

EXPERIÊNCIA PURA E INTUIÇÃO NO DIÁLOGO FILOSÓFICO OCIDENTE-ORIENTE

PURE EXPERIENCE AND INTUITION IN THE WESTERN-EASTERN PHILOSOPHICAL DIALOGUE

CECILIA CINTRA CAVALEIRO DE MACEDO (*)



(*) **Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo**, Doutora em Ciências da Religião (2006), Mestre em Filosofia (Ética – 1999). Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo; Pesquisadora líder do NUR/UNIFESP (Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental); coordenadora do GT Filosofia da Religião (ANPOF).

Email: ceciliacmcavaleiro@gmail.com

Resumo: Este pequeno artigo pretende abordar como a proposição de certas categorias da filosofia contemporânea da religião enquanto conceitos-chave podem contribuir para a construção de uma ponte entre o pensamento Ocidental e Oriental, os quais são normalmente contrapostos a partir de características atribuídas a cada um deles, e que representariam contradições. Ao mesmo tempo em que a oposição é reforçada por teólogos e filósofos, é plenamente aceito que, entre os pensadores mais místicos estas diferenças importam muito pouco, como se pode ver, pelo interesse despertado pela obra de Eckhart entre os filósofos vinculados ao Zen Budismo na Escola de Kyoto. Embora algumas das características ditas Orientais sejam compartilhadas por escolas filosóficas de orientação Neoplatônica, conforme Nishida, nada mais distante do caminho do zen budismo do que a transcendência absoluta plotiniana. Nesse contexto, propomos que os aspectos mais práticos e diretos e menos propriamente doutrinários são aqueles que podem proporcionar um diálogo real. Tais aspectos passam a figurar como fundamentais em algumas propostas filosóficas contemporâneas que erigem suas doutrinas a partir de conceitos baseados na experiência direta. Dentre estes, elegemos para este estudo a “experiência pura” tal como apresentada por William James e a “Intuição” tal como proposta por Henri Bergson.

Palavras-chave: Experiência Pura, Intuição, Nishida, William James, Bergson

Abstract: This short article intends to approach how the proposition of certain categories of contemporary philosophy of religion as key concepts can contribute to the construction of a bridge between Western and Eastern thought, which are usually opposed based on characteristics attributed to each of them, and that would represent contradictions. While the opposition is reinforced by theologians and philosophers, it is fully accepted that, among the most mystical thinkers, these differences matter very little, as can be seen, by the interest aroused in Eckhart's work among philosophers linked to Zen Buddhism in Kyoto School. Although some of the so-called Eastern characteristics are shared by philosophical schools of Neoplatonic orientation, according to Nishida, nothing is further from the path of Zen Buddhism than the absolute Plotinian transcendence. In this context, we propose that the most practical and direct and less properly doctrinal aspects are those that can provide a real dialogue. Such aspects come to appear as fundamental in some contemporary philosophical proposals that build their doctrines from concepts based on direct experience. Among these, we chose for this study the “pure experience” as presented by William James and the “Intuition” as proposed by Henri Bergson.

Keywords: Pure experience, Intuition, Nishida, William James, Bergson

1. APRESENTAÇÃO

Este artigo é fruto de uma comunicação apresentada oralmente no 29º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) “Tempos do espírito: inspiração e discernimento”, realizado em 2016. Foi publicado nos anais do evento e agora está sendo republicado como artigo¹. A ideia fundamental é a de discutir de que modo a proposição de certas categorias da filosofia contemporânea enquanto conceitos-chave contribuíram para a construção de uma ponte entre o pensamento Ocidental e Oriental. Estes são contrapostos a partir de características entendidas como fundamentais e em contradição entre si. Nesse contexto, propomos que os aspectos mais experienciais e efetivos são aqueles que puderam proporcionar um diálogo real. Estes passam a figurar como conceitos fundamentais em algumas propostas filosóficas contemporâneas que erigem suas doutrinas a partir de noções baseadas na experiência direta. Dentre estas, escolhemos para este estudo a presença da “experiência pura” proveniente de William James e da “Intuição” tal como proposta por Henri Bergson na obra de Kitaro Nishida e o modo como ele se desloca de uma em direção à outra.

2. ORIENTE E OCIDENTE

Ao estudarmos religiões comparadas, usualmente encontramos estabelecida como uma verdade quase indiscutível, a caracterização que nos chega a partir da tipologia de Max Weber. Entendida como dado, no âmbito das Ciências da Religião, pouco se discutiu no sentido de questioná-la e, menos, ainda de propor algum modelo alternativo. Dessa maneira, são atribuídas ao pensamento Ocidental, *grosso modo*, as seguintes características: criação a partir do nada por pura vontade e liberdade; ideia de um Deus pessoal que interfere na história; tempo linear; afirmação do Ser e conseqüente negação do Nada/Vazio; linguagem afirmativa. Em contraposição, às denominadas religiões Orientais são associados: monismo emanacionista, inexistência de Deus pessoal criador; tempo cíclico; Nada/Vazio como categoria fundamental; linguagem negativa.

¹ Trata-se de um artigo curto em virtude das exigências de publicação nos anais do evento. Como é um material que já figura disponível em outro local, preferimos manter sua redação original.

Ao mesmo tempo em que esta oposição é reforçada por teólogos, sociólogos e filósofos, é visível que no diálogo entre os pensadores mais místicos estas diferenças importam muito pouco². Inúmeros exemplos podem ser aqui apontados que vêm acompanhando a história desde a Idade Média e chegam a pensadores místicos contemporâneos como Thomas Merton ou Jean-Yves Leloup. No âmbito da filosofia propriamente dita, a tentativa de aproximação dos modelos de pensamento é mais recente, mas pode ser vista, por exemplo, pelo interesse despertado pela obra de Meister Eckhart entre os filósofos japoneses da chamada Escola de Kyoto, cuja formação é marcada pelo Zen Budismo ou outras formas aparentadas de Budismo Mahayana. Na fronteira entre a filosofia e a mística, já que, só recentemente pensadores como Ibn ‘Arabi foram reconhecidos plenamente como filósofos no mundo cristão, temos a interessante conexão entre Sufismo e Taoísmo realizada por Toshihiko Izutsu.

Ao pensarmos nas categorias de Weber, podemos dizer que algumas das características entendidas como Orientais são compartilhadas por escolas filosóficas de orientação Neoplatônica, especialmente quanto ao questionamento do Deus pessoal, à linguagem apofática e a um possível entendimento de *proodos* (πρόοδος) e *epistrophe* (ἐπιστροφή) (processão e conversão, ou ainda, origem e retorno), como referência a uma possível abordagem cíclica, bem como a interpretação do modelo de hipóstases como fluxo. De fato, a presença do Neoplatonismo na obra de Nishida e demais pensadores de Kyoto é inegavelmente forte, sendo representada especialmente pelas suas referências a Plotino, Pseudo-Dionísio, Eríugena, Agostinho (ver NISHIDA, 1987). Posteriormente, Eckhart passa a ser um pensador central, muito em virtude de suas reflexões sobre o nada, nos estudos do conjunto dos autores de Kyoto³.

Mas, por outro lado, conforme o próprio Nishida, que defende ardorosamente sua própria doutrina contra a denominação de mística, nada mais distante do caminho do Zen

² Note-se que aqui falo diretamente da perspectiva dos místicos, pois, na tipologia Weberiana, as manifestações Ocidentais e Orientais também são contrapostas. Esta contraposição é representada pela polaridade “ascetismo x misticismo”, que constitui um dos principais “tipos ideais” mediante os quais Weber efetua sua análise histórico-comparada das religiões universais. Conforme Weber, estes “possuem uma função teórica central por meio dos quais ele pôde distinguir, analiticamente, as diferenças e especificidades das religiões do Ocidente e do Oriente”. (...) “A diferença fundamental é que o místico deseja “possuir” deus, enquanto o asceta é seu “instrumento””. A natureza do primeiro é dada pela busca de certo “estado de ânimo” e a do segundo pela qualidade ativa de um determinado “fazer” (Cf. SELL, 2009, p. 16).

³ principalmente UEDA, mas também SUZUKI.

budismo do que a transcendência absoluta plotiniana. No mesmo sentido, Suzuki defende que o Zen não é místico, pois a mística no Ocidente começa pela premissa de que há uma antítese entre Deus e o ser humano, a qual termina com a unificação ou identificação, e no Zen não há antítese e, portanto, não pode haver uma identificação (Cf. SUZUKI, 1967, p. 133). Ao contrário, no Zen não haveria uma união que ocorre em algum momento, posto que esta unidade foi sempre o estado das coisas, e a Iluminação é simplesmente o reconhecimento disso (Cf. CARTER, 2013, p. 56). Já Shizuteru Ueda, precisamente a partir de seus estudos sobre Eckhart, questionará a realidade desta contraposição radical em relação à mística, utilizando a lógica do *soku hi* (algo que é e não é ao mesmo tempo), ou, como diríamos, uma dialética radical ou absoluta.

3. A DIALÉTICA RADICAL JAPONESA E A EXPERIÊNCIA PURA

A aproximação dos pensadores japoneses com as vertentes Neoplatônicas é explicável como consequência direta da tentativa de distanciamento filosófico ou mesmo de contraponto à longa tradição ocidental do aristotelismo, entendido em sua metafísica essencialista, como modelo ontológico fixo. Mas, ainda resta a questão lógica, que deve necessariamente ser questionada como consequência. E é precisamente então que entra a questão do nada e da negação. “Do ponto de vista da história da Filosofia, a negação opositiva é claramente um corolário do princípio aristotélico da não-contradição, sendo, aliás, um momento basilar para preservar a identidade de possíveis confusões com o outro” (CESTARI, 2013, p. 53). Mas Nishida se dedica a modificar a noção lógica de identidade, afastando-a da oposição entre “eu” e “outro”, portanto, da negação opositiva. E, para que este questionamento seja realizado a partir das bases filosóficas ocidentais o meio será o aprofundamento da dialética.

Se, por um lado, o questionamento do modelo ontológico de matriz aristotélica, bem como sua consequente lógica engessada permitiu com que, na esteira do modelo kantiano, fosse precocemente anunciado o “fim da metafísica”, logo em seguida, surgiria uma nova proposta que devolveria à metafísica seu *status* original. Nova, sim, mas recuperando uma linhagem platônica original: o idealismo alemão. Será justamente a partir do estudo e das objeções à dialética Hegeliana e a recuperação lógica da negação

não-excludente que Nishida começará a construção de sua original reflexão sobre a negatividade. Partindo de Hegel, mas constantemente em embate com estas ideias, “Nishida, com a pergunta sobre a condição de possibilidade da lógica hegeliana, quer recuar a uma dimensão anterior à do puro pensar” (MÜLLER, 2013, p. 22). E será justamente a busca da resposta a essa dimensão anterior que conduzirá à adaptação Nishidiana da categoria de experiência pura proposta por James.

A influência de William James sobre Nishida já foi amplamente sublinhada por diversos estudiosos, e a noção de “experiência pura” talvez seja a mais conhecida do pensador norte-americano. James afirma que “concretude radical como a nossa não é tão óbvia” (JAMES, 1975, p. 115). Essa influência é reconhecida pelo próprio Nishida já em sua obra fundamental *An inquiry into the Good*⁴, sendo a experiência pura o título mesmo do primeiro capítulo, no qual se remete inúmeras vezes a James. Para Krueger, com sua noção distintiva de experiência pura, James buscou provar o que ele percebeu ser a unidade experimental subjacente à linguagem e ao pensamento reflexivo ou conceitual (KRUEGER, 2006, p. 6). Mas, parece haver profundas diferenças entre a proposta original e a de Nishida, já que, para este último, a experiência pura se refere à autoconsciência que, por sua vez, é una com a realidade. Conforme Heisig, “experiência pura não é em sentido algum um realismo ingênuo, ou mesmo o empirismo radical que ela foi para James, mas uma maneira de descrever filosoficamente a realização elaborada da autoconsciência” (HEISIG, 1990 p. 61). A experiência pura é um estado vívido com o máximo de liberdade em que não há diferença entre as demandas da vontade e suas satisfações (NISHIDA, 1990, p. 8). Como um universal lógico, a experiência pura torna norma a consciência unificada e relega a discriminação e distinção a um papel acessório. Ou seja, é ambas: tanto uma categoria universal do pensamento que abrange todos os outros modos de pensamento como também uma realização da mente contínua e muito real. Nos termos de Hegel, que Nishida não hesita em utilizar, ela é um “universal concreto” (HEISIG, 1990, p. 61).

Com o conceito de experiência pura, o que Nishida visa a significar é algo situado “antes da separação entre sujeito e objeto”, ou mais, a “autoidentidade do absolutamente

⁴ Primeiramente traduzida como “*A Study of Good*” e publicado em 1905.

contraditório” (NISHIDA, 1990). Para ele, “a distinção sujeito-objeto é uma forma relativa que surge quando se perdeu a unidade da experiência”.

Para James, a experiência pura é “o fluxo imediato da vida, que fornece material para nossa reflexão posterior com suas categorias conceituais”, isso poderia nos conduzir a pensar que há aqui dois tipos de experiência ocorrendo sucessivamente. Primeiro a experiência pura e então, depois, a experiência reflexiva (COBB, 1990, *apud* TANAKA, 2011, p. 1). Em Nishida, não é isso que ocorre: “Se a realidade e a autoconsciência são uma só, e se essa é racional, então o princípio racional é um único, de uma unidade atingida na consciência. Este é o experimento no pensamento que a o termo “experiência pura” foi concebido para representar” (HEISIG, 1990, 61).

Nishida responde a Takahashi em relação ao equívoco sobre a ‘experiência pura’, dizendo que a intenção do primeiro capítulo de *Uma Investigação sobre o Bem* não foi “distinguir o puro dos elementos impuros e indiretos da experiência”, mas “demonstrar que percepção, pensamento, vontade e intuição intelectual são da mesma espécie (NW 1: 301). (TANAKA, 2011, p. 2).

Vemos então que, para explicar seu conceito central de experiência pura, recorre aqui a outro conceito: a *intuição intelectual*. Trazida num primeiro momento de Schelling, o conceito parece não dar conta da amplitude que Nishida quer conferir à experiência. Se a experiência pura não é meramente intelectual, mas abrange toda sorte de experiências perceptivas, o conceito original também não lhe serviria durante muito tempo.

4. INTUIÇÃO

Nishida afirma que “a pura experiência é a intuição de fatos tais como eles são e que é desprovida de significado” (NISHIDA, 1990, p. 8). Além disso, ela é fundamentalmente autoconsciência. Assim sendo, sua proposta parece condizer mais com a intuição proposta por Bergson do que qualquer outra. Portanto, ainda que pareça curioso, não será a intuição filosófica, mas a discussão do conteúdo estético que conduzirá Nishida mais próximo a Bergson. Isso o conduziu a buscar as observações de Bergson sobre as artes visuais, a percepção e a criatividade na *Evolução Criadora*, e assim, surge, na filosofia japonesa a formulação da intuição ativa (*nôdô-teki*), revelando que a intuição estética não é ativa nem passiva, mas a união imediata entre atividade e passividade (Cf. ZAVALA, 1994, p. 241). Como apontamos anteriormente, enquanto a discussão ocorreu

no plano intelectual, uma concepção genérica de intuição foi suficiente. Mas, ao tentar entender a experiência de uma forma ampla, faz-se necessário ser tão mais específico quanto mais abrangente. Em *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, (1917) podemos notar que, ao mesmo tempo em que praticamente desaparecem as referências a James, abundam as referências ao pensamento de Bergson. Na esteira de Nishida, Suzuki receberá essas influências de Bergson, aplicando-as mais diretamente à religião.

Embora Nishida pareça mais interessado no *élan vital* do que propriamente na Intuição, diversos temas despertam sua atenção, como a teoria da memória. Um dos pontos fundamentais de Nishida, mas que num pequeno texto como este não podemos sequer arranhar, é o *eterno agora* que, apesar das distâncias, é bastante aparentado à teoria bergsoniana da memória, com a diferença de que Bergson, aparentemente, não consegue se libertar completamente dos condicionamentos ocidentais ditados pela concepção de tempo linear.

Yoshinori Takeuchi (1963: 21), um expoente da Escola de Kyoto, critica os pensadores do "processo", como Hartshorne com base em ideias de Nishida de topos e de eterno Agora: Bergson e, mais recentemente, um filósofo americano, Professor Charles Hartshorne, pensam que todos os eventos do passado são restaurados em uma lembrança metafísica. Parece que Nishida pensou mais radicalmente sobre o problema acima: não só os acontecimentos do passado, mas também os do futuro, estão todos presentes no Eterno Agora. (...). Vale observar que “o que Nishida chama de "Eterno Agora" não é nem um objeto de intuição mística nem a abstração não-temporal do determinismo, mas a própria condição para a possibilidade das relações espaço-temporais” (TANAKA, 2011, p. 7).

Devemos concordar com o fato de que Bergson jamais conseguiu se desprender de seu condicionamento da linearidade e, provavelmente por isso, não considera o futuro em sua teoria da memória, ainda que, numa leitura mais aprofunda de textos tardios, talvez tivéssemos uma impressão menos radical. Mas, a afirmação de que a diferença do eterno agora de Nishida para com Bergson é que o agora não é uma intuição mística, conduziria a indagarmos até que ponto nesse caso é Nishida quem não se liberta de seu condicionamento oriental quanto ao seu conceito de misticismo. Essa questão demandaria uma ampla discussão sobre o que se entende por mística, discussão esta já levantada por Ueda, e que, certamente, mereceria um aprofundamento maior.

Mas, retornando à questão da Intuição. Para Bergson, assim como para Nishida, a intuição é primordialmente uma *intuição imediata de si mesmo*, indicando, portanto,

autoconsciência. Ela é essencialmente *ativa*, no sentido de que é ela quem impulsiona quaisquer atos e realizações, ainda que seja passiva no sentido do contato; como Nishida, Bergson afirma a *integralidade e unicidade do espírito no ato livre*: "Isso significaria a afirmação de que o intelecto e o sentimento são aspectos do mesmo todo, o espírito" (SILVA, 1994, p. 189). Além disso, a partir dessa integralidade, ao tratar da Intuição, Bergson também não desenvolverá a sua teoria sobre as oposições tais como espírito/matéria, Deus/homem ou homem/mundo. Como mergulho em si mesmo, ou autoconsciência, Bergson nota que:

A matéria e a vida que enchem o mundo estão do mesmo modo em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimos-las em nós; qualquer que seja a essência íntima do que é e do que se faz, pertencemos-lhe. Desçamos agora ao interior de nós próprios: quanto mais profundo for o ponto que conseguirmos atingir, mais forte será o impulso que nos reenviará à superfície. A intuição filosófica é este contacto, a filosofia é esse ímpeto (Bergson, 1994, p. 58).

Ou, a partir do exterior, ou de uma perspectiva científica "quanto mais a física progride, mais se apaga a individualidade dos corpos e até das partículas nas quais a imaginação científica começara por decompor; corpos e corpúsculos tendem a fundir-se numa interação universal" (BERGSON, 1971, p. 197).

Mais do que uma interação universal, que ainda manteria certa distinção ou contraposição, Bergson utiliza o termo *coincidência*. Intuição é coincidência com o élan vital, ou o fluxo universal. Não há distinção entre o impulso que constitui a espécie humana e algo que possamos chamar de Deus. E será por isso que Bergson afirmará que o universo é uma fábrica de deuses.

CONCLUSÃO

Nishitani argumenta que ao deslocar o fundamento da metafísica ocidental para a pura experiência "encontramos algo fundamentalmente diferente de qualquer metafísica conhecida na história da filosofia ocidental tanto assim que não é realmente apropriado continuar a falar da perspectiva do livro como metafísica". Ele afirma que o único outro filósofo a oferecer o mesmo tipo de apelo à experiência como um meio termo entre a metafísica tradicional e ciência positivista é Bergson (NISHITANI, 1991, 108-9 *apud* HEISIG, 2001, p. 291).

Fica aqui, portanto, nosso retorno à discussão da tipologia de Weber anunciada no início deste artigo, só que agora, em forma de pergunta: até que ponto estariam

presentes os condicionamentos ditos ocidentais (tempo linear) e orientais (antimisticismo) nas visões de mundo desses dois autores originais? Seriam estes tão arraigados em seus pensamentos, ou seriam simplesmente condicionamentos de linguagem contra os quais, apesar de todo o esforço envidado, ambos não foram capazes de lutar e vencer? A partir da *experiência pura* de Nishida e da *Intuição* de Bergson, se colocadas em prática, não poderiam enxergar mais consonâncias um no pensamento do outro, e talvez um significado mais completo do termo *reflexão*?

REFERÊNCIAS:

- BERGSON, Henri. A Evolução Criadora. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1971.
- BERGSON, Henri. A Intuição Filosófica. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- CARTER, Robert. The Kyoto School: An Introduction. New York: SUNY Press, 2013.
- CESTARI, Matteo. Além da Metafísica do Conceito? Nada e negação na lógica do lugar. In GIACCOIA, O.; FLORENTINO, A. (orgs.) O Nada absoluto e a superação do Niilismo: os fundamentos da Escola de Kyoto. Campinas, Phi, 2013. 51-94.
- HEISIG, James W. The Religious Philosophy of the Kyoto School: An Overview. Japanese Journal of Religious Studies, 17/1. 1990. 51-81.
- HEISIG, James. W. Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School. University of Hawai'i Press, 2001.
- JAMES, William. The Meaning of Truth. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- KRUEGER, J. W. The Varieties of Pure Experience: William James and Kitaro Nishida on Consciousness and Embodiment. William James Studies, vol. 1, no. 1, 2006.
- MULLER, Marcos L. "Negatividade dialética e a autodeterminação do nada absoluto". In GIACCOIA, O.; FLORENTINO, A. op. cit. Campinas: Phi, 2013. 21-50
- NISHIDA, Kitaro. An Inquiry into the Good. New Haven: Yale University Press, 1990.
- NISHIDA, Kitaro, Intuition, Reflection and Self-Consciousness. New York: SUNY Press, 1987.
- SELL, Carlos E. Max Weber e o Misticismo Oriental - TOMO 14. S. Cristóvão: 2009. 15-33.
- SILVA, Franklin L. Bergson, Intuição e discurso filosófico. São Paulo: Loyola, 1994.
- SUZUKI, Daisetsu T. "An Interpretation of Zen Experience," In MOORE, Charles A. (ed.) The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture, Honolulu: The University of Hawai'i Press, 1967.
- TANAKA, Yutaka. Philosophy of Nothingness and Process Theology. Diogenes, 57(3) 20-34, Aug. 2011.
- ZAVALA, Agustín J. La filosofía social de Nishida Kitarō, 1935-1945. Zamora: El Colegio de Michoacan, 1994.