

AS PRIMEIRAS INTERPRETAÇÕES DO GIRI PARA O OCIDENTE

Gabriel Pinto Nunes

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar de maneira sucinta duas interpretações para o *giri*, o senso de dever japonês. A primeira é baseada na obra de Ruth Benedict (1887-1948), *O Crisântemo e a Espada* (1946) a qual por meio de uma abordagem antropológica pela busca de um padrão cultural da sociedade japonesa, desconstrói o termo *giri* para entendê-lo com maior clareza e precisão científica. A segunda é feita a partir da obra *Bushido – The Soul of Japan* (1900) de Inazo Nitobe (1862-1933) o qual possibilita interpretarmos o conceito de *giri* como a versão japonesa do Imperativo Categórico kantiano. Em ambas as leituras há o problema de suprir a carência de vocábulos ocidentais que expressassem corretamente as concepções morais dos japoneses, mas também apresentam abordagens diferentes sobre o mesmo conceito viabilizando o aprofundamento do estudo sobre a moral japonesa nos tempos modernos. Optou-se por apresentar apenas as leituras voltadas ao público ocidental, evidenciando o quanto ainda há por pesquisar neste campo do saber.

Palavras-Chave: Giri; Imperativo Categórico; ética; Japão.

Abstract: This paper aim to present briefly two interpretations for the *giri*, the Japanese sense of duty. The first is based on the work of Ruth Benedict (1887-1948), *The Chrysanthemum and the Sword* (1946) which through an anthropological approach to the pursuit of a cultural pattern of the Japanese society, she deconstructs the term *giri* to understand it more clearly and scientific accuracy. The second is made from the work *Bushido – The Soul of Japan* (1900) of Inazo Nitobe (1862-1933) which allows us interpreting the concept of *giri* as the Japanese version of Kant's Categorical Imperative. In both readings there is the problem of filling the West of words to express the moral right of the Japanese, but also have different approaches on the same concept enabling a deeper study of Japanese morality in modern times. We chose to present only the readings aimed at Western audiences, showing how much there is to search in this field of knowledge.

Keywords: Giri; Categorical Imperative; ethic; Japan.

Introdução

Ao tratarmos de valores morais ou éticos inevitavelmente somos obrigados a buscar a definição deles. Notamos que o desenvolvimento destes valores depende diretamente do ambiente, dos indivíduos e do tempo, tendo em vista que à medida que este último avança os valores se modificam devido às novas interpretações dadas pelos indivíduos. Todo e qualquer indivíduo está intimamente ligado à sociedade, uma instituição anterior a sua existência na qual se desenvolve completamente tanto em termos biológicos quanto intelectual. Ao nascerem todas as pessoas estão inevitavelmente inseridas no processo histórico, o qual avança pelo tempo independentemente da vontade subjetiva do indivíduo. Portanto, não nos

referimos a um processo metafísico que transcende o ser, mas a algo que somente pode ser constituído desde que o ser enquanto sujeito pensante e consciente exista no mundo concomitantemente com outros semelhantes no mundo.

O nascimento obrigatoriamente insere o indivíduo dentro de um grupo e, para que não haja conflito, o novo membro deve ser educado segundo valores pré-estabelecidos a fim de que os assuma como inatos ao seu ser e viabilize a criação da identidade com o grupo que habita. Neste ponto já é possível notarmos que a liberdade do indivíduo é condicionada segundo as imposições do grupo. Desta forma, o novo membro aprende que a sociedade é regrada por concessões entre os membros, pois tais limitações são necessárias para diminuir os efeitos do conflituoso convívio humano. A moral surge como instrumento regulamentador, com regras criadas e impostas pelo grupo, diminuindo o impacto das vontades individuais em benefício da vontade geral para que haja preservação do todo. A política é posterior a todo esse processo e tem como função amenizar as relações sociais, especialmente entre a esfera privada e pública, na sociedade, tendo como ponto de partida o sistema moral estabelecido.

Cada qual é obrigado a usar certo tipo de traje; está preso a certo [sic] ritual no trato com os outros e a formas específicas de comportamento, muito diferentes dos moradores de uma aldeia chinesa ou de uma comunidade de artesão urbanos do começo da Idade Média. A ordem invisível dessa forma de vida em comum, que não pode ser diretamente percebida, oferece ao indivíduo uma gama mais ou menos restrita de funções e modos de comportamento possíveis. Por nascimento, ele está inserido num complexo funcional de estrutura bem definida; deve conformar-se a ele, moldar-se de acordo com ele e, talvez, desenvolver-se mais, com base nele. Até sua liberdade de escolha entre as funções preexistentes é bastante limitada. Depende largamente do ponto em que ele nasce e cresce nessa teia humana, das funções e da situação de seus pais e, em consonância com isso, da escolarização que recebe. (ELIAS, 1994, p.21)

O cerceamento da liberdade, as regras impostas ao indivíduo sobre o que pode ou não fazer e como se deve ou não realizar algo, está presente em todas as instâncias da sociedade, aquilo entendido como tradição à linguagem que é usada na comunicação. A identidade passa a ser moldada neste cenário e o que é formado no inconsciente do indivíduo é reflexo daquilo que caracteriza a sociedade na qual habita. Assim, a constituição da imagem de si que cada indivíduo cria possui aspectos que o assemelham aos demais, graças ao condicionamento proveniente da educação fornecida pela sociedade. Cabe à individualidade viabilizar a diferenciação e especificação do caráter de cada indivíduo. Como exposto por Elias, o meio acaba interferindo na constituição do homem e em sua liberdade.

A partir do estudo do processo civilizador, evidenciou-se com bastante clareza a que ponto a modelagem geral, e portanto [sic] a formação individual de cada pessoa, depende da evolução histórica do padrão social, da estrutura das relações humanas. (ELIAS, 1994, p.28)

Elias diz que a sociedade não é algo visto, mas podemos identificá-la como o conjunto das relações estabelecidas pelas pessoas com o compartilhamento da identidade e de valores. É fundamental a existência do outro para compor o nós; apenas o eu não cria a sociedade ou o gênero humano. Entretanto, devemos aceitar esta visão de constituição da sociedade com um pouco de ceticismo a fim de não nos comprometermos demasiadamente com o determinismo social o qual condiciona o sujeito independentemente da vontade individual. A educação recebida da sociedade, por atuar como condicionadora do modo de agir para com o outro, afasta a possibilidade de validade da concepção de que o convívio em sociedade e, conseqüentemente, o conhecimento do bem e mal sejam inatos ao ser. Na verdade, tal leitura ajuda a respaldar a noção de que o conhecimento moral é obrigatoriamente adquirido pelo convívio, sendo impossível o aprendizado e uso da moral sem a existência da sociedade.

E, justamente porque a criança desamparada precisa da modelagem social para se transformar num ser mais individualizado e complexo, a individualidade do adulto só pode ser entendida em termos das relações que lhe são outorgadas pelo destino e apenas em conexão com a estrutura da sociedade em que ele cresce. (ELIAS, 1994, p.31)

Neste panorama no qual há a tentativa de elaborar uma concepção universal para a gênese da moral na sociedade, torna-se viável o estudo comparativo entre diferentes povos que convivem concomitantemente no tempo, mesmo habitando regiões distantes. Desta forma, elegeremos o curioso sistema moral japonês que desde o fim do Período Tokugawa (1603-1862), quando findou a política isolacionista imposta pelo governo do *bafuku* que proibia o contato com estrangeiros¹, ainda intriga os pesquisadores ocidentais. No contato estabelecido ao final do século XIX o novo governo japonês e grande parte dos intelectuais se preocuparam em difundir uma imagem positiva visando o estabelecimento de acordos econômicos e políticos. Neste cenário se privilegiou a imagem heroicizada do samurai, o qual foi tomado como símbolo da identidade nacional e receptáculo dos valores morais. Porém, a assimilação pelos povos ocidentais foi, e ainda é, uma tarefa árdua, visto que não apenas o

¹ Durante o Período Tokugawa o Japão foi governado pelo Xogum, título de generalíssimo do exército a serviço do Imperador Japonês, que estabeleceu um sistema baseado no feudalismo com administração militarista o qual era chamado de *bafuku*. Os feudos eram denominados *han* e os senhores feudais como *daimyos*.

idioma se apresentou como uma barreira a ser superada, como também a explicitação de valores e noções exclusivas da sociedade nipônica.

Dos termos existentes o que mais se destacou foi o *Giri* o qual normalmente é traduzido como senso de dever. Sua importância repousa no uso das virtudes morais, tão exaltadas dentro da sociedade, e é uma valorização social do indivíduo pelo outro. Podemos considerar como um processo de elaboração interna de juízos baseados nos valores de bem e mal provenientes da moral não inata que se expressa ou se completa na exteriorização desses julgamentos. Esta característica do povo japonês – a qual não é muito diferente dos povos do sudeste asiático, na qual encontramos a exaltação da honra e da lealdade dentro de seus sistemas sociais, a ponto de possuírem dentro de seus idiomas uma série de elementos de tratamento com pessoas consideradas hierarquicamente superiores ou inferiores na sociedade. Tal recurso linguístico é causador de problemas na comunicação e dificulta a assimilação dos valores morais em culturas ocidentais. A barreira imposta pela linguagem começou a ser vencida na busca de correspondentes da noção de “dever” ocidental para o japonês, sendo que dependendo do contexto no qual se quer utilizar, encontraremos diversos vocábulos. As palavras *gimu*², *ninmu*³ e *giri*⁴ significam dever em contextos diferentes: a primeira significa obrigação no sentido mais comum do termo, a segunda é o dever para o cumprimento de uma tarefa ou serviço e, a terceira, do dever relacionado a uma obrigação social, sendo mais ampla que o *gimu*. Estes termos são fundamentais para o entendimento dos valores nipônicos por terem as suas origens na formação do povo japonês e ainda mantêm influência na sociedade contemporânea⁵.

Talvez a maior barreira a ser superada para a compreensão do termo esteja na cultura, com seus costumes e valores próprios, o que torna mais difícil a assimilação positiva sem discriminar o que é diferente e novo, ao contrário da linguagem que como instrumento de comunicação é mais dinâmico e não fornece valorizações. Ao japonês, nascido e criado dentro do Japão do Período Meiji (1868-1912), se fosse questionado sobre o significado da palavra *giri* provavelmente saberia o significado, pois ele estaria imerso em um ambiente que propiciaria a ligação do significante com o significado e por isto o indivíduo compreenderia o conceito em questão. Para um estrangeiro da mesma época, o qual nunca compartilhou do mesmo ambiente que o japonês, não haveria a mesma facilidade para compreender realmente

² 義務

³ 任務

⁴ 義理

⁵ Aquele que cumpre suas obrigações no trabalho tem *ninmu* e não *giri*, o qual apenas é usado se a pessoa se destaca no cumprimento do dever como cidadão como veremos adiante.

o conceito do signo expresso pelo *giri*. Podemos exemplificar esta questão com a palavra ‘*caminho*’ a qual apresenta o mesmo significado na maioria dos idiomas, mas conforme aspectos próprios de cada cultura, a qual pertença o sujeito que se indague sobre o significado do vocábulo, em um grupo culturalmente heterogêneo, teríamos interpretações distintas do termo, que poderiam se opor às demais em detrimento da busca do entendimento universal do assunto. Se nos prendermos a apenas duas interpretações possíveis quando nos referimos ao vocábulo ‘*caminho*’, uma concreta – distância percorrida entre dois pontos distintos, e outra abstrata – modo ou maneira para atingir um objetivo, veremos que no ocidente comparado com o oriente, a primeira leitura é mais comum que a segunda. Heidegger expressou isso ao fazer referência ao uso do vocábulo *Tao* no pensamento de *Lao-Tsé*, que costumeiramente é traduzido no oriente por *razão*.

A palavra guia do pensamento poético de Lao-Tsé é *Tao* e significa “propriamente” caminho. Porque se costuma representar sem dificuldade o caminho, atribuindo-lhe o sentido exterior de trecho de ligação entre dois lugares, muitos consideram nossa palavra “caminho” inadequada para nomear o que diz *Tao*. Prefere-se traduzir *Tao* por *razão*, *espírito*, *raison*, *sentido*, *logos*. (HEIDEGGER, 2003, p.155).

Como vemos em Heidegger a escolha de traduzir o vocábulo *Tao* por *razão* no ocidente ao invés de optar por uma versão literal, *caminho*, se deu pela necessidade de adaptação do texto ao entendimento do leitor ocidental. Tal escolha não é diferente da usada nas traduções do texto bíblico, como no Evangelho de João o qual inicia a sua narrativa afirmando que no princípio era o verbo. Ora, tal passagem é famosa por apresentar diversas interpretações possíveis para a tradução do verbo⁶, dependendo do entendimento ou ênfase que se queira dar à tradução ou versão do texto, podemos optar tanto pelo sentido no qual há a personificação da Sabedoria, quanto pela interpretação tendo o *Logos* como razão do universo. Portanto, as diferentes leituras possibilitam diversas interpretações e consequentemente diferentes posturas frente a um mesmo assunto ou signo. Talvez seja este o principal ponto de conflito entre os pensadores: a liberdade possibilita que cada um interprete o mesmo de diversas formas.

⁶ O Evangelho em grego diz que no princípio era o *logos*, porém através da tradução latina o *logos* transformou-se em *verbum* e em versões mais recentes o *verbum* deu lugar à *palavra*.

Giri

Contemporaneamente, diversas são as interpretações dadas ao *giri* tanto entre os japoneses quanto em relação aos seus intérpretes no ocidente. De todas as tentativas a que ganhou mais destaque no mundo acadêmico foi a de Ruth Benedict em *O Crisântemo e a Espada* (1946), na qual a autora abordou a cultura japonesa em busca de padrões culturais e nomeou-os como cultura da vergonha devido ao papel de destaque que julgou existir da honra e vergonha dentro da estrutura social nipônica. Para compreendermos a interpretação sobre o *giri* necessitamos ter conhecimento de um conceito anterior, o *on*, entendido como uma dívida adquirida por receber um favor de outra pessoa (BENEDICT, 2007, p.99). Como dito pela autora, o julgamento positivo do caráter do indivíduo não se deu pela aquisição desta dívida, mas pelo seu pagamento, ou seja, uma vez comprometido com o outro por meio de uma dívida moral ou social, o devedor será julgado moralmente pelos outros, por isso deve se empenhar em saldar tal dívida para que não se torne uma pessoa desonrada. Há diversas histórias populares usadas na educação dos jovens na qual são retratados casos nos quais, devido ao não pagamento da dívida do *on*, o sujeito foi obrigado a saldá-la com a própria vida para que não tivesse a honra da sua família destruída. Muito mais que uma história para amedrontar os jovens, vemos que para os japoneses as virtudes morais são aspectos importantes do seu cotidiano os quais não podem ser negligenciados em momento algum por nenhum motivo.

Como visto anteriormente, nesta leitura o *giri* surge como uma dívida adquirida especificamente no convívio social. Por isso, podemos afirmar que este conceito é estritamente dependente da moral e somente existe em situações nas quais há contato entre os indivíduos e interação social. Takeo Doi (1920-2009) compartilhou desta leitura na qual o *giri* seria o pagamento por um favor recebido pelo outro nas relações sociais triviais, no qual quando se recebe o *on*, o receptor fica imediatamente comprometido com o doador, numa dívida que somente o receptor pode pagar, não podendo ser postergada ou transferida para outro. Não cumprir com o pagamento faz com que o devedor, aquele que recebeu o favor ou o *on*, caia na vergonha, por ser uma desonra com aquele que concebeu o *on*.

Para um ocidental, o *giri* abrange uma lista extremamente heterogênea de obrigações, desde a gratidão por um antigo favor até o dever de vingança. Não é de admirar que os japoneses não tenham tentado explicar o *giri* aos ocidentais. Os próprios dicionários japoneses mal conseguem defini-lo. Um deles descreve-o assim – passo a traduzir: “reto

caminho; estrada que os seres humanos deveriam seguir; algo que se cumpre a contragosto, para evitar explicações ao mundo.” (BENEDICT, 2007, p. 116)

Nesta passagem da obra de Benedict, quando ela se referiu ao *giri* como reto caminho, devemos buscar a referência disso no taoísmo, que foi muito utilizado pelo confucionismo e esta presente no pensamento moral japonês. A estrada ou caminho, escrito como *dô* em japonês, que o homem deve seguir não se trata explicitamente de um caminho físico, mas como mencionado anteriormente por Heidegger, este caminho pode ser entendido como *lógos* ou espírito, uma conotação que no pensamento oriental nos obriga a entendermos isso como uma arte, um conhecimento com determinada finalidade. Assim, o caminho reto pode ser interpretado como seguir um *lógos* correto segundo um regramento, no caso a moral. Desta forma, o *giri* passa a ser visto como uma imposição que obriga o indivíduo a ter uma vida coerente com a moral do povo que convive. Por influência do taoísmo e do confucionismo podemos interpretar a moral como a instrução que todo ser humano deve seguir para poder atingir um estado de plenitude. Quando a autora menciona que o cumprimento do *giri* é a contragosto do sujeito devemos entender que toda e qualquer imposição a ele, como as feitas pela moral como regramento de vida, são artificiais. Mesmo que se tente associá-la com a natureza é sabido que o código é uma construção dos homens e por isso é, espera-se, que os instintos animais ou irracionais sejam contrários ao cumprimento da moral. Segundo essas correntes de pensamento orientais, todas as pessoas no mundo deveriam seguir o regramento moral, caso contrário haveria o caos e consequentemente a destruição de tudo aquilo que é conhecido. Isso justifica a colocação de evitar explicações ao mundo, uma vez que o indivíduo ao não cumprir o *giri* deve se explicar diante do mundo, a sociedade na qual vive e independentemente da sua vontade será julgado e receberá uma valorização.

Podemos concluir que o senso de dever, o *giri*, é um produto artificial que auxiliou a manutenção das relações entre os homens no interior da sociedade e possibilitou a formulação de juízos valorativos sobre o caráter do indivíduo pelos outros. É posterior a criação dos valores morais e anterior à política. Por isso, o *giri* somente pode atingir a sua completude no campo social sustentada por uma moral valorativa. A elaboração deste julgamento ou opinião é importante, pois norteará as futuras relações que se estabelecerão com o sujeito, ou seja, caso ele não cumpra o *giri* dificilmente conseguirá desfrutar de boa reputação perante outras pessoas.

There is a saying in Japanese “to incur on through a single night’s stay.” As this suggests, on implies the receiving of some kindness – i.e. *ninjô* – from another, and also implies that on calls into existence a *giri*. To put it differently, on means that one has incurred a kind of psychological burden as a result of receiving a favor, while *giri* means that on has brought about a relationship of independence. (DOI, 2010, p.34)⁷

Na sociedade japonesa existe a diferenciação entre o público e o privado a qual fica evidente em seus costumes e linguagem. O privado é composto pelas relações mais próximas, ou íntimas, do indivíduo e se desenvolve dentro da esfera pública, a qual engloba as relações entre as pessoas fora do círculo familiar e em um ambiente físico exterior ao lar. Esta dualidade público-privada causa interferência nas liberdades dos indivíduos, como exemplo, a autoentrega viabilizada pelo *giri*, caracterizada pela total servidão ao outro. Na sociedade civil burguesa ocidentalizada estes atos são mais difíceis de ocorrer porque não há incentivo do meio ou da cultura para que aconteça deliberadamente, o sujeito não se coloca à disposição da vontade do outro voluntariamente, tampouco busca anular sua própria vontade e liberdade. Fazendo uso da terminologia adotada por Berlin (2002), no pensamento japonês, não podemos considerar haver a passagem da liberdade positiva para a negativa, na qual o sujeito é seu próprio senhor, mas concede a outro o direito de decidir sobre o seu futuro, o sujeito somente pode ser livre na medida em que os outros não queiram interferir na sua vida, pois na sociedade japonesa feudal a liberdade era entendida no sentido negativo. Após o advento do sistema de produção capitalista adotado por grande parte dos estados modernos ocidentais, quando a escravatura foi abolida para ser substituída pela dependência econômica no qual o sujeito vê-se obrigado a estabelecer contratos de trabalho com o outro para garantir a sua liberdade econômica, ou seja, possibilidade de exercer sua capacidade de consumir produtos manufaturados os quais impõem a necessidade de consumo, vemos um novo tipo de aprisionamento do sujeito que não difere muito da escravatura de antes devido ao cerceamento da liberdade individual por um interesse, se for motivado pelo próprio sujeito voluntariamente ou não, ou imposição, quando motivado pelo outro intencionalmente, econômica. Este novo paradigma pouco se compara com o existente nos países orientais no qual, até certa altura do século XX ainda existia algum tipo de servidão apoiada na autoentrega voluntária do sujeito.

⁷ “Há um ditado em japonês que diz “Ficar exposto em uma única noite”. Como isso sugere, por implicar o recebimento de alguma bondade - ou seja *ninjô* - de outro, também implica à existência de um *giri*. Para colocá-lo de forma diferente, expondo um pouco do fardo psicológico como resultado de receber um favor, embora *giri* signifique que ocorreu uma relação de independência.” (T. do. A.)

Passada esta abordagem ampla sobre o *giri* na obra de Benedict, é possível entrarmos em uma leitura mais específica que hodiernamente ainda traz dúvidas sobre a sua composição. Antes desta versão do *giri* houve um intelectual japonês que durante o Período Meiji elaborou uma obra voltada aos ocidentais, e teve o objetivo de apresentar os valores morais japoneses de forma que fosse compreensível a quem nunca teve contato com este povo que se inseriu no mundo globalizado da época. Inazo Nitobe (1862-1933) redigiu o *Bushido – The Soul of Japan*⁸, obra a qual faremos referência devido a sua importância histórica para a formação do pensamento japonês moderno e para a compreensão moderna do ocidente sobre o Japão.

Giri como imperativo categórico para Nitobe

A leitura de Nitobe do *giri* é feita para um público que desconhece como a maioria dos termos e valores japoneses se relacionam, por este motivo são usados termos baseados no pensamento ocidental para facilitar o entendimento do seu público-alvo. Enquanto Benedict fez uma leitura antropológica com um olhar de fora para dentro da sociedade japonesa na tentativa de explicitar da maneira mais simples possível as complexas relações existentes, Nitobe aborda o tema na ordem inversa da autora, de dentro da sociedade japonesa para fora dela e também é voltando-o exclusivamente ao entendimento dos ocidentais. Ambas as leituras não deixaram de ser importantes instrumentos de pesquisa sobre o Japão visto apresentarem conceitos amplos e genéricos sobre a cultura e pensamento japonês os quais ainda norteiam as pesquisas acadêmicas sobre o assunto.

O ponto de partida de exposição de Nitobe é o conceito bushidô, o antigo código de conduta dos samurais, o qual sofreu uma releitura pelo autor que afirmou ser ela a ética dos guerreiros que manteve vivo a identidade nipônica, foi o receptáculo da moral do povo. A obra foi elaborada de forma a encadear valores confucionistas, budistas e xintoístas pertencentes a um único regramento, bushidô, como comum para todos os estratos sociais. Exceto pela parte idealizada e voltada à propaganda nacionalista, com o intuito de unificação do arquipélago em torno de uma identidade comum, temos um compêndio com boa parte dos valores japoneses e com referências aos seus usos dentro da sociedade.

Bushidô, então, é o código de princípios morais a que os cavaleiros eram exigidos ou instruídos a observar. Não é um código escrito; no melhor, consiste de umas poucas máximas transmitidas de boca em boca ou vindo da pena de algum guerreiro ou sábio

⁸ Escrita no idioma inglês e publicada em 1900 na Filadélfia, Estados Unidos.

bem conhecido. Com mais frequência, é um código não preferido e não escrito, possuindo muito mais a sanção poderosa de feitos verdadeiros, e de uma lei escrita nas tábuas carnis do coração. Foi instruído não na criação de um cérebro, embora capaz, ou na vida de um só personagem, embora renomado. Foi um crescimento orgânico de décadas e séculos de carreira militar. (NITOBE, 2005, P. 11)

Notamos aqui outra diferença entre a abordagem de Benedict e Nitobe, enquanto a primeira se foca na sociedade como um todo, o segundo busca dentro da moral, e exclusivamente dentro dela, a elaboração do que seria o *giri*. A referência específica sobre este conceito está no capítulo sobre a *Retidão ou Justiça*, ou seja, para Nitobe o *giri* é o senso de dever para cumprimento dos valores morais que, no caso japonês, é inteiramente constituído nas relações estabelecidas entre os indivíduos segundo a sua posição dentro da hierarquia social. O funcionamento do *giri* depende obrigatoriamente da estrutura de poder interna da sociedade japonesa, algo expresso na linguagem cotidiana⁹.

Eu falo de Giri, literalmente, a Razão Certa, mas que veio no tempo a significar um vago sentido de dever que a opinião pública espera um dever preencher. Em seu sentido original significa dever, puro e simples, portanto falamos do Giri que devemos aos pais, aos superiores, aos inferiores, à sociedade em geral, etc. Nesses sentidos, Giri é dever; pois o que mais é o dever senão o que a Razão Certa pede e nos ordena fazer? Não seria a Razão Certa nosso imperativo categórico? (NITOBE, 2005, p. 23-24)

Nesta abordagem fica evidente a importância de relação público-privada na qual são considerados dois mundos distintos, não podendo existir interferência de um no outro, ou seja, os problemas privados da casa do cidadão não podem interferir na sua vida pública e no seu trabalho, sendo o inverso válido também. Nitobe evidenciou isso em sua obra ao dizer que a diferença entre o estadunidense e o japonês está no fato de que enquanto o primeiro beija a sua mulher em público e a espanca dentro de casa, o japonês preferiria bater na esposa em público e beijá-la em casa (NITOBE, 1972, p.87). Essa alegoria maligna foi posta na obra apenas com o intuito de apresentar o tratamento que cada sociedade – a ocidental representada pelos estadunidenses e a oriental com os japoneses, tem com esta diferenciação entre público-privado.

Entretanto, o que desperta interesse na versão do *giri* para Nitobe é a possibilidade de associação deste termo com o Imperativo Categórico kantiano (neste caso focado na primeira

⁹ Quando me refiro que o *giri* está expresso na linguagem cotidiana remeto às expressões de tratamento chamadas de *Taigû Hyôgen*, os quais são vocábulos e expressões que somente podem ser utilizadas segundo a posição social dos interlocutores. Tais expressões segundo Kikuchi:

“...consistem em projeção das relações sociais na língua, sendo que o uso da língua adotada numa determinada sociedade reflete sua visão de mundo, seus valores, práticas sociais, que pautam a conduta, a interação entre seus participantes.” (In: Morales, 2011, p.197)

fórmula do imperativo o qual é tomada como lei universal). Primeiramente, devemos ter em mente que a referência ao *Right Reason* pode ser ligada à leitura de Benedict na qual o termo seria o reto caminho. O caminho aqui referido, como já expresse anteriormente, deve ser tomado segundo a citação de Heidegger, na qual para os orientais ‘caminho’ pode receber o significado de *lógos*, pensamento, portanto o reto caminho ou o pensamento direito seria aquele coerente com a moralidade do povo e, conseqüentemente, segundo o pensamento confucionista influenciado pelo taoísmo, com atitudes moralmente corretas o indivíduo seguiria para a plenitude e levaria consigo a sociedade.

Também necessita que a ação do sujeito motivada pelo *giri* seja concebida como lei natural, ou seja, o *giri* como fruto de um instinto animal do homem e que tenha um uso geral e não particular. Ao colocá-lo como imperativo categórico japonês somos obrigados a considerar que o autor estava criando uma teoria deontológica na qual o indivíduo possuiria obrigação moral com a sociedade em que está inserido. Como colocado por Vázquez (2008, p.194), os imperativos kantianos impõem à vontade humana – entendida como imperfeita, um dever, sendo os categóricos marcados pela busca da universalização e voltados ao fim e não ao processo em si, enquanto os hipotéticos são focados no processo em si independente da finalidade que atinjam. Entretanto isto não seria condição suficiente para a comprovação desta associação, o que nos obriga a buscar maiores comprovações desta interpretação. Outro ponto que deve ter motivado o autor em sua associação pode estar nas condições suficientes para a existência do imperativo categórico, o qual pode ser facilmente ligado ao *giri* conforme a abordagem já apresentada sobre o tema.

Primeira, devemos ser capazes de, na qualidade de agentes sinceros, razoáveis e racionais, ter a intenção de agir segundo aquela máxima quando nos consideramos membros do mundo social ajustado associado a ela e, assim, quando nos consideramos agindo no interior desse mundo e sujeitos a suas condições; e segunda, devemos ser capazes de querer esse próprio mundo social ajustado e de afirmá-lo caso venhamos a pertencer a ele. (RAWLS, 2005, p. 195)

Agir pelo *giri* é atuar segundo os valores e práticas comuns à sociedade em que o indivíduo está inserido e ter consciência de seu papel dentro dela. Quem atuasse contrariamente não traria problemas somente a si, mas para todos aqueles que possuem algum vínculo com o infrator. A vergonha ou desonra dentro deste sistema social não se limita apenas ao infrator, é compartilhado por todos os quais possuam algum vínculo com o infrator, desta forma os parentes – como pai, mãe, cônjuge e filhos, são os primeiros a sofrerem com os erros cometidos pelo indivíduo. O *giri* é a reafirmação de que o indivíduo não está sozinho

no mundo, é obrigado a viver neste mundo e a estabelecer vínculos sociais com os outros a fim de que consiga manter a sua existência. Em outras palavras a limitação da liberdade individual pela obrigatoriedade de se viver em sociedade é nomeada no Japão, é o *giri*.

Nitobe tenta mostrar que o *giri*, assim como o Imperativo Categórico, é um dever que impõe ao indivíduo o agir segundo uma lei moral com o intuito de atingir o bem a todos. Agir segundo a moral implicaria necessariamente que a melhor de todas as ações foi realizada em benefício de todos os membros do grupo. Vemos que este termo é fortemente ligado ao meio social e, assim como ocorre com a moral, somente existe e pode ser executado no meio social. O indivíduo que está isolado de qualquer tipo de convívio social está liberado da obrigatoriedade do regramento moral por estar em uma situação na qual a sociedade não existe. Por exemplo, um naufrago em uma ilha deserta não tem motivos para agir moralmente, pois a imoralidade não traria prejuízos a ninguém visto que somente ele está na ilha e uma sociedade não é formada por um homem.

Agir por dever é operar puramente conforme a lei moral que se expressa nos imperativos universalizáveis, e a vontade que age desta maneira, movida pelo sentimento do dever, independentemente de condições e circunstâncias, interesses ou inclinações, é uma vontade “boa”. O dever não é outra coisa senão exigência de cumprimento da lei moral, em face da qual as paixões, os apetites e inclinações silenciam. O dever se cumpre pelo próprio dever, pelo sentimento do dever de obedecer aos imperativos universalizáveis. (VÁZQUEZ, 2008, p.195)

A universalidade imposta pelo imperativo categórico é garantia de validade ao *giri*, pois seu cumprimento necessariamente visaria o bem ao final do processo, independente do que ocorresse para a sua conclusão, visto que se o foco estivesse no processo e não na sua finalidade teríamos um imperativo hipotético e este não seria suficiente para a contribuição às virtudes.

Na leitura do *giri* como imperativo categórico temos o mecanismo de valorização dos japoneses para julgar se o indivíduo é ou não digno, honrado, por cumprir as suas obrigações morais. Assim, o indivíduo quando se depara em uma situação na qual o *giri* o obriga a algo, ele é impelido a cumprir aquilo mesmo contrariamente a sua vontade, haja vista que por ser baseada na moral a atitude a ser tomada, em tese, não traria prejuízos a ninguém e somente ajudaria na valorização positiva do caráter dele. Como posto por Benedict, nas relações sociais o sujeito adquire o “*on*” e fica em débito com o outro e seu pagamento impõe a existência do *giri*. Se o indivíduo está comprometido com o outro, isso deve ser cumprido para que o débito seja pago e não se envergonhe, já que a vergonha, o oposto da honra, pode

ser considerada como uma morte social, e a quitação do débito ocasionado pela vergonha é muito pesada para o indivíduo e, conseqüentemente, é estendida a família. Desta forma, no sistema japonês, como mostrado por Nitobe, alguns casos de vergonha somente eram quitados com a morte.

Um ponto importante é que se o *giri* permanece dentro da sociedade e se reconhece na moral, a qual pode se modificar ao longo do tempo, ou seja, admitindo-se que ao longo do tempo os valores de um determinado grupo social se modifiquem (fato comprovado pela necessidade de releitura das normas escritas), como podemos afirmar então que este *giri* almeja uma lei universal, visto que para ser universal não pode admitir mutabilidade? A condição para a existência desta concepção não implica imutabilidade absoluta, pois o conceito em si continua o mesmo, sem sofrer alterações, o que se modifica é a interpretação dada ao conceito. Por exemplo, a noção de honra a qual caminha juntamente com a humanidade em todas as sociedades e civilizações conhecidas, em cada época, possui uma leitura própria e independente, mas que tem pontos em comum com todas as versões. Com o *giri* seria o mesmo, há diversas reinterpretações, mas o núcleo duro com a sua verdadeira concepção se mantém imutável. Nitobe aproveitou esta ideia da imutabilidade do *giri* para justificar a sua concepção de identidade nacional japonesa a qual teria no *giri* um dos meios para justificar a continuidade da identidade do povo ao longo dos anos.

Leituras do Giri

Na obra de Benedict temos a desconstrução do *giri* em duas partes distintas: o (a) *giri-para-com-o-mundo* e o (b) *giri-para-com-o-nome*. Estas distinções não estão explícitas na exposição de Nitobe em parte devido ao modo pelo qual o autor escolheu expor tal concepção na sua obra.

O *giri* tem duas divisões bastante distintas. Aquilo que chamarei de “*giri* para o mundo” – literalmente “pagar o *giri*” – é a obrigação de se pagar aos semelhantes o *on*, enquanto “*giri* para o nome” será o dever de conservar o próprio nome e reputação limpos de qualquer acusação, um pouco à moda da “honra” alemã. (BENEDICT, 2007, p. 116)

A primeira versão do *giri* (a) é subdivida em 4 itens, focadas nas relações sociais com: (1) o senhor feudal (*daimyo*), (2) com a família, (3) familiares não tão próximos, mas que compartilham um ancestral que tenha aceitado um favor (*on*) e (4) de pessoas comuns que tenham feito um favor (*on*). Em (1) temos a relação clássica entre vassalo e suserano, no qual

o sujeito se submete à vontade do proprietário das terras do qual ele utiliza para tirar o seu sustento. Devemos ter cuidado com as relações diretas com o feudalismo ocidental, pois, ao contrário deste, no Japão o vassalo não tinha o suserano como uma figura repressora retentora de poder mobiliário, mas como um indivíduo que viabilizava condições para o outro viver. O vassalo era grato ao suserano pela oportunidade, disto surge a ligação com o *giri*, não pelo medo da repressão, mas pela gratidão do favor.

A relação estabelecida em (2) é um pouco mais óbvia ao público ocidental, pois sua justificação remete ao favor recebido por alguém que tenha laço sanguíneo próximo do receptor, estimulado pela noção de autopreservação de grupo que compartilha a origem comum. Este ponto de vista ajudará na argumentação de (3) na qual um parente não tão próximo, como um tio ou primo, faz um favor (*on*) e por isso o indivíduo assume uma dívida. Não podemos confundir a dívida adquirida pela prestação de um favor (*on*) com o dever com os pais e ancestrais, chamado de *kou* e traduzido como piedade filial. São dois instrumentos diferentes de regulação social, sendo que o *kou* não necessita da moral generalizadora seguida por todo o grupo, pode ser cumprida por meio de preceitos familiares (em japonês chamado *kakun*) inerentes a grupos fechados, restritos a esfera privada, enquanto o *giri* necessita da esfera pública e da moral comum a todos os grupos independentemente dos preceitos familiares de cada grupo ou clã. A última interpretação do *giri-para-com-o-mundo* (4) se refere à dívida adquirida com alguém que esteja apenas na esfera pública de influência, sem possuir nenhum laço de parentesco ou vínculo de submissão com o outro.

Na segunda interpretação (b) a qual a autora sugere uma leitura similar à honra adotada no sentido alemão da palavra é mais comum no ocidente, podendo ser dividida em: (5) dever de limpar o nome quando insultado, (6) não admitir fracasso e (7) cumprir as regras de etiqueta japonesa. Está segunda leitura apresenta uma abordagem não tão focada na ofensa que se possa causar ao outro por não ser a retribuição de um favor, mas a valorização que o indivíduo venha a receber. Contrariamente ao anterior (a), no qual deveria retribuir o favor ao outro, nesta interpretação o indivíduo trata do *giri* para si mesmo, de forma reflexiva, na qual o erro não ofenderá o outro, mas prejudicará a sua imagem, a sua honra. Entretanto, vemos que neste ponto a leitura sobre o *giri* de Benedict se afasta da leitura de Nitobe, pois, para o autor, a honra era uma virtude própria a qual mantinha vínculo com o *giri*, mas não era o *giri*. Infelizmente em sua obra Benedict não trata especificamente da honra japonesa para que este problema fosse solucionado, desta forma, resta-nos entendermos esta virtude por meio do *giri-para-o-nome*. Somos levados a crer que neste aspecto o simples cumprimento das regras

sociais, ou da etiqueta, bastaria para que a função do *giri* fosse cumprida e o indivíduo tivesse a sua honra mantida, porém Nitobe discordaria desta interpretação da obra de Benedict visto que este cumprimento em si é entendido por ele como um ato vazio, indício de degradação da moral. Em outras palavras, era contrário ao uso da cortesia, assumida como polidez de caráter, motivada pelo medo de insultar o seu semelhante, quando na verdade, Nitobe preferia que a polidez fosse a expressão do amor ao próximo¹⁰.

Se abordarmos a leitura do *giri* de Benedict por meio da obra de Nitobe veremos que a autora é mais restritiva quanto ao uso de aspectos do caráter moral nipônico como pertencente ao termo, visto que a associação do *giri* com o imperativo categórico buscou pela universalização do termo. Aparentemente há confusão entre as virtudes nipônicas na obra de Benedict, isto se as entendermos como capacidade ou potência particular do homem em agir moralmente (VÁZQUEZ, 2008, p. 214). Isto possibilitará que a honra seja compreendida como uma virtude moral, qualidade atribuída ao indivíduo realizador da ação pelo julgamento valorativo do outro baseado na moral comum ao meio social que compartilham. A honra seria um padrão de medida para o caráter do indivíduo, concedendo-lhe glória (*timê*) ou vergonha.

A honra e a vergonha são valorizações sociais e partilham portanto [sic] da natureza de sanções sociais: quanto mais monolítico é o júri mais severo é o julgamento. Honra e vergonha são dois pólos de uma valorização. São a reflexão da personalidade social no espelho dos ideais sociais. O que é específico dessas valorizações é serem usadas como padrão de medida do tipo de personalidade considerado representativo e exemplar de uma dada sociedade. Quem satisfazer esses padrões pode, sem cair em desgraça, quebrar outras regras consideradas menores que as da honra. (PERISTIANY, 1988, p. 3)

Degradação do termo e do homem

Como visto até o momento, o *giri* é o dever que o indivíduo assume perante o outro dentro da sociedade. Enquanto Benedict colocou o termo num papel quase central do convívio social nipônico, Nitobe o colocou como um complemento às virtudes morais e aproveitou para criticar o que entendia ser o estado de degradação que se encontrava os valores humanos. Entretanto, antes de prosseguirmos na exposição desta crítica faz-se necessário ressaltar que parte dos argumentos de Nitobe é baseada na sua interpretação pessoal do mundo, que ao contrário de Benedict, que neste aspecto teve uma postura mais científica e evitou que a sua

¹⁰ Esta colocação de Nitobe: “In the highest form, politeness almost approaches love.” (NITOBÉ, 1972, p. 54) deve ser entendida segundo a concepção cristã de ágape, tendo em vista que desde a sua adolescência o autor se converteu ao cristianismo e anos mais tarde juntou-se a sociedade dos amigos, também conhecidos como *Quaker*.

opinião interferisse em sua análise. Por isso, é pertinente alertar que para o autor a degradação destes valores se deve ao próprio homem e que a solução para isso estaria no cristianismo.

Evitando usar a mesma terminologia cristã do autor, nos remeteremos aos aspectos científicos utilizados por ele, visto que a crítica proposta tem validade caso assumamos que o *giri* é produto artificial de uma sociedade também artificial, ou seja, não é um conceito que se desenvolveria naturalmente em um grupo humano. Em outras palavras, o *giri* estaria condenado à destruição, se fosse tomada em sua forma vazia sem conteúdo.

Giri, assim compreendido, é um feitor severo, com uma vara de bétula em sua mão para fazer o indolente desempenhar seu papel. É um poder secundário na ética; como um motivo é infinitamente inferior à doutrina de amor do Cristão, que seria a lei. Eu o considero um produto das condições de uma sociedade artificial – de uma sociedade em que o acidente do nascimento e o favor não merecido instituíram as distinções das classes, em que a família era a unidade social, em que a precedência de idade era de mais valia do que a superioridade de talentos, em que as afeições naturais tinham muitas vezes que sucumbir diante dos costumes arbitrários feitos pelo homem. Por causa dessa artificialidade, o Giri, com o tempo, se degenerou no vago sentido de propriedade chamado para explicar isso e sancionar aquilo como, por exemplo, por que uma mãe deve, se preciso for, sacrificar os seus outros filhos para salvar o primogênito; ou por que uma filha deve vender sua castidade para obter fundos para pagar pela dissipação de seu pai, e outros similares. (NITOBÉ, 2005, p. 24)

Esta degradação apontada pelo autor nos obriga a reinterpretarmos a associação com o imperativo categórico. Se considerarmos que o agente (aquele que deve cumprir um papel social e moral) desconhece o motivo pelo qual deve cumprir com o regramento moral imposto pelo *giri*, e conseqüentemente, pela sociedade, o termo em si perderia validade e não poderia ser tomado como um imperativo categórico. Ou seja, o ajuste existente entre o indivíduo e o dever moral, no qual ele deveria compreender que está inserido dentro de um contexto social e histórico que o obrigaria a agir segundo a norma ou costume, desapareceria, e o indivíduo não teria conhecimento algum da sua condição e motivação para cumprir aquilo que lhe é esperado. Mesmo considerando que nesta abordagem tanto o *giri* quanto o imperativo categórico não são focados no processo em si, mas na finalidade almejada, não teríamos garantias suficientes para manter a associação, pois esta forma corrompida não poderia visar uma lei universal devido ao desconhecimento do que se refere.

Levado além ou abaixo da Razão Certa, o Giri se tornou uma impropriedade monstruosa. Abrigou sob suas asas, todo tipo de sofisma e hipocrisia. Facilmente teria sido transformada num ninho de covardia, se o Bushidô não tivesse um sentido de coragem aguçado e correto, o espírito da ousadia e orientação. (NITOBÉ, 2005, p. 25)

Vemos que para o autor, a forma idealizada do *giri* poderia ser entendida como o imperativo categórico japonês, mas que a sua forma real, foi deformada no processo de corrupção, decorrente da artificialidade do termo e da incapacidade de apreensão de mecanismos que a renovassem e a colocassem na direção mais próxima do caminho da verdade, que para o autor estava no cristianismo. Benedict conseguiu evitar tal problema em sua exposição por não comparar o *giri* com nenhum produto ou conceito ocidental, graças à escolha de desconstruir o termo a fim de entendê-lo com mais profundidade e restritivamente ao conceito social próprio.

Conclusão

O imperativo categórico kantiano não existe apenas como retribuição a um favor concebido por outro, e isto pode ser entendido como um argumento que inviabiliza a leitura de Nitobe, porém, em sua obra notamos que ele não compartilha da restrição de Benedict do *giri* ser diretamente dependente do *on*, mas que o *giri* estaria de alguma forma pré-estabelecido nas relações sociais. Porém, este termo não pode ser assumido como sendo apenas a honra para o japonês, visto que são concepções sociais distintas com usos distintos e que possuem uma particularidade em comum.

Entender o que é o *giri* hodiernamente continua sendo uma tarefa árdua aos pesquisadores do pensamento japonês e dos sociólogos que estudam as relações sociais nipônicas. Como ocorre, por exemplo, com a virtude da coragem a qual desde a antiguidade grega é conhecida pelos homens, mas a sua definição e aplicação varia ao longo do tempo, o *giri* também é um conceito que varia ao longo dos anos, mas tem um aspecto que o torna único: desenvolveu-se apenas na sociedade japonesa. Isto não deve ser motivo para desprezá-lo, mas um incentivo ao seu estudo e entendimento.

Benedict tinha como objetivo encontrar um padrão cultural que fosse assimilável aos estadunidenses por meio de uma leitura antropológica, enquanto Nitobe fez uma leitura ética a fim de encontrar similaridades entre o povo japonês e a cultura ocidental. Ambas as abordagens são excelentes e ainda contribuem para o entendimento da cultura e pensamento japonês moderno.

A intenção não foi apresentar em que pontos os autores acertaram ou erraram, tampouco mostrar em que aspectos concordavam e discordavam, mas as duas principais abordagens do tema que surgiram para explicá-lo ao público ocidental. Por isso não optamos

pela exposição de autores japoneses que tenham escrito em japonês, tendo em vista que tal material dificilmente teria chegado aos círculos de discussão ocidental. Tentou-se estimular a pesquisa por um conceito importante na sociedade japonesa que pode contribuir muito no campo das ciências humanas.

Referências Bibliográficas

BENEDICT, R. *O Crisântemo e a Espada*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DOI, T. *The Anatomy of Dependence*. Tóquio: Kodansha International, 2010.

Elias, N. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.

HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.

MORALES, L. M. *Tópicos de Gramática da Língua Japonesa*. São Paulo: Fundação Japão, 2011.

NITOBÉ, I. *The Works of Inazo Nitobe*. Volume 1 (Bushido: The Soul of Japan, Thoughts and Essays). Tóquio, University of Tokyo Press, 1972.

NITOBÉ, I. *Bushido – Alma de Samurai*. São Paulo: Tahyu, 2005.

PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha – Valores das Sociedades Mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.