumir que haja uma palavra para o que se denomina linguagem: qual é o significado original dessa palavra?”. Eu contestei: “A palavra pela qual pergunta é *kotoba*. Como não sou nenhum especialista nessa área, não posso oferecer uma explicação precisa, mas creio que *koto* está conectado com o *koto* (que significa “assunto”) de *kotogara* (que significa “evento” ou “questão”, em alemão *Sache*). *Ba* é uma transformação do som *ha* e tem conotações como “muitos” ou “denso”, como as folhas (*ha*) de uma árvore. Se isto é correto, então o *koto* de “linguagem” e o *koto* de “assunto” dão duas caras de uma mesma moeda: as coisas sucedem e se convertem em linguagem (*kotoba*). Pode ser que a palavra “*kotoba*” tenha suas raízes neste tipo de idéias

Esta explicação pareceu encaixar bem com as idéias de Heidegger. Tomando notas em um pedaço de papel que tinha à mão, disse: “Muito interessante! Neste caso, Sr. Tezuka, a palavra japonesa para “linguagem”, *kotoba*, pode significar *Ding* (“coisa”)”.

Pode ser que tenha havido aqui um elemento de forçassão da palavra segundo uma idéia preconcebida, mas eu não estava em posição de contradizer esta interpretação. “Talvez se possa dizer isto”, repliquei. “Em minha opinião, poderia significar coisa (*Ding*) e também assunto (*Sache*)”. (Idem, ibidem)

É fácil compreender como *Sache*, em alemão, pode dizer coisa (*Ding*), mas também assunto (*Angelegenheit*). O mais difícil é, contudo, admitir também uma conexão semelhante dentro da linguagem oriental. Esta é a grande ressalva de Tezuka e o que lhe parece proporcionar maiores preocupações, forçando-o a explicar a provável proveniência do diálogo surgido a partir da entrevista a despeito de evitar assumir a responsabilidade por qualquer interpretação transviada de Heidegger. Tezuka reconhece que há no espírito da linguagem japonesa uma esfera de absorção semelhante ao modo de especular sobre a linguagem ocidental, ultrapassando a esfera do *lógos* e alcançando a proximidade com a “coisa”. Por uma mão, ele se livra de um posicionamento severo a respeito da questão, por outra, não tira a razão nem o mérito das lucubrações de Heidegger. Tezuka, por diversos momentos, parece mesmo acuado diante do mestre de Meßkirch, mas guardando sempre uma evidente admiração sem limites.

Todo o tema da entrevista, no final das contas, gira em torno a uma única questão interpretativa, qual seja: a da história da metafísica, e por conseguinte de como é possível destruí-la e superá-la. Este aspecto, observa-se no relato de Tezuka a partir da orientação de Heidegger para questões de verossimilhança ou correspondência entre os termos essência (*Wesen*) e aparência (*Erscheinung*) na língua japonesa. Segundo Tezuka, Heidegger ainda frisa “não quero termos técnicos” (cf. Id., *ibid.*:608), tendo em vista investigar a possibilidade de haver uma conexão manifesta entre a maneira pela qual o pensamento oriental lida com a recente e invasora história do Ocidente. Este é instante no qual Tezuka desenrola talvez o mais teórico dos momentos de seu relato.

A primeira ressalva de Tezuka é advertir Heidegger de que as idéias que lhe apresentará não são meramente verbetes japoneses cotidianos, mas termos budistas empregados no exercício do pensamento. Ele prossegue pontuando: “Estou pensando em *shiki* e *ku*, donde *shiki* corresponderia à aparência e *ku*, falando em termos gerais, à essência.” (Id., *ibid.*). Talvez a passagem mais importante deste posicionamento seja “falando em termos gerais”. *Ku* é o ideograma japonês para vazio, correspondente ao *Mu* chinês ou ao *Śūnyatā* sânscrito.

Ao longo de um trabalho de reconhecida competência, um dos mais recentes pensadores japoneses, Masao Abe, desenvolveu um estudo pormenorizado sobre o *Ku* japonês. Para expor o *Śūnyatā* conforme o budismo clássico, Abe parte dos ensinamentos Nāgārjuna (c. 150-220 d.C.), considerado o primeiro patriarca do budismo da Terra Pura. Supostamente, Nāgārjuna teria entrado em contato com a idéia de *Śūnyatā* porque optava pela escrita em

sânscrito, decerto para se desvincular de sua formação hinduísta clássica expressa no páli. Segundo Abe:

Nāgārjuna apontou, *Śūnyatā* é sinônimo de *pratītya-samutpāda*, ou dependente co-originação. Isto também implica *asvabhāva*: sem-auto-natureza (*no-self-nature*), sem-próprio-ser (*no-own-being*), ou insubstancialidade (*nonsubstantiality*). De acordo com ele, quando alguém acorda para o *Śūnyatā* em todo, esse alguém é emancipado da substancialização e da fixação de tudo e realiza um relação interdependente de tudo, incluindo a si mesmo. Assim, eu venho a pensar que apesar do termo *Śūnyatā* ser um substantivo e poder indicar um estado estático de vacuidade, ele deveria ser entendido como um verbo que significasse “esvaziamento” ou “insubstancialização”. De fato, o real significado de *Śūnyatā* é a pura função do esvaziar tudo, incluindo si mesmo. (ABE, 1989: 64)

Neste sentido, Abe ressalta, é necessário que haja uma estrutura promotora de movimento, de ação, como conota um verbo. Por este motivo, Abe utiliza algumas fórmulas clássicas do budismo Mahāyāna, onde se diz “*Śūnyatā* é *aŚūnyatā*” (indicando a partícula de privação “a”), para afirmar na seqüência o “*atyanta-Śūnyatā*” (o *Śūnyatā* supremo). Abe atenta ainda para o chamado *Sūtra* do coração, onde se afirma algo como: “forma é vazio e vazio é forma; vazio não difere de forma e forma não difere de vazio; tudo que possui forma é vazio, tudo que é vazio possui forma”. A chave para compreensão deste livre jogo está posicionado na idéia de “caminho do meio”. Entretanto, Abe afirma: em primeiro lugar, a Vacuidade é dependente co-originação; em segundo, a dependente co-originação é vacuidade. Apesar disto, os dois não são o mesmo. O movimento de co-crescimento e co-cessamento de toda realidade é a maneira pela qual se compreende essa co-originação. Isto quer dizer: nada existe por si só ou é imutável. Perceber essa condição inflexível do real é caminhar rumo ao Nirvāna. Entretanto, Abe chama a atenção para o fato de, entre o Nirvāna e o entendimento da dependente co-originação, não haver uma continuidade epistemológica, mas sim uma descontinuidade ontológica (cf. Idem, ibidem: 55ss). Isto aponta para um processo de clara ruptura. À mútua reciprocidade entre forma e vazio que repousa nesta dependente co-originação, ou ao necessário estabelecimento de uma forma para colocar o vazio em movimento, Abe nomeia “*Śūnyatā* dinâmico”.

Agora bem, se o budismo clássico é explicado por Abe de forma argumentativa e rigorosa, o budismo zen é, todavia, um tanto mais exigente. Pelo que sabe, o *Śūnyatā* chega ao budismo zen por meio da introdução do monge indiano Bodhidharma, na China milenar por volta do ano 520 d.C.. Lá, especula-se ter havido uma miscigenação da doutrina budista com os resquícios do taoísmo conflituoso da época convulsa de Zhan quo (475-221 a.C.), onde a compreensão do *Tao* se bifurcou baseada em duas diferentes interpretações da vacuidade, uma

considerado “idealista” e outra “materialista”. O taoísmo de vertente mais especulativa teria encontrado Bodhidharma e o resultado foi o chamado budismo *Ch'an* ou *Ch'an-an* (termo derivado do sânscrito *Dhyana*, cuja tradução mais próxima, porém reducionista, seria “meditação”). Quando o príncipe nipônico Shotoku introduziu em sua terra os ensinamentos estabelecidos na China, o termo chinês foi traduzido para o japonês como *Zen*.

Por meio do budismo zen, Abe expõe, em primeiro lugar, as raízes pelas quais se compôs, em japonês, uma tradução do termo *Śūnyatā* pelo ideograma *Kuu*. Segundo ele, havendo a possibilidade de fazer um paralelo com o Ocidente, em japonês existiriam os ideogramas “*u*”, relativo ao *ser* (*on*, *être*, *Sein*) no ocidente, e “*mu*”, relativo ao *não-ser* (*me on*, *non-être*, *Nichtsein*). Teoricamente, na história das idéias do Ocidente o *ser* precederia o *não-ser* na validade ontológica, isto é, é necessário haver um *ser* para negá-lo. Contudo, no zen budismo japonês, segundo Abe

u e *um* são de completa e igual força em relação um ao outro. Ele são inteiramente relativos, complementares e recíprocos, um não é possível sem o outro. Em outras palavras, *mu* não é algo unilateral derivado por meio da negação do *u*. *Mu* é a negação do *u* e vice-versa. Nenhum possui prioridade lógica ou ontológica sobre o outro. Sendo o completo contra-conceito para *u*, *mu* é mais como a privação do *u*, uma forma de negatividade mais forte do que ‘nãoser’ como se entende no Ocidente. Por conseguinte, *u* e *um* são princípios completamente antagônicos e, com isto, inseparáveis um do outro, e assim se constitui uma antinomia, a auto-contradição. A idéia budista de *Śūnyatā* mostra o ponto de vista realizado através da superação desta antinômica, auto-contraditória unidade de *u* e *mu*. (Id., *ibid.*: 127-128)

Assim como há no Ocidente uma primazia ontológica e lógica do “ser”, na qual a relação entre “ser” e “nãoser” redundava em “Ser”, ou onde “vida” e “morte” decaem em “Vida Eterna”, ou ainda, quando “bem” e “mal” só podem indicar o “Bem Supremo”, também assim se dá no Oriente em relação ao *u* e *mu*, mas, contudo, ao contrário, pela *via negativa*. Conforme Abe, a relação entre *u* e *mu* indica em sua mútua reciprocidade um *Mu*, ou Nada Absoluto.

Seguindo este mesmo fluxo de pensamento, onde o caminho do meio é relevado e supera a dualidade característica da metafísica ocidental, a resposta de Tomio Tezuka a Martin Heidegger se manifesta por meio de duas sentenças: “(...) *shiki soku ku* e *ku soku shiki* (“essência unida à aparência” e “aparência unida à essência”).” (TEZUKA, 2003: 608). Tezuka conclui seu raciocínio, aplicando o princípio à arte japonesa:

Precisamente ali, aonde a aparência (*shiki*) é vazio (*ku*), a aparência começa a se aproximar do que é essencial. Esta premonição do essencial se orienta assim a este nada vazio e à ilimitação que é a orientação tradicional de nossos modos de pensar e

sentir. Você mencionou antes, professor, o caráter metafísico da arte japonesa; mas eu creio que se trata de um caráter metafísico deste tipo. Em minha opinião, a arte japonesa é em um sentido último uma arte do espaço – que tem suas vantagens, mas também suas limitações (Idem, *ibidem*: 609).

É imediatamente possível, e mesmo necessário, referir o conhecido trabalho de Heidegger, *Die Kunst und der Raum* (1969). Um texto bastante enigmático e que culmina com a reflexão em torno à corporeização da verdade do ser em seu lugar, determinando a obra de arte. Contudo, este momento ainda não teria se desenvolvido no período correspondente ao diálogo entre Heidegger e os japoneses. Tezuka, evitando talvez prolongar uma discussão que exigiria um esforço intelectual muito maior, contenta-se em encerrar seu relato tocando enfim no ponto que lhe interessa: seria Rilke um poeta de tempos indigentes? O relato de Tezuka, é forçoso admitir, termina heideggerianamente: Heidegger assente a necessidade de realizar um trabalho mais dedicado sobre Rilke, e continua mantendo em suspenso seu juízo.

Contudo, a despeito da simpatia do relato de Tezuka, Thorsten Botz-Bornstein (2004) reúne boa parte da história dos efeitos do diálogo, destacando a leitura feita por Reinhard May onde o comentador revela a importância do texto de Oscar Benl, *Seami Motokiyo e o espírito do teatro Nô* (mencionado por Heidegger em *Aus einem Gespräch von der Sprache*), na construção da idéia de *Iki* para Heidegger. Todavia, May frisa, segundo Botz-Bornstein, que o tratado de Benl é uma fonte inadequada para a total compreensão do conceito de *Iki* no mundo japonês. Botz-Bornstein cita ainda o texto *Um espírito, dois séculos dezenove*, de Kôjin Karatanni, no qual o japonês afirma a posição de Heidegger como “(...) em total ignorância sobre o que é o *Iki*.” (KARATANNI *apud* BOTZ-BORNSTEIN, 2004: 27). Aqui aparece uma contradição assaz evidente, denunciando um movimento negativo da resposta do Oriente. Agora bem, o que seria então o conceito de *Iki*? O caminho deve ser perseguido desde a obra magna de Shūzō Kuki.

Em primeiro lugar, *Iki* não é um termo inventado por Kuki para estabelecer alguma idéia abstrata, ele faz parte da íntima cultura japonesa, indica matizes únicas da etnia nipônica. Aponta para uma postura interior e exterior do homem japonês. Assim como há uma beleza aparente e uma beleza interior, *Iki* constitui uma reunião complexa sob o signo de um padrão estético. Conforme indica Nakano Hajimu (1997: 11), em uma perspectiva histórica, *Iki* é uma palavra que designa o prazer da vida no contexto específico da existência urbana do período Tokugawa (1615-1868). Hajimu comenta:

Sensivelmente, *iki* nasceu no estilo de vida não-lucrativo de homens ricos que haviam se acostumado à auto-apreciação. Aqueles que viviam livremente no meio

do *iki* e avaliavam o gosto das outras pessoas embasados no *iki* eram chamados “sofisticados”. (Idem, *ibidem*).

Em termos ocidentais, *Iki* nomeava o *éthos* do povo da cidade, como um símbolo da cultura japonesa de elite. Visando a compreensão da sensibilidade envolta no *Iki*, o que intenta Kuki em sua obra não é nada mais senão mostrar que o *Iki* tem a mesma estrutura da estética geral.

As perguntas-guia de Kuki, na abertura de sua obra, são: que tipo de estrutura tem o fenômeno do *Iki*? Ele é provido de uma universalidade manifestável em todas as línguas? Ou trata-se de uma estrutura manifesta em um só idioma? Para assumir uma posição metodológica coerente frente ao problema, Kuki questiona ainda que tipo de relação há entre uma linguagem em geral e seu povo. Isto quer dizer: qualquer francês pode entender facilmente uma expressão “*le ciel est triste et beau*”, assim como para um falante da língua inglesa, não há problema em internalizar a frase “*what shapes of sky or plain*”, ou ainda um alemão, que pode entender “*der bestirnte Himmel über mir*”. Mas, mais do que somente compreender, cada uma dessas expressões carrega o entendimento que outrem possui do céu dentro de sua cultura e sob a saga de seu povo e linguagem.

Kuki expõe o sentido geral do *Iki*, afirmando que ele é etnicamente determinado e somente assim deve ser apreciado. Prossegue dizendo:

(...) há uma fenda incomensurável entre o *iki* como uma reunião de momentos conceituais e o *iki* como experiência significativa. A razão pela qual nós pensamos que podemos construir o ser do *iki* pela combinação de momentos conceitualmente abstratos de transformação, obtidos pela análise, é porque nós já carregamos o *iki* conosco experencialmente. (KUKI, 1997: 113)

Mas, somente é possível para Kuki falar assim porque de antemão há exprimido o *iki* por quatro distintos pontos de vista, qual sejam: a estrutura intencional, extensional, natural e artística.

A estrutura intencional lida com as discriminações do conteúdo semântico do *Iki* e alcança a abertura de seus significados, compreendidos desde a perspectiva de ser *Iki* um fenômeno da consciência em sua inteireza, redundando na identificação do *Iki* no termo ocidental *chic*. A estrutura extensional promove uma depuração dos possíveis significados do *Iki*, compreendendo uma complexa estrutura esquemática hexagonal na qual é possível identificar o caráter de *Iki* a partir de diferentes juízos de gosto, como o *chic (iki)*, o adstringente (*shibumi*), o doce (*anami*), o convencional (*yabo*), o refinado (*jôhin*), o submisso (*jimi*), o exibicionista (*hade*) e o não refinado (*gehin*). A estrutura natural contempla a

estrutura física do *Iki*, celebrando a seleção de formas não-relacionais sob o equilíbrio sugerido por sua relação.

Já a estrutura artística do *Iki*, um tanto mais complexa, parte de uma compreensão de divisão da arte entre objetiva e subjetiva. Chama-se arte objetiva, segundo Kuki, a arte da imitação, como por exemplo: pintura, escultura ou poesia. Por sua vez, chama-se arte subjetiva a arte livre, como o *design*, a arquitetura ou a música. No primeiro caso, o *Iki* se apresenta como um fenômeno de consciência da ressonância entre o ritmo intrínseco-formal e o conteúdo da expressão. No segundo caso, a liberdade da arte se põe desde as locuções de pura forma sem conteúdo, e a composição e designação das linhas ditam a expressão do *Iki*. Depois de ponderar o formalismo da arte com as formas da natureza, Kuki diz: “Nós podemos, em geral, entender-las como a expressão objetiva do *Iki* como fenômenos de consciência” (KUKI, 1997: 109). Isto significa: na consciência emerge a observação qualitativa que distingue a causa material do *Iki*, enquanto as causas formais são a ressignação e composição da harmonia da obra de arte. Sem embargo, a estrutura do *Iki* se apresenta artisticamente como significado sob o nível da consciência.

Seria fácil, a partir deste breve sumário da obra de Kuki, retomar o diálogo de Heidegger e trazer à luz as digressões. Não seria todavia profícuo. Para Botz-Bornstein, por exemplo, não se trata todavia de aplicar o conteúdo da obra de Kuki e confrontá-la com a interpretação de Heidegger para evidenciar controvérsias, mas antes de dar um passo além na questão do estilo da arte japonesa pensada filosoficamente. Ele ressalva:

Um ponto seguinte deve ser mencionado. Uma imensa discrepância entre Heidegger e Kuki é constituída não só pela diferença de pressupostos intelectuais a respeito do assunto, mas também pela incompatibilidade entre as personalidades de dois homens, formados por ambientes culturais tão distintos. (BOTZ-BORNSTEIN, 1997:556)

Em outros termos, o ambiente da Floresta Negra não poderia em hipótese alguma proporcionar o ambiente do *Iki* de um nativo de Tóquio. A sofisticação do estilo, proveniente de um ponto de vista cultural nipônico fortemente urbano, não tocaria um mesmo posicionamento comungado por uma visão de mundo campesina.

Botz-Bornstein ainda aprofunda mais, explicando que a linguagem filosófica ocidental é fundamentada no dualismo metafísico, e não seria necessário apenas ultrapassá-la para alcançar a experiência da unidade japonesa em um termo como *Iki*, senão mesmo que haveria a necessidade de uma linguagem erigida por bases completamente distintas. Em outras

palavras, seria possível para Kuki reverter a metafísica mediante o ponto de vista oriental, por isto o uso da estética é empregado sem maiores problemas, o contrário já seria muito suspeito.

Contudo, é necessário considerar também que enquadrar Heidegger no fluxo da tradição ocidental predominante, e talvez isto fuja a Botz-Bornstein, pode também configurar um equívoco metodológico. Neste sentido, vale retomar a hipótese de Testuaki Kotoh e concordar com uma ênfase bastante distinta da tradicionalmente aceita acerca dos fundamentos do pensamento de Heidegger. A saída para esta questão, talvez se concentre em uma investigação na qual seja possível identificar e diferenciar corretamente os fundamentos negativos a partir dos quais Ocidente e Oriente se encontram em um discurso onde a ultrapassagem do *lógos* é o próprio *lógos*, e talvez então algumas respostas do Oriente possam, enfim, serem revistas.

3. COMPARAÇÃO, FRONTEIRAS E LIMITES

Embora a afirmação de Alfred North Whitehead (*Process and Reality*, 1929), acerca da natureza da filosofia europeia enquanto meras notas de rodapé a Platão, pareça um exagero, é de todo compreensível e quiçá ainda passível de certa lucidez e coerência em seu posicionamento. Igualmente lúcido e coerente seria assegurar, em torno à organização da compreensão ocidental das ciências, sua herança predominantemente aristotélica. Todavia, não é fiável garantir uma origem ortodoxamente indo-europeia na formulação de seus pensamentos nem da de qualquer outro heleno do período, de épocas posteriores ou mesmo anteriores.

A transculturalidade e a comparação entre fronteiras constitui uma disposição natural da filosofia desde seus primórdios, seja em maior ou em menor grau. Graham Parkes (cf. 1987a: 1) chama a atenção para alguns indicativos convincentes, como por exemplo a especulação bastante razoável e muito referida de um suposto contato entre Platão, ou seus predecessores, com a sabedoria egípcia e o pensamento hinduísta ou budista primitivo, uma tese compartilhada por diversos leitores da filosofia antiga.

Não se pode tampouco negar o peso das interpretações árabes dos escritos de Aristóteles, sobretudo as de Ishāq al-Kindī, Muhammad al-Fārābī, ‘Allā ibn Sīnā e ‘Ahmad bin Rušd, sendo lícito afirmar que boa parte do que Tomás de Aquino conheceu do estagirita adveio da leitura árabe. Poder-se-ia também estender o caso para a pluriculturalidade reinante na filosofia do helenismo tardio de Alexandria, entre diferentes tradições sapienciais de pagãos, cristãos, judeus e mulçumanos. Contudo, todos os esforços voltados para a confirmação de tais hipóteses são ainda bastante especulativos.

Mais explícita e diretamente, o primeiro grande caso oficial de uma filosofia transcultural se dá no encontro entre Gottfried W. Leibniz com a sabedoria do *I Ching* e do neoconfucionismo. Antonio Florentino Neto, após defender uma tese dedicada ao tema sob o título *Von der Interpretation zum Gespräch: das chinesische Denken in der deutschen Philosophie* no ano de 2007 pela Freie Universität Berlin, cuidou de resumir em compêndio o desenvolvimento deste diálogo. Em um trabalho mais recente, intitulado *Algumas questões sobre as interpretações ocidentais do pensamento oriental* (2009), Florentino Neto explica como o processo de evangelização do Extremo Oriente, em meados do século dezesseis, foi um elemento crucial para estabelecer a ponte responsável por iniciar o diálogo entre os dois lados do globo terrestre. Ele elucida ainda como Leibniz tomou parte na discussão com os

padres jesuítas acerca da conversão dos chineses ao cristianismo (o chamado “conflito dos ritos”), e travou então colóquio aberto com a tradição sapiencial oriental. Redundaram deste evento as duas obras de Leibniz sobre a China, quais sejam: o prefácio da *Novissima sinica* (1697/1699) e o *Discours sur la Théologie naturelle des chinois* (1716).

A divulgação dos estudos sobre o oriente causou diversas polêmicas no período de sua difusão. É sobretudo bastante conhecido o evento que acarretou na expulsão de Christian von Wolff de Halle an der Saale em 1723 pelos pietistas, onde um dos fatores fundamentais que ocasionaram o desterro foi uma comparação entre Confúcio e Cristo, feita por Wolff pela influência surtida pelos recentes estudos de Leibniz.

Segundo Florentino Neto, o mais importante fator da sabedoria oriental destacado por Leibniz em seus escritos é no campo prático da ética, da política e da vida social cotidiana em geral. Sem embargo, “Os pensadores chineses antigos acreditavam que o propósito de aprender era melhorar a si mesmo e à sociedade. Eles discutiam diferentes conceitos de cultivo de si (*xiushen*)”, como relata Karyn L. Lai (2009: 19). Para Florentino Neto, há em Leibniz um reconhecimento da eficiência da aplicação da sabedoria chinesa na moral, entretanto, ponderando o desconhecimento dos chineses da superioridade teórica ocidental em alguns pontos, como por exemplo na astronomia e na matemática, havia ademais uma insuficiência da sabedoria chinesa em geral.

Florentino Neto prossegue expondo o diálogo entre Georg W. F. Hegel e a escrita chinesa. Ele expõe o ocidentalismo radical de Hegel quanto à origem e prevalência da filosofia, citando trechos das *Vorlesungen über geschichte der philosophie* onde aparece com evidência a posição de Hegel a respeito da possibilidade única de liberdade da autoconsciência no mundo ocidental (cf. FLORENTINO NETO, 2009: 47). A confirmação perduraria, sobretudo, nas atitudes de Hegel para com a escrita chinesa, conforme ele estagnada e inapropriada para um pensamento científico. De fato, o mandarim é uma das línguas mais difíceis de se aprender, tanto na escrita quanto na fala. Todavia, esta barreira foi sendo superada e é possível verificar que a língua chinesa está hoje entre as seis línguas oficiais da Organização das Nações Unidas, que contam ainda com o idioma árabe, o espanhol, o francês, o inglês e o russo, ponderando o peso do desenvolvimento científico, tecnológico e comercial dos países ascencionados do século vinte até hoje.

O fluxo de concessões e repúdios ao Oriente cessa no momento em que Florentino Neto aborda o pensamento de Karl Jaspers, em um diálogo contemporâneo e evidentemente mais aberto e rigoroso. Vale destacar a leitura feita de Jaspers em relação à aplicação do

conceito de “tempo-eixo”, conforme a qual “(...) o homem tem uma mesma origem (...) e elementos culturais originariamente comuns.” (Idem, *ibidem*: 53), argumento reforçado pelo indício de que homens de diferentes culturas se depararam com problemas semelhantes em períodos semelhantes. Segundo Florentino Neto (*Ibidem*: 53-54), este contexto permite a Jaspers catalogar pensadores como Lao-Tsé como filósofos, ou mesmo obras como o *Tao Te King* como tratados metafísicos.

Em um último momento de seu trabalho, Florentino Neto se dedica à relação entre Friedrich W. Nietzsche e o zen budismo da Escola de Quioto, com ênfase na comparação possível entre o anúncio da morte de Deus no *Zarathustra* de Nietzsche e a morte do Buda interpretada pelo filósofo japonês contemporâneo Shinichi Hisamatsu. Especificamente, Florentino Neto absorve o apoio calcado por Hisamatsu nas palavras do mestre chinês Lin-Chi, que diz: “Se você encontrar Buda, mate-o. se você encontrar o patriarca, mate-o”. Bem como na morte de Deus do *Zarathustra* nietzscheano, o ponto central é o questionamento da determinação heterônoma em oposição à autonomia da consciência de si, alcançando por fim o próprio abandono de si mesmo como liberdade total. Uma interpretação ousada, mas coerente.

Heidegger ocupa um lugar um tanto mais especial. Para ele, Florentino Neto dedicou todo um artigo recentemente publicado pelo periódico *Natureza Humana* (v. 10, n. 1), sob o título *Recepção e Diálogo – Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea* (2008). Muito do que foi exposto até aqui, na presente dissertação, aparece resumido em compêndio no artigo (de fato, o curso é repetidas vezes apresentado em quase todos os trabalhos dedicados ao tema). Um aspecto bastante singular do artigo, seja talvez as questões colocadas por Tadaschi Ogawa e Ryôsuke Ohashi. Segundo Florentino Neto, Ogawa escreve positivamente sobre a possibilidade de tradução dos caminhos de pensamento de Heidegger para o japonês, decerto em resposta à dúvida levantada pelo próprio Heidegger. Florentino Neto argumenta sobre Ogawa: “Em sua análise ele apresenta novos elementos gramaticais, históricos da língua japonesa e suas experiências com traduções, que permitem uma reflexão mais pontual sobre as objeções que podem ser feitas aos limites das línguas ideogramáticas em relação ao pensamento ocidental, referidos no diálogo de Heidegger.” (Idem, 2008: 156). Para Florentino Neto, são os problemas levantados por Ogawa que abrem o diálogo entre fronteiras efetivamente.

É possível concordar com Florentino Neto, sobretudo quando considerado o feitiço central e explícito das questões de Ogawa. Contudo, a história dos efeitos do diálogo

entre Heidegger e os japoneses é um tanto mais complexa e data de algumas décadas antes da concepção dos trabalhos de Ogawa.

Em 1936, Charles A. Moore e Wing-tsit Chan se reuniram em Honolulu para o estabelecimento oficial do Departamento de Filosofia da University of Hawai'i at Mānoa. Trouxeram consigo um projeto nada convencional, bastante audacioso e suscetível à múltiplas críticas: a união efetiva e institucional entre os pensamentos oriental e ocidental na filosofia. Em 1939, com o apoio de Gregg Sinclair, lograram o primeiro dentre os muitos êxitos na empreitada ao reunirem um pequeno, mas significativo, grupo de professores e pesquisadores na primeira East-West Philosophers' Conference. Dez anos após a primeira reunião, ocorreria a Second East-West Philosophers' Conference, agrupando um número ainda maior de especialistas e interessados e dando início a um processo acadêmico, daí em diante, profícuo e ininterrupto. O maior e mais bem cotado resultado quantitativo de todo o processo foi, sem sombra de dúvidas, a fundação do periódico *Philosophy East and West* em 1951, ainda hoje o mais renomado veículo de comunicação das produções filosóficas em torno ao tema da comparação e superação das fronteiras e limites entre Oriente e Ocidente.

Em ocasião do lançamento do primeiro número de *Philosophy East and West*, Moore preparou um trabalho intitulado *Some Problems of Comparative Philosophy*, onde além de reportar os avanços da segunda conferência de 1949, sintetizava as principais preocupações na esfera a filosofia comparada. Moore comenta algumas das maiores dificuldades, argumentando que três foram as percepções conclusivas gerais da Conferência. Em primeiro lugar, que as tradições orientais não podiam ser simplesmente agrupadas em um compêndio homogêneo, como geralmente é feito com as correntes filosóficas ocidentais. É possível definir estes ou aqueles filósofos como fenomenólogos, hermeneutas, existencialistas, etc., mas não é todavia possível definir um pensador oriental meramente como budista, confucionista, taoísta, entre outros. Cada tradição oriental possui uma particularidade de ramificações doutrinárias internas, bem como cada representante possui bases também distintas e singulares. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que não constitui nenhuma violência aos pensamentos de Maurice Merleau-Ponty e Edmund Husserl conceber ambos como membros da corrente fenomenológica, guardadas as diferenças. Contudo, enquadrar Shen Xiu e Hui Neng, ambos patriarcas do budismo Chan na China, em um mesmo conjunto, compõe uma transgressão considerável quanto aos alicerces e direcionamentos, mesmo sendo ambos pertencentes ao budismo Chan.

Em segundo lugar, Moore atenta para o fato de que o cuidado em evitar caracterizações durante as comparações pode resultar em tendências mais gerais do que comumente se concebe. O perigo, neste caso, é a necessidade de ultra-especialização e eruditismo, que poderiam promover uma profunda introspecção e removeriam qualquer possibilidade de diálogo. No mesmo fluxo, em terceiro e último lugar, ele assume que todas as conclusões entre os membros da Conferência só concordam mediante a assunção de uma ignorância parcial das variações de interpretação (cf. MOORE, 1951: 67). Em linhas gerais, embora a grande maioria das conclusões tenha sido negativa, o espírito crítico erigido permitiu o direcionamento para a discussão acerca da correta metodologia de filosofia comparada.

Moore enfatiza que no Oriente a disposição geral é mais pluralista, ao passo que no Ocidente os estudos são amparados apenas em conhecimentos confiáveis. Os filósofos orientais dão importância, por vezes central, à intuição como modo de conhecimento. Os filósofos ocidentais, por sua vez, são mais inclinados a testarem racional e empiricamente todas as reivindicações cognitivas. Por este motivo, os orientais via de regra possuem uma reverência maior aos escritos ancestrais, enquanto os ocidentais adotam uma postura essencialmente mais crítica. Em outros termos, enquanto no Ocidente a tentativa filosófica se concentra em pensar verdadeiramente sobre a realidade, no Oriente a inclinação tende à ultrapassagem de todo pensamento conceitual em movimento de identificação com a realidade (cf. MOORE, 1951: 68). Entretanto, como é sempre necessário ponderar, é impossível englobar toda tradição, ocidental ou oriental, em tais generalizações. Um contra-exemplo no Ocidente seria a tradição neoplatônica.

Conquanto hajam múltiplas divergências, existem ainda uma infinidade de convergências: ambos, ocidentais e orientais, tomam por preocupação fundamental a natureza última da realidade desde uma perspectiva metafísica, sistematizando-a até onde for possível e assumindo a perspectiva da finitude da existência, mas admitindo um fundamento além da mera finitude (cf. MOORE, 1951: 68-69). As preocupações projetadas das comparações formuladas se encaminham para quatro principais focos: o valor do mundo, a reforma social e a responsabilidade, um método ético e, por fim, uma metafísica prévia necessária à toda filosofia moral.

Os métodos todavia permanecem obscuros. Este foi o tema do artigo de Kwee Swan Liat, também publicado no primeiro número do *Philosophy East and West*. A primeira consideração importante de Kwee Swan Liat, é a de que a filosofia se tornou uma profissão, e

uma profissão erudita e resguardada, no seio do Ocidente. Ganhou caráter de ciência, mas perdeu credibilidade. Ao passo que, por sua vez, no Oriente a filosofia sempre foi filosofia da vida, da prática, inseparável da religião. Uma preocupação vital não só para eruditos, mas também para os homens em geral (cf. KWEE SWAN LIAT, 1951: 10). A partir daí, Kwee Swan Liat apresenta oito modos de comparação Oriente-Occidente.

O primeiro modo de comparação consiste na aproximação filológica, ou seja, no procedimento de traduções correspondentes entre Ocidente e Oriente que possam orientar de forma basilar qualquer estudo propedêutico. O segundo envolve a aproximação histórica, assumindo a impossibilidade de filosofar sem o devido comprometimento histórico e não meramente historiográfico. O terceiro releva a aproximação comparativa, isto é, a análise esquemática dos assuntos filosóficos concernentes às atitudes fundamentais e resolução de problemas. O quarto se ocupa da aproximação formal-valorativa, na qual se busca uma direção lógica e metodológica viável para o diálogo intercontinental. O quinto, Kwee Swan Liat denomina “aproximação psicológica”, referindo com isto a necessidade de identificar o que significa experimentar para, a partir daí, encontrar uma unidade de conversação. A aproximação fenomenológica seria um sexto modo de comparação, responsável por aplicar a experiência no âmbito da pesquisa rigorosa. O sétimo modo de comparação seria o sociológico e antropológico, emergindo como suporte para um correto direcionamento. Por fim, o oitavo e último modo de comparação seria a aproximação total-integrativa, onde se salvaguardariam as diferenças rumo a uma mútua-reciprocidade.

Como ponto culminante que representa metodológica e objetivamente a realização da empresa da *Comparative Edge* iniciada por este Ciclo de Filósofos de Honolulu, encaixa-se um trabalho específico: *Thoughts on the Way*, escrito por Graham Parkes. O artigo foi originalmente composto em 1983 em alemão, *Laotse, Tschuangtse, und der frühe Heidegger* foi apresentado no encontro *Die Gesellschaft für die Erforschung der gegenwärtigen Philosophie in Kyoto*. Foi ainda revisado e traduzido para o japonês em 1984, publicado no número seiscentos e oito do periódico *Risō* de Tóquio com o título *Haideggā to Rō-Sō shisō: mu no yō, sono kanōse wo megutte*. Ainda no mesmo ano, dessa vez no renomado *The Journal of Chinese Philosophy* (v. 11, n. 4), ganhou uma versão expandida, intitulada *Intimations of Taoist Ideas in Early Heidegger*. A última versão, *Thoughts on the Way*, subtítulo *Being and Time via Lao-Chuang*, foi publicado no volume organizado por Parkes em 1987, *Heidegger and the Asian Thought*.

Embora se trate de uma comparação específica dentro de duas tradições, e não propriamente de um guia prolegômeno para iniciantes, o trabalho de Parkes evidencia a maturidade da filosofia de fronteiras de forma bastante nítida e simples. Em primeiro lugar, porque sua construção não é nada convencional. Constitui distintos tópicos com variados estilos, permitindo ao leitor uma experiência diferente em cada momento apresentado. Em termos simples, o texto é um caminho (à maneira de Heidegger) e um aceno (ao modo oriental). Começa com uma epígrafe antiga, mas que por ainda muitos milênios, quiçá mesmo por toda eternidade, permanecerá oculto justamente pela natureza de sua reflexão e pelo modo com o qual se expressa. A partir de Heráclito, Parkes inicia o trabalho com a sentença: *phusis kruptesthai philei*.

O prólogo do artigo estabelece data e local de um evento: aos 9 de outubro de 1930, logo após uma leitura pública realizada por Heidegger do artigo *Das Wesen der Wahrheit*, reuniram-se algumas pessoas na casa do Sr. Kellner, em Bremen, para discutir a possibilidade de alguém realmente colocar-se na posição de um outro. O primeiro movimento: Heidegger pede a Kellner que lhe traga as *Alegorias de Chuang-tzu*. Após ter em mãos uma cópia da edição de Martin Buber, Heidegger lê o trecho que diz:

Chuang-tzu e Hui Shih estava parados na ponte sobre o rio Hao.
“Olhe os pequenos nadando por aí”, disse Chuang-tzu. “É assim que os peixes são felizes”.
“Você não é um peixe”, retrucou Hui Shih. “então como você pode ser que o peixe é feliz?” “Não sendo você, eu não sei sobre você. Mas eu sei que você não é um peixe, e portanto você não pode saber se os peixes estão felizes.”
“Vamos voltar a nossa questão inicial. Quando você diz *Como* você sabe que s peixes são felizes?, você me perguntou já sabendo que eu sabia. Eu sabia disso desde minha própria felicidade em estar sobre o rio Hao” (PARKES, 1987d: 105)

A passagem é bastante conhecida e ganhou múltiplas versões e diferentes traduções para línguas ocidentais. Logo após a leitura, um tal Sr. Petzet pede a posição e interpretação de Heidegger. A resposta vem pronta da conferência na mesma noite pronunciada: “*A essência da verdade é liberdade... Liberdade revela-se como deixar-ser os seres... como deixar algo ser o que é.*” (Idem, *ibidem*: 106). Prefaciando o trabalho que seguirá, Parkes já fundamenta seu estudo a partir de uma base onde será possível dialogar abertamente com a tradição oriental. O deixar-ser de Heidegger não é um mero *slogan* ou clichê de seu pensamento rumo ao ser do ente, senão uma postura fundamental em reposta a sua época.

Na seqüência, Parkes introduz seu texto comentando que Heidegger só publicou sua leitura enigmática sobre a essência da verdade em 1943, três anos antes de começar um

trabalho em comunhão com o Dr. Paul Hsiao na empreitada de traduzir alguns excertos de Lao-tzu. O taoísmo aparecerá, por exemplo, em *Der Satz der Identität* de 1959. Até 1972, segundo Parkes, Heidegger lerá Lao-tzu e se ocupará de pensar a sabedoria chinesa em comparação com seus próprios caminhos, absorvendo o pensamento oriental como também um seu caminho.

Para Parkes, contudo, existe uma chave de compreensão que repousa ainda em *Sein und Zeit*, responsável por indicar um caminho possível de interconexão entre Ocidente e Oriente. As questões a respeito da instrumentalidade e manualidade, bem como as sugestões a respeito da existência autêntica e da natureza, aproximam Heidegger de Chuang-zu e colocam um problema frontal para com a Era da Técnica. Mas, porque Parkes recorre à estes conceitos?

A partir tensão entre as identidades e diferentes de Ocidente e Oriente, é possível perguntar desde o ponto de vista de Heidegger: Quais são os componentes essenciais responsáveis por identificar esse ente, por Heidegger denominado *Dasein*? Já em um primeiro e vulgar entendimento (na tradução direta de *Dasein* por “Existência”), o verbete designado traz por si só uma avalanche polissêmica. Algo possui existência porque existe, é existente, está existindo. Ouve-se falar de crise existencial, de existencialismo, de existencialistas. Existência diz respeito ao viver, à realidade, ao modo de ser. Em longa significância, existir é lançar para fora, projetar-se, abrir-se.

Para atingir o sentido do emprego do termo *Dasein* ao ente para o qual Heidegger atina é determinante, antes, porém, ter em vista o alvo perseguido. Ao eleger essa designação, Heidegger se perguntava pelo sentido do ser, ou melhor, por como era possível algo como o “ser” poder ser simplesmente questionado. Essa é a motriz do pensamento de Heidegger e, sem embargo, seu interesse pela filosofia cresce a partir da revalorização da “pergunta pelo ser”.

O caminho de Heidegger frente ao irresoluto problema da história da filosofia é consideravelmente inverso ao da tradição ocidental. Heidegger evita as tautologias ou atributos sinônimos. Nem sequer se apega ao ser para pensá-lo. Ele desvia o olhar! O desvio do olhar será, desde muito cedo, a postura adotada por Heidegger para abordar os problemas fundamentais. Provavelmente, a primeira vez na qual Heidegger adota explícita e publicamente essa postura é em 1919, durante a aula-conferência intitulada *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* – em uma inusitada reflexão sobre a cátedra, onde o tema era pensar o mundo em torno, pede aos alunos para desviarem o olhar da cátedra,

provocando o púlpito a pensar fora do âmbito da representação direta. Com isso, ao invés de negar a inefabilidade das disputas infindáveis do intelecto, ele assume e recolhe para si a condição mui incômoda da impossibilidade de alcançar de maneira clara e distinta uma descrição saciável às ânsias do dito sentencioso. Com esse golpe de pensamento, é possível mirar um vislumbre mais eficiente, um olhar preclaro da questão.

Conseqüentemente, a pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) deve antes destacar a pergunta (*Frage*). A passagem na qual a especulação de Heidegger atinge o nível determinante para conferir o devido reconhecimento de uma tal metodologia aplicada à questão do ser, está nas linhas onde lê-se: “O perguntar dessa pergunta é determinado como modo de ser de um ente mesmo aí essencializado, pelo qual nele é perguntado – sobre o ser.” (HEIDEGGER, 1967: 7). Isto significa: o modo próprio do ente imputado ao perguntar é, essencialmente, a própria pergunta. Assim, perguntar pelo ser é, para esse ente específico, estar na lida com seu próprio ser. Isto confere ao ente perguntador a autenticidade de tornar transparente o acesso ao ser pelo simples fato de por ele perguntar. Mas qual ente é esse?

Heidegger evidencia: “Esse ente, que cada um de nós mesmos somos e que, entre outras, possui a possibilidade essencial de perguntar, compreendemos nós com a terminologia *Dasein*.” (Idem, *ibidem*). O ente ao qual Heidegger se refere é o ser-humano. Agora, porque Heidegger opta por o compreender por meio de uma outra terminologia? Esse é o momento no qual começa a ganhar corpo a chamada “Analítica Existencial”.

O movimento cíclico operado por Heidegger é elucidado na distinção entre os cinco modos básicos de empregar o termo “existência” em *Sein und Zeit*. Os dois primeiros usufruem dos distintos troncos lingüísticos pertinentes à língua alemã, quais sejam: o germânico e o latino. A partir da ascendência germânica, Heidegger atribui ao “caráter essencial do homem” a palavra *Dasein*; da estirpe latina, retoma a nomeada “compreensão de si mesmo” desde o verbete *Existenz*.

Para atingir um grau de nitidez conspícuo, uma passagem específica é chave, aquela na qual Heidegger afirma: “*Dasein* sempre se entende a si mesmo pela sua existência (*Existenz*) (...)” (Id., *ibid.*: 12). Literalmente, o trecho é redundante. Quem entende a si mesmo é *Dasein*. A maneira pela qual *Dasein* se entende é *Existenz*. Conforme à letra, as raízes latinas prefixais e sufixais indicam o lançar/prosseguir(*sistere*)-para fora(*ek*). O sentido se completa com o término da passagem: “(...) uma sua possibilidade própria, de ser ou não ser ela mesma.” (Id., *ibid.*). A determinação essencial do ente – ser humano – estando ele aí –

Dasein –, jaz na abertura de se apropriar ou não de seu modo de ser. Esta característica abre não apenas seu arbítrio, como também sua perfectibilidade.

Os outros três sentidos da palavra “existência”, apresentados por Heidegger, são na verdade derivações da apropriação alemã do idioma latino. A primeira derivação é o termo *existenzielle* – segundo Heidegger: “Com isso, a sua própria conduzida compreensão, nós nomeamos *existenzielle*.” (Id., *ibid.*). O “isso” ao qual se refere Heidegger é a possibilidade de elucidar a pergunta pela existência (*Existenz*) somente por meio do próprio existir (*Existieren*). Em outras palavras: é o simples exercício (condução) de existir (pelo qual é possível para o *Dasein* se compreender), envolvendo com isso as “delimitações fatuais”, ou seja, o contato com seu povo, época, costumes, etc. Em suma: a “pluralidade de singularidades” desde o plano ôntico.

A segunda derivação é, conforme Heidegger, o conjunto das estruturas cuja pretensão é desdobrar o “assunto” (*Angelegenheit*) ôntico do *Dasein*, sem recorrer, entretanto, à transparência teórica da ontologia. São as delimitações fatuais convertidas em entendimento como existencialidades tais quais “mundo”, “morte”, “tempo”, etc. – Heidegger nomeia com isso a *Existenzialität*. Isto quer dizer: *Existenzialität* diz respeito aos diferentes modos estruturais ônticos do *Dasein*, ou as diversas maneiras pelas quais ele existe fundamentalmente.

A terceira e última derivação é o *existenzialen*, referente ao composto de *Existenzialität* pelo qual o ser do homem (*Dasein*) se compreende e se conduz (*existenzielle*) enquanto existência (*Existenz*). O *existenzialen* é a compreensão existencial ôntico-ontológica, além da mera “pluralidade de singularidades”, já sempre inerente à constituição da Existência. Deste modo, encerra-se a estrutura básica do *modo de compreensão* da análise a se desdobrar.

O círculo vicioso pelo qual Heidegger transita durante estas primeiras reflexões a respeito do sentido do ser, e de como o *Dasein* pode tornar manifesto seu sentido, já são, por aceção própria, fruto de sua “Analítica Existencial”. O mencionado movimento cíclico não é, todavia, uma redundância desnecessária, senão a única maneira pela qual é possível, para Heidegger, adentrar no âmago da inquirição e observar toda envergadura da problemática proposta.

Para melhor esclarecer, “analítica” é por definição: uma desagregação das partes de um todo para melhor explicá-lo. Kant distinguiu um juízo analítico de um juízo sintético como sendo o primeiro meramente explicativo, sem nada acrescentar ao conteúdo do conhecimento (enquanto o segundo seria extensivo e aumentaria o conhecimento dado) (cf.

KANT, 1911: 20-22). A “Analítica do *Dasein*” de Heidegger possui o caráter circular de argumentação e exposição, segundo o qual aparentemente nada haveria de novo para descobrir, porque se move compreendendo algo já de antemão compreendido – o ser mesmo. Sendo admitido o *Seinsmodus* do *Dasein* de estar sempre na lida com seu ser ao simplesmente perguntar, é forçoso redundar no fato de toda tentativa de evidenciar esse “ser” saltar de si para si mesma, sem sair do lugar. Com isso, o trunfo de Heidegger se configura no apelo ao retorno do imêmore, isto é, enquanto toda tradição se ocupou de pular para além, e nisso decaindo conseqüentemente no esquecimento da pergunta valorada por Heidegger, a volta ao lugar onde antes já se encontrava deverá endireitar o rumo da meditação para longe de toda e qualquer representação enganosa e transviada.

Mas, acrescentaria algo ao conhecimento a “Analítica do *Dasein*” de Heidegger? Ou seria apenas uma vã tentativa de correr atrás da própria sombra? A resposta se encontra no esclarecimento segundo o qual não é tão somente a projeção ao ente, cujo acesso ao ser se dá, o caráter exclusivo do acostamento de Heidegger ao tema, senão precisamente o modo pelo qual se assegura a aproximação desse ente.

O primeiro modo por meio do qual Heidegger evidencia uma tal aproximação, comporta sua cercania com a lucidez das distâncias teóricas – ele afirma acerca do *Dasein* sua propriedade de se relacionar com entes quais ele mesmo não precisa ser, como, por exemplo, as ciências e seus objetos de estudo (modos pertencentes ao próprio existir). A física, por exemplo, é a ciência da natureza, embora não seja precisamente a natureza em si. A matemática é a ciência dos números, embora não seja ela mesma um número. Nesse sentido, Heidegger afirma: “Pertence ao *Dasein* o caráter essencial: ser em um mundo.” (HEIDEGGER, 1967: 13). Merece destaque a primeira parte dessa formulação: “ser em”. Com ela, Heidegger não explicita meramente um deslocamento espacial do *Dasein* “para algum lugar” ou “estando em algum lugar”, como um ente justaposto a um outro. Trata-se de uma constituição ontológica fundamental na qual o termo “em” (*in*) remonta ao antigo *innan*, cujo sentido se aproxima de “habitar” ou “deter-se”.

Heidegger afirma: “Ser-em é, portanto, a expressão existencial formal do ser do *Dasein*, que possui caráter essencial da disposição do ser-no-mundo (*In-der-Welt-seins*).” (Idem, *ibidem*: 54). O conteúdo permeado na compreensão existencial do *Dasein* como ser-no-mundo, é possível somente uma vez entendida a diferença entre “expressão formal” e “mera apreensão de algo simplesmente dado como lugar categórico”. A facticidade envolta como o problema “de encontro ao próprio mundo”, responsável por revelar os modos de

ocupação da Existência, transbordará o sentido de um “ocupar-se” (*Besorgen*) por diversas vias até o estabelecimento de um “preocupar-se” ou “temer por”, delimitados como ser vigente desse modo nomeado ser-no-mundo. Sobre isso, Heidegger afirma: “Esse título não é por isso selecionado, porque o *Dasein* é, em primeiro lugar e em larga escala, econômico e prático, senão porque o ser do *Dasein* mesmo deve se tornar visível como *Cura* (*Sorge*).” (Id., *ibid.*: 57). Tornar visível o ser do *Dasein* como *Cura*, por meio da evidência do modo essencial de ser-no-mundo como um “preocupar-se”, é o caminho definitivo de Heidegger para a explanação de uma *unidade* do *Dasein* frente às fragmentárias experiências ônticas do mundo.

Heidegger desenvolve, de maneira articulada e bem concatenada, as experiências de mundo e suas aberturas para a autenticidade e inautenticidade de existir. Em seguida, evidencia os planos do impessoal e da cotidianidade, deixando ver os modos de “decadências” e “as disposições de humor” – estas últimas responsáveis por desvelarem no *Dasein* uma experiência do “vazio” e da “universalidade”, impostas onticamente e absorvidas ontologicamente quando compreendidas existencialmente.

O conceito de *Cura*, dirá Heidegger (cf. Id., *ibid.*: 199-200), exprime o nexo articulável estrutural da pretensa ontologia fundamental pela qual se determina o propriamente essencial da apropriação existencial do ser humano enquanto *Dasein*. *Cura* patenteia a inclinação do *Dasein* à tendência “para viver” – é o impulso chamado por Heidegger de *propensão* ou *ímpeto* (*Drang*) (cf. Id., *ibid.*: 195). Mas, embora *Cura* tenha se mostrado como possibilidade, revelando a compreensão existencial de ser-no-mundo, ela não expõe o todo da apreensão do *Dasein*. Por esse motivo, Heidegger se lança ainda para a análise de outros dois modos estruturais, também eles existenciais, quais sejam: a morte e a temporalidade.

Desde o estabelecimento concreto de uma análise do *Dasein* enquanto compreensão e apreensão do existir do ser-humano, passando pelos embargos experienciais de categorias e lugares de onde se extraí uma leitura existencial-ontológica da realidade, conforme propõe Heidegger, até o entendimento das conseqüências de se observar sua propriedade íntima enquanto *Cura*, já queda claro, sem embargo, a diferença entre uma maneira meramente postulada de se interpretar o ser do homem e o caminho de um pensamento rumo a um projeto de existência. A idéia de projeto está lançada já sempre no pensamento de Heidegger, e com ela as aproximações aos temas da morte e da temporalidade ganham força. O tema da morte,

por meio das idéias de finitude e totalidade. O tema da temporalidade, conectando o conceito de história às possibilidades e ao sentido ontológico da Cura.

Assim como foi delineada a evidência de ser em um mundo, a manifesta experimentação da morte, por meio da morte dos outros, clama também o pleno conceito existencial de morte perante a mera cotidianidade de morrer. Como também foi desenhado um projeto desde a compreensão da existencialidade do mundo, assim será de igual maneira quando Heidegger falará da “liberdade para a morte” (cf. Id., *ibid.*: 266), uma expressão sugestiva e suscetível de controvérsias.

Este momento se refere à chamada “decisão antecipatória” como modo próprio do *Dasein* – significa, no mais, a tomada de decisão e consciência da morte, e de como Cura conduz o existir, frente à experiência de morte, diretamente ao nível impessoal da existência. Decidir-se antecipadamente, como sempre é feito, após alcançar a compreensão de um lançamento automático à inautenticidade, resgata a conexão essencial de unidade entre o “poder-ser” e o “si mesmo” – isso assume o projeto de estar lançado e arroga efetivamente a análise de Heidegger.

A analítica do *Dasein* e as estruturas existenciais “encerram” seu mote com uma abertura: o *Dasein* se acaba (*sich enden*), neste sentido é temporal; mas o tempo se mostra sob o duplo aspecto da cotidianidade de algo meramente intramundano, por um lado, e como um fundamento ontológico constitutivo da Existência desde a temporalidade do tempo, por outro. Com isso, Heidegger vai de encontro ao conceito de tempo como historicidade, contra o vulgar nexos entre “nascimento, vida e morte”, e afirma categoricamente sua posição articulada: “A análise da historicidade do *Dasein* busca mostrar que esse ente não é »temporal« porque »está na história«, mas sim que, inversamente, existe historicamente e somente assim pode existir, porque, no fundo, seu ser é temporal” (Id., *ibid.*: 376). A questão aberta por esta colocação deve então investigar as perguntas fundamentais enraizadas no problema: “Como este modo do tempo fundamental da temporalidade pode ser interpretado? Isso conduz a um *tempo* originário como caminho para o sentido do ser? O tempo mesmo revela-se como horizonte do *ser*?” (Id., *ibid.*: 437). Destaca-se, no encerramento de suas reflexões acerca da analítica desenhada desde a compreensão do homem enquanto *Dasein*, a maneira pela qual ele fecha sua meditação, a saber, perguntando – ou seja, revelando o modo de ser do homem. O perguntar do ser-humano lhe é inerente a sua capacidade de pensar. Para compreender o sentido disto, o pensar enquanto perguntar, é preciso aprender a pensar, atenta Heidegger (cf. 2000: 129).

Por meio da iniciativa do aprendizado, pergunta-se. Por esse motivo, é lícito indicar uma lacuna em qualquer pensamento se, previamente, não há uma proveniência da indagação pelo pensamento mesmo, “Por isso nós perguntamos: que quer dizer pensar?” (Idem, *ibidem*: 143). Esse elemento questionador é o mote pelo qual Heidegger afirma: “(...) a pergunta é a devoção do pensamento.” (Id., *ibid.*: 36). Devotar é, em sentido amplo e simplificado, “oferecer em voto”. Mas, diz também “dedicar” ou mesmo “consagrar”. A palavra consagrar designa tanto a consumação de algo no modo de sua ratificação ou confirmação, quanto a exaltação pela qual algo se torna sagrado ou é dedicado aos deuses. A libação ou oferta aos deuses não é uma mera prática religiosa específica e restritamente ligada à prática da fé, ela é antes a maneira pela qual o Ocidente inaugura tanto sua estrutura educativa basilar, quanto a sua metafísica mesma.

Posto isto, a pergunta guia é: como o “pensar perguntador” define o modo de ser (*Seinsmodus*) do homem, promovendo com isso uma relação com seu ser mesmo? Heidegger buscará o caminho para esta relação por meio da sentença na qual, ser e pensar, se cooperam mutuamente, ou seja, fazem parte de um “mesmo”. Trata-se, no caso, do terceiro fragmento do poema *Sobre e Natureza* de Parmênides, onde lê-se: “*tò gar autó noeín estín te kai éinai*” (PARMÊNIDES, 2006: 25). A passagem *tò autó* indica, para Heidegger, não somente o “mesmo” conectivo entre o pensar (*estín*) e o ser (*éinai*), nem tampouco a igualdade entre um e outro. Este “mesmo” designa, antes, o fato de o ser e o pensar “fazerem parte” de certa identidade. Ele esclarece: “Aqui, diferentes coisas, pensamento e ser, são pensados como o mesmo (...) pensamento e ser pertencem ao mesmo e a ele mesmo em conjunto” (HEIDEGGER, 2006: 36). “Conjunto” e “pertencem” são as palavras-chave da saída de Heidegger para o enigma eleata. Conjunto assinala uma multiplicidade expressa em unidade comum, no caso, uma “comunidade”. O comum é o muito de todos. “Pertencer” indica estar inserido no comum, isto é, integrado, fazendo parte, conectado ao comum de maneira intrínseca. Sem perceber, a idéia de “pertencer” já alcança, de súbito, a idéia de comunidade.

No entanto, Heidegger quer atentar para o fato de a “comunidade” não ser o mero elemento conexivo pelo qual algo pertence a isto ou aquilo. Ele, antes, chama a atenção para o fato de o “pertencer” determinar o próprio do comum (cf. Idem, *ibidem*: 38). Com isso, a identidade da qual o ser faz parte, só é comum ao pensar pelo fato de pensamento e ser serem pertencentes de um mesmo. Assim sendo, a comunidade entre ser e pensar se faz por meio deste pertencer em comum, ou deste comum-pertencer, como arroga Heidegger. Em outras palavras, o ambiente no qual toca pertencerem ser e pensar, aí se dá o mesmo. Desta maneira,

enquanto pensa, o homem se desloca para o âmbito do qual o ser faz parte, em comunhão com o pensamento. Portanto, deduz-se: o homem pensante está em contato direto com o ser, pelo simples fato de pensar *apropriadamente*.

Heidegger coloca ainda: “Esta apropriação na qual homem e ser são um ao outro pertencidos, vale como simples experiência, isto é, um revolver (*einzukheren*) no que nomeamos *Acontecimento* (*Ereignis*).” (Id., *ibid.*: 45). Está em questão, a partir da nomeação do *Acontecimento* no qual o homem se apropria do ser por meio do pensar, uma diversa gama de questões. Antonio Contreras (2006) elenca algumas, dispersando a confusão: “A breve análise dos argumentos de Heidegger nos deixa como interrogante o objeto mesmo da identidade: sobre que ou quem se afirma a identidade? Em momento, parece estar no homem, mas nunca no ser como tal.” (CONTRERAS, 2006: 78). Para Contreras, a consequência disto é perguntar como é possível constituir uma explicação do princípio de identidade que verse sobre o ser enquanto existente, para indagar logo as consequências de tal explicação no âmbito próprio, tanto da ciência, como da sociedade e, em geral, do homem atual. (cf. *Idem*, *Ibidem*).

Para retomar o denominador comum da questão, evitando uma queda em um desbaratado de problemas insolúveis, vale rever uma proposição fundamental de Heidegger, ele afirma: “A filosofia somente se coloca a caminho por meio de um verdadeiro salto na possibilidade fundamental do *Dasein* na totalidade.” (HEIDEGGER, 1976: 122). À afirmação de Heidegger pode-se ligar um seu questionamento: “Para onde salta o salto, quando ele salta do fundamento? Salta ele em um abismo?” (*Idem*, 2006: 41). Heidegger responde em seguida: “Sim, enquanto nós representamos somente o salto e precisamente no circuito da história do pensamento metafísico. Não, contanto que nós pulemos e nos larguemos. Para onde? Ali, onde nós sempre propriamente deixamos ser: no pertencer do ser.” (*Id.*, *ibidem*: 41). Isto quer dizer: o ser mesmo ao *Dasein* pertence, então somente ele pode estar junto à presença do ser, isto é, presente.

Contreras elenca os argumentos de Heidegger enfatizando, em especial, um que diz: “Assim, quando sustenta que só o ser pode “chegar à nossa presença”, não pode limitar-se necessariamente a presença do ser pensante; pode abrir-se a todo ente, porque a presença de qualquer ser é conhecível como percepção sensível (...)” (CONTRERAS, 2006: 77). Vale lembrar, portanto, o momento no qual Heidegger traduz *noein* por “perceber” (*Vernehmen*). Com isto, ele aponta não apenas para uma relação pré-estabelecida desde o simples pensamento, mas antes, revela um construção que constrói a si mesma.

Identidade nomeia a esfera na qual pensamento e ser pertencem; ao perguntar pelo pensamento, ou pela habilidade fundamental de perguntar, o *Dasein* é pensante e, pensando, coloca em jogo o ser comum ao pensamento; esta experiência é indicada pelo *Acontecimento* no qual o homem se apropria deste ser e da presença de seu *Dasein*; o modo pelo qual esta experiência é construída possui um campo, uma esfera, uma habitação, a saber, a própria linguagem, na qual habita este *Acontecimento* e, tão logo, a apropriação da marca da existência, qual seja, *ser e pensar são o mesmo*.

Agora bem, Quais distintivos são atribuídos a esse ente, até então denominado *Dasein*, imputados para o diferenciá-lo? Isso também significa perguntar: qual o momento no qual ocorre uma abertura para a possibilidade de desvio, onde os seres-humanos se moldam de diversas maneiras?

Uma sentença-guia é aqui bastante pertinente, aquela na qual Heráclito afirma: “(...) uma coisa cresce sempre de um modo; outra, de outro, conforme precisar.” (HERÁCLITO, 1969: 293). Este momento, todavia, não deve ser investigado simplesmente desde a compreensão ôntica dos seres humanos enquanto entes individuais e particulares, nem tampouco a partir de uma teórica especulação do homem universal. Heidegger atenta para o fato de já não mais se tratar de algo como um objeto sobre o qual discorrer, “(...) mas sim de fazer transmitir o *Acontecimento* de apropriação (*Er-eignen*), que se iguala a uma mudança essencial do homem como »animal racional« (*animal rationale*) em *Da-sein*” (HEIDEGGER, 1989: 3). Existe implícita uma idéia de transição/superação (*Übergang*) para a qual o homem caminha quando se apropria de sua real configuração.

Conforme já foi visto, este *Acontecimento* transitivo habita na linguagem, aparece aqui, um vez mais, a coerência da passagem conforme a qual, sendo a linguagem a casa do ser, então obviamente ocidentais e orientais habitam casas distintas. Para Parkes,

Se as flores desabrocham de alguma maneira diferente no Oriente e no Ocidente, a perfeita tradução de uma linguagem para outra não será sempre possível. (...) Mas, a impossibilidade de completar a tradução não necessariamente regula a comunicação mútua – especialmente se ambos os lados aprendem as outras línguas. Estarem separadas as casas ocidentais e orientais não significa que o diálogo está próximo do impossível, como temia Heidegger. Casas mantêm-se no chão, assim como folhas e pétalas caem das raízes na terra. E alguém pode, com tempo e esforço, sentir-se em casa na casa de outrem (PARKES, 1987a: 215-216)

Sem embargo, há alguma metodologia definitiva acerca da filosofia das fronteiras e limites, decerto ela permanece repousada nas palavras de Graham Parkes.

Em Heidegger, identidade e diferença são conceitos-chave responsáveis por mostrar um projeto já sempre lançado no qual o homem se apropria do que realmente é na medida em que ousa pensar o impensado, dizer o indizível, recolhendo para si o mistério. Ficou claro que, na tentativa de Heidegger em trazer à luz algo que lhe era extramamente obscuro, como as idéias japonesas de *Iki* e *Koto ba*, ele caiu, inevitavelmente, em erros interpretativos, confirmando assim que deixou com que os elementos para ele inobserváveis permanecessem em seu mistério – o que ficou nítido pela resposta do Ocidente e pelo diálogo que daí decorreu. Percebeu-se, com isso, o caráter frutífero do estabelecimento oficial, a partir da relação “Entre Heidegger e os Japoneses”, de uma filosofia comparada. Esta filosofia comparada é algo manifesto já desde o filosofar ocidental mesmo, mas, com a aproximação de Heidegger do mundo oriental, abriu-se toda uma nova gama de possibilidades. Por meio de tais possibilidades, evidenciou-se que o contido em uma Saga permanece inexprimível, pelo simples fato da idéia mesma Saga relevar não apenas o caráter exprimível de uma língua, mas também o silêncio que dela ressoa.

Uma passagem clássica refere com especial clareza essa relação, aquela na qual Hermes, ao inquirir à Poimandres acerca de possuírem intelecto todos os homens, é interpelado por aquele que representa o *Noús* com a sugestão: “Vela pela tua língua.” (*Corpus Hermeticum*, I, 22). Só então Poimandres profere sua doutrina, e tendo terminado, dirige-se a Hermes e diz: “faze-te guia daqueles que são dignos.” (Idem, *Ibidem*, 26). E quando Hermes saiu e pregou a doutrina que lhe fora transmitida pelo *Noús*, ganhou alguns poucos seguidores que lhe suplicaram a instrução, e muitos zombeteiros que lhe fizeram troça e foram embora. Tendo percebido Hermes, o porquê Poimandres o aconselhara, então, a velar pela língua, dirigiu-se ao Ser Supremo e lhe rendeu louvores com palavras portentosas, dentre as quais algumas diziam: “Recebas os puros sacrificios em palavras que te oferece uma alma pura, um coração dirigido para ti, Inexprimível, Indizível, Tu que somente o silêncio nomeia.” (Id., *Ibid.*, 31).

CONCLUSÃO

Os passos aqui são talvez desertores. Trânsfugas de um percurso não convencional. Embora travestido em uma dissertação acadêmica, a marcha aqui apresentada é antes de tudo um diário da jornada de leituras realizada nos últimos anos. Não havia força metodológica o suficiente, nem critério historiográfico bastante rigoroso, responsáveis por figurarem um trabalho de ganhos reconhecidamente científicos. Há um impasse na coisa toda, um embargo por vezes incômodo, mas propulsor de novas veredas. Apresentou-se aqui algumas experiências, nada mais. Alguns atalhos tomados para exprimir um pouco da inconveniente tensão de uma filosofia das fronteiras e dos limites comparados.

Martin Heidegger, severo e meditativo pensador. Representante incontestável da filosofia especulativa do século vinte. Quiçá um autor cuja envergadura não possa ser sopesada desde um único ponto de vista. Cabe por isto mesmo um recorte, uma indicação de um instante. A excentricidade do momento aqui apresentado, seu diálogo com a filosofia japonesa contemporânea, por tantos mal quista e por muitos repudiada, é antes de tudo um desafio para além de seu próprio pensamento. Heidegger não deixou pronto, apenas encaminhado, um diálogo inusitado entre Ocidente e Oriente. Alçou vôo em reflexões e lançou para seus receptores a hercúlea tarefa de desenhar linhas tortas e tracejadas por entre as tartufices dos povos e de suas nações. Advertiu a respeito da riqueza de um silêncio compartilhado, e de uma palavra ressoante entre uma vogal comum e uma consoante adversa. Por isto mesmo, vale considerar, antes de tudo, Heidegger foi um dialoguista.

Durante toda sua carreira acadêmica, Heidegger comentou amplamente a história da filosofia. Afora as referências esparsas feitas ao longo de textos onde o objeto de discussão era delimitado por um tema, e não por um autor, teceu comentários diretos sobre Anaximandro, Parmênides, Heráclito, Platão, Aristóteles, Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, Duns Escoto (Tomás de Erfurt), René Descartes, Baruch Espinosa, Gottfried W. von Leibniz, Immanuel Kant, Johann G. Fichte, Georg. F. W. Hegel, Fridriech W. J. von Schelling e Friedrich W. Nietzsche. Manteve ainda uma conversa franca e aberta com seus contemporâneos, respondendo as inquirições de Jean Beaufret, elucidando alguns aspectos particulares do pensamento de Karl Jaspers e homenageando José Ortega y Gasset no ano de sua morte. Sempre atencioso, cooperou constantemente com o desenvolvimento intelectual de seus alunos, dentre os quais destacam-se, sobretudo, Hans-Georg Gadamer, Herbert Marcuse e Hanna Arendt. Além dos diversos e numerosos comentários à poesia de Friedrich Hölderlin,

Georg Trakl e Stephan George, dedicou muitas conferências aos grandes nomes de sua terra e cultura, como ao monge agostiniano Abraham a Santa Clara, ao poeta Rainer Maria Rilke, ao compositor Conradin Kreutzer e ao escritor Ernst Jünger.

Sem embargo, em nenhum de seus escritos Heidegger se pronuncia isoladamente. O invariável debate, tanto com seus predecessores quanto com seus coetâneos, dá contorno as formulações de seus questionamentos e envolve a maneira pela qual a filosofia mesma é por ele concebida. Seu filosofar emerge apenas quando entra em diálogo com os filósofos. Discutir com eles os assuntos dos quais falam, compõe a base de toda e qualquer resposta filosofante. A tarefa específica da filosofia é a expressão desse diálogo e dessa resposta – a fala (*légein*) no sentido do diálogo (*dialégesthai*), e a resposta (*Antworten*) no sentido da correspondência (*Entsprechen*) (cf. HEIDEGGER, 2006: 19). A fala precisa dialogar com a tradição, absorvê-la no contexto universal e particular, geral e específico. A resposta deve entrar em correspondência com a coisa ou tema (*Sache*) pelo qual é interpelado o pensamento, dirigir-se sempre desde o assunto, matéria ou objeto de discussão. Isto se dá tanto no âmbito atemporal da ontologia fundamental, quanto nas questões do mundo contemporâneo. Assim como é exigência dialogar com Parmênides e Platão, caso haja a intenção entoar devidamente o problema do sentido do ser, é requisito básico, para refletir sobre o abissal rumo dos tempos vigentes, corresponder tanto ao império da vontade da moderna ciência, quanto ao mundo dos pensadores gregos e de sua linguagem. Somente assim insurge a existência histórica do homem e se torna possível enxergar propriamente o movimento conceitual inerente da nova Era (cf. Idem, 2000: 41).

Mais além da mera consciência do desenvolvimento dos fatos históricos, o diálogo com o mundo antigo e com a filosofia grega é, para Heidegger, a preparação de um terreno fecundo para compreensão do porvir. A atualidade do pensamento grego está presente em toda parte, tanto em seu florescimento e apogeu quanto em sua encoberta e decadência. Este movimento incita a reflexão desvencilhada da mera representação historiográfica e lança mão de uma postura a caminho da compreensão da acentuada transitoriedade contemporânea. Investigar os gregos é entrar em contato com raízes fincadas em solo ainda vigente. Somente assim é possível calcar apoio para um diálogo especial ao qual Heidegger se refere: “Este diálogo espera ainda por seu começo. Ele é apenas preparatório e permanece, outra vez em si mesmo, sendo para nós condição prévia para o inevitável diálogo com o mundo oriental.” (Id., Ibidem). O diálogo com o mundo oriental é inevitável, mas a condição prévia para dar início a essa conversa é a conexão preparatória com a filosofia grega. Em outras palavras, somente

desde o entendimento da existência histórica de consumação do curso metafísico do mundo ocidental é possível abrir caminho rumo à fronteira. E bem como já havia percebido Heidegger, perceberam também os orientais a profundidade e envergadura dessa cruzada fronteiriça. A prova disto encontra-se em como a relação entre Heidegger e o Oriente foi fundada: a partir de uma leitura da história da metafísica ocidental.

Mas, se por um lado Heidegger ensinou os orientais a preparem o terreno do pensamento meditativo mediante a história da ontologia, por outros os orientais foram responsáveis por destacarem aspectos não tão levados a sério pela filosofia ocidental, como por exemplo a íntima relação da ontologia fundamental com a vida cotidiana com as coisas e o mundo em torno.

Uma palavra define bem a vida cotidiana: hábito. O hábito, no entanto, não define apenas a cotidianidade. Em sua composição sólida de substantivo masculino, o hábito é a maneira usual de ser, ou ainda, uma disposição duradoura cuja repetição periódica desenvolve um costume. Hábito é também um vestuário, uma indumentária, como, por exemplo, a roupa do monge. Figurativamente, hábito diz a aparência exterior. Em sua forma verbalizada, todavia, encontra-se o sentido complexo do habitar. Habitar é vulgarmente entendido como domiciliar, ocupar, estabelecer moradia, residir, permanecer, estar. Com algum esforço de pensamento, pode-se, entretanto, entender o habitar como o modo usual da vida cotidiana, mas na condição do “estar em relação” – hora às coisas, hora à própria morada, mas, sobretudo, com a maneira pela qual a morada mesma se faz coisa. Este momento no qual toca aparecer a essência da vida cotidiana por meio da experiência pessoal do habitar, onde se está junto às coisas, e elas são desde já sua morada, é a região na qual se pretende tocar para florescer desse sentido sua especulação mui própria.

Paradoxalmente, para prosseguir nesse viés é necessário se afastar das habitações. Essas habitações as quais se refere aqui são aquelas cujo resultado é a repetitiva periodicidade de onde se subtrai o costume. Não porque os costumes devam prejudicar no alcance da meditação, mas porque a maneira usual pela qual se compreende o sentido das coisas deve ser abandonado. Isto não significa o abandono das coisas ou da maneira, mas sim do sentido habitual, aquele já gasto e cuja significação se encontra na mencionada aparência exterior. Só se valorará devidamente o lado de fora, uma vez mergulhado no interior. É esse interior o escopo do pensar. Agora, qual é, portanto, o interior da experiência pessoal da vida cotidiana?

A pergunta não suporta a resposta. O peso formidável dos termos nela envolvidos força qualquer inquiridor a balbuciar por socorro. Aqui se conclamou por uma completa cavalaria,

advinda dos dois pólos do globo terrestre – caso haja algum choque no encontro das fronteiras, será um risco inevitável cuja assunção desde já se admite.

Todo admitir imediato e não avaliado é radical. Radicalidade é o compasso pelo qual o ritmo das terras do ocaso harmonizou o caminho os homens. Ou é, ou não – assim extremo. Há quem diga: só os radicais são livres. Por que não? A liberdade é muito bem explicada pelo radicalismo, ela é capaz ainda de explicar o mal no mundo – existe porque se afastou das leis, hora divinas, hora mortais. Aqui temos liberdade, nós vitorianos. Por meio dessa liberdade, outorgada pelo divino espírito *ad majorem Dei gloriam*, recorrer-se-á ao extremista dos extremos, àquele cujas palavras são tão radicais ao ponto de ferirem as soluções doutrinárias.

Disse um Mestre, chamado Eckhart, algo como: “quando a alma não sai para as coisas exteriores então retornou ao seu lar e habita em sua luz simples e límpida. Ali ela já não ama nem possui angústia nem medo.” (Serm. 71). As habitações nas quais se encontram os homens, já aqui se assumiu, são os gastos costumes nos quais o dia-a-dia se preenche de tarefas diárias, porque então deles se libertar, para novamente retornar ao habitar? Existe diferença entre a habitação usual e o habitar já sem angústia nem medo? Essa é a diretriz na qual Eckhart ajuda a pensar, e a resposta é muito clara: não!

A habitação cotidiana é o mesmo habitar de lume límpido. O salto para fora e para dentro de si é o momento no qual se apercebe do sentido do lugar onde já antes se encontrava. Por isso Eckhart afirma: “Como é maravilhoso ex-sistir e in-sistir (encontrar-se fora como dentro), compreender e ser compreendido, contemplar e ser o próprio contemplado, conter e ser contido: este é o fim onde o espírito permanece, com repouso na unidade (...).” (Serm. 86). Agora, é preciso explicar como se dá essa passagem. É preciso evidenciar o momento dessa viragem.

Conta Eckhart sobre um elevado espírito de consciência no qual nem afeto nem sofrimento abalam o topo de seu ser, insensível como uma montanha de chumbo frente a um sopro de vento – essa, ele diz, é uma atitude espiritual suficiente. Suficiente porque está pleno, transborda, mas nada contém. Legada de forma peculiar, a saga da qual se extrai tal reflexão está presente no momento no qual Eckhart fala de duas irmãs, Marta e Maria (uma passagem singular e bem conhecida das Sagradas Escrituras cristãs, Lc. 10, 38-42).

A passagem é singela: o Cristo teria sido recebido na casa de certa mulher de nome Marta, cuja irmã, de nome Maria, teria se sentado aos pés do senhor para ouvir-lhe e contemplar-lhe a figura. Marta, ocupada com os afazeres domésticos, quiçá mesmo cortando os legumes como se gosta de imaginar, teria dito: "Senhor, não te importas com o fato de

minha irmã me deixar sozinha com toda a labuta? Manda-a ajudar-me!" O Senhor, porém, respondeu: "Marta, Marta! Você se preocupa e anda agitada com muitas coisas; porém, uma só coisa é necessária, Maria escolheu a melhor parte, e esta não lhe será tirada."

Eckhart explica uma curiosidade de sua interpretação: "Ao repetir o nome 'Marta', Jesus quis significar que também nada faltava de quanto era necessária para alcançar a vida eterna." (Serm. 86). Prossegue elucidando as entrelinhas das palavras do Cristo: "Tu és cuidadosa (te preocupas): Tu estás junto às coisas e as coisas não estão em ti; cuidadosos são aqueles que em todos os afazeres se encontram sem impedimentos. Sem impedimentos estão os que executam ordenadamente todas as suas obras seguindo a imagem da luz eterna; e essas pessoas estão junto às coisas e não nas coisas." (Serm. 86). Com isso quer dizer: "tu estás junto das coisas, e junto das tarefas, significando que com as forças inferiores da alma ela está, sem dúvidas, exposta aos cuidados e às aflições, pois ela não era como que mimada pela gula espiritual. Ela estava junto das coisas, não nas coisas, estava apartada delas e elas dela apartadas." (Serm. 86). Estar livre de todas as coisas é estar junto da deidade. Uma idéia explicada por Eckhart por meio da ultrapassagem de todas as coisas, delas indo além da causa e alcançando sua máxima plenitude. Por afirma também: "(...) Quem nada busca do que é seu, nem imagina em alguma coisa, nem em deus nem nas criaturas, esse habita em deus e deus nele habita. Para um homem assim, é prazeroso, deixar e menosprezar todas as coisas, pois seu prazer é conduzir todas as coisas à máxima plenitude." (Serm. 10). E por fim, radicaliza ainda mais: "(...) por isso pedimos a deus que nos liberte de deus e que apreendamos a verdade e a gozemos eternamente lá onde o anjo, a mosca e alma são iguais." (Serm. 52). A permissão para exceder os limites do radical já foi concedida por Eckhart.

No excesso aqui utilizado se chamou pelo outro lado da fronteira. Um perímetro talvez passível de orientar – Lá, perto da Montanha dos Abutres, na terra do sol nascente, onde Gautama, auto-proclamado o Desperto, afirmou: "As cordas não devem estar nem tensas e nem frouxas demais. Aplicação demasiada traz inquietação à mente, a folga demasiada traz negligência. É necessário seguir o Caminho Médio entre esses dois extremos." (*Anguttara Nikaya* 6:55; *Zôagnkyo* 9:30). Sobre o difusor dessa doutrina espiritual pouco se pode falar. Sabe-se apenas da peregrinação do Gautama a partir da Índia, da herança por ele legada a 28 patriarcas e de certo Bodhidharma, responsável por permear seus ensinamentos na China milenar, nos idos do século VI d.C. Conta-se apenas a saga dos ensinamentos de Bodhidharma e da iluminação, alcançada por Gautama em uma noite do século V a.C.

Após a propagação da doutrina por todos os cantos do Extremo Oriente, por meio de diversas formas e contornos, sua versão mais simples se concentrou no Japão, sendo estabelecida por Eisai em 1191, como a religião do samurai. O peso da doutrina na cultura japonesa foi formidável e pouco tempo depois, por todas as Ilhas, haviam mosteiros e templos espalhados onde se congregavam mestres da especulação, chamados mestres Zen.

A especulação desses mestres teria atingido um nível sobremaneira alto e refinado, tornando impossível e contraditória qualquer propedêutica, qualquer caminho preciso, qualquer escritura sagrada. Tratava-se apenas da meditação. Quando inquiridos acerca dos significados essenciais da verdade, ou mesmo acerca do sentido do Zen, os mestres nada podiam fazer senão promover um leve aceno para seus inquiridores, esperando deles uma própria auto-iluminação. Não havia maneira de levá-los ao alto, apenas a de lhes apontar certo alto. Para isso, faziam uso de histórias de efeito, ou sem efeito, chamadas: histórias Zen.

As histórias Zen foram amplamente divulgadas e receberam diversas versões. Às vezes possuíam um sentido moral, às vezes não. Às vezes eram contraditórias, às vezes não. Às vezes iluminavam, às vezes não. Não havia maneira de vaticinar o destino de um determinado indivíduo em seu caminho de meditação. Este poderia demorar-se, ou poderia atingir o Zen imediatamente. Não haviam regras, não haviam limites, não haviam nortes senão a doutrina da meditação simples e profunda.

As outras versões da doutrina do iluminado encontraram, em muitas de suas versões (*Shingon, Jodo, Shin, etc.*), múltiplas possibilidades de introduzir neófitos por meio de exercícios de humildade, guias de meditação, escrituras (principalmente o Cânone Páli) e estágios hierárquicos de espiritualidade. Mas a radicalidade do Zen tornava qualquer prática como essa nada mais senão “a esperança de que da visão de um cardápio possa atingir e satisfazer o organismo de um homem esfomeado”.

O ponto de apoio ao qual o Zen se apegou foi a passagem na qual o Desperto explica como chegou à perfeição, onde responde aos demônios dos desejos: “Pratiquei o ascetismo, visando a obter a imortalidade e descobri a inutilidade de tudo isso. Como o remo de um barco que repousa em terra firme, O ascetismo não traz o menor proveito.” (*Samyutta-Nikaya* 4:1; *Zoagonkyo* 39:14). O grande trunfo de tais palavras muito se assemelha a superação à vida unicamente contemplativa – à figura de Maria. O exemplo no qual se ilustra o exercício da imagem de Marta e o lugar das coisas no habitar cotidiano da experiência pessoal, o Zen expõe quando conta a história de um praticante, quando este certa vez perguntou a um mestre Zen, por ele considerado muito sábio: "Quais são os tipos de pessoas que necessitam de

aperfeiçoamento pessoal?". "Pessoas como eu." – comentou o mestre. O praticante ficou algo espantado: "Um mestre como o senhor precisa de aperfeiçoamento?". "O aperfeiçoamento," respondeu o sábio, "nada mais é senão vestir-se, ou alimentar-se...". "Mas," replicou o praticante, "fazemos isso sempre! Imaginava que o aperfeiçoamento significasse algo mais profundo para um mestre.". "O que achas que faço todos os dias?" retrucou o mestre – "A cada dia, buscando o aperfeiçoamento, faço com cuidado e honestidade os atos comuns do cotidiano. Nada é mais profundo do que isso."

Agora mesmo, não há mais o que fazer, senão prosseguir na caminhada rumo ao vértice da mente, com cuidado e honestidade, *a caminho da fronteira*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABE, Masao. (1989): **Zen and Western Thought**. Honolulu: University of Hawaii Press.
- AKUTAGAWA, Ryûnosuke. (2008): **Rashômon e outros contos**. Trad. Madalena Hashimoto Cordaro e Junko Ota. São Paulo: Hedra.
- BADIOU, Alain. (1988) : **L'Être et l'Événement**. Paris: Seuil.
- BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten. (2004): **Place and Dream: Japan and the Virtual**. New York: Editions Rodopi.
- BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten. (1997): "'Iki", Style, Trace: Shûzô Kuki and the Spirit of Hermeneutics". **Philosophy East and West**. v. 47. N. 4 (out.). 554-580.
- CONTRERAS, Fernando Sancén. (2006): "Pensar la identidad con Heidegger". **La lámpara de Diógenes**. n. 12-13. 74-84.
- DILWORTH, David A.; Valdo H. Viglielmo; Augustin Jacinto Zavala (Org.). (1988): **Sourcebook for Modern Japanese Philosophy** : Selected Document. Westport: Greenwood.
- ECKHART, Mestre. (2006): *Sermões Alemães* : 1-60. Trad. Enio Giachini. Petrópolis: Vozes.
- ECKHART, Mestre. (2007): *Sermões Alemães* : 61-90. Trad. Enio Giachini. Petrópolis, Vozes.
- FERREIRA, Acylene Maria Cabral. (2007): **A linguagem originária**. Salvador: Quarteto.
- FLORENTINO NETO, Antonio. (2009): "Algumas questões sobre as interpretações ocidentais do pensamento oriental". IN: Zeljko Loparic (Org.). **A Escola de Kyoto e o perigo da técnica**. São Paulo: DWW Editorial. 39-62.
- FLORENTINO NETO, Antonio. (2008): "Recepção e Diálogo – Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea". **Natureza Humana**. v. 10, n. 1 (jan.-jun. 2008). 147-160.

HAJIMU, Nakano. (1997): "Introduction to the Work of Kuki Shūzō". IN: Shūzō Kuki. **Reflections on Japanese Taste : The Structure of Iki**. Sydney: Power Publications, 1997. 9-23.

HEIDEGGER, Martin. (2008): "From Martin Heidegger's Reply in Appreciation". IN: Kōichi Tsujimura. "Martin Heidegger's Thinking and Japanese Philosophy". Trad. Richard Capobianco; Marie Göbel. **Epoché**. v. 12, n. 2 (primavera). 356-357.

HEIDEGGER, Martin. (2007): **Unterwegs zur Sprache**. 14. ed. Stuttgart: Klett-Cotta.

HEIDEGGER, Martin. (2006): **Identität und Differenz**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin. (2000): **Vorträge und Aufsätze**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin. (1989): **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin. (1988): **Ontologie (Hermenutik der Faktizität)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin. (1977): **Holzwege**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin. (1976): **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin. (1967): **Sein und Zeit**. 11. ed. Tübingen: Max Niemeyer.

HEIDEGGER, Martin. (1960): **Der Ursprung des Kunstwerkes**. Stuttgart: Reclam.

HEISIG, James. (2002): **Filósofos de la nada : Un ensayo sobre la Escuela de Kioto**. Barcelona: Herder.

HERÁCLITO. (1969): Os Fragmentos Heraclíticos. IN: Damião Berge. **O Logos Heraclítico** : Introdução ao estudo dos fragmentos. Rio de Janeiro: INL; MEC.

HERMES TRISMEGISTOS. (1983): **Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação** : com a Tábua de Esmeralda. Tradução de Márcio Puglies e Noberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus Editora Ltda.

KANT, Immanuel. (1991) **Kant's gesammelte Schriften**. v. 4. n. 3. Berlin: Georg Reimer.

KOTOH, Tetsuaki. (1987): “Language and Silence: Self-Inquiry in Heidegger and Zen”. IN: Graham Parkes (Org.). **Heidegger and Asian Thought**. Honolulu: University of Hawaii Press. 201-212.

KUKI, Shūzō. (1997): **Reflections on Japanese Taste – The Structure of Iki**. Trad. John Clark. Sydney: Power Publications.

KWEE SWAN LIAT, J. (1951): “Methods of Comparative Philosophy”. **Philosophy East and West**. v. 1, n. 1 (abr.). 10-15.

LAY, Karyn T. (2009): **Introdução à filosofia chinesa**. Trad. Saulo Alencastre. São Paulo: Madras.

MA, Lin. (2008): **Heidegger on East-West dialogue** : anticipating the event. New York: Routledge.

MIKI, Kiyoshi. (1988a): “An Analysis of Man”. Trad. Valdo H. Viglielmo. IN: David A. Dilworth; Valdo H. Viglielmo; Augustin Jacinto Zavala (Org.). **Sourcebook for Modern Japanese Philosophy** : Selected Document. Westport: Greenwood. 298-315.

MIKI, Kiyoshi. (1988b): “On Tradition”. Trad. Augustin Jacinto Zavala. IN: David A. Dilworth; Valdo H. Viglielmo; Augustin Jacinto Zavala (Org.). **Sourcebook for Modern Japanese Philosophy** : Selected Document. Westport: Greenwood. 316-320.

MIKI, Kiyoshi. (1987): “*Miki Kiyoshi Zenshū* (Collected Works of Miki Kiyoshi)”. vol. 1. Tóquio: Iwanami Shoten, 1966-68. pp. 369ss. IN: Yasuo Yuasa. “The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger”. Trad. Monte Hull e S. Nagatomo IN: Graham Parkes (Org.). **Heidegger and Asian Thought**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. 155-174.

MOORE, Charles A. (1951): “Some Problems of Comparative Philosophy”. **Philosophy East and West**. v. 1, n. 1 (abr.). 67-70.

MORILLAS, Antonio Miguel Martín. (2003): La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica Constrastativa. **Tese**. Universidade de Granada.

NISHIDA, Kitarō. (1994): **Last Writings** : Nothingness and the Religious Worldview. Trad. David. A. Dilworth. Honolulu: University of Hawaii Press.

NISHIDA, Kitarō. (1990): **An Inquiry into the Good**. Trad. Masao Abe e Christopher Ives. New Haven: Yale UP.

PARKES, Graham (Org.). (1987a): **Heidegger and Asian Thought**. Honolulu: University of Hawaii Press.

PARKES, Graham. (1987b): “Afterwords – Language”. IN: _____ (Org.). **Heidegger and Asian Thought**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. 213-216.

PARKES, Graham. (1987c): “Introduction”. IN: _____ (Org.). **Heidegger and Asian Thought**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. 213-216.

PARKES, Graham. (1987d): “Thought on the Way: *Being and Time* via Lao-Chuang”. IN: _____ (Org.). **Heidegger and Asian Thought**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. 105-144.

PARMÊNIDES. (2006): “Sobre a Natureza”. Tradução de Fernando Santoro. **Anais de Filosofia Clássica** : I Simpósio Internacional Ousia de Estudos Clássicos [recurso eletrônico]. v. 1, n. 1 (out.). Universidade Federal do Rio de Janeiro. pp. 1-121.

TANABE, Hajime. (1986): **Philosophy as Metanoetics**. Trad. Takeuchi Yoshinori, Valdo Viglielmo e James W. Heisig. Berkeley: University of California Press.

TEZUKA, Tomio. (2003): “Una hora con Heidegger”. IN: Antonio Miguel Martín Morillas. *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente*. *Hermenéutica Constrastativa*. Tese. Universidade de Granada. 606-610.

TOMES, Robert. (1859): **Japan and the Japanese** : A Narrative of the U. S. Government expedition to Japan, under Commodore Perry. 2. ed. London: Trübner.

TSUJIMURA, Kōichi. (2008): “Martin Heidegger’s Thinking and Japanese Philosophy”. Trad. Richard Capobianco; Marie Göbel. **Epoché**. v. 12, n. 2 (primavera). 349-357.

TSUJIMURA, Kōichi. Kōichi Tsujimura. (1971): IN: Richard Wisser (Org.). **Martin Heidegger al habla**. Madrid: Stvdivm Ediciones

YUASA, Yasuo. (1987): “The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger”. Trad. Monte Hull e S. Nagatomo IN: Graham Parkes (Org.). **Heidegger and Asian Thought**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. 155-174.

WISSER, Richard (Org.). (1971): **Martin Heidegger im Gespräch**. München: Karl Alber.