

## Os problemas ambientais do planeta Terra e os desafios da filosofia do Japão

### A crise ambiental e a “ética ambiental”

O ambiente natural do planeta Terra, onde nascemos, crescemos e trabalhamos, levando a vida quotidianamente, está na iminência de um colapso ecológico. Com o progresso da ciência e da tecnologia chegou o desenvolvimento industrial, e a nossa vida ficou bem mais rica e mais confortável, mas a poluição atingiu o ar e a água, assim como afetou o solo, enquanto o uso dos combustíveis de origem fóssil está provocando o aquecimento global. A devastação maciça das florestas acelerou o processo de desertificação. O ecossistema global agora está em crise, e a humanidade está diante de uma crise de sobrevivência. A causa disso tudo está na modernização ocidental. Enquanto nos países desenvolvidos, que já conseguiram modernizar-se, paira uma sensação cada vez mais séria de crise de extinção, ainda há no mundo países que consideram a modernização como uma das etapas para o desenvolvimento, e continuam a promovê-la. Em nome da civilização, a natureza é devastada para dar lugar

à industrialização e à urbanização. E nesse processo deparamos com a horripilante destruição do meio ambiente, onde nós, homens e todos os seres vivos, aprendemos a viver em harmonia com todos os ocupantes da Terra e vemos o tempo passar num fluxo contínuo e eterno. A sociedade industrializada é que trouxe as chuvas ácidas, o aquecimento global e a desertificação. Diante dessa situação, e consciente da iminente crise que ameaça todo o planeta, passou-se a encarar toda a problemática sob a ótica da chamada “ética ambiental”, numa tentativa de superar os graves problemas.

Há três máximas na ética ambiental, consideradas como as mais importantes:

1. Todo ser vivo que habita o planeta Terra tem direito à vida.
2. A geração que habita a Terra atualmente tem o dever de garantir uma vida confortável para as gerações futuras.
3. A atual geração não deve consumir totalmente os recursos naturais existentes na Terra.

A propósito, a destruição ambiental do nosso planeta é um problema que foi provocado pelos hábitos que os países desenvolvidos vêm mantendo todos os dias, convivendo com a produção em massa, o consumo em massa e o descarte em massa do lixo. Qualquer pessoa pode prever o desfecho desse processo, se os países desenvolvidos continuarem mantendo semelhante estilo de vida, e se a população dos países em desenvolvimento continuar crescendo. A “ética ambiental” foi proposta também em função dessa tomada de consciência. Acontece, no entanto, que os hábitos diários não mostram nenhum sinal de mudança. Isso

ocorre porque existe a crença no poder universal da ciência e da tecnologia, na esperança de que a tecnologia possa resolver o problema de um jeito ou de outro. Além disso, no âmago do sentimento humano está arraigado o desejo de priorizar o interesse próprio, o desejo de manter todo o conforto que se está usufruindo no dia a dia. Sob essa perspectiva, ainda impera a percepção de que o crescimento econômico contínuo é algo bom e indispensável. Mesmo que haja o apelo pela reciclagem dos recursos naturais, não se exige a redução drástica do consumo em valores absolutos. Pode-se trocar o carro por outro com menor consumo de combustível, mas jamais se abriria mão de ter um carro próprio. Esse tipo de noção da preservação do meio ambiente não questiona os valores aceitos hoje em dia. Em suma, não se exige uma mudança no estilo de vida que nega o materialismo e recusa a prioridade do desenvolvimento econômico, nem tampouco se exige uma reforma completa dos sistemas sociais. Por mais que a “ética ambiental” tenha alertado o mundo a respeito disso e tenha preconizado suas sugestões, não se notam mudanças sensíveis. Surge então a questão de como a filosofia pode contribuir para modificar essa situação. O mundo estaria precisando de uma filosofia ambiental, “ecossófia”, além da “ética ambiental”?

### A modernização e a natureza

Pois bem. O que foi a “modernização” para a civilização de hoje? Civilizar significa abrir clareiras. O homem, que criou as ferramentas e as máquinas, desbravou as matas virgens e iniciou a agricultura, adaptando o ambiente para morar. As caças e as extrações também ocorreram nas mesmas circunstâncias.

Abrir novas fronteiras passou a ser sinônimo de “desenvolvimento” nos dias de hoje. Desenvolvimento e urbanização. Eles constituem as vertentes da modernização dos dias de hoje no planeta Terra. Foi na história moderna ocidental que se promoveram os processos de desenvolvimento e urbanização. Todo mundo reconhece que por trás da modernização do Ocidente havia o pensamento racionalista.

Pode-se dizer que o indicador básico que caracteriza a “época moderna” é o “pensamento que isola”. Separar o homem da natureza. É isso que caracteriza a época moderna. O nascimento da “ciência” também teve suas raízes nisso e o mundo pós-moderno está caracterizado pela civilização da ciência e da tecnologia. Além disso, a descoberta do sujeito do conhecimento, simultaneamente com a descoberta da Natureza objetiva/mecânica, significa também a tomada de consciência da dignidade humana, bem como do eu universal ou do espírito. Ou seja, é um modo de pensar que, ao distinguir rigorosamente o subjetivo do objetivo, permite conhecer as regras do mundo exterior por meio da subjetividade do conhecimento. Se fosse resumir esse processo numa única expressão, diria que se trata de um caminho para o “antropocentrismo”. O “saber” moderno, que gerou a revolução técnica da época moderna, apreende a Natureza em volta de si de acordo com as regras racionais e tenta dominar o mundo como se a Natureza fosse uma ferramenta.

No passado, a Natureza era um “ente vivo” que continha em si mesmo os princípios de sua criação. Era algo que se formava por si, do jeito que era. As matas que hoje em dia constituem apenas objetos de exploração florestal dos homens, antigamente eram florestas místicas que escondiam espíritos no seu interior. A Natureza como “entidade viva” não constitui um mundo que

nós homens encaramos de modo objetivo, como algo fora de nós. A Natureza viva, simbolizada por montanhas, rios, plantas e árvores, constitui um mundo onde nós nascemos, habitamos e iremos morrer, ou seja, um mundo onde se pode encontrar o “berço” da nossa existência, algo que nos envolve e nos cria. É um mundo que nos envolve e é “vivido” por todos os seres que nele vivem, como um todo imenso, estabelecendo organicamente as relações ecológicas. Essa “Natureza Viva”, perpassada pela vida, essa natureza orgânica/ecológica nunca é uma natureza objetiva apreensível objetivamente pela subjetividade do conhecimento. Ela é, antes, um ambiente, com suas características próprias, onde cada indivíduo está sempre colocado, ou melhor, está lançado, mas envolvido. A visão mecânica da natureza dos tempos modernos do Ocidente faz dessa Natureza um objeto que se confronta com a subjetividade do conhecimento. Passou a encará-la como matéria morta e inorgânica, passível de ser manipulada e processada pela ciência e tecnologia. Essa maneira de encarar a Natureza poderia ser definida como o esquecimento da Natureza basicamente viva.

### Ecologia profunda e a visão orgânica/ecológica da natureza

Quando se trata de “Filosofia Ambiental” ou “Filosofia Ecológica”, a que me referi no início, deve-se antes de tudo apresentar a “Ecologia Profunda” proposta pelo filósofo norueguês Arne Naess, (1912-). Ele, em seu livro *Ecology, Community and Lifestyle* (1989), classifica os movimentos ecológicos em “Shallow Ecology” (Ecologia rasa) e “Deep Ecology” (Ecologia profunda). A ecologia rasa seria aquele tipo de movimento

que luta contra a poluição e escassez de recursos naturais, tendo como objetivo principal a saúde e a riqueza dos países desenvolvidos. Em suma, esse tipo de atitude e pensamento é traduzido na forma de política ambiental do governo ou na sua postura básica apresentada nas conferências mundiais ou nas negociações governamentais que tratam do meio ambiente e do desenvolvimento. Na base disso existe a asserção de que o desenvolvimento econômico sustentável e a preservação do meio ambiente são compatíveis. Para fundamentá-la se recorre, na maioria das vezes, ao progresso da tecnologia científica.

A postura básica do movimento da ecologia profunda difere muito disso. Ela rejeita a imagem do “homem no meio ambiente” e sustenta a idéia do “relacional/campo total”, ou seja, a imagem concebida não é de um homem individualmente inserido no seu meio ambiente, como se fosse um átomo, mas encara a própria existência do mundo como um corpo orgânico interconectado em sua essência. Isso significa uma mudança no conceito. Da visão antropocêntrica que contempla o meio ambiente do ponto de vista do homem, passa-se a encarar o meio ambiente em si. Partindo-se dessa percepção, todos os seres passam a merecer todo o respeito e consideração. Cada ser dotado de vida tem seu valor próprio. A visão antropocêntrica que atribui o valor somente ao ser humano exerce uma influência nociva à qualidade de vida do próprio homem.

Em suma, a diferença fundamental entre a ecologia rasa e a ecologia profunda está na diferença de atitude com o antropocentrismo que persiste na base da sociedade industrial dos tempos modernos e contemporâneos. A grande diferença está entre pensar na proteção ambiental delimitando a fonte e o objeto dos valores voltados apenas ao ser humano, tendo

como sua base a priorização do interesse do homem, ou então superar essa atitude de “priorização do interesse humano”. Ou seja, a idéia da ecologia profunda é uma idéia que respeita todos os tipos de vida, independentemente dos valores utilitaristas da visão humana, não importando se ela é útil ou não aos homens. Parte-se do princípio de que é preciso respeitar a vida *peço fato de ela existir*. No fundo dessa idéia existe um sentimento de “temor e respeito à vida”.

### Crítica à ecologia profunda

Entretanto, essa visão da natureza que a ecologia profunda sustenta não está imune a críticas. Vou citar as críticas mais importantes feitas à ecologia profunda. Em primeiro lugar, existe a crítica proveniente da “ecologia social”. Nas raízes da questão ecológica, encontra-se o chamado “problema Norte-Sul”, ou o problema da diferença entre os países ricos do hemisfério norte e os países em desenvolvimento do hemisfério sul. Nele se encontram latentes os graves problemas da exploração e da opressão. Segundo essa crítica, a ecologia profunda insiste apenas na visão do mundo integrado com a natureza sem tocar uma única vez nesse assunto sério. Outra crítica vem da ala do “eco-feminismo”. Conforme essa crítica, a tecnologia científica e a industrialização do Ocidente é que geraram a crise ambiental do globo terrestre, e aponta que por trás disso estaria a filosofia moderna, que aceita o domínio sobre a natureza e a sua exploração, e o sistema paternalista (*pater familias*). Alega essa crítica que, de qualquer forma, quando se usa o termo humanidade, o que a ecologia profunda tem em mente são, antes, as pessoas que vivem num meio confortável

nos países desenvolvidos, do que as minorias oprimidas; antes os homens do que as mulheres. Em todo caso, pode-se dizer que essas críticas são severas, mas válidas de certa maneira.

O que gostaria de mencionar, entretantes, com referência ao tema principal, são as críticas levantadas por dois japoneses. A primeira tem como alvo os comentários de cunho populista que, ao criticar a modernização ocidental que provocou a destruição ambiental, citam levianamente a filosofia oriental, sugerindo e advogando o retorno à cultura oriental. Segundo essa crítica, sob a perspectiva da ética ambiental fica a dúvida quanto à possibilidade de obter um princípio eficaz de pesquisa, trazendo a filosofia oriental de natureza mística e meditativa para um palco concreto e real do problema ambiental, que envolve conflitos de interesses.

Outra crítica aponta que a ecologia profunda fica apenas no nível de lemas românticos e adocicados e, embora seja coerente no que diz respeito ao “temor à vida”, carece da consciência de que a “ganância” e o “apego”, que acabam por provocar a destruição ambiental, na verdade têm sua origem na nossa própria “vida”. A ecologia profunda diz que o pensamento ocidental era o pensamento do “confronto” e do “domínio” e que agora teria chegado a era da “harmonia” e do “convívio”, de inspiração oriental, para, logo em seguida, trocar a dupla “vida e natureza” pela “harmonia e convívio”. E o pensamento para nesse ponto. Indica, então, que a ecologia profunda e a ideologia de valorização da vida correm o risco de acabar num romantismo superficial, que prega a superação do dualismo ocidental para integrar-se com a Natureza.

Sendo assim, a tarefa da “Filosofia Ecológica” (ou “Eco-sofia”) consiste em seguir o caminho inverso da vida, até

alcançar o âmago da sua origem, na sua “parte em trevas”, e nele encontrar e apreender as mais diversas contradições, assim como conflitos e concessões, amores e ódios. Pois bem. Diante dessa “Filosofia Ecológica” que devemos idealizar, até que ponto a filosofia do Japão, representada pela filosofia da Escola de Kyoto, pode ser aplicada? Onde, nessa filosofia da Escola de Kyoto, tão propalada como aquela que conseguiu realçar a chamada lógica tradicional do Oriente, podemos encontrar a sua característica e o seu significado? Quando se pensa especificamente na questão do “meio ambiente”, quais seriam os pontos que a filosofia japonesa deve encarar como sua tarefa, seu desafio?

#### A “filosofia ecológica” e a filosofia da Escola de Kyoto: as características do seu pensamento oriental

A posição básica da filosofia da Escola de Kyoto tem matizes bem acentuados pela religião, especialmente no que diz respeito à relação com o budismo. No caso de Kitaro Nishida (1870-1945), aponta-se frequentemente a sua relação com o zen-budismo. Hajime Tanabe (1885-1962), por sua vez, interpretou, com a dialética própria, o pensamento zen de Dogen, fundador da seita Soto-Shu, e a posição de “*tariki*” absoluto (*tariki* = força de fora, ou a salvação pela força da fé, por meio do poder de Amitabha) do monge Shinran, da seita Jodo-Shinshu. Keiji Nishitani (1900-1990) também se baseou no zen e desenvolveu pensamentos profundos, partindo da posição de “*Kû*” (vazio). Dessa maneira, esses filósofos desenvolveram suas filosofias com características próprias, mas pode-se notar que existe um tema comum a eles. Trata-se do “monismo unitário”,

uma maneira de pensar verdadeiramente oriental, totalmente diversa do pensamento dualista, peculiar ao Ocidente, especialmente do pensamento ocidental latino.

Isso poderia ser definido como uma lógica segundo a qual um princípio transcendente *uno*, mantendo sempre a sua transcendência, desenvolve-se espontaneamente e se faz tornar intrínseco ao Universo. Não seria exagero afirmar que se tratava da lógica de um corpo principal e do seu estado derivativo, resultante do seu desdobramento, ou seja, da “substância (体t, ĭ)” e da “função (用, yòng)”. A idéia de “autodesenvolvimento do universal”, e o pensamento sobre “o desenvolvimento sistemático do princípio transcendente”, que Kitaro Nishida enfatizou em seu livro *Estudo sobre o bem*, basearam-se na lógica do pensamento oriental. No caso de Tanabe, a sua “Dialética na Mediação do Absoluto”, ou seja, a relação dinâmica entre o absoluto e o relativo também seria, por assim dizer, nada mais que a interpretação da mesma lógica da “substância (体t, ĭ) e sua função (用, yòng)”, de acordo com o pensamento dialético próprio de Tanabe. Nishitani, por sua vez, não desenvolve a lógica filosófica como Nishida ou Tanabe, mas defendeu a superação do niilismo baseado no estado do nada ou vazio (空, Kū) absoluto, e interpreta a expressão 事事無礙,<sup>1</sup> do estudo da “Kegon” (*Avatamsaka Sutra*), com profunda especulação filosófica.

A propósito, vale aqui lembrar que esse tipo de monismo unitário se liga à linhagem da “Teoria “現象即實在論”,<sup>2</sup> ou da teoria segundo a qual qualquer fenômeno é nada mais que a

realidade metafísica verdadeira, professada por Tetsujiro Inoue (1855-1944), Enryou Inoue (1858-1919) e demais filósofos, nos meados da Era Meiji (1868-1912), para se opor à filosofia ocidental fundamentada no dualismo. Na verdade, essa idéia concebida por esses filósofos se baseia num trecho do 大乘起信論 (Discurso sobre o despertar da fé no Mahayana), escolhido por Tanzan Hara, monge budista da seita Soto-zen, como texto didático para aulas do primeiro Curso de Textos Búdicos, criado na Universidade de Tóquio.

Como foi dito antes, “o princípio uno transcendente” na teoria do monismo unitário não se refere à transcendência “para fora” ou “externa” mencionada nos pensamentos ocidentais latinos. Ele tem antes uma estrutura “imane-te-transcendente”. O “Discurso sobre o despertar da fé” contempla o estado da alma originalmente pura (心真如, a alma assim como ela é, a alma pura como natureza de Buda) e o estado de oscilação diante do desejo profano (心生滅, a alma que nasce e morre, com paixões terrenas), e considera-os 非一非異,<sup>3</sup> como unidos, mas ao mesmo tempo diferentes um do outro. Explica esse estado, comparando-o com a água e a onda: enquanto a relação de causalidade se iguala à relação entre o vento e a água, a relação entre a substância (体t, ĭ) e a função (用, yòng) se aplica à relação entre a água e a onda. A substância (体t, ĭ) é algo fundamental, algo em si, enquanto a função (用, yòng) é algo que dela deriva, como o seu movimento (onda), indicando a relação entre a substância em si e seu efeito, a relação entre a substância real e o seu fenômeno. Enquanto a relação de causalidade supõe dois entes diferentes, como a relação entre o vento

<sup>1</sup> Nota do tradutor. Tradução literal: todas as coisas / todos os seres existem em harmonia mútua.

<sup>2</sup> Nota do tradutor. Tradução literal: fenômeno significa existência real.

<sup>3</sup> Nota do tradutor. Tradução literal: nem unificados nem diversos.

e a onda, é típico da relação entre a substância (体, *tī*) e a função (用, *yòng*) ser tratada, na maioria das vezes, como se houvesse 「体用一致」,<sup>4</sup> ou 「体即用、用即体」 (a substância nada mais é que a função, a função nada mais é que a substância).

Assim como a água e a onda não são coisas diferentes, a substância e a função têm uma relação de inseparabilidade. Entretanto, por mais alta que esteja a onda por causa do vento, a maneira de ser da água não se altera. Por mais agitada que esteja a superfície da água, continua imóvel o fundo dessa mesma água. Nesse sentido, mesmo que a água em si tome formas mais diversas, a identidade própria da água se mantém e transcende todas as formas de onda. Essa água que constitui a unidade de modo transcendente é que se desenvolve em várias ondas.

Desta maneira, a substância (体) mantém a identidade e a unidade na qualidade de “統一的或者”,<sup>5</sup> ou unidade unificada transcendentemente, que torna coerente toda função (movimento). E a substância está para a função da maneira como “非一非異”, ou ambas são unidas e ao mesmo tempo diferem uma da outra, e a substância em si (sujeito) mantém sua transcendência eternamente. Por conseguinte, mesmo que se diga que há a transcendência, assim como a água é inseparável da onda, o que existe não é a transcendência externa, mas uma transcendência sempre imanente. Trata-se de algo que por si só já é transcendente e, mantendo a própria identidade, desenvolve-se (autodesenvolve) em várias “funções” (用), e existe intrinsecamente em todos os fenômenos. O desejo profano (心生滅, a alma que nasce e morre, com paixões terrenas), ao

mesmo tempo em que é o desvio da alma originalmente pura (心真如, a alma assim como ela é, a alma pura como a natureza de Buda) também é o autodesdobramento da alma originalmente pura como a natureza de Buda, donde se pode concluir 現象即「實在」, ou seja, que todo fenômeno nada mais é que a realidade metafísica verdadeira.

Essa “lógica da substância 体 (*tī*) e função 用 (*yòng*)” se encontra não somente no budismo, mas também na doutrina neoconfucionista, fazendo com que ela constitua o fundamento básico do “pensamento oriental”. Sendo assim, a visão da natureza que se encontra aqui também encara a natureza mais como algo que existe por si, da maneira como é, do que criado do nada pelo Criador, no sentido de *creatio ex nihilo*. Seria antes uma visão orgânica da Natureza que realiza o próprio fim. É uma visão panteística da natureza onde cada ser existe e se relaciona em harmonia, mantendo a sua individualidade “assim como é ela”. Dessa maneira, encontramos várias expressões que refletem essa visão, tais como: 天地我と同根、万物我と一体, ou, “O Mundo e eu temos as mesmas raízes, todos os seres e eu somos unidos inseparavelmente”; 一切衆生、悉有仏性, ou “todos os seres vivos (*sattva*) têm, sem exceção, a natureza de Buda; 山川草木、悉皆成仏, ou “os montes e os rios, as plantas e as árvores, todos eles vão para Buda”.

### A visão das “coisas” segundo a filosofia de Nishida e a “teoria tópica”

Como seria, agora, o entendimento de Nishida com relação à “coisa” enquanto coisa singular? Nishida, em seu livro *As questões da cultura japonesa* (1940), interessa-se pelo pensamento

<sup>4</sup> Nota do tradutor. Tradução literal: unidade/coincidência da substância e da função.

<sup>5</sup> Nota do tradutor. Tradução literal: algum ente integralizador.

em torno da “coisa”. Segundo ele, no fundo da cultura oriental, que vem criando e formando a nossa mente por milhares de anos, existe uma teoria peculiar na maneira de apreender as coisas, e isso consistiria em “esvaziar-se a si mesmo e obedecer à verdade das coisas”. Em outras palavras, seria tornar-se uma “coisa” e trabalhar como “coisa”, ou, de “adentrarmos no meio das coisas e ver as coisas a partir do ponto de vista da coisa”. Cumpre notar que, se formos buscar a origem mais remota dessa teoria, acabaremos por chegar ao pensamento 格物致知 (investigar e alcançar a razão última e universal por meio do conhecimento da razão individual de cada coisa) do neoconfucionismo. Originalmente, o ato de “tornar-se coisa” é um estado de 無心 ou desprendimento absoluto alcançado pela abnegação da consciência de si mesmo. Existe uma expressão em japonês: “obtem-se o coração sossegado, quando o desprendimento se instala no coração”. E justamente nessa circunstância de desprendimento total é que a “coisa” se revela com nitidez. Diz-se ainda que “o verdadeiro mundo objetivo deve ser algo que transcende o si próprio que carregamos. Ele, antes, deve envolver o si próprio”. Em suma, contrastando-se com o pensamento lógico objetivo do Ocidente, que procura ver todos os fenômenos de modo objetivo, colocando-os para fora do sujeito, o que Nishida procura encontrar na base da especulação filosófica oriental é o pensamento que pode vir a se tornar “coisa”, ou seja, a tomada de consciência do ponto de vista do aprendiz, de acordo com o pensamento neoconfucionista, que prega o 格物致知 (investigar e alcançar a razão última e universal por meio do conhecimento da razão individual de cada coisa). Isso significava a transcendência do próprio ego para se colocar no mundo da existência histórica que envolve o ego e, enquanto se

esvazia a si mesmo ao extremo para fazer de si um “nada”, estar *in loco* no momento em que a “coisa” se revela com clareza. E nesse sentido, essa postura era de um “objetivismo absoluto”. Sendo assim, na filosofia de Nishida não aparece a fórmula de binômio conflitante entre o “si próprio” e o “mundo”, ou entre o “sujeito” e o “ambiente”. Estes estariam antes numa relação contraditória e dialética. E é justamente isso que Nishida chama de “compreender topicamente”.

Assim, a filosofia de Nishida é uma filosofia que olha a si mesma a partir do lado do mundo, do lado das coisas, ao contrário do pensamento moderno europeu que contempla o mundo a partir do ponto de vista de si próprio. Ela se coloca diametralmente oposta ao subjetivismo, e tenta ver o mundo a partir do ponto onde se perdeu o chamado “si mesmo”. Em sua tese “Sobre a tomada de consciência”, que faz parte da *Coletânea de teses filosóficas*, Vol. 5 (1944), Nishida chama o modo de pensar ocidental binominal de “Lógica do Objetivo”, englobando tudo e apontando as diferenças entre este e a sua chamada “Teoria Tópica” da seguinte maneira: se a Teoria do Objetivo sustenta a posição de quem considera os fenômenos fora de si próprio, de modo objetivo, e os considera como sujeito gramatical ou lógico, e tenta acercar-se deles por fora, a Teoria Tópica, por sua vez, é um pensamento que esvazia a si próprio para, então, penetrar na realidade das coisas e apreendê-las da maneira como elas são. E essa relação de “si mesmo” com o mundo é mais frequentemente observada, de modo especial, no aspecto prático/ético do que no aspecto teórico/gnoseológico. Por exemplo, a consciência segundo Nishida, diferente do geralmente aceito “apelo interior” ou “imposição interna”

de si mesmo, é mais um “apelo vindo do centro do mundo”. A consciência seria, então, “o ato de tomar conhecimento desse apelo”, o que “faz pensar como coisa e agir como coisa”. Em outras palavras, a consciência não é o racional que se opõe ao natural, nem o interno que se opõe ao externo. Pode ser antes encarado como um chamado vindo das profundezas da Natureza ou do Mundo, que constituem as raízes do si próprio. Da mesma forma, o “dever” não significa cumprir ou obedecer à própria consciência, mas sim trabalhar como um fato do mundo, como um fator do mundo. Nishida discorre sobre a diferença entre a ética ocidental tradicional e a ética que ele prega:

A ética tradicional muitas vezes emana do dever íntimo do si próprio individual. No entanto, a verdadeira moral deve partir do ponto de vista de olhar a si mesmo, colocando-se no mundo; [...] a moral oriental tem como ponto de partida a veracidade. Isso significa que se deve pensar como coisa e agir como coisa. [...] A veracidade deve ser o sinônimo de dar tudo de si, até esgotar-se. [...] O princípio básico da moral não se encontra no dever interior de si mesmo: deve-se partir da perspectiva de quem tem a consciência da sua posição tópica, depois de fazer de si mesmo o “nada”. (1944, pp. 350-351)

Pois bem. Ao considerar a ética ambiental, pondo-se na posição de Nishida, pode-se perceber um número considerável de pontos comuns com a Ecologia Profunda explicada anteriormente. Na atitude que busca a autorrealização, desvinculando-se do antropocentrismo e reconhecendo o valor de todas as coisas que existem na Natureza orgânica, e, ecologicamente, pode-se encontrar muitas partes que se sobrepõem com o pensamento tópico que contempla as coisas a partir das coisas, “esvaziando-se a si mesmo” conforme a explicação acima. Se se admitir isso, não há como se defender-se, se se for acusado de ter “pensamento

romântico”, da mesma maneira como a Ecologia Profunda foi criticada. Acontece, entretanto, que a filosofia de Nishida tem uma profundidade que não se limita apenas a isso. Trata-se, pois, da teoria da “correspondência contraditória” que Nishida realçou mais tarde.

### A ética como a trans-descendência da dor

O que Nishida quis pregar com essa teoria é o princípio de que “o si mesmo se identifica com o próprio si mesmo, à medida em que ele se transcende a si mesmo”, ou seja, o si mesmo que não pode deixar de trair Deus está envolvido no amor de Deus, da maneira como está, ou o si mesmo, incapaz de livrar -se das tentações terrenas, ainda assim é salvo pela grande misericórdia do Buda Tathâgata. Em suma, fala de uma situação em que, enquanto o si mesmo individual se isola em relação ao si absoluto transcendente, mantendo seu confronto, esse si mesmo está ao mesmo tempo unido a ele (o si absoluto transcendente), conservando a sua natureza, numa realidade ainda mais profunda. Ou seja, isso nada mais é do que a “lógica da imanência e transcendência”. O ser transcendente mantém-se sempre como o “Outro Absoluto”, enquanto o “Ser Relativo”, sempre como o “Ser Finito/Relativo”. Esses dois seres, embora haja uma separação absoluta entre si, unem-se nas profundezas. O “Ser Finito/Relativo” acha a “transcendência” no fundo do seu si mesmo, e nele se encontra a perspectiva voltada para o “Outro Absoluto”. O cerne do pensamento de Nishida está na questão acerca da relação entre si mesmo e o Outro Transcendente, que existe na base profunda de si mesmo. Não se trata de ética pragmática, baseada numa relação horizontal/linear

e de mediação mútua entre a primeira pessoa (eu) e a segunda pessoa (tu), entre si mesmo e a sociedade, nem entre si mesmo (eu) e o meio ambiente. Sendo assim, mesmo no caso de que Nishida venha a pensar na ética ambiental, nascerá a “relação vertical” estabelecida entre o “si mesmo” e o “Outro Absoluto”, a base do “si mesmo”. Em outras palavras, ali não haverá uma ética que advogue a liberação do antropocentrismo para buscar a unificação com a Natureza viva e exuberante. Será antes uma ética que prepara um ponto de vista donde se pode contemplar e tomar consciência quanto à existência da “ganância” e dos “desejos mundanos” escondidos (mau karma) e encará-los.

Essa ética “de correspondência contraditória”, que pressupõe a perspectiva do “Outro Absoluto” transcendente, poderia ser entendida como “*trans-descendência*”. Esse termo se baseia na filosofia da religião de Yoshinori Takeuchi, também da Escola de Kyoto, que herdou com criatividade a filosofia de Hajime Tanabe. Nela se discute como tema de alta importância a tomada de consciência completa da finitude do si mesmo. Segundo Takeuchi, os seres humanos finitos não podem aproximar-se do Outro Absoluto. A relação com ele tende antes a romper-se e dele se afastar. Não se enxerga o infinito, que aos poucos é encoberto e se torna invisível. Aí ocorre a quebra da harmonia, e o homem cai no estado de miséria. Aí se encontram os homens que tendem a cair num desespero infinito, nas profundezas abissais de si próprio. Se partirmos dessa base, o homem começa a ficar consciente de “si mesmo”, ainda que não consiga desvencilhar-se da “ganância” que causou a destruição ambiental e, ainda que esteja iminente a crise ambiental do planeta, não consegue mudar, de modo radical, o seu estilo de vida cotidiana. E essa tomada de consciência

vem acompanhada de certa dor. O que se pode observar não é um movimento direcionado para cima, o da “transcendência”, mas sim de uma transcendência em direção contrária, da degradação, ou “*trans-descendência*”. O conhecimento acerca da própria finitude é realçado pela luz que vem de dentro de si, a luz que emana do “Tu eterno”, que imergira nas profundezas do “si mesmo”. Essa tomada de consciência se transforma num arrependimento incessante que, a essa altura, toma a forma de “desprendimento total de si mesmo” ou “abnegação completa de si”. Nesse sentido, a filosofia da religião de Takeuchi é uma “lógica do despertar” bem como uma “lógica da conversão”. Isso quer dizer que o homem, ao encarar a natureza pecaminosa de si mesmo, deve percorrer o caminho inverso em busca da sua origem para, fazendo assim, obter a visão que supere tudo isso. Essa é a maneira de transcender como *trans-descendência*.

Sendo assim, descer nas profundezas da consciência da sua finitude não significa precipitar-se em desespero. Ao contrário, o movimento para baixo dessa descida não pode deixar de despertar um “direcionamento para cima”, como uma reação à força descendente. No conhecimento da própria finitude ocorre o encontro com o “Eterno Tu”, e por meio desse encontro a negação se transforma em afirmação. O que Takeuchi quer mostrar com o conceito da “*trans-descendência*” é exatamente o modo de ser desse tipo de transcendência. Como tal, a *trans-descendência* passa a ser “aquela que forma o lugar de encontro com o Tu”.

Na postura para lidar com a crise da destruição ambiental, o que mais importa é a atitude de cuidar dessa questão com o sentimento incessante de arrependimento, admitindo, com a seriedade máxima possível, o karma do homem que acabou

provocando essa situação por causa da modernização. Em outras palavras, deve-se fazer face a esse problema com a “Ética da Dor”. Isso significa, enfim: a ética que consiste em encontrar no meio ambiente que está à beira do colapso ecológico um olhar transcendente do “Outro Absoluto” e auscultar o apelo do “Eterno Tu”. É uma ética trespassada pela sensibilidade da “dívida contraída”, que ausculta o apelo do “Eterno Tu” e é um senso subjetivo e existencial da responsabilidade ética.

### Referências:

- Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nishida, K. (1940). *Nihon Bunka no Mondai* (As questões da cultura japonesa). Tóquio: Iwanami.
- (1944). *Jikaku ni tsuite*. (Coletânea de teses filosóficas, Vol. 5). Tóquio: Iwanami.