



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Frederico Duarte Oliveira

DESAFIOS DO PENSAMENTO JAPONÊS PARA A ÉTICA APLICADA

Dissertação de Mestrado em Filosofia, orientada pela Professora Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva, apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Julho de 2021

FACULDADE DE LETRAS

DESAFIOS DO PENSAMENTO JAPONÊS PARA A ÉTICA APLICADA

Ficha Técnica

Tipo de trabalho	Dissertação
Título	Desafios do pensamento japonês para a ética aplicada
Subtítulo	
Autor/a	Frederico Duarte Oliveira
Orientador/a(s)	Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva Doutor Marcelino Agís Villaverde
Júri	Presidente: Doutor Alexandre Guilherme Barroso Matos Franco Sá Vogais: 1. Doutor Luís António Ferreira Correia Umbelino 2. Doutor Marcelino Agís Villaverde
Identificação do Curso	2º Ciclo em Filosofia
Área científica	Filosofia
Especialidade/Ramo	
Data da defesa	28-07-2021
Classificação	18 valores



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE
COIMBRA

Agradecimentos

Toda verdadeira formação enquanto transformação ou, melhor, conversão, carrega em si algo do destino. A que acolhe este trabalho em particular desempenha na vida do autor um papel especial, pois ela marca o seu regresso à terra natal e um reencontro ou redescoberta com a língua materna após 18 anos de divagação. A presente dissertação e, de modo geral, o Mestrado em Filosofia no qual ela se integra proporcionaram momentos de grande interesse formativo para o autor de um ponto de vista filosófico, cultural e identitário. Neste sentido, um primeiro agradecimento será feito à Universidade de Coimbra e em particular ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras pelo acolhimento que tornou possível este projeto.

Em segundo lugar, os agradecimentos são devidos ao Professor Marcelino Agís Villaverde e à Professora Maria Luísa Portocarrero pela confiança e devoção que mostraram desde o início por este projeto apesar da sua originalidade. Permitiram que este singular caminho fosse percorrido e souberam acompanhar o autor com suas indispensáveis luzes e atenciosas palavras.

Enfim, um especial agradecimento a Ana Paula Duarte da Silva e a Osvaldo Rodrigues Oliveira, pais do autor, pelo apoio indefetível sem o qual este projeto não passaria de um mero sonho. Todo o caminhante precisa de um abrigo para descansar, de um bordão para se apoiar, da terra firme que dá a estabilidade ao andar. Souberam ajudar e segurar o autor ao longo deste trabalho com uma confiança e uma entrega inestimáveis.

Resumo

Esta dissertação pretende suscitar uma reflexão sobre os problemas que se colocam hoje à bioética e de maneira mais alargada às éticas aplicadas, procurando repensá-los à luz de certos conceitos do pensamento japonês. Partimos da constatação que existe hoje uma demanda de ética que surge em resposta aos desafios que a sociedade moderna, na sua tendência ao multiculturalismo e à tecnicização soberba e soberana, coloca aos diversos meios profissionais. O espaço profissional do agir tende cada vez mais a ser governado pelas éticas aplicadas que procuram regular o exercício das várias profissões. No entanto, a forma de racionalidade prática que tem imperado nestas disciplinas reflete sobretudo a necessidade de uma edificação orientada pela obrigação moral que submete o agir do profissional ao constrangimento das normas e dos princípios. Ganharíamos, contudo, em repensar o agir do profissional a partir de outros paradigmas que colocam no centro das suas conceções, em lugar do dever, a virtude ou a sabedoria prática, como acontece na ética das virtudes, para o primeiro, ou na proposta de P. Ricoeur, no segundo caso.

Meditaremos ainda, a partir da reflexão de B.-C. Han, sobre a questão dos rituais que, enquanto atos simbólicos que limitam as atitudes individualistas e tornam coesa a comunidade, apresentam-se como elementos não-negligenciáveis no âmbito das éticas aplicadas, sendo que estas atuam em conselhos interdisciplinares que ganhariam em prover-se de rituais de compromisso. O estudo da cultura e pensamento japoneses inscreve-se, justamente, no seguimento desta consideração. Este será conduzido a partir do conceito chave japonês de “*dō*” que se traduz por “caminho” embora o seu significado seja muito mais amplo. Profundamente enraizado nas tradições religiosas do Extremo-Oriente, o seu campo de aplicação abrange todas as esferas da cultura do país, proporcionando-lhes um conteúdo educativo, moral e espiritual. O *dō* é um caminho interior como que um caminho de encontro e convívio em harmonia com o outro e o mundo, que se realiza sempre através de práticas concretas e ritualizadas, sejam elas religiosas, artísticas ou profissionais.

Palavras-chave: éticas aplicadas, bioética, rituais, pensamento japonês, caminho.

Abstract

This dissertation intends to make a reflection about the problems that bioethics has to face today, and in a more generalize way the applied ethics, seeking to rethink them in the light of certain concepts of Japanese thought. We start from the finding that it exists today a demand of ethics that comes in response to the challenges that the modern society, in its tendency to multiculturalism and to a presumptuous and sovereign technicization, poses to the various professional circles. The professional space of act tends, more and more, to be governed by applied ethics that seek to regulate the exercise of the various professions. However, the form of practical rationality that has reigned in these disciplines mainly reflects the need for an edification oriented by the moral obligation that submits the professional's action to the constraint of norms and principles. We would gain, however, in rethinking the professional's actions based on other paradigms that place at the center of their conceptions, instead of duty, virtues or the practical wisdom, as it happens in virtue ethics, for the first, or in P. Ricoeur's proposal, in the second case.

We will also meditate, based on B.-C. Han's reflection, on the question of rituals that, as symbolic acts that limit individualistic attitudes and make the community cohesive, present themselves as non-negligible elements in the field of applied ethics, being that they act in interdisciplinary councils that would gain in providing themselves with commitment rituals. The study of Japanese culture and thought is precisely part of the follow-up to this consideration. It will be conducted from the Japanese key concept "*dō*" which translates to "way" although its meaning is broader. Deeply rooted in the religious traditions of the Far East, its field of application reaches all spheres of the country's culture, providing them with an educational, moral and spiritual content. The *dō* is an inner path as a path of encounter and conviviality in harmony with the other and the world, that is always realized through concrete and ritualized practices, whether religious, artistic or professional.

Keywords: applied ethics, bioethics, rituals, Japanese thought, way.

ÍNDICE

Introdução.....	1
-----------------	---

Parte I: O problema bioético

I. Da ética à bioética	9
1) A ética como filosofia moral	9
2) As éticas aplicadas	12
II. O problema bioético.....	15
1) Origem da reflexão bioética	15
2) Desafios contemporâneos da investigação científica	17
3) Evolução da relação médica	20
4) A orientação principialista e os seus limites	22
5) Limites ao consentimento informado.....	24
III. O paradigma da ética das virtudes.....	29
1) A ética aristotélica	29
<i>A eudaimonia</i>	29
<i>A virtude</i>	31
<i>A formação do carácter</i>	32
<i>A phronêsis</i>	34
2) A éticas das virtudes: a herança da ética aristotélica	35
3) Limites e vantagens da ética das virtudes	37
IV. A posição de Ricoeur: A sabedoria prática	41
1) Da moral à ética.....	41
2) A ética como fundamento da moral	43
3) Éticas aplicadas e sabedoria prática	45
V. A questão dos rituais.....	47
1) Os rituais como práticas simbólicas do estar-em-casa	47
2) Práticas da atenção profunda.....	49
3) Coesão social	51
4) Uma ética das belas formas.....	53

Parte II: O conceito japonês de *Dō*

VI. Genealogia do conceito <i>dō</i>	63
1) Origem do conceito <i>Dō</i>	64

<i>A palavra Shintō</i>	64
<i>As primeiras fontes escritas</i>	66
<i>As influências estrangeiras</i>	69
2) <i>O caminho da cultura japonesa</i>	70
<i>Evolução do conceito dō</i>	71
<i>A cultura do caminho</i>	72
VII. O caminho religioso japonês	76
1) <i>A religião no Japão</i>	78
<i>A Grande Natureza: o princípio unificador</i>	79
<i>A existência mais do que a essência</i>	82
<i>Sobriedade e simplicidade</i>	84
2) <i>O caminho como peregrinação</i>	87
VIII. Os caminhos culturais	91
1) <i>O dō como caminho artístico</i>	92
2) <i>Caminhos artísticos e religiões tradicionais</i>	93
3) <i>Uma experiência a contracorrente</i>	95
4) <i>Arte, espiritualidade e estética</i>	97
IX. A noção de kata	102
1) <i>A relação do homem à técnica (waza)</i>	103
2) <i>Caminho budista e caminho artístico</i>	106
3) <i>Execução técnica, realização do ser humano: a noção de gyō</i>	108
4) <i>Uma aceção mais ampla do caminho cultural japonês</i>	112
Conclusão	117
BIBLIOGRAFIA	123

Anexos

Anexo 1: Religiões forasteiras fundacionais da cultura japonesa	128
1) <i>O confucionismo</i>	128
2) <i>O taoísmo</i>	131
3) <i>O budismo</i>	134
Anexo 2: Os três tipos de peregrinação no Japão	140
1) <i>A peregrinação às montanhas sagradas</i>	140
2) <i>A peregrinação aos templos e santuários</i>	141
3) <i>A peregrinação a lugares sagrados baseada na fé em pessoas carismáticas</i>	144

Introdução

A perda de marcos que se seguiu à “morte dos ídolos” anunciada por Nietzsche deixou nos indivíduos um sentimento de vazio, de incerteza, quando não de impotência, face às questões morais e teleológicas que levanta a sua vida. Já o brilhante Dostoievski questionava, num desassossego ressentido, “se Deus não existe, então tudo é possível”. Por outro lado, a evolução da sociedade moderna, com o seu multiculturalismo característico, constituído por uma pluralidade de valores inconciliáveis e a ausência de um “supervalor” que reúna todos estes sob um único princípio unificador, levanta novos desafios para a comunidade. Numa sociedade cada vez mais técnica e capaz, os diversos sistemas de referência conduzem a posições conflituosas no que toca a questões tão essenciais quanto a eutanásia, o aborto, a modificação genética ou, mais genericamente, a liberdade da investigação científica. Evidenciar e procurar soluções para estes problemas é a tarefa que se dão disciplinas como a bioética, a ética empresarial, a ética política ou ambiental, por exemplo. É verdadeiramente vital suscitar este tipo de questionamento se queremos evitar que a comunidade se desagregue numa multitude de grupos isolados, ou que uns imponham a sua “verdade” aos outros. Devemos antes procurar o caminho do *compromisso*, aquele que garante uma possível vida em comum sem eliminar as singularidades de cada um.

Acrescentaríamos ainda, no seguimento deste retrato da fragilidade da sociedade ocidental de hoje – pelo menos no que toca ao aspeto comunitário, com todas as suas dificuldades inerentes –, um regime neoliberal que procura sempre mais produção, mais consumo e que, sob os traços enganadores de uma autorrealização, coloca os indivíduos num processo de produção no qual explorador e explorado, mestre e servo, são uma e mesma pessoa, tendo cada um o dever e a obrigação de produzir-se, de mostrar-se, de explorar-se, de maneira a integrar o processo global. Neste contexto, o espaço público torna-se o lugar onde todos se exibem, onde todos mostram a sua singularidade, a sua interioridade, e não mais aquele palco no qual os indivíduos eram chamados a desempenhar um papel e, justamente, deviam renunciar ao privado, à libido do “eu”. Os comportamentos formais são rejeitados a favor de ações que seguem motivações internas consideradas mais “autênticas”. O regime neoliberal institui um verdadeiro culto da autenticidade que torna a sociedade narcisista: não se trata já da identidade da sociedade mas, sim, da pessoa. Corremos assim para um

individualismo exacerbado que tende a atomizar a sociedade, a isolar os indivíduos, tornando-a numa multidão ou massa à qual falta a coesão própria da comunidade. Na era da informação e da comunicação, os indivíduos, apesar de estarem mais interligados do que nunca, têm cada vez mais dificuldades a relacionar-se com o outro. Como nota o filósofo Byung-Chul Han¹, passamos de uma “comunidade sem comunicação”, onde imperam os *rituais, as formas e os atos simbólicos*, a uma “comunicação sem comunidade” regida por dados e informações que carecem da força simbólica que une os indivíduos. É com esta nova realidade que o presente trabalho tenta refletir.

Esta dissertação, que se enquadra no âmbito do Mestrado em Filosofia da Universidade de Coimbra, pretende suscitar uma nova reflexão sobre estes desafios contemporâneos a partir do prisma da bioética, disciplina que, apesar de se circunscrever a um domínio particular, é obrigada a lidar com as evoluções sociais acima expostas. Diríamos mesmo que a bioética, pela seriedade e importância dos temas com os quais lida, é um palco privilegiado onde estes problemas se tornam visíveis. Por outro lado, e talvez se encontre aí a originalidade deste trabalho, conduziremos uma meditação sobre a cultura e o pensamento japoneses com o intuito de suscitar uma reflexão, uma autocrítica e aprendizagem, pois acreditamos que também no outro, nas outras culturas, existe “verdade” e que é no desvio pelo outro que melhor chegamos a nós. Este cruzamento parece-nos interessante no sentido em que a cultura japonesa apresenta traços característicos – nomeadamente no que diz respeito às formas rituais e às práticas simbólicas – os quais pensamos podem trazer novos elementos de reflexão ao pensamento ocidental no seu esforço de responder aos desafios contemporâneos que a sociedade impõe. Este cruzamento representa ainda o ponto de encontro entre dois questionamentos centrais que foram seguindo o autor ao longo da sua formação. Assim, esta dissertação compõe-se de duas partes consagradas a estes dois eixos de reflexão: uma primeira parte que aborda o problema bioético a partir das questões centrais que movem a disciplina; uma segunda parte dedicada à cultura e pensamento japoneses, na qual entraremos a partir de uma noção chave, a saber o “*dō*”, o *caminho*.

Mais precisamente, no primeiro capítulo, em modo de preambulo à reflexão que seguirá sobre os desafios contemporâneos da bioética, procurar-se-á esclarecer alguns conceitos-chaves sobre os quais este trabalho assenta, tais como o de *ética*, de *moral* e de *éticas aplicadas*. Aí veremos que apesar de não existir uma clara distinção entre os termos

¹ Byung-Chul Han, *Do Desaparecimento dos Rituais, Uma Topologia do Presente* (Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2020).

“ética” e “moral” é possível, no entanto, seguindo autores como Adela Cortina² ou José Manuel Santos³, definir a ética como a disciplina filosófica que tem por objeto a moral, sendo esta um conjunto de normas e valores próprios a um indivíduo ou grupo social. A ética é assim uma reflexão teórica, racional e argumentada sobre as normas morais e as formas de vida que surgem de maneira mais ou menos espontânea para regular o comportamento dos indivíduos. Contudo, veremos que o intelectualismo das teorias éticas, frequentemente lembrado pelos seus críticos, levou ao desinteresse pela disciplina. De maneira a colmatar a grande distância que separa as teorias éticas e as situações concretas e também em resposta aos novos desafios da sociedade contemporânea surgiram as “éticas aplicadas”: um conjunto de disciplinas que tem por objeto de estudo um domínio preciso, como a política, o ambiente, a relação médica, e tentam refletir sobre a aplicação das produções éticas a estes campos diversos. As éticas aplicadas querem-se assim mais próximas dos problemas com os quais os indivíduos lidam nas situações concretas. A bioética é, justamente, uma ética aplicada.

Uma vez este esclarecimento feito, um segundo capítulo dará início a uma reflexão mais especificamente orientada para o problema bioético. Será a questão da emergência da disciplina: que acontecimentos iniciaram a reflexão bioética? Que problemas estão na sua origem? Veremos que os fatores são múltiplos, mas sobressaem principalmente dois: uma crise dos valores acompanhada pelo pluralismo da sociedade moderna e uma ciência cada vez mais capaz que deu origem a práticas abusivas de experimentação sobre seres humanos. A nossa reflexão será justamente conduzida, num segundo tempo, sobre os desafios que a investigação científica coloca hoje à sociedade. Qual o tipo de ciência que queremos? Deve a investigação usufruir de uma liberdade total? Eis exemplos de questões sobre as quais procuraremos refletir. Mais do que dar respostas a estas questões tratar-se-á de evidenciar os problemas de fundo subjacentes a certas posições. Do que se trata é de saber, em última análise, o tipo de sociedade que queremos. Ainda neste capítulo ocupar-nos-emos da segunda grande linha de investigação da bioética, a saber a relação médica. Esta conheceu algumas transformações, em parte incutidas pela evolução da sociedade, que levou a um *modelo principialista* que estabeleceu os três princípios da bioética: o princípio de *autonomia do paciente*, o princípio de *beneficência* e o princípio de *justiça*. É à luz destes três princípios que os profissionais de saúde devem tomar as suas decisões. Nesta nova orientação da relação médica, o princípio de beneficência cede o lugar ao da autonomia do paciente como princípio supremo: o médico deve informar o paciente sobre o seu estado de saúde e sobre os riscos e

² Adela Cortina e Emilio Martínez, *Ética* (Madrid: Akal, 1996/2008).

³ José Manuel Santos, *Introdução à ética* (Lisboa: Documenta, 2012).

vantagens dos tratamentos que lhe são propostos e o paciente quanto a ele tem sempre o direito de aceitar ou recusar estes tratamentos ou, quando possível, escolher entre várias terapias. Daí provém o *consentimento informado*. Contudo, como veremos graças a uma reflexão apoiada pelo trabalho de Michela Marzano, *Je consens, donc je suis...*⁴, nem sempre o consentimento é uma expressão da autonomia da pessoa. Quando ele expressa pulsões e apetites súbitos, a questão da justificação permanece inteira.

O modelo principialista, sobretudo assente na *ética deontológica*, apresenta assim alguns limites, como vemos com o consentimento informado. O terceiro capítulo deste trabalho procura meditar sobre uma alternativa a este modelo, a saber a *ética das virtudes*, que tem sua origem na ética aristotélica. Veremos que este modelo toma uma posição completamente diferente da principialista. Para os defensores de tais teorias, o profissional de saúde deve ser levado a fazer o bem, não por obrigação, ou seja, por respeito pela norma, mas por *disposição* a agir para o bem, ou por outras palavras, por *virtude*. Assim, no centro destas proposições está a questão da formação, da constituição do *carácter* do indivíduo: como torná-lo virtuoso para que seja capaz de tomar decisões de forma sábia, prudente. A grande vantagem deste paradigma, relativamente ao modelo deontológico, ou principialista, encontra-se no facto de que este resolve à partida a questão da motivação a fazer o bem, sendo que a ação do sujeito tem por fundamento o seu desejo. A outra grande vantagem é a sua adaptabilidade à complexidade da vida: as virtudes, sejam elas disposições ou capacidades, têm uma certa plasticidade que permite a adaptação às situações concretas, o que escapa às regras e normas universais.

O quarto capítulo analisará a proposta original de Paul Ricoeur que concilia as duas posições tradicionalmente opostas, a ética deontológica e a ética teleológica, ou ética das virtudes, ao conceber uma ética fundada no desejo sem, no entanto, prescindir da norma. Isto é, como bom seguidor da ética aristotélica, Ricoeur parte da ética *como desejo de uma vida boa com outros em instituições justas*, mas, no entanto, porque a violência e a injustiça existem, reconhece a necessidade da norma. Contudo, para o filósofo o respeito pela regra é insuficiente para exercer a capacidade de juízo ética. De maneira a ultrapassar a insuficiência da moral kantiana, da norma sem transgressão, Ricoeur recorre ao conceito aristotélico de *phronêsis* para conceber uma *sabedoria prática* que, partindo da ética e não da moral, do desejo e não da norma – mas sempre passando pela “estrutura de transição” que forma o conjunto de normas e obrigações –, permite a formação do juízo e a tomada de decisão em

⁴ Michela Marzano, *Je consens, donc je suis...* (Paris: PUF, 2006).

situações concretas. A sabedoria prática é, em Ricoeur, a hermenêutica da aplicação da norma à situação concreta singular sob a égide da *phronèsis* aristotélica. E é precisamente no campo das éticas aplicadas que esta é constantemente solicitada.

Enfim, um quinto capítulo fechará esta primeira parte com uma meditação, a partir do trabalho de Byung-Chul Han, sobre os rituais. Embora este tema não seja propriamente um objeto de estudo da disciplina, acreditamos, no entanto, que ele pode oferecer novas ferramentas à reflexão bioética. Se, como aponta o filósofo, o desaparecimento dos rituais conduz a uma erosão da comunidade, se a falta de comportamentos formais, de formas simbólicas, irremediavelmente leva a uma sociedade narcisista na qual impera um individualismo exacerbado onde apenas importam os estados e emoções subjetivos, então a bioética, como lugar privilegiado de encontro entre indivíduos, nos conselhos bioéticos como na relação médica, teria todo o interesse em pensar novas formas ritualizadas de interação que evitam a autorreferência narcísica. Os rituais unem, eles criam uma comunidade de ressonância que impede que o espaço público se desintegre em espaços privados e isolados onde reina a libido do “eu”.

A segunda parte deste trabalho será, como foi dito, consagrada a uma reflexão sobre a cultura e o pensamento japoneses a partir da noção de *caminho*. A escolha deste conceito, verdadeiramente fundamental na cultura japonesa, explica-se pelo facto de ele ser o ponto de convergência de várias questões que apresentam um certo interesse para o nosso trabalho. É uma noção que remete, desde logo, para um eminente conteúdo simbólico, para uma certa moralidade ou pelo menos uma espiritualidade assente nas tradições religiosas do país e que mantém uma relação forte às práticas e formas rituais.

No sentido de compreender esta noção o sexto capítulo será dedicado a uma genealogia do conceito de “*dō*” japonês que nos levará às primeiras fontes escritas do Japão, lugar onde, pela primeira vez, este ideograma aparece. A sua origem é forânea, chinesa, mas mantém igualmente uma estreita ligação com o budismo indiano. Impressionante é a maneira como a cultura japonesa soube integrar estes conteúdos estrangeiros de maneira a torná-los verdadeiramente únicos, singulares. O *caminho* japonês situa-se, pois, no cruzamento das tradições religiosas ancestrais do arquipélago, das tradições chinesas e indianas. A sua influência na cultura japonesa foi decisiva nas mais variadas esferas da sociedade, como, por exemplo, as diferentes artes tradicionais e ofícios. Como nos diz Jesús González Valles o *dō* “é como um termo sagrado que desvenda o mistério de todas as expressões culturais”⁵. Davies,

⁵ “Es como un término sagrado que desvela el misterio de todas las expresiones culturales.” Jesús González Valles, *Filosofía de las artes japonesas, Artes de guerra y caminos de paz* (Madrid: Editorial Verbum, 2009), 22.

quanto a ele, enfatiza que “o conceito de *dō* está [...] profundamente enraizado no modo de pensar japonês, tradicional e moderno, ilustrando muitos dos valores culturais mais significativos do Japão e proporcionando importantes percepções sobre o modo de aprender japonês”⁶. Edward G. Seidensticker, investigador em literatura japonesa, relembra que o *dō* é um “caminho com uma conotação filosófica”, “uma busca de uma verdade ou perfeição”⁷. Que o conceito de *dō* aluda a uma “sacralidade”, que ele revele “um modo de pensar” e “valores culturais” ou que ele tenha “uma conotação filosófica” e aponte para “uma busca de verdade ou perfeição”, o *caminho* está sempre relacionado com uma dimensão mais profunda, *espiritual*, da cultura japonesa. Esta tem suas origens nas tradições religiosas do Japão e difundiu-se até às mais diversas áreas da cultura japonesa. Assim, o sétimo capítulo terá, justamente, por objeto o *caminho religioso japonês*, de modo a perceber a base ideológica que configura o *dō*. Veremos que este assenta numa cosmologia na qual seres humanos e divindades se reúnem debaixo da Grande Natureza, princípio unificador. Existe, de facto, uma continuidade entre seres humanos, divindades e natureza nestas tradições religiosas que conduzem a uma íntima relação com o meio natural no qual o indivíduo percebe o sagrado, o Absoluto. Como nota o filósofo Nishitani Keiji, no íntimo encontro com a natureza os japoneses aproximam-se da “última realidade de todo o ser”. Este ideal de proximidade com a natureza implica certas atitudes morais, como a de sobriedade e austeridade, que favorecem a imersão e comunhão com o meio circundante. Será ainda a ocasião de meditar sobre uma prática religiosa que tem uma direta relação ao caminho, no seu duplo sentido, a saber, a peregrinação. Esta revela uma maneira de estar-no-mundo característica das atividades e práticas associadas ao *dō*.

No oitavo capítulo será apresentada a questão do *dō* enquanto *caminho artístico*. Com efeito, uma das esferas na qual esta noção basilar teve mais influência foi, sem dúvida, a das artes tradicionais japonesas. É de lembrar que o desenvolvimento destas artes esteve intimamente ligado às várias religiões do país, as quais acabaram por infundir valores morais, concepções do ser humano, da sociedade e do cosmos e até certas metas espirituais.

Enfim, terminaremos esta reflexão sobre a cultura japonesa com um estudo sobre a noção de *kata* que poderia ser traduzida, ainda que de maneira insuficiente, por “forma”. Esta noção central está presente nas artes, nas demais atividades socioculturais do país assim como

⁶ “The concept of *dō* is thus deeply rooted in the Japanese way of thinking, both traditional and modern, illustrating many of the most significant cultural values of Japan and providing important insights into the Japanese way of learning.” Roger J. Davies e Osamu Ikemo, *The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture* (Vermont: Tuttle Publishing, 2002), 72.

⁷ C.f. González Valles, *Filosofia*, 22.

nos rituais de cortesia, por exemplo, e alude a uma forma precisa a reproduzir que leva implícita uma certa atitude espiritual. Esta noção revela-nos que o *caminho* japonês, seja ele em sede religiosa, artística ou social, está sempre relacionado com o respeito de uma forma institucionalizada, ritualizada, que permite ao japonês viver em harmonia com a natureza, com os outros e consigo.

Parte I: O problema bioético

I. Da ética à bioética

1) A ética como filosofia moral⁸

Todos nós experienciamos situações que exigem que escolhamos entre várias ações possíveis. Algumas destas decisões fazem apelo a um sentido moral que se expressa, geralmente, na distinção do que achamos ser o “bem” e o “mal”. Na urgência do momento respondemos de maneira intuitiva recorrendo a princípios e valores morais que nos foram inculcados ao longo da vida através de um processo de educação e formação que abrange várias esferas, como a família, a escola, a religião, etc. O acesso direto, fácil e intuitivo a estas conceções morais⁹ – que, por mais, se apresentam como universais – parece não necessitar de qualquer elaboração teórica. Certos indivíduos, dubitativos, questionam-se então sobre a necessidade de uma ética, de uma reflexão filosófica, visto que todos temos um conhecimento do bem e do mal, esteja ele assente num sentimento moral, no senso comum ou na própria razão. Contudo, esta crítica recorrente à teoria ética – isto é, a sua desnecessidade para o agir bem – resulta de uma incompreensão do que pretende ser a ética. Como relembra José Manuel

⁸ Os termos “ética” e “moral” embora sejam frequentemente usados como sinónimos podem servir para designar coisas diferentes. “Podem” porque nem todos os autores estabelecem uma distinção entre estes dois termos. É um facto de que ambos os termos convergem etimologicamente para um significado quase idêntico, a saber, “*todo aquello que se refiere al modo de ser o carácter adquirido como resultado de poner en práctica unas costumbres o hábitos considerados buenos*” (Cortina e Martínez, *Ética*, 21). Contudo, a maioria dos autores aproveita a existência destes dois termos para fazer distinções concetuais. A mais corrente, defendida por autores como Santos e Cortina – a qual também seguimos –, consiste em dizer que a ética é uma reflexão filosófica sobre a moral, entendida como conjunto de normas e valores próprio a um indivíduo ou grupo social. Neste sentido, podemos dizer que todas as sociedades ou grupos humanos têm uma moral, isto é, “um código de comportamentos constituído por regras mais ou menos explícitas referentes às relações entre os membros”, mas nem todas têm uma ética, “uma reflexão explícita, teórica, racional e argumentada sobre as normas morais e sobre as formas de vida” (Santos, *Introdução*, 53). A ética designa então a disciplina filosófica fundada por Aristóteles enquanto que a moral se refere mais especificamente aos *mores*, ao conjunto de normas e valores que surgem de maneira mais ou menos espontânea para regular o comportamento de um indivíduo ou grupo social. Existe ainda, segundo Santos, uma segunda distinção possível, menos consensual, que distingue estes dois termos não por indicarem coisas de ordens diferentes, mas objetos diferentes. Esta distinção efetua-se dentro da ética, enquanto disciplina filosófica, distinguindo nela uma reflexão sobre a “moral”, referindo às normas e deveres morais tidos por universais, e uma reflexão sobre a “ética”, isto é, sobre os géneros de vida, respondendo à questão socrática “como viver?”. À primeira dá-se o nome de *filosofia moral*, à segunda “ética das virtudes” (*Ibid.*, 54).

⁹ Cortina define “conceção moral” como “cualquier sistema más o menos coherente de valores, principios, normas, preceptos, actitudes, etc. que sirve de orientación para la vida de una persona o grupo. Todos adoptamos una determinada concepción moral, y con ella, «funcionamos»: con ella juzgamos lo que hacen los demás y lo que hacemos nosotros mismos, por ella nos sentimos a veces orgullosos de nuestro comportamiento y otras veces también pesarosos y culpables” (Cortina e Martínez, *Ética*, 29).

Santos, “os filósofos não põem em causa o acesso imediato, sem necessidade de teorias, de qualquer pessoa, enquanto ser racional, ao conhecimento correto do que é bom e do que é mau”. O que os filósofos pretendem fazer consiste, sim, em “dar a esse saber uma precisão, na formulação, e uma consistência, na substância, suscetíveis de lhe garantirem influência duradoura num mundo em que os sujeitos têm de responder a solicitações contraditórias vindas dos outros, das coisas ou das suas próprias inclinações”¹⁰. Desta forma, o objetivo da teoria ética não consiste em substituir ou refutar o saber moral espontâneo, mas, pelo contrário, em conferir-lhe rigor e solidez para que resista à adversidade.

Todavia, esta não é a única função da ética. Dos filósofos antigos a teoria ética herdou uma certa pretensão à formação moral do carácter. Como nos diz Aristóteles, “o tratamento do assunto em causa não é motivado por nenhuma especulação teórica, como o será, eventualmente, o tratamento de outros assuntos (de facto, não examinamos a excelência para sabermos o que ela é – o que não teria nenhuma utilidade –, mas para nos tornarmos excelentes)”¹¹. O saber teórico que ela fornece – apesar de não se substituir à educação moral inicial – contribui indiretamente, pela reflexão que ela implica, para uma melhoria moral do sujeito. É legítimo esperar que um indivíduo aja de maneira mais “ética” ou pelo menos com maior segurança nas suas escolhas quando ele compreende plenamente as suas razões de agir.

Enfim, a ética tem uma última função, a de justificação. Se a moral indica o que o indivíduo *deve* fazer ou *como* viver, a teoria ética tenta responder à questão do *porquê*. “A teoria ética, que se «se dirige a auditores que *pensam*», no sentido forte do termo, não diz apenas «*como* viver», o *que* fazer numa dada situação, por *que* princípios se orientar, mas pretende antes de mais dizer *porque* se deve viver dessa maneira ou *porque* se deve optar por esses princípios”¹². Esta última função é talvez a mais específica da teoria ética. Isto porque, se é possível conceber que a “razão vulgar” – o saber espontâneo dos indivíduos – possa oferecer um conhecimento rigoroso do bem e que a educação moral seja capaz de tornar o indivíduo virtuoso, a teoria ética é a única que fornece uma resposta à “inquietação do pensamento”. Perguntas do tipo “como viver?” (Sócrates), “para quê viver?” (Aristóteles), “o que devo fazer?” (Kant), são as perguntas irrepreensíveis de indivíduos que pensam e se interrogam sobre os seus atos, as normas tradicionais ou as crenças religiosas e procuram justificar porque se deve viver e ser de uma dada maneira ou porque se devem observar tais princípios e normas morais. É um trabalho do pensamento para responder à questão do

¹⁰ Santos, *Introdução*, 13-14.

¹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Lisboa: Quetzal, 2004/2018), 49.

¹² Santos, *Introdução*, 14-15.

porquê. A teoria ética é a única que desenvolve justificações argumentadas sobre as opções morais (modos de vidas, princípios, valores, etc.)¹³. Estas justificações implicam uma reflexão filosófica que ultrapassa a simples intuição de virtudes ou formulação de uma moral. A ética, enquanto disciplina filosófica, é uma reflexão sistemática e aprofundada sobre as questões que se impõem aos indivíduos, de maneira espontânea, no dia-a-dia, de *como agir* ou *como viver*, na sua relação a si, aos outros e ao mundo¹⁴.

Ora, a ética, tal como foi definida através das suas três funções (facultar um saber rigoroso sobre o bem, ajudar à formação do sujeito ético e justificar o fenómeno moral), é frequentemente alvo de críticas que acusam as suas produções de serem demasiado abstratas e distantes da realidade da vida, o que as tornaria inúteis na prática. De facto, em comparação com as doutrinas morais que oferecem uma orientação imediata para a vida moral das pessoas, as teorias éticas são menos concretas e mais gerais nas suas formulações, deixando por vezes os sujeitos desamparados face aos dilemas que vão surgindo no dia-a-dia¹⁵. Trata-se então do problema da *aplicabilidade* das teorias éticas. Foi este que levou ao desinteresse, se não à deserção, da ética por parte das pessoas alheias à disciplina. Contudo, devemos notar, hoje, um aumento do interesse pela ética que se explica por um conjunto de desafios inéditos derivados da evolução científica e tecnológica dos últimos séculos – entre os mais mediáticos podemos citar a crise ambiental, as armas de destruição massiva ou a modificação genética: todos relembram a capacidade do homem de alterar o ciclo “natural” da vida no mundo, podendo mesmo conduzir à sua própria aniquilação. Em resposta a estes novos desafios da sociedade contemporânea, os representantes da ética criaram o que se chamaria as *éticas aplicadas*: disciplinas que têm por finalidade a problematização dos desafios éticos que levantam as mais diversas atividades humanas e a aplicação das teorias éticas como respostas possíveis a estes. Assim, as éticas aplicadas permitem, de certo modo, resolver o problema do *intelectualismo* das teorias éticas servindo de *mediação* entre as ideias e os princípios gerais e as ações concretas.

¹³ Neste sentido, a ética teria uma vantagem sobre as doutrinas morais que se apoiam nas crenças religiosas: todas as teorias éticas, mesmo aquelas que defendem como fundamento único da moralidade os sentimentos, as relações socioeconómicas, ou mesmo a revelação divina, propõem um discurso racional que não pressupõe qualquer dogma ou crença religiosa para justificar princípios éticos ou formas de bem.

¹⁴ C.f. Santos, *Introdução*, 20.

¹⁵ “Sem dúvida que entre a ideia do «bem humano» ou os princípios gerais e as ações particulares existe um grande espaço, no qual se colocam delicados problemas de *mediação* entre o geral e o particular, entre a ideia do universal e a sua realização no concreto da vida. Nos casos mais extremos, este espaço é fértil em *dilemas* éticos, situações em que a concretização do bem genérico ou a aplicação do princípio universal parece requerer ações opostas – e, por conseguinte, ser impossível” (*Ibid.*, 16).

2) As éticas aplicadas

As éticas aplicadas constituem uma tentativa de dar respostas aos problemas éticos que situações concretas levantam. Neste sentido, elas distinguem-se das teorias éticas, abstratas e gerais, pela sua proximidade com as situações e os dilemas que se deparam os sujeitos nas suas atividades. Os saberes resultantes destas disciplinas estão então circunscritos a um quadro particular. Todavia, não devemos pensar que a ética aplicada, que pretende a uma maior eficácia na resolução de situações concretas, permite fazer a economia do pensamento ético fundamental. Como relembra Santos, “os problemas da ética aplicada devem sempre ser vistos e abordados na perspectiva da ética geral ou fundamental, em que se colocam questões de fundo sobre o ser humano, a vida humana e a dignidade do humano, sem o tratamento das quais não é de todo possível elaborar algo como uma ética «aplicada»”¹⁶. Isto é, a reflexão iniciada pelas éticas aplicadas, embora que se restrinja a atividades específicas, não é uma reflexão *sui generis* isolada da ética, mas, pelo contrário, retoma as produções da ética para as aplicar aos seus objetos. São as teorias éticas que possibilitam e alimentam a reflexão das éticas aplicadas. Para Adela Cortina, também, a relação entre a teoria ética fundamental e a reflexão das éticas aplicadas é essencial. Segundo esta autora, a ética não deve apenas procurar fundamentar ou justificar a moralidade mas também tem por tarefa a reflexão sobre como aplicar esse saber a cada âmbito concreto¹⁷. Para isso o ético deve, desde logo, questionar-se sobre o método a utilizar: a quais teorias éticas deve recorrer e como podem os princípios defendidos por essas éticas orientar as diversas atividades. Aqui a variedade das teorias éticas revela todo o seu potencial. Como nota Santos, “a pluralidade das éticas não manifesta antinomias inultrapassáveis. Isto porque as teorias éticas podem ser vistas como maneiras diferentes de resolver os mesmos problemas da vida prática humana, ou ainda como expressões de diferentes aspetos da dimensão ética da vida”. De facto, a ética não responde ao princípio do falibilismo anunciado para a ciência pela epistemologia de Popper que considera unicamente as teorias científicas cuja falsidade ainda não foi demonstrada e se mostram mais

¹⁶ Santos, *Introdução*, 19.

¹⁷ “Entre las tareas de la Ética [...] no sólo figura la aclaración de lo que es la moralidad y la fundamentación de la misma, sino la aplicación de sus descubrimientos a los distintos ámbitos de la vida social: a la política, la economía, la empresa, la medicina, la ingeniería genética, la ecología, el periodismo, etc. Si en la tarea de fundamentación hemos descubierto unos principios éticos, como el utilitarista (lograr el mayor placer del mayor número), el kantiano (tratar a las personas como fines en sí mismas, y no como simples medios), o el dialógico (no tomar como correcta una norma si no la deciden todos los afectados por ella, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría), la tarea de aplicación consistirá – al parecer – en averiguar cómo pueden esos principios ayudar a orientar los distintos tipos de actividad.” Cortina e Martínez, *Ética*, 51.

eficientes. No âmbito da ética uma nova teoria não conduz à condenação das mais antigas, mas, antes, oferece um modo diferente de abordar a questão da moralidade; o que faz da pluralidade da ética uma verdadeira riqueza. Segundo Cortina, é justamente esta diversidade que torna possível o projeto das éticas aplicadas: “um só modelo de ética é impotente para orientar as decisões dos mundos político e económico, médico, ecológico ou, simplesmente, a convivência cidadã”¹⁸. Não obstante, importa enfatizar que não se trata de uma aplicação mecânica dos princípios éticos às diversas atividades humanas; para que esta tarefa seja devidamente conduzida é preciso ter em conta a especificidade de cada atividade. Isto significa que os éticos devem apurar e considerar quais são os *bens internos* que cada uma dessas atividades deve trazer à sociedade – ou seja, o que dá sentido à atividade –, e os *valores e hábitos* necessários para alcançar tais metas¹⁹. Esta tarefa, evidentemente, só pode ser realizada com a colaboração dos especialistas de cada área. É através do diálogo entre éticos e especialistas que se pode encontrar a resposta à questão dos fins últimos das atividades, dos princípios e dos valores necessários para alcançá-los, e da aplicação destes em seus contextos respetivos. Aqui, a ética aplicada revela uma das suas características centrais, a sua *interdisciplinaridade*.

“A Ética não se apresenta hoje em dia como um saber contraposto à ciência, nem muito menos como um saber «superior» num sentido hierárquico a esta, como se estivesse legitimidade para impor aos seus subordinados uns princípios materiais objetivos. Melhor, [...], a racionalidade ética move-se hoje no terreno do diálogo, da interdisciplinaridade e da busca cooperativa de respostas aos interrogantes éticos”²⁰.

Enfim, notemos que para serem legítimas as atividades devem produzir os bens que delas se esperam *reconhecendo e cumprindo os valores e direitos da sociedade* na qual se insere, a sociedade pluralista moderna. Neste sentido, o ético tem de ter em conta a *moral cívica*, ou como também lhe chama Cortina, a “ética civil”²¹, isto é, o conjunto de valores

¹⁸ “Un solo modelo de ética es impotente para orientar las decisiones de los mundos político y económico, médico, ecológico o, simplemente, la convivencia ciudadana” (Cortina e Martínez, *Ética*, 159).

¹⁹ “Las distintas actividades se caracterizan, pues, por los *bienes* que sólo a través de ellas se consiguen, por los *valores* que en persecución de esos fines se descubren y por las *virtudes* cuyo cultivo exigen. Las distintas éticas aplicadas tienen por tarea, a nuestro juicio, averiguar qué virtudes y valores permiten alcanzar en cada caso los bienes internos” (*Ibid.*, 162).

²⁰ “La Ética no se presenta hoy en día como un saber enfrentado a la ciencia, ni mucho menos como un saber «superior» en un sentido jerárquico a ésta, como si estuviese legitimada para imponer a sus subordinados unos principios materiales objetivos. Más bien, [...], la racionalidad ética se mueve hoy en el terreno del diálogo, de la interdisciplinariedad y de la búsqueda cooperativa de respuestas a los interrogantes éticos”. *Ibid.*, 169.

²¹ “Entendemos aquí por «ética civil» el conjunto de valores que los ciudadanos de una sociedad pluralista ya comparten, sean cuales fueren sus concepciones de vida buena. El hecho de que ya los compartan les permite ir construyendo juntos buena parte de su vida en común. En líneas generales, se trata de tomar en serio los valores de

partilhado pelos cidadãos de uma sociedade, independentemente das suas conceções pessoais de vida boa. Assim, na elaboração de uma ética aplicada deve haver uma certa correspondência entre os valores específicos à atividade e os valores da sociedade, entre as exigências morais daquela e a moral cívica desta.

libertad, igualdad y solidaridad (que se concretan en el respecto y promoción de las tres generaciones de Derechos Humanos) junto con las actitudes de tolerancia activa y predisposición al diálogo” (*Ibid.*, 163).
Veja-se ainda Adela Cortina, *Ética de la Sociedad Civil* (Madrid: Anaya/Alauda, 1994).

II. O problema bioético

O termo “bioética” é utilizado pela primeira vez por Van Rensselaer Potter, um biologista americano, no título do seu artigo de 1970 “Bioethics, the science of survival”. Potter era um progressista otimista que acreditava na cultura tecnocientífica como meio para o melhoramento da vida e da condição humana. Daí que ele defina a bioética como a disciplina normativa do viver-bem e do viver-melhor que está diretamente ligada ao progresso da ciência, da técnica e da cultura tecnocientífica. Contudo, o termo acabou por ser utilizado para designar os trabalhos científicos que tinham por objeto a reflexão sobre fenómenos vitais tão variados como as questões ecológicas, a investigação com humanos, os direitos animais, etc. A bioética era, como nota Diego Gracia, uma “macroética”, isto é, uma maneira de abordar toda a ética a partir da perspectiva da vida ameaçada²². No entanto, a necessidade de encarar com mais precisão os problemas específicos de cada um destes âmbitos levou a que o termo de bioética se limitasse às questões relacionadas com as ciências da saúde e as biotecnologias²³.

1) Origem da reflexão bioética

Embora que o termo apareça pela primeira vez na década de 70 os problemas que originaram a reflexão bioética são certamente mais antigos. Considera-se que essa reflexão começa depois da segunda guerra mundial com o conhecimento das várias experiências feitas pelos médicos nazis sobre pessoas *não voluntárias* ou *não informadas* e com a condenação destes em 1947 pelo tribunal militar americano de Nuremberga. Dessa condenação surge um texto, o “código de Nuremberga”, que define as condições em que a experimentação sobre o homem é moralmente aceitável. Três princípios o constituem:

- O consentimento informado e voluntário do sujeito da experiência;

²² C.f. Diego Gracia, *Fundamentos de Bioética* (Madrid, Eudema: 1988).

²³ C.f. Cortina e Martínez, *Ética*, 165.

- A balança positiva dos riscos (para o sujeito) e dos benefícios (para o sujeito e para a sociedade);
- A cientificidade do método e a competência do experimentador.

O código de Nuremberga reage às tentações da investigação tecnocientífica que conduziram à objetivação e instrumentalização abusiva dos sujeitos e ao desprezo das suas liberdades. A liberdade dos sujeitos deve permanecer inalienável em cada decisão e o médico tem o dever de esclarecer o paciente sobre a experiência. No entanto, nos anos 60 e 70 multiplicam-se denúncias e condenações de experiências feitas sobre seres humanos²⁴. Depois destes acontecimentos a bioética conhece um desenvolvimento acelerado, sobretudo a partir dos anos 70, com a constituição de vários centros de pesquisa e comités bioéticos: o *Hastings centers*, perto de Nova Iorque, em 1969; o *Kennedy Institute of Ethics*, perto de Washington, em 1971; a *National Commission for the protection of Human Subjects and Behavioral Research*, em 1974; o *Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé*, em França em 1983; etc. Assim, historicamente, a reflexão bioética surge em reação aos abusos de uma medicina experimental moderna que tende a tratar as pessoas como objetos e não como sujeitos.

Paralelamente aos problemas levantados pelas práticas abusivas da nova medicina experimental a necessidade de uma bioética fez-se sentir para responder a outro tipo de desafios decorrentes, estes, do multiculturalismo das sociedades modernas. De facto, as sociedades modernas são multiculturais, multiétnicas, politeístas e, neste sentido, coexistem nelas indivíduos que não partilham os mesmos valores e que tomam posições diferentes frente a questões tão controversas quanto fundamentais como o aborto, a eutanásia ou a modificação genética. A tarefa da bioética, neste contexto, consiste não em impor uma concepção do bem mas em abrir um espaço para o *diálogo* entre as diferentes concepções morais existentes na sociedade de maneira a encontrar as soluções mais *justas*. Desta forma, podemos dizer que a bioética nasce de uma dupla crise ou mutação: uma “crise dos valores” e das normas coletivas estáveis e unificadoras que segue o desenvolvimento moderno do individualismo e do pluralismo das sociedades²⁵; uma crise ou mutação da medicina tradicional naturalista e paternalista que está ligada ao desenvolvimento da medicina experimental moderna e das

²⁴ Estas denúncias reportavam-se, principalmente, a experiências cuja experimentação prévia foi insuficiente ou a experiências feitas sem informar os indivíduos, que na maior parte das vezes pertenciam a grupos sociais vulneráveis.

²⁵ Como mostrou MacIntyre, esta crise não é a de uma ausência de valores, mas, pelo contrário, a de uma multiplicação de princípios morais irreconciliáveis. C.f. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu, Étude de théorie morale* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997/2013).

tecnociências biomédicas que contribuíram a uma naturalização do ser humano²⁶. É no cruzamento destas duas crises ou mutações que se encontra o problema bioético. Atualmente, podemos dizer que a bioética intervém principalmente em dois campos: o da investigação científica, com a questão da sua liberdade no centro; a relação médica, com a reflexão sobre a prática médica, de um lado, e a autonomia do paciente, do outro. É este último que nos vai interessar em particular neste trabalho, mas antes de desenvolver essa questão começaremos com uma pequena reflexão que permite compreender que tipo de questões levanta a investigação científica.

2) Desafios contemporâneos da investigação científica

A medicina moderna, cada vez mais técnica e capaz, conheceu nas últimas décadas um aumento significativo do interesse estimulado pela promessa – ou quimera, cabe a um decidir – de um futuro sem doença, dor e, quem sabe, sem a própria morte. A verdade é que a investigação científica, através de ambiciosos projetos como o de modificação genética ou de cibernética abre um horizonte de possibilidades infindável. Por outro lado, estas descobertas levantam uma série de novos problemas que têm de ser pensados: continua um ser humano geneticamente modificado a ser propriamente um ser humano? Até que ponto? As mesmas questões se colocam em relação ao ciborgue, ser dotado de partes orgânicas e cibernéticas. Se o uso de tecnologias que permitem aumentar as capacidades humanas se tornar possível – como a implantação de uma memória externa no cérebro para ampliar as capacidades de memorização, por exemplo – não corremos nós para uma nova categorização dos seres humanos, com todas as suas iniquidades: os que podem adquirir e beneficiar desses avanços tecnológicos e os que não podem; os humanos de primeira classe e os humanos de segunda classe? Van Rensselaer Potter, biologista que introduziu o termo de bioética, era um progressista que acreditava na cultura tecnocientífica como meio para o melhoramento da vida e da condição humana. Mas nem todos os bioéticos partilham esse otimismo; muito cedo, na história da bioética, apareceram reações de oposição às tecnociências. A disciplina tornou-se num campo de batalha entre os defensores da liberdade da investigação científica e os que, mais prudentes, defendem a necessidade de moderar a atividade experimental. Para Gilbert

²⁶ C.f. Gilbert Hottois, “Les enjeux laïques philosophiques de la bioéthique”, *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, mars (1995), 43-53.

Hottois²⁷, fervente defensor de um liberalismo total da investigação científica, a questão da liberdade da investigação e da sua regulação está no centro do debate bioético e levanta principalmente dois problemas: a *dependência* e a *imprevisibilidade*.

Como admite Hottois, na nossa sociedade a investigação não é desinteressada. Na medida em que o desenvolvimento do saber coincide com o do poder, do poder-fazer, torna-se difícil separar a investigação dos interesses políticos e económicos²⁸. Investigação, política e economia avançam de mãos dadas. O que deve suscitar no mínimo algumas suspeitas. Não obstante, para Hottois esta dependência não é um problema em si, e isso por duas razões que podemos resumir da seguinte forma: 1) o liberalismo económico não é incompatível com a liberdade da investigação, pelo contrário, o mundo do mercado e do capital são meios propícios ao seu desenvolvimento; 2) não devemos culpar as ciências e os científicos dos abusos associados às inevitáveis implicações económicas e políticas da produção tecnocientífica. Os científicos não são responsáveis pelos “maus” usos que são feitos das suas descobertas. O problema está no desejo de lucro e na vontade de poder, tentações que se enraízam na natureza humana²⁹. Relativamente a estes dois argumentos podemos levantar algumas questões. É evidente que se a política e a economia têm a ganhar em investir na investigação então elas o farão. Neste sentido, a atividade científica terá mais apoio e, com mais meios, haverá mais pesquisas. Porém, o problema é que a investigação acaba por se limitar aos interesses daqueles que a tornam possível. Pode haver cada vez mais atividade científica, mas os seus objetos serão cada vez menos livres. Assistimos, então, a uma massificação da investigação; mas de uma investigação que vendeu a sua finalidade às causas políticas e económicas. Aqui, trata-se de saber que tipo de ciência queremos para a nossa sociedade. O segundo argumento, quanto a ele, parece-nos um pouco simplista. Pensar que um saber ou uma técnica podem ser neutros, que o problema está nas mãos dos que os utilizam e que esse uso pode ser bom ou mau, é questionável. Saber é poder, e mesmo que esse saber ainda não tenha sido usado ele torna possível o seu uso. Podemos relembrar o caso extremo da bomba atômica. Mesmo que um país não utilize a bomba atômica, o fato de deter uma tal tecnologia já altera as relações internacionais com os outros países porque eles sabem que esse país tem o poder de os destruir. Não é preciso utilizar a bomba, mas simplesmente possuir a técnica. Deste modo, separar a investigação da sua aplicação parece-nos problemático.

²⁷ Hottois, “Les enjeux”, 43-53.

²⁸ *Ibid.*, 48.

²⁹ *Ibid.*, 49.

O segundo problema que levanta a liberdade da investigação está relacionado com a sua imprevisibilidade. Toda investigação autêntica no campo das tecnociências tem uma parte de imprevisível, especialmente no que diz respeito aos efeitos a médio e longo prazo. Face a esta condição da investigação uma das tendências consiste em tentar limitar *a priori* certas experiências para regular ou controlar os riscos possíveis. Não correr certos riscos e abdicar de alguns projetos apresenta-se como uma opção prudente e sensata. Porém, para Hottois, esta posição constitui um problema que leva a restringir a liberdade da investigação. Aos defensores dessa tendência o filósofo responde: “é, repito, o argumento anti-humanista por excelência, porque ele duvida fundamentalmente da faculdade humana de assumir o controlo de um futuro que seja evolutivo e progressivo, apto a tirar lições de uma experiência e a avançar de uma maneira vigilante e responsável”³⁰. Segundo o autor, não devemos limitar a liberdade científica baseando-se em perigos que, potencialmente, podem acontecer. Temos de aceitar correr certos riscos – é o próprio da investigação – e acreditar que nós, seres humanos, temos a capacidade de corrigir e de aprender dos erros que cometemos. Mais uma vez, parece-nos que as coisas não são tão simples quanto elas são apresentadas. As experiências podem ter resultados irreversíveis: um bebé que nasce com deficiências depois de ter sido sujeito a experiências que visam a modificação genética; a criação de um novo organismo que pode vir a afetar ou destruir um ecossistema; ou, simplesmente, toda e qualquer descoberta científica. Não é o próprio da investigação de aumentar o mundo humano produzindo um novo saber? Esse saber oferece uma vantagem ao seu detentor sobre os demais: saber é poder. Além disso, uma vez que estes fazem parte do mundo humano é difícil suprimi-los. Todos os saberes, uma vez descobertos, formam uma nova realidade com a qual os seres humanos têm de lidar. Não há retorno possível. Deste modo, uma das tarefas da bioética consiste em refletir sobre o tipo de experimentações que estamos despostos a realizar, que riscos aceitamos correr, que saberes – à luz das suas aplicações possíveis – queremos. Aqui, Hottois certamente responderia que isto não é outra coisa senão o problema da “retórica da bioética”. Isto é, para este autor uma das dificuldades que a bioética encontra tem por origem confusões, exagerações e extrapolações relacionadas com o vocabulário utilizado pelas tecnociências. O problema com estes termos “técnicos” é que a maioria das pessoas não tem acesso às atividades que realmente estão por detrás deles, o que acaba por criar perigos imaginários nas mentes das

³⁰ “C’est, je le répète, l’argument antihumaniste par excellence, puisqu’il doute fondamentalement de la faculté humaine de prendre en charge un avenir qui soit évolutif et progressif, apte à tirer les leçons d’une expérience et à avancer d’une façon vigilante et responsable.” Hottois, “Les enjeux”, 50.

pessoas³¹. Estes perigos imaginários, por sua vez, têm uma realidade quando eles criam crenças e ilusões coletivas que podem ter impacto no meio social e político; nomeadamente podem levar a acabar com certos projetos de investigação científica. Para evitar tal situação Hottois defende que é preciso educar a sociedade na cultura tecnocientífica, o que passa desde logo por fazer uma distinção entre os perigos reais e os perigos simbólicos ou imaginários.

O raciocínio de Hottois é, no entanto, problemático. Embora admitamos que os termos técnicos das ciências biomédicas apresentam uma certa opacidade para o comum dos mortais³² e que uma educação à cultura tecnocientífica seja desejável a fim de garantir uma tomada de posição informada e responsável, o facto de uma experiência ainda não ter sido realizada não prova que o perigo imaginário é injustificado. Se retomarmos um dos exemplos dados pelo autor, o da clonagem, não é porque as experimentações realizadas até agora não consistiram em multiplicar um mesmo indivíduo que isso não poderá vir a acontecer um dia. Vale a pena lembrar aqui o lema da modernidade: o que pode ser feito, tem de ser feito. Seguindo esta lógica, uma descoberta científica abre novas possibilidades que por sua vez, por serem possíveis, serão exploradas. É um processo contínuo de aumento do saber-fazer das tecnociências que sempre oferecem novas perspectivas de desenvolvimento. Assim, devem ser levantadas as questões quanto à orientação da investigação – quais os saberes que procuramos, que portas serão abertas – para que não realizemos, tarde demais, que abrimos uma caixa de pandora.

3) Evolução da relação médica

Desde o seu início, com o juramento de Hipócrates, a relação médica foi norteadada pelo princípio de beneficência que impunha ao médico o dever de agir para o *bem* do paciente, princípio interno deste tipo de atividade. Para atingir tal meta o médico determinava e aplicava o tratamento que *ele* estimava necessário. A ideia comum no âmbito da medicina era que o encontro entre um médico e um paciente estava assente numa lógica de

³¹ Um dos exemplos que nos dá Hottois é o de “clonagem” que faz pensar numa multiplicação idêntica dum indivíduo quando a experiência que foi tentada consistiu em dividir um embrião de algumas células que não podia se desenvolver porque ele apresentava um estado anormal. Outro exemplo dado pelo autor é o de “manipulações genéticas” que faz pensar em atividades lúdicas irresponsáveis, mas que na verdade elas residem essencialmente em modificações com finalidades terapêuticas e económicas (c.f. Hottois, “Les enjeux”, 46).

³² Para isso não é preciso entrar num laboratório de pesquisa avançada. Uma simples visita médica confronta-nos, por vezes, com palavras técnicas cujo significado nos é totalmente desconhecido.

complementaridade segundo a qual à fraqueza e à passividade deste correspondia a potência e a responsabilidade daquele. O médico era responsável pelo bem do doente. Esta relação torna-se mais complicada quando os dois não têm uma mesma concepção do bem; situação assaz provável numa sociedade multicultural como a nossa. Surge então a questão de saber quem deve tomar a decisão ou, por outras palavras, qual concepção do bem deve prevalecer. Uma resposta consiste em dizer que apesar de o médico ter de agir para o bem do paciente ele não pode impor-lhe a sua própria concepção do bem; ele tem de respeitar a vontade e a concepção própria do paciente. É justamente este sentido que tomam alguns relatórios e artigos publicados nos Estados Unidos nos anos 60 e 70, entre os quais o *Belmont Report*³³, trabalho fundamental nesta área, que estabelece os três princípios da bioética³⁴:

- O *respeito das pessoas*: os indivíduos devem ser tratados como seres *autónomos* e as pessoas cuja autonomia está diminuída devem ser objeto de proteção (habitualmente tido como o princípio de *autonomia* do paciente);
- O *princípio de beneficência*: as pessoas devem ser tratadas de forma ética, não só respeitando as suas decisões e protegendo-as do dano, como também deve-se fazer um esforço para assegurar o seu bem-estar;
- O *princípio de justiça*: consiste em determinar critérios para uma administração dos recursos que possa ser considerada justa. É este princípio que leva o Estado a garantir uma resposta às necessidades sanitárias básicas de toda a população.

Nesta nova configuração da relação médica o princípio de *autonomia* prevalece sobre o princípio de *beneficência* que necessita sempre uma concepção determinada do bem. Substitui-se o mandamento: “trata outrem como querias ser tratado” por “trata outrem como ele quer ser tratado”³⁵. É necessário respeitar as decisões dos pacientes enquanto agentes autónomos. Passamos assim de um modelo *paternalista* – onde a decisão estava nas mãos do médico – para um modelo *autonomista* – onde o paciente tem sempre o direito de exprimir a sua vontade. Esta evolução é seguida por decretos de leis relativas aos direitos dos doentes que reconhecem dum ponto de vista jurídico a necessidade do *consentimento informado* dos pacientes. Isto é, o médico tem a obrigação de informar o paciente sobre o seu estado de saúde,

³³ Documento publicado em 1978 pela Comissão Nacional para a Proteção de Pessoas Objeto de Experimentação Biomédica. Podemos também mencionar o relevante artigo de Tom L. Beauchamp e James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (Oxford: U.P. 1979).

³⁴ Também é possível encontrar em certos textos quatro, e não três, princípios da bioética: Isto, simplesmente, porque o princípio de beneficência pode ser dividido em dois: o de *não-maleficência* (não prejudicar) e o de *beneficência* propriamente dito (fazer o bem). É justamente o caso no trabalho de Beauchamp e Childress previamente citado.

³⁵ Isto, na medida em que essa ação não vai ao encontro dos nossos próprios valores, no qual caso a abstenção é legítima.

sobre os riscos e as vantagens dos tratamentos que lhe são propostos e tem de tomar em consideração as suas escolhas. O que não impede o *diálogo* para tentar convencer o paciente, se ele achar que a decisão não é a melhor para a sua saúde. O paciente, quanto a ele, tem o direito de aceitar ou de recusar os tratamentos ou, quando possível, optar entre várias terapias.

4) A orientação principialista e os seus limites

Como vemos a bioética está, desde o seu início, fortemente marcada por uma orientação principialista. Na teoria do principialismo, como apontam Childress e Beauchamp³⁶, as decisões práticas, a resolução de conflitos e as relações profissionais devem ser reguladas por princípios, isto é, por normas universais que servem para orientar as condutas dos seres humanos. É a observação destas regras ou deveres que garante o *bom* funcionamento das atividades humanas. No fundamento destas concepções teóricas encontramos a ética kantiana e, de maneira geral, as *éticas deontológicas* ou “éticas do dever”³⁷, cujo objetivo é a formulação e a “fundamentação” de normas reguladoras universais do dever. Nestas teorias éticas não é o fim ou o resultado da ação que é avaliado, mas a própria ação na sua conformidade relativamente a um *dever* que se exprime sob a forma de princípio ou lei moral. Neste sentido, uma ação é correta ou incorreta em tal circunstância, independentemente das suas consequências: o *bom* é o adequado ao *dever*³⁸. Além disso, as éticas deontológicas focalizam-se na *interação* – ou seja, na relação do sujeito com outrem – e em particular no problema da violência e da injustiça entre pessoas. Elas limitam-se a regulamentar as relações interpessoais, deixando de lado as temáticas que interessam ao sujeito na sua intimidade. Elas oferecem “um serviço mínimo de prevenção da violência e da injustiça, bem como de proteção da liberdade individual. Tudo o que vá além disso, nomeadamente as concepções do «bem» ou os ideais de «vida boa», é considerado matéria inteiramente sujeita ao livre-arbítrio individual, pura questão de cultura ou de gosto pessoal, e não de moral ou de ética”³⁹. Neste sentido, a ética deontológica é o que Cortina chama uma

³⁶ Beauchamp e Childress, *Principles*.

³⁷ Deontologia vem do grego *deon*, que significa “dever” ou “obrigação”.

³⁸ Como relembra Santos, “o valor ético é «intrínseco» à ação, reside na boa intenção praticada puramente «*por dever*» [...], independentemente dos resultados ou das consequências que dela possam advir” (Santos, *Introdução*, 91).

³⁹ Santos, *Introdução*, 92.

“ética de mínimos”: ela concentra-se nos deveres “mínimos” para com outrem⁴⁰. Há ainda que dizer que, além deste minimalismo moral a ética deontológica contemporânea apresenta uma outra face que se inicia na proposta da “ética do discurso” de K.O. Apel e J. Habermas: uma *ética processual*⁴¹, isto é, uma ética que se limita a “conceber procedimentos impessoais e objetivos de legitimação de qualquer norma que um qualquer membro (ou grupo de membros) de uma «comunidade de discussão» pretenda fazer valer e respeitar”⁴². Os defensores destas teorias não pretendem definir conteúdos morais concretos, mas antes descobrir os procedimentos que permitem legitimar normas procedentes da vida cotidiana. Estes objetivos teóricos, *minimalismo* e *processualismo*, têm por vocação garantir o carácter de validade *universal* dos princípios morais. Em bioética, como foi dito, estes princípios são os de autonomia, beneficência (incluindo a não maleficência) e justiça. São estes que devem orientar em qualquer situação as condutas dos profissionais da medicina.

Ora, esta orientação principialista da reflexão bioética apresenta alguns limites que, de resto, são inerentes à perspectiva das éticas deontológicas que constituem a sua base teórica. O carácter abstrato e contraintuitivo dos princípios morais – cuja formulação é exclusivamente formal e a sua fundamentação⁴³ assente numa construção dedutiva, puramente concetual –, a orientação da ação moral por deveres incondicionais, desvalorizando num mesmo passo o fim desta – conduzindo por vezes a juízos moralmente contraintuitivos – e o problema da *motivação* dos sujeitos para o bem, resultante das duas primeiras características, são algumas das dificuldades com que têm de lidar estas posições teóricas⁴⁴. Podemos ainda acrescentar, como salienta Pastura no âmbito da reflexão bioética, que “princípios fixos e rígidos, que não admitem exceções ou considerações de casos particulares, limitam o alcance e a profundidade das condutas. Às vezes, inclusive, esses princípios ou regras são de aplicação complexa e

⁴⁰ As *éticas de mínimos* ou “éticas da justiça” distinguem-se das *éticas de máximos* ou “éticas da felicidade”, no sentido em que não procuram oferecer um ideal de “vida boa” ao qual seguem um conjunto de bens hierarquizados que permitem ao ser humano alcançar a maior felicidade possível, mas sim tratar da dimensão *universalizável* do fenómeno moral que se exprime numa série de *deveres exigíveis a qualquer ser racional*: ou seja, ela estabelece umas exigências morais mínimas. C.f. Cortina e Martínez, *Ética*, 117-118.

⁴¹ As éticas processuais situam-se na continuação do esforço iniciado por Kant para propor uma ética do dever cujo objetivo é pensar a ação humana no âmbito da pura autonomia da “razão”. “Las éticas procedimentales se consideran en líneas generales, como herederas del formalismo kantiano, pero sustituyen algunas de las piezas más vulnerables de éste – como la insistencia en la conciencia individual – por nuevos elementos teóricos que pudieran salvar los principales escollos a los que tuvo que enfrentarse históricamente la ética de Kant”. Cortina e Martínez, *Ética*, 113.

⁴² Santos, *Introdução*, 93.

⁴³ Segundo Santos, a fundamentação do princípio universal das éticas deontológicas encontra algumas dificuldades consideradas insuperáveis pelos críticos, nomeadamente no plano lógico e epistemológico. Santos, *Introdução*, 94.

⁴⁴ C.f. *Ibid.*, 93-94.

revelam-se conflituosos entre si”⁴⁵. Os princípios morais, por razão do carácter geral e abstrato que eles adotam para acederem a uma certa universalidade, não tomam em consideração as particularidades de cada situação. Ora, a força da universalidade dos princípios morais torna-se fraqueza quando se levanta a questão da aplicação – “como aplicar tal princípio nesta situação concreta?” – ou ainda quando existe um conflito de princípios, caso recorrente no meio da medicina onde os princípios de beneficência e de autonomia exigem, por vezes, do profissional da saúde ações contrárias. O princípio de autonomia, que se concretiza na exigência do *consentimento informado*, levanta uma série de questões práticas que não se resolvem pela simples aceitação da vontade do paciente; isto, se o médico estiver realmente motivado para fazer o bem do paciente e não apenas para executar uma tarefa obrigatória – informar o paciente das opções e dos riscos das terapias e pedir o seu consentimento – e proteger-se juridicamente contra possíveis prejuízos futuros. Assim, vemos que a orientação deontológica, embora tenha sido, e continua a ser, fundamental no desenvolvimento da reflexão bioética, oferecendo bases sólidas para uma prática médica mais *justa* e respeitosa da autonomia dos sujeitos, apresenta limites que devem suscitar novas abordagens do problema bioético. Uma delas consiste em admitir a possibilidade de que o profissional de saúde faça “o bem do paciente” não por obrigação, mas por virtude: isto é, que ele aja por *disposição* a agir para o bem, a fazer o bem do paciente, e não por dever moral. Esta perspectiva procura responder aos desafios de conduta e de tomada de decisão da medicina por meio da habilidade e da constituição do carácter do agente. Neste sentido, à questão “como agir” ou “o que fazer” da ética deontológica ela sobrepõe a questão “como formar o próprio carácter” de modo a ser capaz de tomar decisões de forma sábia, prudente. Este paradigma é o da *ética das virtudes* e marca um retorno à ética aristotélica. Mas antes de analisar o problema da ética das virtudes, vejamos os problemas hoje suscitados pelo consentimento informado.

5) Limites ao consentimento informado

Podemos dizer, de certa forma, que atualmente temos tendência a defender uma “moral do consentimento” rejeitando qualquer interferência em nome de uma liberdade total e

⁴⁵ Patrícia Souza Pastura Cardoso e Marcelo Gerardin Poirot Land, “A perspectiva da ética das virtudes para o processo de tomada de decisão médica”, *Revista Bioética* 24 (2016), 244.

incondicional. O consentimento seria o garante da liberdade do sujeito protegendo-o contra forças coercitivas. Mas o que é o consentimento? Consentir é um meio para o indivíduo manifestar a sua opinião, o seu ponto de vista e as suas preferências. É poder impedir que alguém decida no seu lugar ou lhe imponha uma decisão que o afeta. De maneira que não escutar o consentimento de alguém ou não o respeitar significaria exercer sobre essa pessoa uma violência de ordem física ou moral. Porém, se o consentimento é a expressão das nossas preferências e dos nossos desejos, ele não é, no entanto, um conceito ético capaz de justificar um ato ou uma conduta; só se referir à noção de *autonomia* pessoal. Como nota Michela Marzano, “o consentimento é apenas a condição legal à realização de certas ações, ou ainda um meio jurídico para proteger um indivíduo dos atos dos outros”⁴⁶. É importante realizar esta distinção entre *condição legal* ou *meio jurídico* (o consentimento) e *princípio justificador* (a autonomia). A exigência contemporânea que quer fundar a ética sobre a noção de consentimento procede diretamente do direito do ser humano de se autodeterminar. Assim, o consentimento seria a expressão da autonomia individual e a autonomia o princípio justificador das ações. Contudo, a utilização do consentimento como expressão da autonomia individual levanta alguns problemas. Esta prática torna-se problemática quando consideramos que todo o consentimento é uma manifestação da autonomia e que qualquer expressão do consentimento é suficiente para tornar uma ação legítima.

Considerar que todo o consentimento é uma expressão da autonomia pressupõe, de certa maneira, a ideia de que o indivíduo é um agente racional que segue de maneira coerente um conjunto de princípios, estabelecidos uma vez por todas, e que decide e escolhe *unicamente* sobre a base de motivos racionais. Porém, esta concepção é problemática porque ela esquece que os indivíduos são influenciados por inúmeros outros fatores⁴⁷. Nas decisões do dia-a-dia o papel da concepção do bem do indivíduo muitas vezes não é central⁴⁸: muitas escolhas são feitas sem uma finalidade clara, sem que elas entrem dentro de um projeto determinado, outras são feitas porque nos sentimos obrigados⁴⁹. Por vezes as consequências

⁴⁶ “Le consentement n’est qu’une condition légale à l’accomplissement de certaines actions, ou encore un moyen juridique pour protéger un individu des actes des autres.” Marzano, *Je consens*, 3.

⁴⁷ Como relembra Marzano, “on commet l’erreur de surestimer la capacité humaine d’autodétermination, d’épouser une vision très abstraite, voire idéaliste, de l’être humain, et de croire que les individus ne sont pas influencés par leurs conditions matérielles et psychiques” (*Ibid.*, 28).

⁴⁸ Basta pensar na nossa alimentação – todos os dias comemos ou bebemos coisas que sabemos serem prejudiciais para a nossa saúde ou para o meio ambiente – ou nos nossos meios de transporte que, independentemente do fato de acharmos que devemos reduzir os gases a efeito de estufa, não deixamos de os usar.

⁴⁹ O dom de órgãos é dos exemplos mais evidentes deste tipo de casos. O peso do olhar dos outros numa situação em que um familiar precisa de um transplante de órgão pode levar um indivíduo, embora que não seja o que ele realmente quer, a proceder à operação.

dos atos não são claras, os riscos não são evidentes, os desejos obscuros, as vontades contraditórias. Enfim, o indivíduo nem sempre tem a possibilidade de dispor dos recursos materiais, culturais ou sociais que lhe permitam avaliar diferentes concepções de vida. Assim, embora que as decisões do indivíduo se definam em função das suas preferências, essas mesmas preferências são influenciadas pelas suas condições materiais e psíquicas, pelo contexto ao qual ele pertence e por diversas pressões às quais ele é sujeito. Além disso, como nota Marzano, os defensores do consentimento e da autonomia baseiam-se numa concepção kantiana da autonomia na qual o fundamento da moralidade está na racionalidade, por oposição às paixões e aos desejos. Nesta concepção, o desejo é a “marca da miséria humana”: ele impede o ser humano de ir no sentido da razão prática, da vontade, da liberdade e da autonomia. A autonomia do agente moral provém da sua independência em relação aos desejos e às inclinações. O agente autónomo é um agente racional capaz de estabelecer normas pessoais e de as seguir, independentemente das circunstâncias. Mas, como relembra Marzano, esta visão do ser humano é idealista e limitada, desde logo porque estabelece uma separação entre moral e desejos.

O desejo é aquilo que permite a um indivíduo projetar-se fora dele próprio, ativar-se, agir⁵⁰. Ele aparenta-se aos simples apetites ou pulsões no sentido em que ambos apresentam uma força que move o sujeito para o que ele deseja, mas demarca-se deles por ser consciente. O desejo não pertence ao domínio da espontaneidade pura, e também não é uma simples força que leva o “indivíduo-organismo” a um objetivo preciso. Deste modo, o desejo não é um fenómeno inteiramente biológico nem uma escolha voluntária. Ele mantém sempre relações com as escolhas racionais do sujeito, mas difere de um ato de vontade porque não escapa às contingências nem aos condicionamentos⁵¹. Para Marzano, a capacidade moral de cada um exprime-se frequentemente dentro de oscilações subtis entre desejos e liberdade, entre necessidades e racionalidade. São os desejos que enraízam um ser no mundo e que o forçam a executar um certo projeto. Também são os desejos que permitem pensar uma autonomia constringida pelas contingências, uma autonomia situada e não pura e abstrata. Marzano leva-nos então a pensar uma concepção da autonomia mais realista que se define como a

⁵⁰ O desejo está ligado a uma falta/carência ontológica, a uma falha que caracteriza o funcionamento humano. É porque essa carência faz parte da condição humana que o ser humano tem desejos, que são fundamentalmente ativos e que o forçam à ação.

⁵¹ “Il y a donc une conscience dans le désir qui le distingue du simple appétit. En même temps, comme l'appétit, il presente une force qui pousse l'homme à aller vers ce qu'il désire. Il est lui-même une force, un conatus. De ce point de vue, le désir est un véritable “moteur” de l'être. Il est ce qui pousse tout un chacun à tendre vers ce qu'on imagine être cause de joie et lui permet d'envisager l'existence d'un bien auquel il faut pouvoir tendre.” *Ibid.*, 205.

composição de um projeto de vida que implica a nossa racionalidade e os nossos desejos. Mas então perguntamos: pode o desejo servir de justificação ao consentimento?

Para responder a esta pergunta devemos recorrer à distinção proposta por Marzano entre *desejos de primeira ordem* e *desejos de segunda ordem*. Os primeiros são definidos como a “expressão de afetos imediatos, de vontades súbitas, de pulsões parciais”⁵². Eles são aquilo que fascina um indivíduo e leva-o a satisfazer as suas pulsões. Os segundos, quanto a eles, “designam o campo da existência do sujeito humano – um campo onde cada indivíduo se torna sujeito da sua vida, tentando mais ou menos conscientemente seguir um projeto, um ideal ou um objetivo”⁵³. A autora estabelece então uma distinção entre os desejos que são momentâneos e impulsivos e os desejos que fazem parte dum projeto ou dum ideal de vida. São estes últimos, os desejos de segunda ordem, que estão relacionados com as noções de autonomia e de autodeterminação e que podem ser considerados como razões justificativas⁵⁴. A autonomia está sempre relacionada com a capacidade de um ser humano de assumir as suas escolhas e de as justificar baseando-se numa visão particular do bem. Ela não consiste em fazer tudo o que queremos conforme os nossos desejos e pulsões do momento. Assim, como nota Marzano, existe uma diferença fundamental entre a noção jurídica de consentimento – que se limita a uma proteção contra a ingerência de um terceiro – e o princípio ético de autonomia pessoal – que consiste num projeto de vida e uma afirmação da sua própria humanidade⁵⁵. Deste modo, fazer do consentimento uma justificação para toda ação é problemático. Nas situações em que o consentimento exprime uma vontade momentânea ou uma necessidade compulsiva o problema da justificação da ação permanece inteiro. O consentimento apenas pode tornar uma ação legítima quando exprime um projeto de governo de si.

Enfim, resta-nos a questão de quem exprime o consentimento, o “eu”. O sujeito é sempre um sujeito em relação à linguagem falada, a qual não é neutra: ela fala-nos, ela

⁵² “Les désirs de premier ordre sont l’expression d’affects immédiats, d’envies subites, de pulsions partielles.” *Ibid.*, p.37.

⁵³ “Désignent le champ d’existence du sujet humain – un champ où chaque individu devient sujet de sa vie, en essayant plus ou moins consciemment de suivre un projet, un idéal ou un but”. *Ibid.*, 38.

⁵⁴ As razões justificativas são a distinguir das razões explicativas. As primeiras dão uma ideia dos motivos que levaram uma pessoa a agir e apontam para os desejos de primeira ordem. Exemplo: Porque comeste aquela sandes? – Porque estava com fome. Elas permitem simplesmente tornar as ações *inteligíveis*. As razões justificativas, quanto a elas, são as que se referem aos desejos de segunda ordem e que *justificam* as ações. São elas que permitem compreender se as ações são “legítimas” dum ponto de vista moral. Exemplo: Porque vieste de autocarro e não de carro? – Para limitar as emissões de gases de efeito de estufa.

⁵⁵ “Si dire “oui” ou “non” à quelque chose nous permet de nous protéger des autres et de manifester notre point de vue concernant une certaine conduite ou un certain acte, ce “oui” et ce “non” ne sont une manifestation d’autonomie que lorsqu’ils expriment notre vision du monde, notre projet de vie, nos *désirs de deuxième ordre*. Afin de justifier une action, il faut que l’on puisse donner les raisons pour lesquelles celle-ci a été accomplie, des raisons capables de renvoyer à ce qu’un individu pense, croit et désire concernant son existence.” *Ibid.*, 230.

condiciona-nos sem que estejamos conscientes. E não é só a linguagem que submete o indivíduo a certas representações. Desde a infância o sujeito é o alvo de desejos projetados pelos pais, seguem-se os modelos normativos difundidos pelo Estado, pela religião, pelo grupo de amigos, etc. Todo este processo passa despercebidamente, mas com uma real efetividade na construção do “eu”. A existência de cada um é uma coisa dinâmica, que emerge e se desenvolve continuamente. A constância do “eu” não consiste em preservar uma identidade estável e imutável, mas em sustentar uma tensão dialética e a manter crises periódicas; de modo que podemos dizer que o “eu” está sempre a evoluir. O que não quer dizer que esta evolução siga sempre um caminho coerente. O “eu” sofre mudanças internas ao longo dos anos, luta contra elas, ao ponto de, por vezes, o seu desejo e a sua autonomia não o impedirem de se *desviar* dele próprio, de agir de maneira oposta ao que realmente deseja. Por vezes, também, são traumatismos que nos levam a agir de maneira incoerente com os nossos projetos. Como vemos estamos longe da imagem de um sujeito *transparente* a ele mesmo e aos outros, que sabe sempre a razão que motiva o seu ato e que a pode explicitar a qualquer momento. O que torna a questão da autonomia e do consentimento que pretende ser a sua expressão muito mais complexa. Como diz Marzano, “toda palavra é habitada pela ambivalência: a do dizer e do ser, do querer e do desejar, de uma imagem que queremos confirmar e de um desejo, que não conseguimos assumir completamente. É por isso que devemos sempre abster-nos de identificar uma pessoa ao seu discurso e acreditar que o seu desejo está todo contido no que ela diz”⁵⁶. Se o discurso dum indivíduo pode ser o oposto do que ele realmente quer, que valor podemos dar ao consentimento dum pessoa? Este tipo de pergunta faz todo o sentido no campo da bioética, em que é preciso tomar em consideração certos conceitos como a *vulnerabilidade*, a *dignidade* e não só a autonomia. Perante o discurso do doente que nem sempre revela aquilo que ele realmente deseja, a posição do médico é delicada. No entanto, para Marzano, como para Cassel⁵⁷, é preciso dar ouvidos a esse discurso, mesmo que ele não seja o que ele pretende, e tentar completá-lo através de discussões com o doente e os seus familiares para perceber qual é o verdadeiro desejo do indivíduo.

⁵⁶ “Toute parole est habitée par l’ambivalence: celle du dire et de l’être, du vouloir et du désirer, d’une image que l’on tient à confirmer et d’un désir qu’on n’arrive pas à assumer complètement. C’est pourquoi il faudrait toujours se garder d’identifier une personne à son discours et croire que son désir est tout entier contenu dans ce qu’elle dit”. *Ibid.*, 226.

⁵⁷ Eric Cassel, *The person as the subject of the medicine*.

III. O paradigma da ética das virtudes

1) A ética aristotélica

A eudaimonia

O “Bem”, para Aristóteles, na sua condição de “fim completo”⁵⁸ e de autossuficiência⁵⁹, é a *eudaimonia*, a “felicidade”⁶⁰. Este é o objeto que todo ser humano deseja, uma “vida boa”, feliz, bem-sucedida. Mas em que consiste a felicidade? Segundo o filósofo, sendo a felicidade uma forma de vida *objetivamente* boa, é possível determiná-la a partir da natureza do ser humano, de aquilo que ele *é*. Assim, definiu a *eudaimonia* a partir do *ergon*⁶¹ do ser humano, isto é, da “função” própria do ser humano, o fim para o qual ele vive. “Tal como cada espécie de ser vivo se caracteriza por uma actividade, cada órgão do corpo por uma função, cada profissão (*technê*) por um tipo de trabalho ou tarefa, e sendo estes conceitos subsumidos pelo conceito de *ergon*, o ser humano, enquanto tal, também teria um *ergon* que lhe é próprio”⁶². Resta ainda determinar o *ergon* do ser humano. Sendo o ser humano o único ser cuja alma possui o *logos*, o *ergon* do ser humano pode ser definido como “a atividade da alma de acordo com o sentido [*logos*]”⁶³⁶⁴. Além disso, podendo essa função ser mais ou menos bem executada e sendo a felicidade o bem *supremo* do ser humano, esta somente será alcançada se a execução do *ergon* for “excelente”. Desta forma, para Aristóteles,

⁵⁸ Aristóteles, *Ética*, 30.

⁵⁹ *Ibid.*, 31.

⁶⁰ O método de Aristóteles para determinar o “fim completo”, o Bem supremo, da vida humana, consiste em partir da multiplicidade dos bens particulares e imediatos correspondentes aos vários fins das mais diversas atividades humanas para seguidamente hierarquizá-los: é um *procedimento ascendente*. Um tal Bem, que se sobreporia a todos os bens particulares como o melhor dos bens, deve responder a dois critérios: i) não deve ser um meio ou condição para alcançar outro fim mais importante: é o “fim final”; ii) deve satisfazer completamente o desejo do indivíduo, ou seja, este deve possuir uma *autarkeia*, a autossuficiência de quem não deseja mais nada (c.f. Santos, *Introdução*, 137-138).

⁶¹ A tradução de *ergon* é problemática. Este termo pode significar “atividade”, “tarefa”, “obra” ou ainda “função”. Já em grego este termo, segundo Aristóteles, tem dois sentidos: ele designa uma *atividade* e o *resultado* dessa atividade (c.f. Santos, *Introdução*, 139).

⁶² *Ibid.*, 141.

⁶³ Aristóteles, *Ética*, 32.

⁶⁴ “A felicidade residiria, portanto, no exercício correto e perfeito de capacidades predominantemente intelectuais próprias do homem. Mais concretamente, estas capacidades intelectuais estão na origem de atividades técnicas, científicas e «práticas». Este último termo remete para a esfera da interação humana. Qualquer que seja o tipo da atividade concreta do indivíduo – atividade técnica, teórica ou interatividade social (atividade «prática» no sentido restrito de *praxis*), essa atividade envolve a atividade nuclear do *ergon* do homem, a «atividade reflexiva da alma», o pensamento discursivo”. Santos, *Introdução.*, 143.

o “bem humano”, a felicidade, é a “atividade da alma conformada por uma excelência”⁶⁵. Contudo, importa assinalar que o filósofo não concebe a atividade intelectual do *logos* como o fim *em si*, mas antes como a atividade reflexiva que tem por objeto a própria vida humana na sua integralidade com o intuito de ter efeitos visíveis por meio de ações práticas concretas. “A função do Humano é uma certa forma de vida, [e], por sua vez, essa forma de vida é uma atividade da alma e uma realização de ações conformadas pelo sentido”⁶⁶. Assim, como nota Santos, “aquilo que caracteriza a «vida prática», a vida suprabiológica do homem, é o facto de se tratar de uma vida pensada, refletida, o que não significa uma vida exclusivamente dedicada ao pensamento”⁶⁷. Por conseguinte, podemos dizer que o argumento do *ergon* é, em Aristóteles, apenas um primeiro passo, “formal”, na determinação do que é a felicidade. A *eudaimonia* é, em última análise, uma atividade⁶⁸. Que tipo de atividade? Aristóteles distingue dois tipos: a *poiesis*, que aponta para a fabricação ou produção de um objeto e depende de uma “arte” ou técnica (*technê*); a *praxis*, ou ação, que refere aos atos do ser humano na sua dimensão interpessoal e íntima. Estas atividades distinguem-se, nomeadamente, pelo seu conceito de fim. A *poiesis* tem por fim a produção de um objeto que servirá um certo propósito, ou seja, o fim é exterior à atividade. Na *praxis*, pelo contrário, a ação do agente, enquanto “boa ação”, é um fim em si, ela não tem qualquer funcionalidade instrumental. Porém, podemos dizer que, por ser parte integrante de uma vida humana, ela mantém uma relação com “o fim de todas as ações”, isto é, com a *eudaimonia*. Desta forma, na ação a obra é a própria vida do agente. “Enquanto na produção o agente transforma coisas naturais em artefactos, objetos que são o «fim» da atividade técnica; na ação, o agente opta e decide, dando assim forma à sua própria vida, que, neste caso, é o próprio fim do agir”⁶⁹. É na esfera da *praxis* que o indivíduo pode dar uma *boa* forma à sua vida, ou seja, alcançar a “felicidade”. Resta ainda saber quais são as condições necessárias ao indivíduo para realizar a *eudaimonia* e como pode ele adquiri-las.

⁶⁵ Aristóteles, *Ética*, 33.

⁶⁶ *Ibid.*, 32.

⁶⁷ Santos, *Introdução*, 144.

⁶⁸ Neste sentido, a felicidade na ética aristotélica opõe-se ao sentido moderno de felicidade, concebida como sentimento subjetivo referente a um *estado* de bem-estar,

⁶⁹ *Ibid.*, 184.

A virtude

Na ética aristotélica, como foi dito, o “Bem” consiste em alcançar a *eudaimonia*, a “felicidade”, isto é, em viver uma vida bem conseguida, uma “vida boa”. Por mais, podemos dizer que cada ser humano é *responsável* pela sua felicidade visto que é pela sua atividade, e mais precisamente pela *ação*, pela *praxis*, que ele dá forma, uma *boa* forma, à sua vida. Contudo, para que a *praxis*, a “vida prática”, seja *bem* conduzida são necessárias certas qualidades: as *virtudes*.

O termo grego *aretê*, superlativo substantivado do adjetivo *agathon*, que significa “bom” ou “bem” é habitualmente traduzido por “virtude”⁷⁰. A virtude, *aretê*, não se limita a exprimir uma boa qualidade ética ou moral, mas *qualquer* boa qualidade, tanto de pessoas como de animais ou coisas, relativa ao agir por oposição às qualidades estáticas. Neste sentido, ela está relacionada com o *ergon*, a função, do ser. Por exemplo, o *ergon* da perna do ser humano é a locomoção, a sua virtude poderia ser a agilidade enquanto que as qualidades estáticas, a sua cor, forma, aspeto, etc. No caso dos animais, as virtudes estão relacionadas com as propriedades do *corpo*. São elas que permitem responder às necessidades do modo de vida da espécie e, de certo modo, se adaptarem ao mundo ambiente. O ser humano, embora possua também virtudes do corpo, a sua singularidade está, como vimos com o argumento do *ergon*, nas “atividades da alma”. São estas que determinam o fim próprio do homem ou, por outras palavras, que tornam possível uma vida propriamente humana. Por conseguinte, as capacidades ou qualidades necessárias para viver uma “vida boa”, para alcançar a *eudaimonia*, são as “virtudes da alma”. No entanto, nem todas as virtudes da alma são necessárias à “vida prática”, atividade que realiza a “vida boa”. Para Aristóteles é possível distinguir duas partes da alma: a parte racional da alma (*logon*) e a parte irracional (*alogon*). A primeira, cujas virtudes são chamadas *dianoéticas*⁷¹, *intelectuais*, é subdivisível em duas partes: a calculadora (*logistikon*), cuja virtude é a *phronêsis*, a “prudência”; a científica (*epistemonikon*), que tem por principal virtude a *sophia*, a “sabedoria teórica”. A parte irracional, também ela, é constituída por duas subpartes: a parte vegetativa (*phytikon*), comum a todos os seres vivos, possui as virtudes de crescimento e de nutrição; a parte desejança (*orektikon*), é constituída pelas virtudes *éticas*. São estas últimas – a coragem (*andreia*), a moderação (*sôphrosynê*), a

⁷⁰ Para Santos esta tradução é algo problemática, sendo que este termo é mais genérico de que o termo latim *virtus*, de onde provém o termo “virtude”. A tradução mais correta seria “excelência” por não evocar sentidos morais de origem cristã geralmente associados ao termo “virtude”. Contudo, a tradução por “virtude” impôs-se na tradição ética (c.f. Santos, *Introdução*, 101 e 154).

⁷¹ Dianoética vem de *dianoia*, que significa inteligência ou intelecto.

justiça (*dikaiosunê*), por exemplo – que formam a “vida prática”, a *praxis*⁷². Mas o que é realmente uma virtude ética?

Para Aristóteles é possível distinguir três gêneros de “fenômenos anímicos”: a *emoção* (*pathos*), a faculdade (*dynamis*), a *disposição* (*hexis*)⁷³. O primeiro, a emoção, é um fenômeno passageiro e instável causado por um objeto ou causa exterior. A faculdade, sendo uma qualidade intrínseca e inata do corpo ou da alma, como o ver ou o ouvir, é relativamente estável. Enfim, a disposição é uma qualidade que o sujeito *adquire* voluntariamente e que pode tornar-se estável pelo seu frequente exercício. As virtudes intelectuais e as éticas pertencem, ambas, a este último gênero. Contudo, elas distinguem-se pelo seu *tipo* de virtudes: as primeiras, próprias da *vida contemplativa*, consistem em saberes adquiridos; as segundas, relativas à *vida ativa*, a vida prática, são disposições “para *optar* e *decidir*, ou seja, para *agir* no mundo e na comunidade humana”⁷⁴.

Assim, fica esclarecido quais são as qualidades necessárias ao sujeito para alcançar a “felicidade”, as *virtudes éticas*, e o que elas são, disposições “a *optar*” (*hexis proairetikê*)⁷⁵. O passo seguinte leva-nos a colocar a questão, central para qualquer ética das virtudes: como pode o indivíduo adquirir essas virtudes, ou seja, como pode tornar-se virtuoso?

A formação do carácter

O termo “ética” provém do grego *êthos*, que significa “modo de ser” ou “carácter”. Este refere mais precisamente a um carácter “natural” ou inato e, deste modo, pode também ser aplicado aos animais. Porém, no caso do ser humano, este termo tem a particularidade de designar uma dupla realidade: o carácter é uma maneira de ser natural – o “feito” –, e o resultado de uma *formação* da personalidade, ou seja, um carácter “adquirido”, não natural. Neste sentido, as virtudes *éticas* são as boas qualidades, as *virtudes*, do carácter, que por sua vez pode ser definido como o núcleo da personalidade do sujeito. Podemos, assim, dizer que o carácter é aquilo que está na origem das *ações* do agente, ele é “o conjunto de disposições comportamentais, de virtudes interiorizadas a título permanente, consideradas necessárias

⁷² Por contraste, as disposições ou capacidades que require a *poiesis*, atividade de fabricação ou produção, são as “virtudes técnicas”. Estas designam mais especificamente uma certa *virtuosidade* decorrente do talento natural e da habilidade técnica. Elas são *neutras* relativamente ao fim último do indivíduo, à *eudaimonia*.

⁷³ Aristóteles recorre a dois critérios para distinguir estes três gêneros de “fenômenos da alma”: a sua duração e estabilidade e a sua origem, que pode ser exterior ao sujeito, uma opção sua ou a própria natureza do indivíduo.

⁷⁴ Santos, *Introdução*, 161.

⁷⁵ Aristóteles, *Ética*, 57.

para dar uma boa forma à própria vida”⁷⁶. Mas, se as virtudes éticas são as qualidades *caracteriais*, as disposições de comportamento, que o ser humano deverá *possuir* para viver uma “vida boa”, então importa saber como pode o carácter ser formado.

Para Aristóteles a formação do carácter realiza-se através da aquisição de *hábitos* (*ethos*)⁷⁷ que, por sua vez, se ganham pela execução repetida de *atos*⁷⁸. “É que as ações são, tal como dissemos, decisivas para a produção das qualidades das disposições permanentes do carácter”⁷⁹. A ética aristotélica defende uma relação circular entre as ações e o carácter: é pela prática reiterada de ações virtuosas que o indivíduo se torna virtuoso, mas, para agir de maneira virtuosa é preciso ser virtuoso. O que nos conduz ao paradoxo de aquisição de virtudes que Aristóteles tentará resolver ao afirmar que esta aquisição ou habituação deve ser conduzida desde a infância através da educação⁸⁰. Na infância, fase fundamental de formação do carácter, o sujeito ainda não é virtuoso, ou mais precisamente, está aquém da virtude e do vício. Através da orientação de um pedagogo, a criança iniciará um trabalho, um esforço, de aquisição das virtudes pela prática, *mecânica e forçada*, da ação virtuosa⁸¹. Além disso, sendo o carácter o resultado da repetição dos hábitos, é necessário escolher os “bons” hábitos de modo a formar um “bom” carácter. A repetição de “maus” hábitos levaria, ela, à formação de um “mau” carácter. Os *costumes* – outro significado de *ethos* – são justamente os hábitos sociais considerados “bons” por uma dada sociedade – aqueles que são aceites e normativamente prescritos – e neste sentido são *normas* sociais⁸². Deste modo, os costumes determinam aquilo que o indivíduo *deve* fazer, a maneira como *deve* agir, *na sua relação com o outro*. É esta posição que leva Aristóteles a afirmar que o *êthos* (carácter) provém do *ethos* (hábito)⁸³. Uma vez o carácter do sujeito *bem* formado, a ação virtuosa, não necessitará mais

⁷⁶ *Ibid.*, 102.

⁷⁷ *Êthos* (carácter) e *ethos* (hábito) são dois conceitos centrais da ética aristotélica que apontam para duas dimensões diferentes: enquanto que o *êthos* se centra na formação do indivíduo, isto é, “a relação do sujeito consigo próprio na autoconstituição do carácter”, o *ethos*, centrado nas normas, “aponta para a relação com os outros, para a dimensão intersubjetiva e social, coletiva, de normas éticas que se impõem a todos” (Santos, *Introdução*, 43-44). No primeiro caso estamos na dimensão do *ser*, no segundo, na do *dever*.

⁷⁸ As virtudes éticas distinguem-se das intelectuais pelo seu método de aquisição. Enquanto que as segundas se adquirem por aprendizagem teórica ou acumulação de experiências, as primeiras dependem de um processo de *habituação* (Aristóteles, *Ética*, 47-48).

⁷⁹ *Ibid.*, 49.

⁸⁰ *Ibid.*; Santos, *Introdução*, 158.

⁸¹ “Mecânica, porque a criança pode ainda não compreender inteiramente o critério da virtude e a sua importância, as «boas» razões para ser, por exemplo, moderada face aos desejos naturais, como comer doces ou beber refrescos; forçada, porque a oposição entre desejo e *logos*, racionalidade, ainda é forte”. Santos, *Introdução*, 159.

⁸² Na ética aristotélica, as virtudes traduzem normas sociais tácitas, ou por outras palavras, são as virtudes vigentes comumente aceites. A ausência de problematização explícita e fundamentação destas normas sociais por parte do filósofo constitui um dos elementos mais criticados desta ética.

⁸³ Contudo, a relação entre *êthos* e *ethos* não é a de uma simples relação mecânica de causa a efeito. Isto é, o carácter não é um simples produto da adoção dos costumes sociais. No processo de formação do carácter do

esforço, mas será espontânea e acompanhada de *prazer*. Por outro lado, este carácter apresentará uma certa *inércia* que se traduzirá por uma grande dificuldade em corrigir um carácter mau e por uma grande facilidade em agir de maneira virtuosa.

A phronèsis

Contudo, a problemática da ética ainda não está resolvida. Para alcançar a *eudaimonia*, para viver uma “vida boa”, o sujeito precisa, como vimos, de adquirir certas disposições para agir, as virtudes éticas. Um primeiro passo consiste, então, em formar um *bom* carácter, um carácter constituído de qualidades excelentes. Todavia, este ainda é insuficiente. O sujeito somente realizará a “felicidade” quando ele praticar as boas ações, as ações virtuosas, nas múltiplas situações da vida. Por outras palavras, para viver uma “vida boa”, “não basta ter «disposições» para agir bem, é preciso saber o que se deve exatamente fazer, como usar, no concreto da vida, as virtudes que, supostamente, se tem”⁸⁴. Esta segunda fase da realização da *eudaimonia*, a fase da aplicação, ou *atualização*, das disposições, necessita uma outra virtude, a *phronèsis*, a prudência ou “sabedoria prática”.

Como vimos a virtude ética é uma *disposição*, e mais precisamente uma disposição “a optar” (*hexis proairetikê*). Poderíamos agora acrescentar que ela consiste numa “mediania” (*mesotês*). Isto é, a ação virtuosa é aquela que encontra a medida apropriada (*meson*), entre o excesso e o defeito. Tomemos o exemplo da coragem: o soldado que desertaria o campo de batalha no momento de enfrentar o inimigo agiria por cobardia, ou seja, por defeito de coragem; ao inverso, aquele que, antecipando-se sobre os companheiros, correria para enfrentar sozinho uma armada agiria por temeridade, isto é, por excesso. Nos “extremos” está o que poderíamos chamar de *vício*. O indivíduo virtuoso é aquele que age de maneira apropriada, com uma certa “mediania”, face a um determinado tipo de situações. A sua ação não peca nem por defeito, nem por excesso. “A «mediania» designa a medida apropriada, perfeita e exata, de uma ação”⁸⁵. É justamente porque a mediania designa uma medida perfeita da ação que esta é *excelente*, ou *virtuosa*. Não quer isto dizer que é possível

indivíduo o *logos*, a razão, também tem influência. O sujeito, enquanto ser dotado de *logos* que reflete sobre as normas, o bem e as virtudes, está plenamente inserido no seu processo de formação. É este que faz com que o carácter do indivíduo não seja uma mera interiorização das normas vigentes na sociedade, e que, ao convencer-se por meio da razão, possa agir de maneira contrária aos hábitos.

⁸⁴ *Ibid.*, 163.

⁸⁵ *Ibid.*, 162.

estabelecer uma regra geral relativa à mediania de uma dada virtude, um valor de “meio-termo” sempre válido. Não é possível porque a mediania tem como característica de ser “relativa a nós”. Isto é, ela depende da situação concreta e das condições singulares do agente. A ação virtuosa é sempre uma ação *particular*. Ora, para *saber*, numa dada situação, o que seria o ato virtuoso é preciso determinar pela reflexão uma *regra*, a qual estabelece, tendo em conta as circunstâncias particulares, a “mediania relativa a nós”, ou seja, a maneira de agir correta, virtuosa. A determinação desta regra depende de uma virtude dianoética – ou seja, do *logos* –: a *prudência* (*phronèsis*). Deste modo, também podemos dizer que as virtudes éticas estão dependentes de uma virtude intelectual. A *phronèsis* é a virtude estruturante da vida prática, “a virtude dominante, o chefe de orquestra que dá o lá, o ritmo e a medida às virtudes do carácter”⁸⁶. Desta forma, fica esclarecido como, para Aristóteles, é possível realizar o “Bem”, como se pode viver uma “vida boa” ou, por outras palavras, como pode o indivíduo tornar-se virtuoso e agir bem, de maneira a dar uma boa forma à sua vida.

2) A ética das virtudes: a herança da ética aristotélica

A ética aristotélica, após ter desertado o debate ético durante toda a modernidade, recobrou um interesse crescente graças ao trabalho de alguns filósofos contemporâneos – entre os mais reconhecidos Alasdair MacIntyre⁸⁷ e Martha Nussbaum⁸⁸ – que reabilitaram a proposta de Aristóteles adaptando-a às exigências epistemológicas atuais. Como nota Santos, “as éticas contemporâneas das virtudes procuram expurgar a explicação da «vida boa» de elementos de carácter metafísico e/ou primariamente biológico”⁸⁹. Para qualquer ética das virtudes a problemática da ética é sistematizada a partir da questão do “bem”: a boa ação deve ter por intenção a realização de um “bem”, o qual constitui o “fim” dessa ação. Nesse sentido, podemos dizer que ela é uma ética *teleológica*⁹⁰. Contudo, ela não concebe uma polarização

⁸⁶ *Ibid.*, 157.

⁸⁷ MacIntyre, *Après la vertu*.

⁸⁸ Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

⁸⁹ Santos, *Introdução*, 103.

⁹⁰ O termo “teleologia” vem do grego *telos* que significa “fim”. De acordo com esta etimologia, uma ética teleológica tem como objeto principal o *fim*, ou o *bem*, suscetível de ser realizado ou obtido numa ação. A sua tarefa consiste em determinar o “bem” do ponto de vista do homem, o seu *fim* último, o qual deve de orientar todas as ações de uma vida. Neste sentido, o *utilitarismo* também é uma ética teleológica. No entanto, estas teorias distinguem-se pelas suas concepções do “bem” respetivas. A perspectiva utilitarista procura reduzir o bem a um conteúdo substancial, a um “valor” simples, como o prazer, o bem-estar ou as “preferências” individuais.

antagônica do “bem” e do “justo”, como é o caso no utilitarismo ou na ética deontológica. Ao contrário do que acontece nestas duas teorias, onde se procura unificar o campo da moralidade sob um “valor” supremo – o “bem” e o “justo” respetivamente⁹¹ –, na ética das virtudes o “bem” e o “justo” não são redutíveis um ao outro. Embora possamos dizer que a ética aristotélica é uma “ética do desejar”⁹² – isto é, que encara o problema da moralidade a partir do que todo ser humano naturalmente deseja, a *eudaimonia*, a felicidade –, e, por isso mesmo, parece focalizar-se na relação do sujeito consigo próprio e com o seu desejo de vida boa, a dimensão moral da *relação com o outro* permanece essencial. Como nota Santos, “em qualquer vida humana a relação com os outros constitui sem dúvida o elemento mais central, e, deste modo, a ética do «desejo» de *eudaimonia* acaba por encontrar a problemática da moral, das relações interpessoais vistas numa perspectiva que inclui as questões da justiça e do sacrifício de si”⁹³. Na perspectiva da ética das virtudes a questão do “bem” é colocada à luz da vida humana na sua totalidade e complexidade, com as suas múltiplas dimensões e esferas de experiência. Isto é, se o “Bem”, como nos diz Aristóteles, é uma vida bem-sucedida, uma “vida boa”, a vida de um indivíduo só poderá ser considerada como tal se ela o for na sua totalidade, em *todas as suas atividades*. Ora, na medida em que a vida humana tem uma dimensão interpessoal – dimensão central da vida humana – a questão da justiça deverá necessariamente ser colocada, mas como parte de um questionamento mais geral, o da “vida boa”. Uma vida individual somente será uma *boa* se a sua dimensão interpessoal, o “ser-com-os-outros”, também for bem-sucedida. Neste sentido, na ética das virtudes o “justo” e o “bem” não se opõem, como também não há necessidade de reduzir um ao outro, mas podemos dizer que o primeiro é parte integrante do segundo.

Este valor de base permite em seguida calcular o “bem integrado” presente em cada situação; o bem é, nesta teoria, *quantificável*. Na ética das virtudes, pelo contrário, o bem é uma “pura *forma*, a forma de uma vida individual com as suas múltiplas dimensões e componentes”, e, desta forma, “não é suscetível de quantificação, «integração» ou «maximização»”; ele é o Bem, com letra maiúscula, único e absoluto. Santos, *Introdução*, 99.

⁹¹ “No utilitarismo, o campo do ético é unificado a partir do «bem», um hipervalor, de certo modo, metaético, sendo o «justo» reduzido ou convertido ao «bem» e ficando totalmente dependente deste. Neste sentido, o justo é apenas o predicado de uma ação que contribui para realizar ou maximizar o bem. Na deontologia, ao contrário, a unificação faz-se a partir do «justo» (ou, em termos kantianos, do «dever» ou da «lei moral»), sendo todo e qualquer «bem» reduzido ao «justo», ou seja, traduzido em termos de «legalidade» moral. Já a ética antiga das virtudes não conhece esta dicotomia de hipervalores do «bem» e do «justo», e as éticas modernas das virtudes não reconhecem a sua pertinência.” *Ibid.*, 99-100.

⁹² Santos propõe uma oposição entre “éticas do desejar” e “éticas do dever”. Da primeira, na qual ele classifica a ética de Aristóteles, ele diz-nos o seguinte: “Numa «ética do desejo», a perspectiva é a da questão relativa ao que cada um *quer fazer* da sua vida, dito de outro modo, a perspectiva do desejo natural de cada ser humano de viver uma vida boa e bem-sucedida, de realizar aquilo a que Aristóteles chama *eudaimonia*”. *Ibid.*, 135.

⁹³ *Ibid.*, 135.

Enfim, se todas as ações são importantes para realizar uma “vida boa”, podemos dizer que todo ato tem um valor *intrínseco*, toda ação dever ser *boa*, ou ter uma “boa forma”⁹⁴. Assim, para alcançar a “felicidade”, viver uma vida conseguida, é preciso realizar vários “bens” pontuais, os quais necessitam certas qualidades: as *virtudes*. Estas referem a um certo *ethos* social, ou seja, estão já presentes numa comunidade, e podem ser justificadas por uma reflexão crítica sobre culturas e tradições, como acontece na proposta de MacIntyre, ou por uma reflexão antropológica sobre as “capacidades humanas” e o seu sentido, no caso de Nussbaum. Em nenhum caso trata-se de inventar novas ideias ou criar valores, como também não se trata de uma “dedução *a priori*” a partir de ideias como a “liberdade” ou a “razão”, como acontece na ética deontológica⁹⁵. Além disso, sendo as virtudes as boas qualidades do carácter, a questão da *formação* do carácter individual está no centro da reflexão da ética das virtudes. A realização de uma vida boa depende da capacidade do indivíduo para se *autoconstituir*. Podemos dizer, com Cortina, que a felicidade é uma “autorrealização”⁹⁶. Destas considerações emerge a dupla perspectiva do *fim último* e das *virtudes*, as qualidades e capacidades que o sujeito terá de possuir para realizar esse fim, característica desta teoria. De facto, o programa de toda ética das virtudes consiste em propor uma conceção de “vida boa”, com o seu conteúdo, seus critérios e condições da sua bondade, e em colocar o problema da constituição do indivíduo para ser sujeito de uma tal vida⁹⁷.

3) Limites e vantagens da ética das virtudes

Ora, como qualquer teoria a ética das virtudes defronta-se com algumas dificuldades e críticas. Um dos elementos mais problemáticos desta ética encontra-se, desde logo, no seu “essencialismo”, a conceção de uma “essência” ou natureza do homem⁹⁸ cuja justificação assenta, como nota Santos, no melhor dos casos, numa antropologia filosófica, no pior, numa

⁹⁴ Neste ponto a ética das virtudes aproxima-se da ética deontológica. As ações têm um valor intrínseco. No entanto, ela distingue-se desta por não ser indiferente às consequências da ação. Isto, simplesmente, porque o que acontece na sequência de uma ação também faz parte da vida do sujeito e, deste modo, deve ser tido em consideração. C.f. Santos, *Introdução*, 100-101.

⁹⁵ *Ibid.*, 103-104.

⁹⁶ Cortina e Martínez, *Ética*, 34.

⁹⁷ Santos, *Introdução*, 101.

⁹⁸ As virtudes seriam as capacidades de agir inerentes a essa essência e a “vida boa” uma vida preenchida pelo *perfeito* exercício dessas virtudes.

metafísica⁹⁹. Além disso, a concepção de uma “essência” do ser humano apresenta uma certa incompatibilidade com a ideia moderna de autonomia da razão e o seu corolário: a liberdade do sujeito e a consciência individual. É de notar também que a concepção de uma “vida boa” a partir de critérios muito concretos – que provêm sempre de culturas locais e, deste modo, são sempre particulares e contingentes – levanta dois problemas fundamentais para a ética das virtudes. Por um lado, o *relativismo* dos seus conteúdos impede que esta ética aceda à dimensão universal da normatividade moral. Esta apenas poderia ser aplicada a *pequenas comunidades homogêneas* nas quais essas concepções fossem partilhadas. Mas, mesmo esta solução “comunitária” apresenta-se como problemática na *aldeia global* em que vivemos, tendo em conta a sua *multiculturalidade* e a *liberdade de orientação* dos indivíduos.

Pastura evidencia ainda duas críticas frequentemente dirigidas à ética das virtudes. A primeira levanta o problema das situações que suscitam um conflito de virtudes. Perante uma situação que admite várias ações virtuosas o sujeito estaria desarmado para se orientar, visto que ambas são *bens em si*. Ora, para a autora, esta crítica esquece que o que orienta a ação não é a realização de um *bem particular*, uma ação virtuosa, mas o *Bem supremo*. É à luz deste *fim* que a ação virtuosa deve ser realizada, o que fornece um critério que permite escolher entre várias ações possíveis a mais adequada¹⁰⁰. Este aspeto teleológico teria mesmo a vantagem de manter sempre presente a finalidade da atividade médica (o seu *bem* interno), isto é, o bem do paciente, o que em casos onde prevalece o respeito da regra (deontologia) ou o maior bem para o maior número (utilitarismo) pode, por vezes, ser relegado a um segundo plano. Uma segunda crítica retoma, quanto a ela, a oposição entre éticas teleológicas e deontológicas para alegar que é impossível obrigar alguém a querer ser virtuoso enquanto que é possível criar regras para serem cumpridas. Segundo a autora, embora seja verdade que não é possível exigir de alguém que aja virtuosamente, “também não é possível fazer alguém seguir regras, agir por princípios e valores contrários à própria disposição ou vontade”¹⁰¹. A ética das virtudes teria mesmo uma certa vantagem por encarar o problema da ação moral como *motivação* interna: como o indivíduo *deseja* alcançar o maior bem, a “felicidade”, ele tem interesse em “agir bem”, em “tornar-se bom”. Ao ser formulada na perspetiva de um sujeito ético que procura agir bem ou melhorar-se a ética das virtudes resolve, logo à partida, um dos problemas mais difíceis de ultrapassar para a ética deontológica, o da *motivação* para o bem. O sujeito virtuoso é aquele que age naturalmente bem por desejar agir dessa maneira.

⁹⁹ C.f. *Ibid.*, 103.

¹⁰⁰ Pastura Cardoso e Poirot Land, “A perspectiva”, 248.

¹⁰¹ *Ibid.*, 247.

“Agir bem, para o bem, e constituir-se virtuosamente é disposição interna ao agente moral. Exige consciência da responsabilidade na própria constituição, e essa consciência é vantagem em relação às decisões que seguem regras ou princípios externamente estabelecidos, decisões que não são necessariamente do próprio agente”¹⁰². Pelo facto da ética das virtudes não se limitar à estrita questão do dever e integrar na reflexão ética a questão do *sentido da vida* emerge a necessidade de se constituir como sujeito virtuoso ao mesmo tempo que uma certa *responsabilidade* do agente moral. Esta maior amplitude da esfera ética é, sem dúvida, uma das suas principais vantagens em relação a outras teorias, como a deontológica ou utilitarista. A partir destes três elementos, aspeto teleológico da ação, motivação e responsabilidade do agente, a ética das virtudes oferece uma nova perspetiva sobre alguns dos problemas mais delicados da bioética, como o caso previamente referido do consentimento informado. Se o profissional da saúde mantiver sempre como finalidade da sua ação o bem do paciente e estiver motivado a agir para esse bem então podemos esperar que ele não utilizará o consentimento apenas como meio jurídico para se proteger de eventuais acidentes ou simplesmente para respeitar a “autonomia” do paciente, mas procurará saber qual é verdadeiramente o seu bem, que, por vezes, apenas se descobre após um longo processo de diálogo com o paciente e os seus familiares.

Enfim, importa relembrar que a vida é algo de complexo, constituído por uma variedade de situações únicas e, por isso mesmo, parece difícil encontrar regras aplicáveis a todas as situações, regras essas que seriam as melhores e únicas. A norma universal e as regras são demasiado formais e rígidas para oferecerem uma resposta eficaz à diversidade das situações da vida. Ao inverso, se admitirmos com Santos que “aquilo que caracteriza uma virtude é a capacidade do sujeito de *reagir de maneira adequada* [nós sublinhamos], isto é, excelente ou virtuosa, a um determinado tipo de situações ou fenómenos da experiência humana”¹⁰³, então, a ética das virtudes ao conceber a ação moral a partir de virtudes adquiridas, sejam elas *disposições* (Aristóteles) ou *capacidades* (Nussbaum), parece apresentar uma perspetiva mais adaptada à complexidade da vida. A virtude tem uma *plasticidade* que a norma universal ou a regra não têm que permite ao agente moral reagir de forma adequada às múltiplas situações concretas da vida. É justamente esta a linha de pensamento da ética das virtudes: “para agir bem, é melhor possuir uma capacidade heurística capaz de determinar a «regra correta» adequada ao particular, em qualquer situação, do que

¹⁰² *Ibid.*, 246.

¹⁰³ Santos, *Introdução*, 161.

um sistema de regras gerais que nunca seriam suficientemente finas face à singularidade e à complexidade das situações”¹⁰⁴.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 178.

IV. A posição de Ricoeur: A sabedoria prática

A bioética apresenta-se, como vemos, como um domínio de reflexão heterogêneo que oferece perspectivas diferentes sobre um mesmo problema: os desafios éticos suscitados pela relação médica. Algumas destas posições procuram responder a estas questões ao estabelecer princípios e normas que devem regular a prática do profissional da saúde. Outras focam-se, antes, na formação do sujeito, substituindo à questão do *dever* a questão do *ser*: é o indivíduo virtuoso, de carácter bem formado, que oferece a resposta mais adequada às situações concretas da prática e, por conseguinte, a que melhor permite fazer o bem do paciente. A esta oposição esquemática entre duas posições teóricas tradicionalmente contrapostas – a ética deontológica e a ética das virtudes – a proposição de Paul Ricoeur oferece uma alternativa fecunda que procura conciliar a vida e o desejo do sujeito, a norma e a aplicação desta à prática concreta, superando, desta forma, o antagonismo inicial.

1) Da moral à ética

No seu texto “De la morale à l’éthique et aux éthiques” Ricoeur inicia a sua reflexão relembrando a dificuldade em encontrar uma distinção clara entre os conceitos de ética e de moral, em parte devida à etimologia destes dois termos, sendo que “ambos se referem de uma maneira ou de outra ao domínio comum dos costumes”¹⁰⁵. No entanto, para o filósofo a necessidade desta distinção é real, e o objeto da sua reflexão será, justamente, de propor uma definição destes conceitos e de mostrar como eles se articulam. Mais precisamente, o trabalho de Ricoeur demonstra a necessidade de um conceito de ética dividido interiormente em dois aspetos: i) uma “ética anterior” ou fundamental, que aponta para o enraizamento das normas na vida e no desejo, que é então anterior à moral; ii) uma “ética posterior” ou aplicada, que visa a inserir as normas nas situações concretas, ou seja, é posterior à moral. A esta primeira

¹⁰⁵ “Tous deux se réfèrent d’une manière ou d’une autre au domaine commun des mœurs”. Paul Ricoeur, *Le juste* 2 (Paris: Esprit, 2001), 55.

tese central segue-se uma segunda, complementar: para podermos tomar posse do que é anterior à moral é preciso fazer aparecer os conteúdos ao nível da ética posterior, que é o lugar da *sabedoria prática*; o que justificaria o uso do termo único de “ética” para designar o anterior e o posterior à moral¹⁰⁶. Desta primeira abordagem, ainda que superficial e esquemática, da proposição de Ricoeur notamos, desde já, a sua opção de tomar como ponto de partida e termo de referência fixo, como “núcleo duro de toda a problemática”, o termo de moral, relativamente ao qual será determinado o uso do termo de ética. Começemos, então, por abordar o conceito de moral, tal como ele é definido pelo filósofo.

A moral é, em sede ricoeuriana, essencialmente definida pelo predicado obrigatório, ainda que este atue em dois planos diferentes: “é preciso distinguir do predicado obrigatório que se diz das ações e das máximas de ação, o imperativo que se diz da relação de um sujeito obrigado à obrigação”¹⁰⁷. De facto, para Ricoeur, o conceito de moral apresenta uma dupla função: por um lado, ele serve para designar o domínio das normas, isto é, os princípios do que é permitido e proibido, e, por outro lado, ele refere o sentimento de obrigação do sujeito frente a estas, é a face subjetiva da relação do sujeito às normas¹⁰⁸. De certa maneira, podemos dizer que existe um problema moral “porque há coisas que temos de fazer ou que é melhor fazer que outras”¹⁰⁹. No entanto, a grande diversidade de proposições de ação apela a um delineamento da ideia de norma que Ricoeur efetuará através do prisma do formalismo kantiano que tem por *obrigatórias* unicamente as máximas que satisfazem um teste de universalização. Com efeito, o filósofo, apesar de crítico do universalismo formal, enquanto ponto de partida da ética, reconhece na moral kantiana uma recensão exata da experiência moral comum, ainda que não concebe o dever como inimigo do desejo; trata-se, antes, de estabelecer um critério que visa a definir os usos legítimos do predicado de obrigação¹¹⁰. Este encontra-se precisamente no critério de universalização. Ricoeur recupera assim o imperativo categórico kantiano na sua primeira fórmula: “Age somente segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se transforme em lei universal”. Notemos, no entanto, que este nada nos diz sobre a formação das proposições de ação que dão um conteúdo à forma do dever e que, apesar de ficar estabelecido o carácter de obrigação da norma, resta ainda em aberto a questão da motivação, ou seja, do que leva o sujeito a respeitar a norma. Mais uma vez o filósofo considera a reflexão de Kant, que faz do *respeito* o móbil que conduz o sujeito

¹⁰⁶ C.f., *Ibid.*, 56.

¹⁰⁷ “Il faut alors distinguer du prédicat obligatoire qui se dit des actions et des maximes d’action, l’impératif qui se dit du rapport d’un sujet obligé à l’obligation”. *Ibid.*, 57.

¹⁰⁸ C.f. *Ibid.*, 55-56.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 57.

¹¹⁰ *Idem.*

moral a “fazer o seu dever”, mas vai mais longe ao alargar a gama dos sentimentos morais incluindo sentimentos como a vergonha, a admiração, a coragem, o pudor, a devoção, o entusiasmo, a veneração e, em posição de honra, a indignação, “que visa em negativo a dignidade de outrem assim como a dignidade própria”, sendo a dignidade “aquilo que faz a diferença entre um sujeito moral e um sujeito físico”¹¹¹. O sentimento de obrigação – que, relembramos, é o segundo aspeto do conceito de moral –, com suas raízes nos sentimentos morais, é aquilo que permite uma correspondência entre o reino das normas e o do desejo, que é precisamente o que Ricoeur chama de ética anterior, ou ética fundamental.

2) A ética como fundamento da moral

De facto, o filósofo recupera a reflexão aristotélica sobre o fim último de toda ação humana para definir o seu primeiro nível da ética, a saber: “viver bem, com e para os outros, em instituições justas”¹¹². Neste, não é o predicado obrigatório que governa, como acontece no reino das normas – isto é, da moral – mas o de bom que pertence a um plano mais fundamental, o do desejo que estrutura o campo da *praxis*¹¹³, e que oferece um horizonte aberto, uma vida boa, feliz, preenchido por projetos de vida, sonhos, ideais de uma vida conseguida, etc. A ética anterior assenta assim sobre o conceito de *prohairesis*, capacidade de preferência raciocinada, ou, por outras palavras, a “capacidade de dizer: isto vale mais do que aquilo e de agir segundo esta preferência”¹¹⁴. Esta capacidade de hierarquizar as preferências e de agir com conhecimento de causa é precisamente anterior às normas e aos sentimentos morais que levam o indivíduo a submeter-se a estas. Dito de outro modo, a ideia de obrigação moral tem suas raízes no desejo de uma vida feliz, isto é, numa avaliação realizada sob o modo do optativo. Digamos ainda que em caso de conflito na aplicação das normas

¹¹¹ *Ibid.*, 59.

¹¹² “L’intention éthique, à son niveau le plus profond de radicalité, s’articule dans une triade où le soi, l’autre proche et l’autre lointain sont également honorés: vivre bien, avec et pour les autres, dans des institutions justes”. *Ibid.*, 68.

¹¹³ Como salientou justamente Portocarrero, Ricoeur adotou a posição aristotélica quanto ao primado da *praxis* na ética, isto é, a ligação do desejo de uma vida feliz à sua efetivação na prática. “Para Ricoeur, repitamo-lo, o que é originário em ética é, na linha aristotélica a *praxis*, a dialética do agir, isto é, o facto de estarmos inseridos em ações complexas reguladas por preceitos de toda a ordem, sejam eles técnicos, estéticos ou políticos” (Maria Luísa Portocarrero, “Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática”, *Revista Filosófica de Coimbra* 41 (2012), 271).

¹¹⁴ “C’est la capacité de dire: ceci vaut mieux que cela et d’agir selon cette préférence”. Ricoeur, *Le juste* 2, 60.

obrigatórias às situações concretas é ao remontar ao nível da ética anterior, mais atenta à legitimidade das situações, que o sujeito pode orientar a sua ação¹¹⁵.

Mas então perguntamo-nos: qual a necessidade para o sujeito de aceitar o constrangimento da norma? Porque, à primeira vista, a coação da norma pode parecer contrária à liberdade do desejo. Porém, como relembra Portocarrero, para Ricoeur, “porque em toda praxis existe a violência e o mal, é necessário ainda a formação do sujeito que age pela moral constringente e universal e esta não pode limitar-se a desejos... ao desejo de uma vida feliz ou a avaliações realizadas sob o modo do optativo”¹¹⁶. Como o mal e a violência existem, a moral, como conjunto de normas e de obrigações, é absolutamente necessária ao bem-estar humano; sem estas, o indivíduo estaria exposto ao mal, a comunidade aos conflitos e o desejo de uma vida feliz tornar-se-ia mera ilusão, desejo irrealizável e impotente. As normas constringentes, justamente, “funcionam como barreiras e interditos nos quais a consciência deve ser educada de tal modo que a sua voz interior seja, antes de mais, a voz do interdito, estruturante e rigoroso”¹¹⁷. Neste sentido, é a ética anterior, aquela que tem raízes no desejo de uma vida feliz, que leva o sujeito a reconhecer na norma uma pretensão legítima a regulamentar as condutas e são justamente os sentimentos morais, aqueles que permitem a junção do reino das normas e da obrigação e o reino do desejo, que o levam a submeter-se à lei e a entrar numa ordem simbólica suscetível de constranger a uma ação conforme, como de estruturar, de educar a ação¹¹⁸. Assim, “a consciência moral nasce do *desejo de uma vida feliz com outros em instituições justas* e é absolutamente solidária do surgimento libertador da lei”¹¹⁹. Digamos, enfim, para terminar, que para Ricoeur tanto a preferência raciocinada grega como a obrigação moral kantiana têm, ambas, as suas raízes na imputabilidade, isto é, na capacidade do sujeito de “se designar como autor verdadeiro dos seus próprios atos”¹²⁰. A imputabilidade, capacidade do sujeito de se estabelecer como agente, junta-se assim ao conjunto de capacidades do que Ricoeur designa, no âmbito de uma antropologia filosófica, por *homem capaz*. É esta capacidade propriamente ética que, segundo o autor, permite o encontro entre a tradição aristotélica, caracterizada pela perspectiva teleológica, e a kantiana, definida essencialmente pelo carácter de obrigação da norma.

¹¹⁵ C.f. Portocarrero, “Experiência”, 272.

¹¹⁶ *Ibid.*, 270.

¹¹⁷ *Ibid.*, 274.

¹¹⁸ C.f. Ricoeur, *Le juste 2*, 62.

¹¹⁹ Portocarrero, “Experiência”, 274.

¹²⁰ Ricoeur, *Le juste 2*, 58.

3) Éticas aplicadas e sabedoria prática

Ricoeur sabe que o respeito pela lei é insuficiente para exercer a capacidade de juízo ética; como também sabe que, no seguimento da reflexão iniciada por Gadamer, uma norma nada é em si mesma sem a mediação da situação concreta e que “aplicar a norma a um caso singular é uma operação muito complexa que escapa completamente à mecânica simplista do silogismo prático” e “requer, pelo contrário, um trabalho hermenêutico prévio”¹²¹. Deste modo, para ultrapassar a insuficiência da moral kantiana, da norma sem transgressão, o modelo aristotélico da *phronèsis* mostra-se útil, “na exata medida em que partindo do *ethos* e não do primado da lei, ele se abre à própria concretude das situações singulares que intervêm na aplicação, como motivo da escolha preferencial ou da diferenciação da normatividade ética”¹²². Ora, é no âmbito das éticas posteriores ou aplicadas que a *phronèsis* é constantemente solicitada, pois tais práticas profissionais requerem uma forma especial de deliberação “que se constitui num movimento de vaivém entre as regras estabelecidas, as situações concretas singulares, e os planos e ideais de vida próprios de quem delibera”¹²³. Assim, embora cada uma das éticas aplicadas disponha de regras deontológicas próprias, todas elas preservam uma analogia formal ao nível da formação do juízo e da tomada da decisão concreta próprias da *phronèsis* aristotélica. Com efeito, trata-se de passar de um saber constituído de normas e conhecimentos teóricos a uma decisão concreta em situação; e é no juízo singular que essa aplicação se opera¹²⁴. A sabedoria prática em Ricoeur refere-se, justamente, à hermenêutica da aplicação da norma à situação concreta singular sob a égide da *phronèsis* aristotélica. O *phronimos*, o homem prudente, sabe que a atitude a adotar em cada caso não está previamente prescrita por uma regra, mas deve ter em conta a especificidade do caso. Como nota Portocarrero no âmbito da bioética, “a sabedoria prática, que procura evitar os automatismos do formalismo eficiente, por meio da mediação deliberativa entre respeito pela norma universal e solicitude pelas pessoas singulares, em risco, elabora sempre posições intermédias que permitem chegar à regra justa em situações difíceis”¹²⁵. Relembremos que a segunda tese do texto “De la morale à l'éthique et aux éthiques” de Ricoeur afirma que o único meio de dar visibilidade e lisibilidade à ética fundamental, ou anterior, é de a projetar

¹²¹ Portocarrero, “Experiência”, 274.

¹²² *Ibid.*, 275.

¹²³ *Ibid.*, 270.

¹²⁴ C.f. Ricoeur, *Le juste* 2, 66.

¹²⁵ Portocarrero, “Experiência”, 279-280.

no plano pós moral das éticas aplicadas; tarefa a que o filósofo justamente dá o nome de sabedoria prática. Ora, o traço da ética fundamental a que a bioética dá visibilidade e lisibilidade é a solicitude, que exige que seja socorrida toda pessoa em perigo. Mas, como nota Ricoeur, “esta solicitude apenas se torna manifesta ao atravessar o crivo do segredo médico, do direito do doente a conhecer a verdade do seu caso, e do consentimento esclarecido, – todas as regras que conferem ao pacto de cuidados os traços de uma deontologia aplicada”¹²⁶. Desta forma, a moral, constituída por um conjunto normas e obrigações privadas, jurídicas, políticas, forma uma “estrutura de transição” que orienta a transferência da ética fundamental em direção das éticas aplicadas que lhe dão visibilidade e lisibilidade no plano da *praxis*¹²⁷.

Enfim, relembremos que o *phronimos*, na ética ricoeuriana, não é forçosamente o homem sozinho. Como nota o filósofo, a ordem prática não é capaz de alcançar um saber, uma cientificidade comparável ao saber e à cientificidade requeridos na ordem teórica; não existe uma ciência rigorosa da *praxis*, mas antes uma razão prática que pode articular-se como crítica da *praxis*.

“Sabemos desde Aristóteles, lembra-nos Ricoeur, que a ética trata do contingente, do que pode ser deste ou daquele modo; que na ética, os primeiros princípios são variáveis e que o sentido do bem, enquanto finalidade de ações, não pode ser unívoco mas analógico. De facto, o domínio do agir, variável e sujeito à decisão, não pode adquirir o mesmo grau de precisão das ciências exatas. Ele é do ponto de vista ontológico, temporal e mutável e remete-nos, sob o ponto de vista epistemológico, para o plano do verosímil, no sentido do plausível e do provável”¹²⁸.

O juízo moral em situação carrega sempre o selo do arbitrário. Porém, este aspeto será tanto menor quanto aquele que decide pedir conselho a pessoas consideradas sábias e competentes, ou seja, que a decisão beneficie do carácter plural do debate e da capacidade de compromisso. Assim, é em conselho que deve ser praticada a sabedoria prática, e “nestes Conselhos a convicção que leva à decisão surge não só mediada pela universalidade da norma mas também pela argumentação e pela boa ponderação que levam ao entrelaçamento de horizontes”¹²⁹.

¹²⁶ “Mais cette solicitude n’est rendue manifeste qu’en traversant le crible du secret médical, du droit du malade à connaître la vérité sur son cas, et du consentement éclairé, – toutes règles qui conferente au pacte de soins les traits d’une déontologie appliquée”. Ricoeur, *Le juste* 2, 67.

¹²⁷ C.f. *Ibid.*, 68.

¹²⁸ Portocarrero, “Experiência”, 267.

¹²⁹ *Ibid.*, 281.

V. A questão dos rituais

Enfim, terminaremos esta primeira parte com uma meditação sobre o trabalho de Byung-Chul Han¹³⁰ sobre os *rituais* que, apesar de não se enquadrar dentro do que poderíamos chamar propriamente a reflexão bioética, pensamos que a sua retoma neste momento tem o duplo mérito de abrir todo um novo programa de investigação para a disciplina, por um lado, e de proporcionar um ponto de encontro entre o problema bioético, a ideia de compromisso e a noção de *dō* da cultura japonesa, por outro. Nesta obra, o objetivo do filósofo consiste em delinear alguns traços característicos da sociedade neoliberal que participam do atual processo de erosão da comunidade a partir de uma genealogia do desaparecimento dos rituais. Destes, podemos lembrar a definição com que o autor abre o seu texto: “Os rituais são atos simbólicos. Transmitem e representam os valores e os regimes que tornam coesa uma comunidade. Geram uma *comunidade sem comunicação*, enquanto o que predomina, hoje, é uma *comunicação sem comunidade*”¹³¹. É com o intuito de perceber o que são os rituais e o que eles possibilitam que vamos agora refletir sobre esta interessante reflexão.

1) Os rituais como práticas simbólicas do estar-em-casa

Os rituais são atos simbólicos. O símbolo, do grego *symbolon*, que significa originalmente o signo por meio do qual o hóspede e o hospedeiro se reconhecem, é aquilo que serve para se fazer o *reconhecimento*. Este, como Gadamer mostrou, é uma forma particular de repetição, um “conhecer algo como aquilo que já se conhece”, constitutivo do processo de “instalação-num-lugar”, de “estar-em-casa-no-mundo”. O reconhecimento escapa à contingência do primeiro encontro para se elevar ao ideal: “o re-conhecer captura o

¹³⁰ Han, *Do Desaparecimento*.

¹³¹ *Ibid.*, 11.

permanente no fugaz”¹³². Deste modo, a *percepção simbólica*, elemento constitutivo dos rituais, enquanto forma de reconhecimento percebe o duradouro, aquilo que apesar da contingência do mundo permanece. Por outras palavras, podemos dizer que os rituais são práticas simbólicas do estar-em-casa, eles oferecem uma experiência da duração. No mesmo sentido que para Hannah Arendt são as coisas que, devido à sua *durabilidade*, estabilizam a vida humana, assim servem igualmente os rituais: graças à sua repetição, à sua *mesmidade*, eles tornam a vida estável, duradoura. “Os rituais podem definir-se como *técnicas simbólicas de instalação num lugar*. Transformam o estar-no-mundo num *estar-em-casa*. Tornam o mundo num lugar fiável. São no tempo o que a habitação é no espaço. Tornam *habitável* o tempo. Mais, tornam-no *vivível* como uma casa é habitável. Ordenam-no, organizam-no”¹³³.

Numa sociedade onde reinam os imperativos capitalistas que exortam à produção e ao consumo contínuos a durabilidade das coisas tende, intencionalmente, a desaparecer – para obrigar a consumir mais – eliminando de um mesmo passo o que de duradouro há na vida. Mais, não são apenas consumidas coisas, mas também as emoções que estas carregam; as quais têm a vantagem de, ao contrário das coisas, não se esgotarem mas poderem se consumir indefinidamente, abrindo assim uma nova e infindável área de exploração para o capitalismo: a «emocionalização» da mercadoria. Mas, como reverso da medalha, sendo as emoções mais efémeras do que as coisas, estas não conferem estabilidade à vida. Assim, o constante consumo de coisas e emoções rodeia-nos de ausência, de vazio; leva-nos a uma desestabilização da vida. O tempo perde a sua estrutura sólida, duradoura, tornando-se num fluxo inconsistente que se resume à sucessão de um presente pontual. Este processo é acompanhado de uma des-ritualização da sociedade, pois como nota Han, “são as formas rituais que, como a cortesia, possibilitam não só um belo trato entre as pessoas, mas também um grácil e respeitoso relacionamento com as coisas. No âmbito do ritual, as coisas não são consumidas ou examinadas, mas *usadas*. Por isso podem também *envelhecer, tornar-se antigas*”¹³⁴. A relação às coisas que fomentam as práticas rituais é incompatível com os novos ideais de produção e consumo do regime neoliberal. Também o tempo próprio, correspondente às diferentes fases da vida, tende a desaparecer com a eliminação dos rituais. Com efeito, são estes que estruturam a vida estabelecendo limiares entre as fases da vida, possibilitando uma experiência da ordem. “Os rituais configuram as transições essenciais na vida. São formas de cerramento. Sem eles, *deslizamos numa fase da vida para a outra sem*

¹³² Hans-Georg Gadamer citado em Han, *Ibid.*, 11.

¹³³ *Ibid.*, 12.

¹³⁴ *Ibid.*, 13.

solução de continuidade. É assim que envelhecemos sem chegarmos a ser *velhos*. Ou ficamos consumidores infantis que nunca crescem. A descontinuidade do tempo próprio cede o passo à continuidade da produção e do consumo”¹³⁵. O atual excesso de abertura e de supressão das fronteiras torna-nos incapazes de concluir, de encerrar. A enorme afluência de informação e comunicação, as infinitas possibilidades de conexão, inviabilizam um demorar-se capaz de cerramento. Também o imperativo de *performance* e otimização, que torna tudo provisório e inacabado, não permite concluir nada. As constantes atualizações, presentes em todos os âmbitos da vida, não consentem nenhuma duração ou finalização, o que torna a vida mais contingente, fugaz e inconsistente. Inevitavelmente o indivíduo perde o seu *lugar* porque, como nota o filósofo, “*morar* necessita de duração”, necessita *demorar-se* nas coisas. Neste sentido, a globalização, ao dissolver as fronteiras para acelerar a circulação de mercadorias, de capital e de informações, ou seja, ao acabar com a *demora*, com a duração, deslocaliza o mundo. Este, convertido em mercado global, é um não-lugar. Também a rede é um não-lugar. Dados e informações carecem da força simbólica que dá estabilidade à vida: eles não permitem nenhum reconhecimento, nenhuma experiência da duração.

2) Práticas da atenção profunda

No regime neoliberal a percepção simbólica constitutiva dos rituais dá lugar a uma *percepção serial* incapaz de experimentar a duração, de encerrar, pois ela define-se justamente por uma captação continuada do novo: ela “corre apressada duma informação para a seguinte, duma vivência para a seguinte, duma sensação para a seguinte, sem nunca finalizar nada”¹³⁶. Neste sentido, a percepção serial é extensiva e, conseqüentemente, presta uma atenção plana: nada se destaca ou se aprofunda, tudo se situa num mesmo plano horizontal. A percepção simbólica constitutiva dos rituais, pelo contrário, é *intensiva*. A repetição, como característica essencial dos rituais, permite que a atenção se estabilize e se torne mais profunda. Ela distingue-se da rotina pela sua capacidade a gerar intensidade. Por outro lado, as repetições dão estabilidade à vida, elas permitem a instalação num lugar. “A repetição enquanto reconhecimento é, portanto, uma forma de fechamento. Passado e futuro fundem-se num presente vivo. Como forma de fechamento, a repetição gera duração e intensidade. Encarrega-

¹³⁵ *Ibid.*, 40.

¹³⁶ *Ibid.*, 16.

se de que o tempo se demore”¹³⁷. Contudo, hoje, com a constante busca de novos estímulos e experiências perdemos a capacidade de repetição. Os dispositivos neoliberais coagem-nos ao novo ao vetar as formas de repetição, ao eliminar o antigo, o passado, a favor dos ideais de autenticidade, inovação ou criatividade, próprios da lógica de aumento da produção. Porém, o novo rapidamente se torna banal, rotina, e, por conseguinte, volta a desencadear a necessidade do novo: o novo inevitavelmente se torna rotina e a rotina gera mais rotina. “A coação para produzir como coação ao novo não faz mais do que aprofundar o pântano da rotina. Para fugir da rotina, do vazio, consumimos ainda mais novidades, novos estímulos e vivências. É justamente a sensação de vazio o que move a comunicação e o consumo. A «vida intensa» como lema do regime neoliberal nada mais é do que consumo intenso. Perante a ilusão duma «vida intensa», é importante pensar outra forma de vida mais intensa do que o contínuo consumir e comunicar”¹³⁸.

Comparando os turistas aos peregrinos, Han descreve duas ordens totalmente distintas: os primeiros “percorrem não-lugares esvaziados de sentido, enquanto os peregrinos estão ligados a *lugares* que congregam e vinculam os homens. A congregação é a essência do lugar”¹³⁹. Os primeiros visitam, *passam por* atrações turísticas desprovidas da profundidade simbólica que uma comunidade cria. Estes sítios não permitem demorar-se, não permitem uma atenção profunda, ou seja, não criam comunidade, apenas um movimento de massas ou multidões. No regime neoliberal os lugares são convertidos em sítios a serem consumidos, ou seja, apenas possibilitam uma atenção plana isenta de qualquer ordem vertical: nada se destaca, se aprofunda. Ao inverso, as práticas rituais, como as religiosas, asseguram uma relação mais intensa e profunda ao mundo e aos outros. A praxis religiosa é precisamente um exercício de atenção. “Religião, *religare*, é ao mesmo tempo *relegere*, atentar, fixar a atenção”¹⁴⁰. O templo é um lugar de congregação – “sinagoga” vem do grego *synagein*, juntar, pôr junto – assim que um local de profunda atenção. “É um lugar onde, em comum, se celebram rituais religiosos, ou seja, onde se presta atenção, na companhia de outros, ao sagrado”¹⁴¹. Na comunidade ritualizada, a consciência coletiva engendra uma *comunidade sem comunicação*. Nas práticas rituais e religiosas o silêncio ocupa uma posição central pois como nota Han: “o silêncio faz escutar. Vai acompanhado duma particular receptividade, duma

¹³⁷ *Ibid.*, 17.

¹³⁸ *Ibid.*, 19.

¹³⁹ *Ibid.*, 48.

¹⁴⁰ *Idem.*

¹⁴¹ *Idem.*

profunda atenção contemplativa”¹⁴². O silêncio e a escuta favorecem uma atenção profunda característica de uma *vita contemplativa* que não se opõe à *vita activa* mas antes a integra para que esta atinja uma intensidade real. Por outro lado, a escuta em silêncio une os indivíduos. “A comunidade ritual é uma comunidade da escuta em comum e da pertença mútua, uma comunidade numa pacífica harmonia do silêncio. É precisamente quando desaparece a proximidade primordial que se comunica em excesso. A comunidade sem comunicação cede o seu lugar à comunicação sem comunidade”¹⁴³. A era pós-industrial caracteriza-se, pelo contrário, por um aumento da informação e da comunicação que promete mais produção, estendendo assim a coação para produzir à coação para comunicar. “Como não podemos guardar silêncio, temos de comunicar. Ou não podemos guardar silêncio porque estamos sujeitos à pressão para comunicar, à coação para produzir. A liberdade, a emancipação da palavra que ordena guardar silêncio, manifesta-se como pressão para comunicar. A liberdade volta a tornar-se coação”¹⁴⁴. A pressão atual para comunicar opõe-se ao silêncio como paragem da comunicação, ou seja, como grau zero da produção. Não devemos fechar os olhos ou a boca mas comunicar sempre mais e mais rápido. Contudo, a comunicação digital que impera hoje em vez de relações limita-se a estabelecer conexões. Os dados e as informações característicos destas conexões, ao contrário do que acontece na narração, não têm uma ordem fechada, não criam significado e identidade, apenas permitem uma acumulação sem fim, uma comunicação extensiva. Entramos assim na era da *comunicação sem comunidade*.

3) Coesão social

A autenticidade, como lema da sociedade neoliberal, representa uma forma de produção que impele o indivíduo à exploração de si mesmo sob os traços enganadores de uma autorrealização, incorporando desse modo a pessoa na sua totalidade ao processo de produção. O culto da autenticidade, que transforma o indivíduo em centro de produção, leva a uma introspeção preocupada somente com a psicologia do eu. “A sociedade da autenticidade é uma sociedade da *performance*. Todos «executam as suas capacidades». Todos se produzem. Todos celebram o culto, a missa do eu, em que cada um é o sacerdote de si mesmo”¹⁴⁵. É um

¹⁴² *Ibid.*, 42.

¹⁴³ *Ibid.*, 36.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 42.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 25.

processo de interiorização narcisista que se mostra hostil às formas objetivas em nome da autenticidade. Na cultura da autenticidade só são autênticas as emoções espontâneas, os estados subjetivos. Os comportamentos formais, as formas ritualizadas de interação, são rejeitados como extrínsecos e inautênticos: as ações devem provir de dentro, devem ter motivações internas. Pelo contrário, na sociedade ritualizada são as formas exteriorizadas da interação que determinam as ações. Desta forma, os rituais além de permitirem o reconhecimento, de permitirem uma referência ao mundo, atuam como *medium* da comunidade: eles são “uma práxis simbólica do *sympállein* [juntar, em grego], na medida em que juntam os homens e engendram uma aliança, uma totalidade, uma comunidade”¹⁴⁶. A tendência para a des-simbolização e à des-ritualização do neoliberalismo conduz irremediavelmente a uma atomização da sociedade. O regime neoliberal, pela coação à autenticidade, singulariza as pessoas, torna a sociedade narcisista. A dimensão emocional da mercadoria da qual já falámos, assume um papel significativo neste processo. De facto, no consumo das emoções, o indivíduo não se refere às coisas, ao mundo, mas a si mesmo: ele “busca a autenticidade emocional. Desse modo, o consumo da emoção intensifica a autorreferência narcisista. A *referência ao mundo*, que seria intermediada pelas coisas, perde-se assim cada vez mais”¹⁴⁷. Hoje, os próprios valores, como a sustentabilidade, a humanidade, a justiça, são explorados economicamente, ou seja, tornam-se mercadorias e são consumidos pelos indivíduos como signo de distinção, como valor adicionado ao ego. Assim, o consumo de valores não permite estabelecer uma relação com a comunidade mas apenas com o seu próprio ego. “A autenticidade acaba por ser inimiga da comunidade. Devido à sua constituição narcisista, coarta a formação da comunidade. [...] O culto da autenticidade desloca a questão da identidade da sociedade para a pessoa isolada. Trabalha-se permanentemente na produção do si mesmo. Deste modo, o culto da autenticidade atomiza a sociedade”¹⁴⁸.

Nas práticas rituais a libido do eu não tem lugar. O indivíduo deve abster-se de si mesmo; como nota Han, “os rituais engendram uma distância do eu em relação a si mesmo, uma transcendência do eu em relação a si mesmo. Esvaziam de psicologia e de interioridade os seus atores”¹⁴⁹. Não quer isto dizer que nos rituais não haja lugar para os sentimentos, mas antes que o sujeito que lhes corresponde é a comunidade e não o indivíduo isolado em si mesmo. Nos rituais trata-se de sentimentos coletivos que, ao contrário das emoções e afetos

¹⁴⁶ *Ibid.*, 15.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 14.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 26.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 16.

passageiros gerados pela sociedade atomizada e *performativa* que dominam os estados do indivíduo isolado, consolidam a comunidade. Numa sociedade ritualizada a alma está absorvida pelas formas rituais que “exoneram o eu do fardo de si próprio” e criam uma relação ao mundo e à comunidade. Segundo Hartmut Rosa, “os rituais geram eixos de ressonância que se estabelecem socioculturalmente, ao longo dos quais se podem experimentar relações de ressonância *verticais* (com os deuses, com o cosmos, com o tempo e com a eternidade), *horizontais* (na comunidade social) e *diagonais* (com as coisas)”¹⁵⁰. Assim, os rituais produzem uma comunidade de ressonância sem a qual o indivíduo fica isolado em si mesmo. É justamente esta experiência da ressonância que a *autorreferência narcisista* gerada pelo neoliberalismo tende a perder. “A crise atual da comunidade é uma crise da ressonância”¹⁵¹. O culto da autenticidade leva a uma desintegração do espaço público em espaços privados e isolados nos quais a dimensão do outro prima pela sua ausência; temos antes um eco do eu. O espaço público deixa de ser o *palco* onde os indivíduos são chamados a desempenhar um papel e a trocarem gestos rituais, abstendo-se do privado, para se tornar num “mercado onde as pessoas se desnudam e exibem. A representação teatral submete-se à exibição pornográfica do privado”¹⁵².

4) Uma ética das belas formas

Aos signos rituais dificilmente se pode atribuir um sentido unívoco; eles são formas que sugerem uma *significação* não imediatamente resolúvel em significados. Segundo Byung-Chul Han “hoje vivemos numa *cultura do significado*, que repele o significante, a forma como algo exterior”¹⁵³. A bela aparência e os gestos rituais são considerados como acessórios superficiais; o que importa é a autenticidade, a verdade, o significado. Vivemos numa cultura hostil à forma que esquece que esta apresenta uma força simbólica que exerce uma influência não negligenciável sobre os sentimentos e os pensamentos. A forma, como exterioridade, age sobre a interioridade. Os rituais são precisamente formas: são processos de incorporação e encenações corpóreas dos regulamentos e valores vigentes numa comunidade. Ou seja, eles assimilam-se e experimentam-se corporalmente. Neste sentido, a comunidade

¹⁵⁰ Hartmut Rosa citado em *Ibid.*, 19.

¹⁵¹ *Ibid.*, 19.

¹⁵² *Ibid.*, 29.

¹⁵³ *Ibid.*, 65.

ritual tem uma dimensão corporal, tem “corpo”¹⁵⁴. Contudo, não devemos entender este processo de inscrição no corpo das formas rituais como uma simples exteriorização ou objetivação dos valores de uma comunidade porque o que realmente se joga é uma verdadeira formação do espírito. “É concebível uma *reversão ritual*, com um novo *primado das formas*, que inverta a relação entre o dentro e o fora, entre espírito e corpo. *O corpo move o espírito e não inversamente. Não é o corpo que segue o espírito, mas o espírito que segue o corpo*. Também se poderia dizer: *O meio faz a mensagem. A força dos rituais é essa*. As formas externas conduzem a alterações internas. É assim que os gestos rituais de cortesia têm efeitos espirituais. A bela aparência cria uma bela alma e não inversamente”¹⁵⁵. A cortesia, enquanto forma ritual, é uma pura forma. Com ela não se deseja nada. Tampouco possui um conteúdo moral. “É um signo, um significante, que se distingue radicalmente da «delicadeza do coração», a qual teria um significado moral”¹⁵⁶. A cortesia é vácuca, não tem um interior que se exterioriza numa etiqueta puramente externa. Com ela não se pretende nada. Ela esgota-se no intercâmbio de gestos rituais. Ou seja, na cortesia não há uma oposição entre o dentro e o fora: “Não habita o exterior, que se oporia como mera aparência ao interior. Em vez disso, na cortesia, a pessoa é *inteiramente forma, é inteiramente exterioridade*”¹⁵⁷.

Nas práticas rituais o indivíduo não está sujeito a uma *lei* mas a *regras*, a significantes sem significado. “A sociedade ritual é uma sociedade de regras. Não é a virtude nem a consciência que a tornam coesa, mas uma *paixão pelas regras*. Ao contrário da lei moral, as regras não se *assimilam*. *Seguem-se* apenas. A moral pressupõe uma alma, uma pessoa que *trabalha* na sua perfeição. Quanto mais avança no seu caminho moral, mais autoestima adquire. Esta interioridade narcisista é completamente desprovida duma *ética da cortesia*”¹⁵⁸. A regra é uma convenção, uma concatenação imanente de signos arbitrários que carece da transcendência, da base metafísica que pressupõe a lei. Neste sentido, à regra falta a instância superior que impõe obrigações ou dita proibições. O prazer que se tem a observar a regra também difere do da lei pelo que este se deve a um prazer de obedecer à lei, enquanto que aquele se deve a uma *paixão pelas regras* que nada tem que ver com a libido do eu explorada pelo regime neoliberal. “Nenhuma alma contamina a seriedade sagrada do jogo ritual. A psicologia é substituída por uma *paixão pelas regras*, por uma *paixão pela forma*. Este império dos signos opõe-se ao atual *império das almas* que se desnudam e permanentemente

¹⁵⁴ A digitalização, inversamente, age de maneira a rasurar o corpo, o que tem por efeito de enfraquecer os laços comunitários.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 29-30.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 68.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 69.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 68.

se produzem. Perante o império cerimonial dos signos, é concebível outra forma de vida, outra sociedade sem narcisismo, pois o eu imerge-se no jogo ritual dos signos. A paixão pelas regras «des-interioriza» o eu”¹⁵⁹.

Império dos signos é também a expressão a que recorre Roland Barthes para designar o Japão¹⁶⁰. Para o autor, o Japão, país fortemente ritualizado, é um império cerimonial dos significantes onde prima um formalismo e um esteticismo intensos que, de resto, se podem generalizar como o traço essencial dos rituais. Barthes toma alguns exemplos, como o embrulho japonês que apresenta um magnífico envoltório independentemente da importância do conteúdo – que por vezes é insignificante –, separando desta forma o requinte da embalagem da coisa que ele acolhe. Poder-se-ia dizer que o invólucro (o significante) é mais importante do que o conteúdo (o significado)¹⁶¹. Também o quimono, vestido tradicional japonês, é para o autor um jogo de cores e formas que cobre o corpo com um excesso de significantes. Enfim, os *haikus*, poemas curtos japoneses, definem-se pelo excesso do significante e pela ausência de significado. Sem entrar numa análise da justeza da interpretação de Barthes aqui apercebemo-nos da idealização do Japão que leva o autor a designar este por “império dos signos”. Posição que Han recupera no final da sua obra para projetar a imagem de uma sociedade ritual que se apresenta como alternativa à sociedade narcisista neoliberal, minada pelos seus imperativos de produção, comunicação e autenticidade que corroem a comunidade. Retomando um dos cerimoniais mais icónicos desta cultura, a cerimónia do chá (*sadō*), o autor diz-nos o seguinte:

“Na cerimónia japonesa do chá, submetemo-nos a um minucioso processo de gestos ritualizados. Aqui a psicologia não tem cabimento. Somos inteiramente «despsicologizados». Deste modo, o movimento manual e corporal bem executado tem uma *clareza gráfica*. Nenhuma psicologia, nenhuma alma o desconcertam. Os atores somem-se nos gestos rituais. Estes geram uma *ausência*, um *esquecimento de si*. Na cerimónia do chá não há nenhuma comunicação. Nada é comunicado. Impera um silêncio ritual. A comunicação retira-se e cede o lugar aos gestos rituais. *A alma emudece*. Em silêncio, intercambiam-se gestos que geram uma intensa comunhão. A ação benéfica da cerimónia do chá consiste em que o seu silêncio ritual se opõe absolutamente ao ruído atual da comunicação, à comunicação sem comunidade. Gera uma comunidade sem comunicação”¹⁶².

¹⁵⁹ *Ibid.*, 69-70.

¹⁶⁰ Roland Barthes, *L'empire des signes* (Paris: Éditions du Seuil, 2015).

¹⁶¹ Han, *Do desaparecimento*, 66.

¹⁶² *Ibid.*, 67.

Esta passagem pela cultura japonesa na reflexão de Byung-Chul Han interessa-nos particularmente, desde logo porque permite-nos dar um primeiro passo no estudo desta cultura, ainda que meramente indicativo, sendo ela caracterizada aqui como fortemente ritualizada por contraste com a cultura ocidental atual na qual as formas rituais primam pela sua ausência. Esta ênfase não pode senão estimular uma meditação sobre a cultura japonesa para quem se interessa pela questão dos rituais, no sentido em que se pode encontrar nela a manifestação de uma sociedade na qual os rituais continuam a exercer uma grande influência na relação do indivíduo a si-mesmo e aos outros. Contudo, esta passagem pela cultura japonesa traz ainda um segundo contributo, mais profundo, que justifica a metodologia deste trabalho ao relembrar a necessidade de abertura ao outro, às outras culturas, como processo privilegiado de autocrítica e aprendizagem, no sentido de ultrapassar o individualismo, com o qual a própria bioética ainda lida, apesar de ela ser já uma estrutura do cuidado com o singular.

Segundo a análise de Han, a globalização, ao derrubar as fronteiras dos espaços culturais, tende a deslocalizar a cultura para uma hipercultura que nivela todas as diferenças permitindo apenas variações do mesmo, um “inferno do igual”. A hipercultura deslocalizada, que segue uma lógica aditiva sem limites nem centro, torna impossível um cerramento, o que acaba por eliminar o *lugar*. Mas, “o homem é um ser locativo. Só o lugar torna possível o habitar e o estar”¹⁶³. Em resposta à violência da total deslocalização do mundo – que suprime a alteridade, a heterogeneidade – vemos hoje surgir movimentos nacionalistas que viabilizam a violência contida num cerramento fundamentalista do lugar, igualmente excludente do outro, do estrangeiro. Assim, abertura e cerramento excessivos conduzem, ambos, a uma violência, a uma exclusão do estranho, do forâneo. “O fundamentalismo do lugar que agora ganha força, a cultura dominante que agora tanto se evoca são uma reação à hipercultura global neoliberal e à ausência de pátria hipercultural. Estas duas formações contrapõem-se irreconciliável e hostilmente. Mas têm algo em comum: são incapazes de se abrir ao estranho”¹⁶⁴. Entre estas duas posições radicais haverá um caminho intermédio que permite o cerramento sem excluir a hospitalidade, que permite a identidade própria sem negar a alteridade. Para Han, a cultura é justamente “uma forma de cerramento. Nessa medida, cria uma identidade. No entanto, essa identidade gerada pela cultura não é exclusiva, mas *inclusiva*. E, por conseguinte, recetiva para o estrangeiro”¹⁶⁵. Para o filósofo, na linha do pensamento hegeliano, a heterogeneidade, o acolhimento do estrangeiro, bem mais do que simples dever moral é verdadeiramente

¹⁶³ *Ibid.*, 37.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 39.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 38.

fundamental para a formação do *espírito*: “o espírito é um «encerramento», um poder inclusivo, mas que absorve em si mesmo o outro, o estranho. A «heterogeneidade dentro de si mesmo» é constitutiva da formação do espírito. A «cultura dominante» de que hoje tanto se fala é uma inaniade pois exclui cegamente o forâneo. Está enraizada no imaginário como uma forma de *retrotopia*^{166,167}.

Também Paul Ricoeur se mostra solidário com a ideia de não-enclausuramento e a necessidade de abertura ao outro como meio de acesso à verdade, a um outro aspeto da verdade: “Devemos hoje ir mais longe que os filósofos das Luzes: não simplesmente «tolerar», «suportar» a diferença, mas admitir que há verdade fora de mim, que outros têm acesso a um outro aspeto da verdade que eu. Aceitar que a minha própria simbólica não esgota os recursos da simbolização do fundamental”¹⁶⁸. Na entrevista que Ricoeur realizou com Hans Küng¹⁶⁹, teólogo suíço, acerca da questão da religião e do projeto do *Manifesto para uma ética planetária*, o filósofo relembra a necessidade de uma autocrítica que deve levar a ultrapassar a pretensão das religiões a dominar as outras, a impor por força a Palavra que elas pregam. Devem antes reconhecer que há coisas que não são ditas na sua religião e que talvez o sejam noutras. Esta posição relativista, veementemente oposta aos integrismos e fundamentalismos, considera que em cada religião é dito qualquer coisa de único, específico, mas ao mesmo tempo admite que há qualquer coisa de mais fundamental que apesar de estar presente na Palavra de cada religião não o está completamente. Desta forma, a minha palavra poderia ser completada, reforçada, pela palavra do outro. Esse fundamental, esse fundo comum, seria para o filósofo a ética, anterior a qualquer declaração. O perigo de um projeto de uma declaração global consiste justamente em eliminar a especificidade de cada religião para guardar apenas o que elas têm em comum, levando assim este manifesto a estabelecer uma simples moral comum desprovida do fundamental que dá a força à convicção do crente. Para Ricoeur, mais do que eliminar o que separa as diferentes religiões, é antes essencial compreender o que as separa para, através de um trabalho sobre si e de imaginação e simpatia, conseguir perceber

¹⁶⁶ Como mostrou Zygmunt Bauman, a *retrotopia*, como utopia do passado, revela um fenómeno de procura por um mundo melhor não tanto no futuro a ser construído, como acontecia anteriormente, mas em ideias e ideais do passado, como nacionalismos exacerbados e fechamento de fronteiras (c.f. Bauman, Zygmunt, *Retrotopia* (Rio de Janeiro: Zahar, 2017)).

¹⁶⁷ Han, *Do desaparecimento*, 38.

¹⁶⁸ “Il nous faut aujourd’hui aller plus loin que les philosophes des Lumières: ne pas simplement «tolérer», «supporter» la différence, mais admettre qu’il y a de la vérité en dehors de moi, que d’autres ont accès à un autre aspect de la vérité que moi. Accepter que ma propre symbolique n’épuise pas les ressources de symbolisation du fondamental”. Texto proveniente da entrevista a Paul Ricoeur, conduzida por Frédéric Lenoir, publicada no jornal *L’Express* do 23 de julho de 1998, sob o título “Il y a de la vérité en dehors de chez soi”.

¹⁶⁹ Paul Ricoeur, “Entretien Hans kung-Paul Ricoeur, Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire”, *Sens* 5 (1998), 211-230.

que se pode chegar aquele ponto a partir de outro ponto de vista, isto é, de um outro enraizamento no fundamental. “Não será esse trabalho de um grande ecumenismo que seria como uma espécie de hospitalidade de convicção, onde seria reconhecida, não somente a expressão comum em ética, mas também a diversidade dos caminhos para chegar a essa ética de um fundo de convicções que é mais que ético?”¹⁷⁰ O importante, para o filósofo, é trabalhar em profundidade para que cada um descubra esse fundo comum que não está no mesmo nível que as declarações éticas – e, precisamente, por não passar completamente pela língua, conduz a um silêncio profundo e comum sobre o que não pode ser dito, mais reconciliador do que qualquer declaração. Um trabalho que apenas se consegue com a ajuda dos outros, crentes de outras religiões e ateus, para melhor nos compreendermos a nós e aos outros. “É esse tipo de autocrítica da possessão do poder em nome da verdade que devemos sempre refazer em nós-mesmos. É nisso que precisamos das outras religiões e talvez da crítica que elas exercem relativamente à nossa própria religião, para que possamos nos superar do interior ainda que aceitando a leitura do exterior pelos outros de nós-mesmos”¹⁷¹. O que defende Ricoeur é um autêntico caminho para si que apenas se concretiza com a ajuda das outras culturas e do outro. Sendo o que me é mais próximo, mais imediato, o mais dissimulado e oculto também, é pelo desvio do outro que me encontro. “O mais próximo para nós é o mais dissimulado, é para mim a razão de ter ligado à descrição fenomenológica o trabalho de interpretação, porque há uma leitura múltipla dos fenómenos e, em consequência, é através de múltiplas mediações que nós podemos aproximar-nos do mais simples, do mais imediato do vivido e do quotidiano. Nesse sentido, o imediato é a última conquista”¹⁷². Abrir-se ao outro, aceitar que há verdade no outro e que ele pode nos ajudar a melhor nos conhecermos e a ultrapassar os nossos limites, como por exemplo, o individualismo exacerbado característico da sociedade ocidental contemporânea, são divisas que acompanham a reflexão ao longo deste trabalho.

¹⁷⁰ “N’est-ce pas ce travail d’un grand oecuménisme qui serait comme une sorte d’hospitalité de conviction, où serait reconnue, non seulement l’expression commune en éthique, mais aussi la diversité des chemins pour arriver à cette éthique d’un fond de convictions qui est plus qu’éthique?” *Ibid.*

¹⁷¹ “C’est cette espèce d’autocritique de la possession du pouvoir au nom de la vérité que nous devons toujours refaire en nous-mêmes. C’est en cela que nous avons besoin des autres religions et peut-être de la critique qu’elles exercent à l’égard de notre propre religion, pour pouvoir nous dépasser de l’intérieur tout en acceptant la lecture du dehors par les autres sur nous-mêmes”. *Ibid.*, 10.

¹⁷² Texto proveniente da entrevista a Paul Ricoeur, conduzida por P. M. De Saint-Charon, publicada no *Bulletin du Centre Protestant d’Étude*, de novembro de 1991, sob o título “Entretien avec Paul Ricoeur. Paul Ricoeur et l’acheminement vers le soi”.

Parte II: O conceito japonês de *Dō*

Poderá a sociedade ocidental aprender alguma coisa com os rituais do Japão?

Abordamos agora a segunda parte deste trabalho que procura suscitar uma reflexão sobre a cultura e o pensamento japoneses e que, sem pretender qualquer superioridade de uma ou de outra, considera que a sociedade ocidental, objeto de uma des-simbolização e des-ritualização marcada que a leva à atomização da sociedade, ou seja, a um individualismo radical, ganharia em abrir-se a esta cultura fortemente ritualizada. No cerne do problema está indubitavelmente o individualismo da nossa sociedade atual. A própria bioética que, como foi dito, se organiza em conselhos, que apela a uma interdisciplinaridade, ganharia em pensar formas rituais de reunião que previnam o fechamento dos seus membros e possibilitem o *compromisso*. Este último, como nota Ricoeur, intervém precisamente quando vários sistemas de justificação estão em conflito, como é o caso na nossa sociedade, em geral, e nos conselhos bioéticos, em particular. Não havendo um sistema único de justificação do que é justo ou injusto, ou seja, não havendo um princípio unificador, é necessário procurar o compromisso para que a comunidade não se desagregue. “O problema do compromisso é que não podemos alcançar o bem comum através de uma justificação unitária, mas somente na interseção de várias ordens de grandeza. O compromisso está então essencialmente ligado a um pluralismo da justificação, isto é, aos argumentos que as pessoas expõem nos conflitos. Não existe uma «supra-regra» para resolver os conflitos, mas resolvem-se os conflitos no interior de uma ordem homogênea onde as pessoas se reconhecem”¹⁷³. O compromisso resulta assim de uma negociação entre exigências rivais e tem como condição o reconhecimento por parte dos participantes que não existe um princípio unificador, ou seja, que as outras pessoas possam ter sistemas de referência diferentes dos nossos. Contudo, não devemos confundir compromisso e consenso, sendo que neste se procura uma espécie de mistura dos planos e dos princípios de referência, um certo nivelamento, enquanto que naquele não há confusão, cada um mantém o

¹⁷³ “Le problème du compromis est qu’on ne peut pas atteindre le bien commun par une justification unitaire, mais seulement par la mise en intersection de plusieurs ordres de grandeur. Le compromis est donc essentiellement lié à un pluralisme de la justification, c’est-à-dire aux arguments que les gens mettent en avant dans les conflits. Il n’existe pas de super-règle pour résoudre les conflits, mais on résout les conflits à l’intérieur d’un ordre homogène où les gens se reconnaissent”. Texto proveniente da entrevista a Paul Ricoeur cujo conteúdo foi recolhido por Jean-Marie Muller e François Vaillant e publicado na revista *Alternatives Non Violentes*, n°80, em outubro de 1991, sob título “Pour une éthique du compromis”.

seu lugar, a sua ordem de justificação, e os conflitos permanecem visíveis. Não se trata de suprimir ou ocultar os conflitos – eles fazem parte da estrutura da ação humana – mas antes de abrir um caminho para a procura de novos princípios mais vastos. Por outras palavras, sendo a nossa sociedade, assim como os conselhos bioéticos, uma comunidade complexa, heterogénea, habitada pelo outro, somos obrigados a fazer compromissos entre as referências fragmentárias que nela existem. Neste sentido, teríamos todo o interesse em abrir-nos a rituais de compromisso que produzem uma comunidade na qual os indivíduos são chamados a desempenhar um papel, abstando-se da libido do Eu, daquela autorreferência narcísica que cada vez mais define o seu modo de estar e viver em sociedade.

A sociedade japonesa tem claramente uma outra relação aos rituais. Apesar da sua abertura ao mundo ocidental, sobretudo depois da derrota da Segunda Guerra Mundial, e da sua modernização, os rituais continuam a modelar as diferentes esferas da sociedade japonesa estabelecendo formas específicas de relação ao mundo, ao outro e a si. Sem sentir a necessidade de afirmar, como Han, que “o Japão aponta para aquela *sociedade ritual vindoura*”¹⁷⁴, acreditamos que a sua cultura pode nos ajudar a ultrapassar o individualismo perverso com o qual lidamos hoje. Na cultura japonesa, questões como as da escuta e do silêncio, dos rituais, da vida em comunidade e da própria existência humana, convergem todas para uma noção fundamental desta cultura, a saber: o *caminho* (道, dō). Esta noção, enraizada nas várias tradições religiosas do Extremo-Oriente, aponta para um caminho interior, um caminho para si, como um caminho para uma convivência harmoniosa em sociedade. Por outro lado, o simbolismo religioso que esta noção recupera das diversas religiões participa de uma simbólica partilhada pela comunidade, presente nos mais variados campos da cultura japonesa, necessária ao seu bom funcionamento. Já Ricoeur nota que a democracia contemporânea ocidental se caracteriza por uma pobreza simbólica do laço que une os membros da comunidade que poderia ser reforçado pelo simbolismo religioso: “o religioso devia sair da esfera política mas não deve abandonar a esfera pública”¹⁷⁵. Neste sentido, esta reflexão sobre a cultura japonesa terá como fio condutor, como núcleo concetual, a noção de *dō* japonesa, que apresenta ainda a vantagem de proporcionar uma meditação sobre a fundamentação de uma simbólica partilhada proveniente de uma variedade de tradições religiosas, que se traduz por um certo “encantamento” do mundo. Não esquecemos que se trata de uma cultura específica, com sua história e características únicas, e que, por isso

¹⁷⁴ Han, *Do desaparecimento*, 62.

¹⁷⁵ Texto proveniente da entrevista a Paul Ricoeur, conduzida por Frédéric Lenoir, publicada no jornal *L'Express* do 23 de julho de 1998, sob o título “Il y a de la vérité en dehors de chez soi”.

mesmo, responde a condições singulares. Ainda assim, este trabalho tem o seu interesse, pois do que se trata não é de copiar mas antes suscitar a reflexão, a autocrítica e a aprendizagem graças ao outro, que apesar de ser outro nunca é diferente ao ponto de excluir pontos de contacto, interseções, que permitem justamente o reconhecimento mútuo.

VI. Genealogia do conceito *dō*

Na escritura japonesa “道” é o *kanji*, isto é, o ideograma japonês, para referir a *caminho*. Este carácter proveniente da China, que se lê *dao* ou *tao* no seu país de origem, pode se ler “*dō*” na leitura *on* ou “*michi*” na sua leitura *kun*¹⁷⁶. É um ideograma constituído por duas partes: a primeira, a raiz, contém um significado dinâmico e expressa movimento; a segunda, indica a ideia de cabeça, representada pelos signos de pescoço e de olho. Esta segunda parte confere ao conceito as suas notas específicas através da ideia de “andamento da cabeça para a frente graças à vista”. Ou seja, o *dō* excede a simples designação do caminho, na sua pura materialidade, e atinge uma dimensão “nobre” e “espiritual” porque, como enfatiza Jesús González Valles, a composição deste ideograma “significa que se faz caminho no andar inteligente, consciente e livremente e implica capacidade de elevar-se ao âmbito moral e espiritual”¹⁷⁷.

Esta primeira aproximação do conceito “*dō*”, através da sua grafia, apesar de nos dar algumas indicações, resta assaz vaga: o *caminho* não refere apenas a um espaço que se percorre entre dois pontos, mas aponta igualmente para algo da ordem do espiritual, do valorativo. Como calcula o leitor, é-nos difícil propor uma definição rigorosa do conceito unicamente a partir destes elementos. Mais surpreendente é o facto de ele manter esse carácter vago, impreciso, indefinido, mas sempre honorável, na própria cultura japonesa. A dificuldade em encontrar *uma* definição para o conceito de “*dō*” assenta, em parte, no vasto campo de aplicação que ele acede e, por outra, na sua origem confusa, que se situa numa amálgama de várias tradições religiosas, característica do Japão. Neste sentido, com o intuito de definir o *dō* japonês, vamos, num primeiro tempo, propor uma investigação genealógica do

¹⁷⁶ O povo de Yamato (primeiro estado histórico do Japão) não teve escritura própria até ao século VI, aproximadamente, quando os caracteres chineses foram introduzidos através de visitas de eruditos chineses e coreanos. Inicialmente a corte de Yamato utilizava a escritura chinesa nos textos oficiais e culturais, mas, gradualmente, apareceu um singular sistema de uso fonético dos ideogramas chineses, prescindindo o significado original. Começou-se a escrever os fonemas da língua japonesa adaptados aos fonemas dos ideogramas chineses. No entanto, alguns *Kanji* guardaram uma leitura chinesa. Assim, os ideogramas japoneses têm dois tipos de leitura diferentes: *on* e *kun*. A leitura *on* é de origem chinesa enquanto que a leitura *kun* é baseada na pronúncia de uma palavra japonesa nativa (C.f. Federico Lanzaco Salafranca, *La cultura japonesa reflejada en su lengua* (Madrid: Editorial Verbum, 2010), 79).

¹⁷⁷ “Significa que se hace camino al andar inteligente, consciente y libremente e implica capacidad de remontarse al ámbito moral y espiritual.” González Valles, *Filosofía*, 21.

conceito que facultará uma compreensão da origem e da evolução do seu significado e, em seguida, analisar os seus usos, porque é neles que, distinguindo quando necessário algumas particularidades, encontramos uma possível definição do *caminho*.

1) Origem do conceito *Dō*

A palavra Shintō

A primeira fonte escrita da tradição japonesa a recorrer ao termo *dō* é o *Nihongi* (*Crônicas do Japão*), em 720, no qual o conceito de *caminho* aparece através da palavra *Shintō*. A palavra *Shintō* (神道) compõe-se de dois ideogramas: 神 (*shin*), que corresponde ao termo vernáculo *kami*¹⁷⁸, e 道 (*dō* ou *tō*), que corresponde ao termo japonês *michi*, “caminho”. Deste modo, *Shintō* significa em japonês *kami no michi* – ou seja, “caminho dos kami” em português – e como assinala o professor Marcelino Agís Villaverde é “uma expressão que leva implícita a ideia de uma certa harmonia com os aspetos mais surpreendentes da natureza”¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Tradicionalmente a palavra *kami* é traduzida por deus(es). Contudo, esta tradução é problemática. Se alguns *kami*, como Izagani e Izanami, são parecidos aos deuses da Grécia e Roma Antiga, outros, como os fenómenos atmosféricos (o vento, o trovão, a chuva, etc.), os elementos da natureza (as montanhas, as árvores, os lagos, etc.) ou os fenómenos de crescimento (a fertilidade, a produção, etc.) escapam a esta comparação. Além disso, embora os *kami* possuam alguns poderes ou qualidades especiais, atributos tais como transcendentalidade, onipotência, eternidade, perfeição absoluta ou santidade, são alheios a estas divindades (c.f. Jesús González Valles, *Historia de la filosofía japonesa* (Madrid: Tecnos, 2014), 48). O termo *kami* tem um sentido diferente daquele que entendemos tradicionalmente por Deus. Para o professor Marcelino Agís Villaverde, a denominação *kami* tem uma certa proximidade com o termo hierofania, no sentido de “manifestação do sagrado” (c.f. Marcelino Agís Villaverde, “Camino de Oriente: India, China y Japón”, in: *Identidad, memoria e historia: Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, (coord.) Marcelino Agís Villaverde et al., (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2016), 273).

O Dr. Sokyō Ono, quanto a ele, assinala que os japoneses não têm uma ideia concetual ou teológica clara do que é o *kami*. A sua relação aos *kami* é intuitiva. Os próprios investigadores modernos discordam sobre certas questões. O que leva o autor a afirmar: “es imposible convertir en explícito y claro algo que por su propia naturaleza es vago e impreciso” (Sokyō Ono, *Sintoísmo. La vía de los kami* (Gijón: Satori Ediciones, 2020), 24-25).

Dito isto, e seguindo Derrida no seu apelo a uma hospitalidade incondicional, que acolhe também as divindades estrangeiras, parece-nos mais justo aceitar a singularidade destas divindades da tradição japonesa e, desde logo, integrar o termo *kami* ao nosso repertório, como antes foi feito com as palavras Alá, Jeová e Javé. Desta forma, a partir deste momento cessaremos de utilizar o termo “kami” em cursivo para indicar que se trata de uma palavra estrangeira.

¹⁷⁹ “La frase que significa Shintō es *kami no michi* [...] una expresión que lleva implícita la idea de una cierta armonía con los aspectos más sobrecogedores de la naturaleza”. Marcelino Agís Villaverde, “Estructura y significado de la peregrinación sintoísta: el antiguo camino de Kumano”, in: *Camino, luego existo. Pensar el camino en clave cosmopolita*, (coord.) Marcelino Agís Villaverde e Jesus Palmou Lorenzo (Vigo: Editorial Galaxia, 2017), 467.

A adoção da palavra *Shintō*, que provém da literatura chinesa – mais exatamente do *Ekikyō* (O Livro das mutações), uma obra recompilada entre os séculos III e II a.C. –, deve-se provavelmente ao facto de que nesta época a língua chinesa era a única que dispunha de escritura no Japão; somente mais tarde se generalizou a escritura no idioma japonês. No *Ekikyō*, o termo *Shintō* é mencionado com um significado metafísico e moral relacionado com a visão cosmológica assente no princípio do Yin e Yang. No entanto, a palavra *Shēntao* (*Shintō* em japonês) também está presente nas tradições budistas, confucionistas e taoistas, como nos diz Ono:

“De origem chinesa (*Shēntao* 神道), num contexto confucionista se utilizava para designar tanto as regras místicas da natureza como para referir-se ao caminho que conduz ao túmulo. Num marco taoista faz referência aos poderes mágicos relativos a este culto. Nos escritos budistas chineses, os ensinamentos de Gautama se definem em certa passagem como 神道 e, noutro lugar, esse mesmo termo alude ao conceito de alma mística”¹⁸⁰.

Segundo Michiko Yusa, foi a partir do século VI da nossa era, logo após a entrada do budismo em território japonês, que a palavra *Shintō* começou a ser usada para distinguir as práticas religiosas nativas do Japão desta nova religião¹⁸¹. Até então as crenças religiosas indígenas, bastante rudimentares e mais ou menos partilhadas, careciam de um nome concreto que as definisse como sistema religioso. No mesmo sentido, a utilização da palavra *Shintō* no *Nihongi* tem por propósito distinguir as crenças arcaicas e autóctones do Japão das religiões e modos de pensar importados do continente em séculos anteriores. De facto, a palavra *Shintō* aparece no livro XXI desta obra onde é dito que o emperador Bidatsu, que reinou entre 572 e 585, “acreditava na lei de Buda e venerava o Caminho dos kami”. Também no livro XXV pode ler-se que o emperador Kotōku “venerou a religião de Buda e menosprezou o Caminho dos kami”. Deste modo, a palavra *Shintō* no *Nihongi* tem um sentido muito restrito, a saber, ela designa o “caminho das divindades japonesas” enquanto objeto de uma crença religiosa. No entanto, para Ono não há qualquer evidência de que o uso da palavra *Shintō* nesta obra correspondesse ao sentido habitual do termo naquela época. O budismo no Japão, por exemplo, utilizou esta palavra no sentido de divindades nativas (kami) ou de reino dos kami,

¹⁸⁰ “De origen chino (*Shēntao* 神道), en un contexto confucionista se empleaba para designar tanto las reglas místicas de la naturaleza como para referirse al camino que conduce a una tumba. En un marco taoísta hacía referencia a los poderes mágicos relativos a este culto. En los escritos budistas chinos, las enseñanzas de Gautama se definen en cierto pasaje como 神道 y, en otro lugar, este mismo término alude al concepto de alma mística”. Ono, *Sintoísmo*, 17.

¹⁸¹ C.f. Michiko Yusa, *Religiões do Japão* (Lisboa: Edições 70, 2002), 19.

no qual caso referia a seres espirituais de ordem inferior à dos budas. Segundo este autor, foi este o significado que prevaleceu na literatura japonesa posterior ao *Nihongi*¹⁸². É somente por volta do século XIII – momento em que se inicia um movimento de sistematização do pensamento xintoísta em algumas escolas, como a de Ise, Kamo ou Yoshida – que se generalizou o uso da palavra *Shintō* para designar o culto aos kami, recorrendo por sua vez ao ideograma 道 (dō/tō), de modo a diferenciar-se do budismo e do confucionismo, que se tinham expandido por todo o país e recorriam ao ideograma *kyō*, “ensinamento”: *Bukkyō* (doutrina de Buda), *Jukyō* (doutrina de Confúcio) ou *Dōkyō* (taoísmo). Deste modo, podemos dizer com Varela que a origem do termo *Shintō* é “artificial e política”¹⁸³.

As primeiras fontes escritas

O *Nihongi*, também conhecido por *Nihon Shoki*, forma com o *kojiki* (*Crônica de antigos feitos do Japão*, 712) as primeiras fontes escritas do Japão. Estes documentos recompilados por ordem imperial contêm narrações sobre acontecimentos mitológicos que vão desde a origem dos inumeráveis kami¹⁸⁴ – que tem seu ponto de partida no *Caos primordial* – aos vários episódios da época dos kami – divindades dotadas de poderes e privilégios especiais mas que se comportam de maneira semelhante à dos seres humanos –, e outros relatos de acontecimentos que metem em cena personagens históricas ou fictícias. Assim, é-nos contado, por exemplo, como é que o arquipélago japonês foi criado graças aos kami *Izanagi* e *Izanami* e que a casa imperial é descendente direta do kami *Amaterasu*, divindade do sol geralmente considerada como kami supremo do xintoísmo.

Inicialmente tidos como relatos históricos, e posteriormente como uma descrição em forma mitológica de realidades históricas, sabemos agora que o verdadeiro objetivo destas narrativas mitológicas era justificar a supremacia política da família imperial, situando-a como descendente dos kami e, por conseguinte, legítima governadora do povo japonês. Contudo, apesar de serem de índole mitológica, estas fontes revelam-se de uma importância capital relativamente ao transfundo espiritual do povo japonês primitivo. Como aponta González Valles: “a mentalidade que se revela nas fontes mitológicas está intimamente

¹⁸² C.f. Ono, *Sintoísmo*, 17.

¹⁸³ C.f. Alba Iglesias Varela, “Sintoísmo: el camino hacia un corazón limpio” in: *Camino, luego existo. Pensar el camino en clave cosmopolita*, (coord.) Marcelino Agís Villaverde e Jesus Palmou Lorenzo (Vigo: Editorial Galaxia, 2017), 453.

¹⁸⁴ Por geração espontânea, sexual ou por metamorfose.

vinculada às crenças de um povo que se sentia filho dos deuses, ou seja, da natureza enquanto manifestação dos infinitos espíritos que a animam, vivificam e movem com seu sopro divino”¹⁸⁵. Estes escritos apresentam uma tradição popular que se move num animismo elementar que mais tarde foi tomando formas refinadas de culto aos espíritos latentes nos seres do universo até adquirir as estruturas próprias ao xintoísmo. É importante relembrar que o povo japonês primitivo não dispunha de uma religião propriamente dita, com uma doutrina sistematizada, mas de simples atitudes e atos rituais presididos por um chefe de culto. Até aos primeiros tempos históricos – isto é, até aos primeiros documentos escritos – o xintoísmo consistia num agregado de cultos heterogêneos, com as suas crenças próprias, pertencentes a comunidades tribais. Não havia uma religião unificada¹⁸⁶. Foi com o estabelecimento do primeiro Estado japonês, no povo de Yamato, e com os primeiros documentos escritos que o culto aos kami começou a uniformizar-se. Este caracterizava-se pela crença nos acontecimentos descritos na mitologia e sobretudo pela fé nos kami, que consistiam essencialmente em divindades da natureza¹⁸⁷ (*shizen-kami*), em espíritos dos antepassados (*uji-gami*) – principalmente da família imperial e de certas famílias nobres – e, de maneira geral, todos os seres do universo dotados de uma habilidade especial. “Tudo o que *sobressai* acima do nível ordinário humano, tudo quanto manifesta uma força, seja para o bem ou para o mal, é considerado digno de pertencer ao caminho dos deuses ou, dito de outro modo, entra na categoria de deidade”¹⁸⁸. Assim, fenómenos tão distintos como o vento, a lua, um lago ou mesmo as colheitas ou uma profissão podem estar associados a um kami. Não obstante importa notar que os kami não eram conceitos abstratos, mas realidades concretas antropomorfizadas ou por vezes representadas com formas de animais. Assim, por exemplo, o ritual que precede a construção de um edifício tende a acalmar o kami da terra onde ele vai ser construído; o kami não é o da terra em geral, mas o desse lugar em particular. Também certos seres do reino animal, que se crê serem dotados de características especiais, podem fazer parte do panteão xintoísta. Segundo Ono¹⁸⁹, a palavra kami é um tratamento honorífico para referir-

¹⁸⁵ “La mentalidad que se revela en las fuentes mitológicas está íntimamente vinculada a las creencias de un pueblo que se sentía hijo de los dioses, o sea, de la naturaleza en cuanto manifestación de los infinitos espíritus que la animan, vivifican y mueven con su hálito divino.” González Valles, *Historia*, 33.

¹⁸⁶ C.f. Theodore W. De Bary, et al., *Sources of Japanese Tradition, From earliest times to 1600* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2001), 17.

¹⁸⁷ Estes podiam estar associados a montanhas, lagos, arvores, a fenómenos atmosféricos como o vento ou a chuva ou a produtos da terra como os alimentos e as colheitas. Assim os kami não eram conceitos abstratos mas realidades concretas antropomorfizadas ou por vezes representadas com formas de animais.

¹⁸⁸ “Todo lo que *sobresale* por encima del nivel ordinario humano, todo cuanto manifiesta una fuerza, sea para bien o para mal, es considerado digno de pertenecer a camino de los dioses o, dicho de otro modo, entra en la categoría de deidad” González Valles, *Historia*, 48.

¹⁸⁹ C.f. Ono, *Sintoísmo*, 22.

se aos espíritos nobres e sagrados que, de certo modo, estão presentes em todos os seres. No entanto, como o termo tem conotações de tratamento honorífico não pode ser aplicado a indivíduos ou seres comuns, como também não deve ser utilizado para se referir a nós próprios ou a pessoas da nossa comitiva. Desta forma, o ser humano está plenamente integrado ao Caminho dos kami: primeiro, porque é possível para um ser humano, se possuir alguma capacidade fora do comum, ocupar um posto entre os kami; segundo, como vemos nas narrações mitológicas, há uma familiaridade e intimidade entre os seres humanos e os espíritos latentes no mundo da natureza.

Os indivíduos sentiam-se imersos num mundo movido por seres superiores que suscitavam submissão e veneração. Aos poderosos kami procurava-se agradar por meio de rituais de purificação, mediante lavatórios e outros ritos externos para conseguir a pureza¹⁹⁰ que restaura a harmonia com os kami e atraem os seus favores, mas também apaziguar as suas iras por meio de cultos ou agradecer os favores concedidos. De facto, estas práticas ancestrais, como mais tarde o xintoísmo, estão assentes num sistema ritual orientado para obter o favor dos kami que podem conceder grandes benefícios – como abundantes colheitas – ou causar terríveis desgraças – como inundações ou tufões. O uso de profecias e oráculos realizados por médiuns xamanes também fazia parte das práticas correntes. Assim, a religiosidade primitiva do povo japonês estava inteiramente vinculada à vida ordinária, individual como comunitária. A vida cotidiana, nos seus fenómenos mais importantes como nas suas mais pequenas atividades, girava em torno à fé nos kami que proporcionava um sentido religioso aos diversos acontecimentos da vida diária. Por outro lado, o culto aos espíritos da natureza e dos antepassados acompanhava o decurso da vida cotidiana e tinha por finalidade obter vantagens concretas ou evitar desgraças. Deste modo, *religiosidade e vida mundana eram indissociáveis*. Como aponta González Valles, nesta tradição ancestral japonesa dá-se a ver uma “filosofia da vida”, característica do xintoísmo, que sempre esteve enraizada na mentalidade japonesa¹⁹¹. De facto, o xintoísmo, que é sem dúvida a fonte mais profunda da espiritualidade japonesa, herdou esta *perspetiva naturalista baseada numa filosofia da vida concreta mais que em reflexões metafísicas*. Mais à frente teremos a oportunidade de voltar a esta característica fundamental da cultura japonesa que influenciou profundamente o desenvolvimento das religiões forasteiras que entraram no país.

¹⁹⁰ Na tradição japonesa a ideia de “mal” está associada à ideia de sujidade ou de “mancha pecaminosa” (*tsumi-kegare*) que requiere uma purificação ritual (*harae*) do indivíduo ou da comunidade. Atos de crueldade contra os seres vivos, o incesto, tocar em sangue ou coisas imundas, entre outras coisas, causam uma impureza que tende a impedir o *curso natural* da vida. Podemos dizer que a impureza é sinónimo de *desordem*.

¹⁹¹ C.f. González Valles, *Historia*, 37.

As influências estrangeiras

Como foi dito, o *Nihongi* e o *Kojiki* são as obras escritas mais antigas do Japão e constituem a base *histórica* e espiritual do xintoísmo e, mais geralmente, da cultura japonesa. Não obstante, importa lembrar que antes da introdução no arquipélago da escritura chinesa – e das suas tradições religiosas – os japoneses eram incapazes de registrar as suas próprias crenças. O *Kojiki* e o *Nihongi*, frequentemente citados como contendo o original depósito do folclore xintoísta, são, na realidade, compilações tardias nas quais concepções estrangeiras, sobretudo chinesas, sobressaem constantemente¹⁹². Como salienta González Valles¹⁹³, estas narrações sistematizaram os dados mitológicos e históricos, mas tomaram como base o estilo e as fórmulas cosmogónicas da tradição chinesa. Deste modo, é difícil considerar o xintoísmo como uma tradição nativa pura, no sentido em que ele absorveu elementos das tradições continentais nos tempos mais remotos. Esta característica híbrida do xintoísmo é, de algum modo, comum à cultura japonesa no seu geral. Com a entrada de religiões estrangeiras no Japão, como o confucionismo, o budismo ou o taoísmo, novas ideologias sociológicas, políticas e cosmogónicas foram incorporadas pela cultura japonesa¹⁹⁴. Assim, o taoísmo introduziu, entre outros elementos, a filosofia da harmonia das forças básicas da natureza e o Yin e Yang, o confucionismo, um pensamento centrado em torno da moral, e o budismo, quanto a ele, infundiu no domínio religioso uma visão mais interiorizada sobre a vida humana.

É evidente que o “Caminho dos kami”, tal como aparece nestas obras, está vinculado à ideia de *caminho* da tradição chinesa¹⁹⁵. Contudo, devemos notar que o “caminho” japonês acabou por adquirir uma identidade própria. Como assinala o professor González Valles, desde a sua origem a palavra “caminho”, no contexto religioso Oriental, esteve associada a uma distinção essencial entre o *caminho da natureza* e o *caminho do homem*, o caminho do *ser* e o caminho do *dever ser*¹⁹⁶. Na China clássica esta diferença é caracterizada pelo caminho da natureza definido pelo taoísmo – caótico, inominável, incompreensível – e o caminho do homem proposto por Confúcio e Lao-Tzu, ético e normativo da conduta humana.

¹⁹² C.f. De Bary, et al., *Sources*, .19-20.

¹⁹³ C.f. González Valles, *Historia*, 48.

¹⁹⁴ No anexo 1 o leitor pode encontrar uma análise mais detalha destas tradições religiosas, como da sua receção na cultura japonesa.

¹⁹⁵ Em relação a esta Davies diz-nos o seguinte: “The Tao (or *dō* in Japanese) is a key notion in all Chinese thought – literally it means «Way», but also the Way to be followed, and by extension, a code of behavior and doctrine, as in *bushidō*, the «way of warrior».” Davies e Ikemo, *The Japanese*, 72.

¹⁹⁶ C.f. González Valles, *Filosofia.*, 26.

No *Nihongi*, que foi, como vimos, o primeiro texto japonês a referir-se ao conceito *dō*, esta distinção também está presente. O *Nihongi* alude ao imperador Bidatsu que é crente da lei (*hō*) de Buda e venerador do caminho (*dō*) dos deuses. A escolha destes dois termos é significativa. Ela revela uma diferença entre uma lei (a lei de Buda) – que faz referência a uma norma de vida estabelecida por Buda, ou seja, uma moral – e um caminho que se refere propriamente ao natural – isto é, ao não imposto pelo homem e que se aplicava aos deuses ou espíritos da natureza¹⁹⁷. No entanto, mais tarde, o caminho em terra nipônica acaba por abraçar ambos os sentidos: o *ser* e o *dever ser*. O próprio budismo renunciou ao sufixo *hō* e adotou o *dō* passando desta forma a chamar-se *butsudō*¹⁹⁸ (caminho de Buda). Assim, o “caminho” passa a ser um caminho constituído de componentes de índole natural e de índole normativa que formam um todo, uma unidade indissociável:

“Na história da cultura japonesa, os conceitos de “caminho natural” e “caminho moral” não estado presentes em todas as expressões da vida religiosa e cultural, mas não como elementos opostos ou reciprocamente excludentes mas como integrantes de uma mesma realidade. Pode se dizer que como Lao-Tzu tem a sua dimensão natural e, ao mesmo tempo, se projeta também na vida moral, de modo parecido o *dō* ou caminho japonês tem tido sempre essa dupla dimensão”¹⁹⁹.

Como vemos o *dō* enquanto *caminho para o ser humano* está totalmente vinculado ao *caminho da Natureza*. O ser humano, na sua singularidade, descobre o seu caminho no *Absoluto*, isto é, na natureza. Desta forma, a noção japonesa de *dō* designa um caminho orientado por concepções do ser e do dever ser que vieram a impor-se nas religiões e, por conseguinte, nas várias expressões culturais japonesas que tanto devem a estas tradições sapienciais.

2) O caminho da cultura japonesa

¹⁹⁷ C.f. *Ibid.*, 26.

¹⁹⁸ Inicialmente intitulado *Buppō*, que significa lei de Buda, passou a chamar-se *butsudō* (caminho de Buda) e mais tarde passou a ser conhecido como *Bukkyō* (doutrina de Buda) (c.f. *Ibid.*, 75).

¹⁹⁹ “En la historia de la cultura japonesa, los conceptos de “camino natural” y “camino moral” han estado presentes en todas las expresiones de la vida religiosa y cultural, pero no como elementos opuestos o recíprocamente excluyentes sino como integrantes de una misma realidad. Es más, puede decirse que así como el *tao* de Lao-Tsé tiene su dimensión natural y, al mismo tiempo, se proyecta también a la vida moral, de modo parecido el *dō* o camino japonés ha tenido siempre esa doble dimensión”. *Ibid.*, 27.

Evolução do conceito dō

Como temos vindo a enfatizar, a ideia de *caminho* não é originariamente japonesa, mas provém de tradições religiosas oriundas da Índia e sobretudo da China. A sua introdução na cultura japonesa deve-se à importação de novas correntes religiosas no arquipélago japonês que conduziu, por um lado, à atribuição de um nome à religião autóctone (*Shintō*) como, também, à incorporação de conceitos próprios a estas religiões estrangeiras. A relação do conceito *dō* ao campo religioso é incontestável e, apesar da ideia de *caminho* ser originária da tradição taoista, está presente em todas estas religiões orientais. Na tradição confuciana fala-se de “caminho” com um sentido de lei moral, no taoísmo a palavra *dō* (*tao*) comporta um significado metafísico e, num contexto budista, o conceito *dō* designa o caminho até à budeidade (ou iluminação), que é a via dos que aspiram à perfeição búdica, como também significa a trajetória já seguida pelo budista que alcançou tal meta.

Contudo, o conceito *dō* nem sempre teve o transfundo moral e religioso que constitui a base fundamental do *caminho* tradicional japonês. De facto, o termo adquiriu sucessivamente modalidades e características diferentes que excederam o âmbito religioso do qual brotou. Uma variedade de “caminhos” foram surgindo ao longo das épocas antes do conceito *dō* adquirir os seus traços honoríficos e profundos. Para González Valles²⁰⁰ é possível categorizar esses caminhos em dois grupos: os caminhos racionais (*dōri*) e os caminhos irracionais (*hidō*). Estes últimos eram, como a sua grafia o indica, literalmente o não-caminho, ou seja, a negação do caminho. Assim, tínhamos, por exemplo, o caminho ou arte da espionagem (*ninjutsu*), por contraste com o virtuoso caminho do guerreiro (*bushidō*), ou o caminho do erotismo (*shikidō* ou *kōshokudō*); ambos considerados desonestos ou ilegítimos. Em termos de caminhos legítimos, importa salientar que, apesar de já existir, em tempos remotos, caminhos que perseguiram objetivos como desenvolver uma autodisciplina do espírito e a realização de valores morais e espirituais, havia outros que perseguiram objetivos meramente lucrativos. Este é o caso, por exemplo, do caminho dos cegos (*mōsō-dō*) – que se referia a indivíduos que se disfarçavam em bonzos e iam tocar um instrumento musical –, do caminho dos marionetistas (*kugutsu no michi*) ou do caminho do agricultor (*nōmindō*). Este último, embora apresentasse uma certa atitude ascética, tinha também a sua finalidade no utilitário e no comercial. Assim, vemos que a legitimidade de um *caminho* não assentava numa finalidade moral ou religiosa; ele podia indicar uma maneira de ganhar a vida ou um modo de vida, dentro de um quadro que podia ser uma profissão, por exemplo. É somente a partir do

²⁰⁰ C.f. *Ibid.*, 25.

século XIII, com a generalização do termo *Shintō*, conseguida graças à sistematização do pensamento xintoísta, que o conceito *dō* adquire uma conotação nobre²⁰¹.

A cultura do caminho

A quantidade de palavras que contêm o *kanji* 道 (*dō*) na língua japonesa é verdadeiramente extraordinária. Não basta a quantidade, estas apresentam uma pluralidade de significados que abrange as mais diversas áreas da cultura japonesa: 道教, *Dōkyō* (taoísmo); 道場, *dōjō* (sala de treino); 道路, *dōro* (estrada); 書道, *shodō* (caligrafia); 弓道, *kyūdō* (arquearia), são alguns exemplos. Como vemos, as palavras que recorrem ao *kanji* 道 são díspares ao ponto que podem referir a artes tradicionais japonesas (marciais ou estéticas), a doutrinas religiosas, filosóficas ou espirituais ou a elementos do dia-a-dia. González Valles, além de reconhecer esta heterogeneidade, enfatiza que o conceito de *caminho* é absolutamente fundamental na cultura japonesa. Em relação a este ele diz-nos o seguinte:

“O conceito de *caminho* desempenha na história da cultura japonesa um papel transcendental e vem a ser como uma palavra mágica que emerge em todas as esferas da cultura japonesa e expressa um conceito chave para compreender os valores destas manifestações da alma japonesa, que às vezes têm um tinte evidentemente religioso e às vezes aparecem como uma mera técnica ou arte. Pode dizer-se, por isso, que a cultura japonesa é a *cultura do caminho*”²⁰².

Como vemos, o conceito *dō* não é um conceito limitado a uma disciplina ou a um domínio da cultura japonesa, mas, pelo contrário, está presente nas suas mais variadas expressões. A sua compreensão é essencial para quem pretende realmente as entender. Surge, então, a questão do significado do conceito *dō*. Face a esta diversidade de campos de aplicação, tentar propor *uma* definição parece fantasioso. Contudo, pensamos que é possível encontrar pontos de encontro entre as diferentes palavras que recorrem ao conceito *dō*.

²⁰¹ *Idem*.

²⁰² “El concepto de *camino* desempeña en la historia de la cultura japonesa un papel trascendental y viene a ser como una palabra mágica que emerge en todas las esferas de la cultura japonesa y expresa un concepto clave para comprender los valores de esas manifestaciones del alma japonesa, que a veces tienen un tinte evidentemente religioso y a veces aparecen como una mera técnica o arte. Puede decirse, por eso, que la cultura japonesa es la *cultura del camino*”. González Valles, *Historia*, 45-46.

Munehiro Ikeda propõe, justamente, uma classificação em três níveis das palavras associadas ao conceito de caminho:

- “1) O caminho é algo prático que foi criado para se mover e transportar objetos de um lugar a outro na Terra, e aparece num mapa. Temos várias palavras que descrevem um estado do caminho em concreto segundo a sua escala, contorno, história ou objetivo (小道, komichi – trilho, vereda; 街道, kaidou – carreta; ...)
- 2) O caminho é uma norma para ser observada pela gente na vida. Isto é, utiliza-se a palavra «道 – caminho» para expressar algo relacionado com o coração e a mentalidade do ser humano. (神の道, caminho de Deus; 仏の道, caminho de Buda; 人の道, caminho reto para o ser humano; ...)
- 3) E também «道 – caminho» significa a aprendizagem profunda de um material. Junta-se a palavra «道» ao nome de alguns materiais, tendo consciência do ponto 2, já que a sua meta não é somente dominar o conhecimento técnico. Quando se é perito num campo, é-se admirado e respeitado como um mestre ou seguidor da tradição. (武道, budo – artes marciais; 剣道, esgrima japonesa; 柔道, judo; ...)”²⁰³.

Como vemos, para este autor, o “*dō*” pode referir pelo menos a três categorias de palavras: i) os caminhos concretos, materiais – aqueles que percorremos quando queremos nos deslocar –; ii) os caminhos sapienciais que propõem normas de conduta, como as religiões; iii) os caminhos culturais, que conjugam aprendizagem técnica e uma certa espiritualidade. Esta característica reflete-se na própria grafia destas artes com o sufixo *dō*: é o caso do *kendō* (caminho da espada), do *judō* (caminho da flexibilidade), do *chadō* (caminho do chá), etc.

Também González Valles propõe uma categorização semelhante à de Munehiro Ikeda. Segundo este, é possível categorizar as palavras que recorrem ao conceito *dō* em dois níveis. O primeiro nível de significação refere a uma via de comunicação e de transporte. A segunda aceção, faz referência a *formas de vida, modos de atividade* humana assim como a *modos de*

²⁰³ “1) El camino es algo práctico que fue creado para trasladarse y transportar artículos de un lugar a otro en la Tierra, y aparece en un mapa. Tenemos varias palabras que describen un estado del camino en concreto según su escala, contorno, historia u objetivo (小道, komichi – caminito, vereda; 街道, kaidou – carreta; ...)

2) El camino es una norma para ser observada por la gente en la vida. Es decir, se utiliza la palabra «道–camino» para expresar algo relacionado con el corazón y la mentalidad del ser humano. (神の道, camino de Dios; 仏の道, camino de Buda, 人の道, camino recto para el ser humano; ...)

3) Y también «道, camino» significa el aprendizaje profundo de un material. Se le agrega la palabra «道» al nombre de algunos materiales, teniendo conciencia del significado del punto 2, ya que su meta no es solo dominar el conocimiento técnico. Cuando sea un experto en un campo, será admirado y respetado como un maestro o seguidor de la tradición. (武道, budo – artes marciales; 剣道, esgrima japonesa; 柔道, judo; ...). Citado a partir de Agís Villaverde, “Caminos”, 270.

comportamento e conduta. É possível dividir esta categoria em três tipos de “caminhos”: i) os caminhos retos (*shōdō* ou *seidō*), como os métodos a seguir no cultivo das ciências, artes ou ensinamentos religiosos; ii) os caminhos morais e religiosos, como o “caminho de Buda” ou o “caminho dos kami”; iii) os caminhos falsos, maus ou não-retos que expressam maldade ou ilegitimidade, (*jadō*)²⁰⁴.

Apesar do número de categorias que estes dois autores apresentam divergir, no fundo, temos categorizações semelhantes – à exceção dos caminhos falsos. Assim, a primeira aceção do termo *dō* é, como nas outras culturas do mundo, um nome genérico para designar qualquer faixa de terreno que conduz de um a outro lugar. A partir deste *kanji* formamos, por associação com outros *kanji*, novas palavras que designam caminhos específicos. Embora esta aceção do termo seja fundamental, o seu sentido limita-se a uma certa materialidade que nada nos diz sobre a singularidade da noção *dō* da cultura japonesa. A segunda categoria corresponde às diversas tradições sapienciais presentes no Japão. Como tivemos a oportunidade de ver, o conceito de *dō* está na sua origem intimamente vinculado à tradição religiosa oriental: é dela que ele brota. Porém, a sua relação com estas religiões é algo mais fundamental, sendo que, todas elas são propriamente “caminhos”. Como assinala o professor Juan Masiá:

“O budismo é o caminho da iluminação e libertação pregado por Gautama, o Buda. O taoísmo é o Caminho, com maiúscula, a descoberta mística do caminho da vida e do absoluto, verificado na simplicidade do quotidiano. O confucianismo é o caminho da sabedoria prática que procura a harmonia na vida social, na educação e na política”²⁰⁵.

Acrescentaríamos, nós, o xintoísmo que, como vimos, é o “caminho dos kami”. Assim, a metáfora do “caminho” é estruturalmente constitutiva do fenómeno religioso no Japão. Cada religião apresenta-se como um “caminho” para o indivíduo que procura dar um sentido, na dupla aceção do termo, à viagem da vida na sua relação com o *Absoluto*. São elas que formam, independentemente das suas particularidades, aquilo que poderíamos chamar o *caminho religioso japonês*.

Enfim, o termo *dō* dá origem a uma terceira categoria de palavras que designam uma variedade de expressões culturais – entre as quais estão as artes tradicionais, estéticas e marciais, e as profissões – que mantêm uma certa ligação com a espiritualidade proveniente das tradições religiosas. O sufixo *dō* presente na maioria dos nomes destas atividades tem por

²⁰⁴ C.f. González Valles, *Filosofia*, 21.

²⁰⁵ Juan Masiá, *A sabedoria do Oriente. Do sofrimento à Felicidade*, (Lisboa: Editorial Notícias, 2003), 92.

intuito indicar que se trata de um “caminho” de aprendizagem e aperfeiçoamento técnico, moral e espiritual. Como explica González Valles, o sufixo *dō*, presente num conjunto de atividades, é um termo mágico que indica uma espiritualidade enraizada nas tradições religiosas do Japão.

“Todos eles [os caminhos culturais japoneses], inclusive os que, como o caminho do samurai ou o caminho da espada, não estão aparentemente relacionados com o mundo religioso, refletem de certa maneira valores morais que afetam o homem na sua totalidade. Assim, como a filosofia japonesa afunda as suas raízes na tradição religiosa nipónica, muitas das expressões culturais clássicas do Japão estão inspiradas na tradição religiosa oriental”²⁰⁶.

São estes caminhos, o religioso e o cultural, que serão abordados neste trabalho de modo a perceber mais aprofundadamente o *caminho japonês*²⁰⁷. De facto, acreditamos que é nestas duas aceções do termo que se encontra a essência do *dō*, conceito central da cultura japonesa. E é pelo estudo do caminho religioso japonês que começaremos, porque é este que fornece a base ideológica que configura o *caminho japonês* nas suas mais variadas expressões.

²⁰⁶ “Todos ellos, incluso los que, como el camino del samuray o el camino de la espada, no están aparentemente relacionados con el mundo religioso, reflejan en cierta manera valores morales que afectan al hombre en su totalidad. Así como la filosofía japonesa hunde sus raíces en la tradición religiosa nipona, muchas de las expresiones culturales clásicas de Japón están inspiradas en la tradición religiosa oriental”. González Valles, *Filosofía*, 46.

²⁰⁷ Poderia ser interessante abordar os *jadō*, os caminhos “ilegítimos” ou “não-caminhos”, para tentar perceber o que os define como tal e como é que eles se inserem na sociedade japonesa. No entanto, por questões de limites de espaço e tempo, devemos deixar esta questão para uma futura investigação.

VII. O caminho religioso japonês

Desde o início deste trabalho temos utilizado a palavra “religião” para designar as tradições sapienciais da Ásia oriental, sem qualquer precisão adicional. Parece-nos agora judicioso dizer algumas palavras à cerca desta classificação a fim de evitar possíveis confusões ou extrapolações, sobretudo, devidas à carga cultural que este termo transporta²⁰⁸. A classificação das tradições sapienciais orientais tem ocasionado inúmeros debates que opõem, principalmente, dois campos, os que consideram que elas são religiões e os que as definem como filosofias. Na verdade, como relembra Marcelino Agís Villaverde, nas culturas do Oriente é difícil estabelecer a separação habitualmente usada no Ocidente entre filosofia e religião. As tradições sapienciais destas culturas propõem uma “peculiar cosmovisão que supõe toda uma filosofia da vida e da natureza”²⁰⁹. Também Masiá, destaca essa particularidade cultural:

“A distinção nítida entre filosofia e religião é demasiado ocidental. Todas as tradições sapienciais do Oriente remontam na sua origem até à Índia. Aí, como explicou muito bem R. Panikkar, a sabedoria-sapiência está aquém da distinção entre filosofia e religião, mas também vai para lá dela. [...] O budismo, o tauismo e o confucionismo são caminhos de espiritualidade, aquém e para lá de filosofias ou religiões”²¹⁰.

²⁰⁸ No contexto das religiões monoteístas ocidentais o termo “religião” tem tendência a enfatizar uma relação pessoal entre o crente e um Deus único, criador e onipotente. É uma relação a uma transcendência, a uma entidade *absolutamente* distinta dos seres humanos e da natureza. No cerne da prática religiosa está a aceitação da “Verdade” contida nos textos sagrados, o desejo de salvação da alma e a vida depois da morte, ou seja, a ênfase está no *para-lá-deste-mundo*. Contudo, esta estruturação do fenómeno religioso é própria à tradição judeo-cristã. Nas tradições sapienciais do Oriente, pelo contrário, a relação à transcendência é uma relação a *este* mundo, à natureza, e a nós que partilhamos a sua essência. Não se trata da vida *depois deste* mundo, mas da vida *neste* mundo. Não obstante, estas distinções não nos devem levar a considerar umas como verdadeiras religiões e a excluir outras. Como relembra Kishimoto Hideo, “la religión es el fenómeno cultural relacionado con los problemas fundamentales de la existencia humana. Ésta es la esencia de la religión. Y podemos expresar más sencillamente estas palabras con los términos de que la religión es la búsqueda de sentido de la existencia humana. Esto es, la religión es el camino que busca el comportamiento más adecuado e fundamental en la vida humana. Pero, debo añadir otra frase a esta definición: es frecuente que en este comportamiento se acompañe la creencia en Dios.” Citado a partir de Federico Lanzaco Salafranca, *Religión y Espiritualidad en la sociedad japonesa contemporánea* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008), 66.

²⁰⁹ Agís Villaverde, “Caminos”, 257.

²¹⁰ Masiá, *A sabedoria*, 236.

É importante perceber, antes de prosseguir com o estudo do caminho religioso japonês, que estas tradições sapienciais da Ásia oriental não se limitam a responder ao problema do mistério da vida na sua relação ao Divino, mas propõem um pensamento discursivo que responde a problemas fundamentais como a existência humana, a contingência do ser, a sociedade, etc.²¹¹ Podemos dizer que estas tradições oferecem, indiscriminadamente, uma “arte de pensar” e uma “arte de viver”, tal como acontecia, de certa forma, na filosofia antiga²¹². Teríamos ainda uma certa reserva em associar esta arte de pensar à filosofia, por duas razões. Primeiro, podemos dizer que o termo “filosofia” designa uma certa tradição ocidental, uma disciplina particular²¹³. Segundo, porque são exercícios diferentes. Como assinala Falero²¹⁴, estas tradições distinguem-se pelo grau de especulação abstrato-formal da tarefa reflexiva. À abstração lógico-formal do discurso filosófico herdado do Ocidente se contrapõe a abstração intuitiva dos pensadores orientais²¹⁵. A própria língua japonesa distingue as tradições sapienciais do Oriente, *shisō*, da filosofia, *tetsugaku*, termo introduzido no Japão em 1881 pelo filósofo japonês, Amane Nishi²¹⁶. Desta forma, por questões de rigor concetual parece mais adequado utilizar o termo *pensamento* – o “pensamento budista” ou o “pensamento taoista”, por exemplo – para referir às produções teóricas e especulativas destas tradições sapienciais. Percebemos, assim, Masiá quando à questão de saber se o budismo é uma religião ou uma filosofia responde “nem uma coisa nem outra”, mas logo de seguida acrescenta “também teria sentido responder que ambas as coisas sem distinção, embora não como costumam entender-se nas tradições ocidentais”²¹⁷.

Depois deste pequeno esclarecimento podemos agora abordar, mais especificamente, o *caminho* religioso do Japão. Contudo, digamos, desde já, que neste trabalho não nos damos

²¹¹ Remetemos novamente o leitor para o anexo 1.

²¹² C.f. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995) e *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Albin Michel, 2002).

²¹³ O aparecimento da palavra “filosofia” remonta ao século V antes de Cristo, mas é apenas no século IV a.C. que ela é filosoficamente definida por Platão. O que chamamos atualmente “filosofia antiga” – ou seja, a filosofia na época em que foi inventada – é sobretudo um modo de vida que recorre a vários *exercícios espirituais* destinados a transformar o filósofo, tanto na sua maneira de ser como na sua maneira de ver o mundo. No entanto, a filosofia vai conhecer uma evolução que começa na época imperial, momento em que o ensino da filosofia se torna numa explicação dos textos dos filósofos anteriores. Nesse momento, a tendência geral é de acumulação de conhecimentos dos dogmas e não de uma verdadeira formação pessoal e moral (C.f. Hadot, *Qu'est-ce que*, 231). Mas é sobretudo a partir da Idade Média que a filosofia vai definitivamente se reduzir a uma atividade puramente teórica e abstrata. A filosofia passa a ser unicamente uma “arte de pensar” e não mais uma “arte de viver” e é o Cristianismo que vai possuir o monopólio da moral (Hadot, *Exercices*, 297). Com esta separação entre, por um lado, uma arte de viver e, por outro, uma arte de pensar, a filosofia entra numa nova fase da sua história que será a dominante até hoje, isto é, a filosofia entendida como discurso teórico e sistemático.

²¹⁴ Alfonso A. Falero, Nota de abertura a *Historia de la filosofía japonesa* por González Valles, 15.

²¹⁵ Contudo, devemos lembrar que desde o início do pensamento pós-moderno os limites entre a razão e a intuição não são tão evidentes.

²¹⁶ C.f. González Valles, *Historia*, 20.

²¹⁷ Masiá, *A sabedoria*, 126.

por tarefa analisar cada uma destas tradições nas suas especificidades, mas antes tentar destacar uma base comum à experiência religiosa que caracteriza o *caminho* religioso japonês nos seus traços mais característicos e fundamentais. Acreditamos que esta opção é a mais adequada ao nosso propósito porque o conceito de *dō*, tal como aparece na cultura japonesa, não reivindica uma fonte única, mas, antes, aparece como um conceito inclusivo e original. Além disso, os próprios japoneses concebem uma certa flexibilidade no domínio religioso que os leva, frequentemente, a aceitar mais do que uma crença religiosa. Para muitos, o xintoísmo e o budismo, principais religiões no arquipélago, complementam-se, ao ponto de tornar a fronteira impercetível²¹⁸.

1) A religião no Japão

Além do xintoísmo, a religião nativa do Japão, o conceito de *dō* está profundamente associado a três outras religiões de origem oriental: o budismo, o confucionismo e o taoísmo. Todas elas contribuíram à formação do conceito de *caminho* japonês, como todas elas são propriamente *caminhos*. Embora possamos dizer destas três últimas que são religiões universais²¹⁹ – isto é, que se dirigem a todo ser humano –, a maneira como elas aparecem no Japão é singular. Como nota González Valles, uma das características da cultura japonesa é uma admirável capacidade de assimilação que se estende ao próprio domínio religioso. No entanto, esta assimilação não consiste numa simples integração da religião tal como ela existe no seu país de origem, mas numa assimilação e *transformação* do recebido até o tornar irreconhecível para os próprios países de origem²²⁰. Também Nakamura Hajime, grande especialista do pensamento japonês, na sua obra *Ways of Thinking of the Eastern Peoples*²²¹, defende que as religiões estrangeiras que integraram a cultura japonesa nunca foram assimiladas nas suas formas mais puras, mas sofreram algumas modificações por questões de dificuldade com a língua chinesa ou por uma adaptação deliberada ao modo de pensar e de

²¹⁸ C.f. Yusa, *Religiões*, 17-18.

²¹⁹ O xintoísmo, pelo contrário, é uma religião étnica que está unida aos costumes e pensamento do Japão. Ele está intimamente vinculado à vida social e nacional do povo japonês e, deste modo, não é apropriado para ser divulgado fora do país (c.f. Ono, *Sintoísmo*, 143-144).

²²⁰ C.f., González Valles, *Filosofia*, 42.

²²¹ A tese central de Nakamura Hajime nesta obra é que o budismo, originário da Índia, embora seja uma religião universal, ao entrar em contacto com outros povos viu-se alterado na sua forma concreta, e por vezes nos seus princípios fundamentais.

viver japonês²²². Assim, os confucionistas japoneses não subscreveram às tendências ascéticas das teorias éticas do confucionismo chinês, mas aderiram ao mais puro *naturalismo*²²³. Também o budismo sofreu uma rutura com o ponto de vista idealista do budismo Mahayana da Índia. Em todo o continente asiático, utiliza-se a palavra *bodhi* (iluminação) para designar um despertar à compreensão última de aquilo que está *além* do fenoménico, enquanto que no Japão este termo expressa a compreensão das coisas pertencentes ao *mundo dos fenómenos*. O budismo japonês enfatiza as coisas mais de que os princípios. Nesta conceção não há oposição entre imanência e transcendência justamente porque a transcendência é tudo o que nos aparece; “tudo é Buda na mente dos japoneses”²²⁴.

A Grande Natureza: o princípio unificador

A cultura japonesa, como as demais culturas da Ásia Oriental, assenta numa cosmologia oriunda das tradições religiosas cuja estrutura essencial se caracteriza por uma certa forma unificada da natureza na qual os seres humanos não se distinguem dela mas, pelo contrário, são idênticos. Como salienta Sawai, “a harmonia entre os humanos e a natureza, ou a não-divisão dos humanos com a natureza, representa a característica essencial das perspectivas religiosas da Ásia Oriental”²²⁵. Neste sentido, é interessante notar que na cultura japonesa, até ao fim do período Tokugawa (1600-1868), não se objetivava a natureza separando-a dos seres humanos. Foi somente com a publicação do dicionário holandês-japonês, intitulado *Haruma-wage*, em 1796, que a palavra holandesa *natuur* foi traduzida pelo termo japonês *shizen*, palavra que começou a ser usada, mas ainda num sentido similar ao de *tenchi* (Céu e Terra) e *Zoka* (o universo). Foi com a intensificação dos contactos com a cultura ocidental na era Meiji (1868- 1912) – que iniciou o processo de modernização da cultura japonesa – que o conceito de *shizen* adquiriu o seu significado contemporâneo seguindo a tendência geral de separar os seres humanos da natureza²²⁶. Este facto testemunha

²²² C.f. Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan* (Honolulu: East-West Center Press, 1964), 596.

²²³ *Ibid.*, 598.

²²⁴ *Ibid.*, 597.

²²⁵ “La armonía entre los humanos y la naturaleza, o la no-división de los humanos con la naturaleza, representa la característica esencial de las perspectivas religiosas de Asia Oriental”. Yoshitsugu Sawai, “Perspectivas religiosas de la naturaleza en culturas de Asia Oriental”, in: *Galicia y Japón. Del sol naciente al sol poniente: Actas de los IX encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*. (coord.) Marcelino Agís Villaverde et al. (Corunha: Universidade de Corunha, 2008), 251.

²²⁶ C.f. Sawai, “Perspectivas”, 248.

de uma *união* ou *não-separação* dos seres humanos com a natureza que ficou inquestionada até ao confronto com outras culturas que supunham uma relação à natureza diferente.

O budismo, através da sua doutrina metafísica da unidade existencial e da continuidade do karma²²⁷, sempre promoveu uma certa continuidade e unicidade da vida entre todos os seres vivos. Os seres humanos são apenas uma das possíveis faces da existência que inclui, entre outras, os seres celestiais, os animais, as plantas ou os demónios. Todos estes seres, incluindo os que não são dotados de consciência, estão sujeitos à lei de causação do karma e podem, neste sentido, vir a ser, numa futura vida, um ser humano. No sentido contrário, um ser humano pode reincarnar-se em animal ou planta, por exemplo. Além disso, todos os seres, humanos, animais ou até vegetais, estão destinados a alcançar a budeidade. Desta forma, o budismo não podia senão pregar uma harmonia e compaixão entre todos os seres que partilham, de certa maneira, as alegrias e as tristezas desta vida, até que alcancem a budeidade e consigam se emancipar do ciclo de renascimento contínuo (*samsara*).

“O budismo é acima de tudo uma religião preeminente panteísta, ensinando que cada ser, consciente ou não, está em comunhão espiritual connosco, e está destinado, junto connosco, a alcançar o manto do Buda. Todos os seres estão separados aparentemente, mas unidos numa continuidade, unidos por um laço indissolúvel de causação moral, e baseados numa mesma realidade. A continuidade da vida que penetra todas as existências é o que inspirou aos japoneses a grande compaixão para com os seus compatriotas e todos os seres vivos assim como a natureza do seu meio. O ideal religioso do budismo consiste em realizar em pensamento esta verdade da unicidade da existência, e em viver uma vida plena da maior das compaixões. Vendo o universo por este prisma, é apenas uma fase da comunhão espiritual, e nada nele fica fora do mais estreito companheirismo”²²⁸.

²²⁷ A lei de causação do karma enfatiza que todas as nossas ações e intenções geram boas ou más consequências, nesta vida ou na futura. É o karma que orienta o ciclo dos renascimentos (*samsara*), sendo que o indivíduo que acumula uma certa quantidade de boas ações ou intenções poderá ascender a um reino superior numa próxima vida e, em caso contrário, reincarnar-se num reino inferior. “Según esta doctrina, hay que considerar a la vida presente como un eslabón de la cadena infinita de la causación moral; la vida actual del ser está determinada por las cualidades de los hechos pasados de cada uno y está destinada a determinar la vida futura”. Masaharu Anesaki, *Mitología Japonesa. Leyendas, Mitos y folclore del Japón Antiguo* (Amazonia editorial, 2015), 17.

²²⁸ “El budismo es ante todo una religión preeminente panteísta, enseñando que cada ser, consciente o no, está en comunión espiritual con nosotros mismos, y está destinado, junto con nosotros, a alcanzar el manto del Buda. Todos los seres están separados aparentemente, pero unidos en una continuidad, unidos por un lazo indisoluble de causación moral, y basados en una y misma realidad. La continuidad de la vida que penetra todas las existencias es lo que inspiró a los japoneses una gran compasión hacia sus compatriotas y todos los seres vivos así como a la naturaleza de su medio. El ideal religioso del budismo consiste en realizar en pensamiento esta verdad de la unicidad de la existencia, y en vivir una vida llena de la mayor de las compasiones. Viendo el universo bajo este prisma, es solamente una fase de la comunión espiritual, y nada en ello queda fuera del más estrecho compañerismo”. Anesaki, *Mitología*, 17.

Este valor ético budista não encontrou dificuldade em adaptar-se à mentalidade nativa porque os princípios sobre os quais está assente acabaram por se confundir com as concepções xintoístas. Tanto o budismo como o xintoísmo ensinam que os seres da natureza não são essencialmente distintos dos seres humanos: ambos concebem estes seres como dotados de um espírito semelhante ao dos humanos. E, embora o animismo xintoísta e o pampsiquismo budista sejam diferentes – o primeiro postula uma metamorfose por azar ou pela vontade arbitrária de um kami, enquanto o segundo explica as várias existências pela lei de causação moral do karma –, esta diferença teórica não impediu que a metamorfose arbitrária do xintoísmo e a transformação causal do budismo fossem combinadas na mente popular conduzindo à crença universal que todo o ser está dotado de uma vitalidade inata e se altera dentro de si e por circunstâncias externas²²⁹. A ausência de sacrifício animal na tradição japonesa como os inúmeros contos populares – que têm como protagonistas animais, árvores ou plantas dotados de almas semelhantes às humanas e procuram se casar, se transformar em ser humano ou até mesmo seguir os ensinamentos do budismo²³⁰ – são fortes indicadores da incorporação destes princípios na cultura tradicional japonesa.

Enfim, podemos enfatizar que o próprio conceito de deus ou divindade nas culturas orientais não refere a um Deus soberano, onnipotente, que está *para lá deste mundo* num plano *absolutamente* outro. Nestas tradições religiosas a distinção entre divindade e seres humanos tende a ser mais ambígua: “a proximidade entre humanos, deuses e a natureza é característica destas perspectivas religiosas”²³¹. Estas tradições oferecem uma cosmovisão na qual existe uma certa *continuidade* entre os seres humanos, as divindades e a natureza. Também o investigador em religião japonesa, Byron Earhart, assinala essa característica:

“Em contraste com as religiões monoteístas, tais como o judaísmo ou o cristianismo, a religião japonesa não enfatiza nem um deus soberano nem faz uma distinção clara entre os diversos deuses e o homem. O homem e os deuses compartilham de igual modo a beleza da natureza. A tendência teológica dos judeo-cristãos é pensar numa hierarquia com Deus primeiro, o homem segundo e a natureza um pobre terceiro. Na religião japonesa, os três estão numa situação mais igualizada”²³².

²²⁹ C.f. *Ibid.*, 23.

²³⁰ O leitor pode consultar o trabalho já citado de Masaharu Anesaki, *Mitología Japonesa. Leyendas, Mitos y Folclore del Japón Antiguo*, para uma análise detalhada desta tradição mitológica e popular.

²³¹ “En las culturas de Asia Oriental, la cercanía de humanos, dioses y naturaleza es característica de estas perspectivas religiosas”. Sawai, “Perspectivas”, 249.

²³² “En contraste con las religiones monoteístas, tales como el judaísmo y el cristianismo, la religión japonesa no enfatiza ni un dios soberano ni hace una distinción clara entre los diversos dioses y el hombre. El hombre y los dioses comparten de igual modo la belleza de la naturaleza. La tendencia teológica de los judío-cristianos es

A existência mais do que a essência

Natureza e religião são, na cultura japonesa, indissociáveis. O culto à beleza da natureza sempre constituiu o núcleo da religiosidade japonesa. Como nota Varela, “esta veneração ao natural em todas as suas manifestações é possível graças a uma sensibilidade à Natureza quase genética na cultura japonesa. Esta sensibilidade é a semente da veneração xintoísta”²³³. É, sem dúvida, esta relação primordial ao mundo fenomênico e à natureza, presente nas tradições mais remotas da cultura japonesa, que explica a orientação que tomaram as religiões forasteiras ao entrar no país. Pois, como nota Masiá, as correntes budistas e confucionistas ao entrar em terra nipônica entram em simbiose com a religiosidade ancestral japonesa²³⁴. A natureza faz experimentar um sentimento profundo e inefável que aponta para algo infinitamente superior à efêmera existência do indivíduo. A palavra que melhor expressa o que sente o japonês face à natureza é *aware*: um valor estético fundamental da cultura japonesa que aponta para um sentimento de empatia com a beleza perecedoura das coisas. Como nos explica o professor Salafranca, *aware* “representa uma esquisita e refinada sensibilidade humana ao descobrir o *pulchrum*, e deixar-se penetrar por esta emoção, no devir do brilho fugaz de pessoas e cenas da Natureza, com uma profunda compreensão frente às fraquezas e imperfeições de todos os seres vivos”²³⁵. *Aware* é um sentimento complexo de elegância, melancolia e resignação que remete o ser humano para a sua própria condição frágil e efêmera. Desta profunda emoção que sente o ser humano brota uma *identificação* e uma íntima *comunhão* com a natureza circundante, porque é nela que o indivíduo encontra a sua autêntica e radical identidade profunda. Por sua vez, esta identificação e comunhão proporciona uma experiência de profunda tranquilidade e paz de espírito. Deste modo, na comunhão com a natureza o indivíduo encontra uma autêntica experiência espiritual e existencial. “Assim, não surpreende que desta experiência o japonês encontre o seu caminho

pensar en una jerarquía con Dios primero, el hombre segundo y la naturaleza un pobre tercero. En la religión japonesa, los tres están en una situación más igualada”. Citado a partir de Sawai, “Perspectivas”, 250.

²³³ “Esta veneración hacia lo natural en todas sus manifestaciones es posible gracias a una sensibilidad hacia la Naturaleza casi genética en la cultura japonesa. Esta sensibilidad es la semilla de la veneración sintoísta que, alejándose de la teología racionalista habitual del mundo occidental, recorre el camino de la intuición como herramienta para la comunicación con el *kami*.” Iglesias Varela, “Sintoísmo”, 450-451.

²³⁴ C.f. Masiá, *A sabedoria*, 91-92.

²³⁵ “Representa una exquisita y refinada sensibilidad humana al descubrir el *pulchrum*, y dejarse penetrar por esta emoción, en el devenir del destello fugaz de personas y escenas de la Naturaleza, con una profunda comprensión ante las flaquezas e imperfecciones de todos los seres vivos”. Federico Lanzaco Salafranca, *Los valores estéticos en la cultura clásica japonesa* (Madrid: Editorial Verbum, 2009), 59.

de «salvação» existencial. A sua comunhão com a natureza num íntimo encontro pessoal oferece-lhe a «salvação» do seu espírito”²³⁶. De alguma maneira, no íntimo encontro com a natureza o ser humano aproxima-se da “última realidade de todo o ser” (*jitsuzai*), como sugere o filósofo Nishitani Keiji. É uma experiência de percepção de algo divino em qualquer fenómeno da natureza.

A religião no Japão apresenta uma valorização absoluta do mundo fenoménico – ou seja, um ideal de aceitação da realidade dada e da sacralidade de tudo o que existe – que tem por corolário uma ênfase na emoção e na intuição como maneira de se relacionar à natureza e ao sagrado. Como nota Nakamura Hajime, a absolutização dos fenómenos da tradição japonesa implica uma disposição a enfatizar os acontecimentos intuitivos, sensíveis e concretos, ao detrimento dos universais. Para este autor, uma das características do pensamento japonês é, justamente, um despreço pela coerência lógica e uma tendência não-racionalista, intuitiva e emocional, que está ligada a uma visão esteticista e minimalista do mundo²³⁷. A emoção e a intuição sempre constituíram a maneira privilegiada de se relacionar com o sagrado na cultura japonesa. É por meio destas que se comunica com os kami, sem sentir a necessidade de formar uma ideia concetual clara e explícita desta manifestação do sagrado, que por sua natureza é vaga e imprecisa²³⁸. Também Salafranca enfatiza essa característica da cultura japonesa:

“O japão não tem sido uma cultura especulativa intelectual metafísica, mas uma experiência profunda emocional do coração²³⁹. E a suas práticas religiosas tradicionais têm se centrado, analisadas em profundidade, não em «conteúdos doutrinários» sobre o universo, mas que emanam de atitudes emocionais do coração imerso na natureza circundante do belo país do Sol Nascente”²⁴⁰.

²³⁶ “Así, no sorprende que de esta experiencia el japonés encuentre su camino de «salvación» existencial. Su comunión con la naturaleza en íntimo encuentro personal le ofrece la «salvación» de su espíritu”. Lanzaco Salafranca, *Religión*, 79.

²³⁷ Mais uma vez a escritura japonesa apresenta indícios reveladores. A palavra 思 う (*omou*) significa “pensar” ou “achar”, no sentido de “eu penso que” ou “eu acho que”. É interessante notar a composição deste *kanji*. 田 (*ta*) que significa campo de arroz e 心 (*kokoro*) coração. Assim, quando se diz “eu penso que” tem mais a ver com uma relação intuitiva e emocional do coração que um pensamento abstrato mental.

²³⁸ C.f. Ono, *Sintoísmo*, 25.

²³⁹ O termo “coração”, *kokoro* em japonês, não corresponde, exatamente, ao significado ocidental mas compreende uma variedade de sentidos. Como nota Suzuki Daisetsu: “*Kokoro* is a very comprehensive term. It first of all means the physical «heart», and then the true «heart» (conative and emotional), «mind» (intellectual), «soul» (in the sense of an animating principle), and «spirit» (metaphysical)”. Daisetsu Teitaro Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton: Princeton Classics paperback Editions, 2019/1959), 185.

²⁴⁰ “Japón no ha sido una cultura especulativa intelectual metafísica, sino una experiencia profunda emocional del corazón. Y sus prácticas religiosas tradicionales se han centrado, analizadas en profundidad, no en «contenidos doctrinales» sobre el universo, sino que emanan de actitudes emocionales del corazón inmerso en la naturaleza circundante del bello país del Sol Naciente”. Lanzaco Salafranca, *Religión*, 69.

Como vemos, a experiência religiosa no Japão é caracterizada por uma ênfase no mundo fenoménico, tomado por sagrado, e por uma relação intuitiva e emocional a este. Ela não se estabelece na crença em certas verdades ou dogmas, nem tampouco numa busca de “salvação eterna”²⁴¹. A atitude japonesa em relação à religião é a afirmação sincera do mundo em que vivemos, e o que realmente motiva o comportamento religioso japonês é a obtenção de bens neste mundo. Como explica Yusa:

“Noções como «ir para o céu» ou respeitantes a méritos religiosos não são motivos para praticar o bem; se os Japoneses praticam boas obras é porque sabem que tais atos vão contribuir para o bem-estar geral da sociedade. As cerimónias e práticas religiosas concentram-se no presente e desejam o bem dos indivíduos e a paz no mundo”²⁴².

Sobriedade e simplicidade

O caminho religioso japonês, como vimos, procura uma certa atitude espiritual de *imersão e identificação* com a natureza. É nesta relação íntima com a natureza que os japoneses vivenciam algo do domínio do espiritual. Este retorno à natureza apresenta-se como uma conversão a uma dimensão mais profunda da existência humana que rejeita como finalidade da vida os ideais de acumulação e profusão de bens idolatrados pela sociedade de consumo. “O animismo ou veneração da natureza implica sem dúvida harmonia consigo mesmo e com o mundo circundante na simplicidade, sobriedade e pobreza”²⁴³. À procura da comunhão com a natureza, o caminho religioso japonês junta um “modo de vida” simples e humilde.

Como recorda Kōji Nakano²⁴⁴, a cultura japonesa está fundada sobre o ideal de “pobreza” que deve ser entendido não como simples ausência de bens materiais, mas como vivência da simplicidade e da austeridade, ou seja, como *ascese*. Este ideal de “pobreza nobre” proporcionou uma certa sobriedade no modo de vida do povo japonês como numa boa parte do seu património cultural. De facto, na tradição popular japonesa a austeridade no estilo de

²⁴¹ Devemos apontar aqui a exceção da época medieval de Kamakura (1185-1333), a qual viu nascer um interesse popular pela “salvação da alma” e pela “entrada no paraíso” depois da morte pregadas por certas seitas budistas como a seita Terra pura, a seita Verdadeira Terra Pura e a seita Lótus. C.f. Lanzaco Salafranca, *Religión*, 34.

²⁴² Yusa, *Religiões*, 18.

²⁴³ “El animismo o veneración de la naturaleza implica sin duda armonía consigo mismo y con el mundo circundante en la sencillez, sobriedad y pobreza”. González Valles, *Filosofía*, 46.

²⁴⁴ Kōji Nakano, *La felicidad de la pobreza noble*, (Maeva: Madrid, 1996).

vida é uma prova da alta moralidade de uma pessoa. Um ideal que guiou os grandes mestres espirituais do Japão que, como relembra Lanzaco Salafranca, “foram peregrinos itinerantes, que não tinham fortuna nem possessões, nem ocupavam opulentas vivendas”²⁴⁵. Também González Valles ressalta que uma grande parte da cultura japonesa descansa sobre ideais de simplicidade e modéstia que se originam nas vivências próprias do budismo Zen e do espírito animista do xintoísmo. Segundo Suzuki, o Zen inclina naturalmente para a pobreza porque enquanto estivermos ligados a qualquer coisa estamos possuídos pela ideia de possessão e logo não podemos ser livres. Devemos então desprender-nos de tudo, inclusive da própria vida, para poder vivê-la realmente. No que diz respeito ao xintoísmo, o contributo foi pelo menos tão importante quanto o do budismo. A tradição religiosa ancestral do Japão sempre promoveu uma certa veneração da natureza que leva a apreciar algo de profundo e precioso através de uma atitude humilde. Esta relação simples e humilde com a natureza contrasta com o ritmo frenético da vida moderna que instiga a uma constante procura de novos bens materiais para saciar as nossas “necessidades” mais ilusórias. É também o que defende Varela:

“A espiritualidade desta religião/tradição apresenta-se como todo o contrário, como o mais extremamente antagónico, se quisermos partir deste turbilhão no qual se converteu a vida moderna atual: o império da tecnologia, o utilitarismo a que se reduziu o pensamento, o progresso sem controle que compromete o equilíbrio do ser humano, etc. Em oposição a isto, o xintoísmo mostra-se-nos como um caminho de vida no qual o ser humano tem a possibilidade de se reencontrar com as raízes que o equilibram com o mundo natural, reconciliação da mente com o corpo no seio mesmo da Natureza”²⁴⁶.

Enfim, podemos, também, realçar que a tradição taoista preconiza a necessidade de voltar à natureza de maneira a viver uma vida libertada de todas as obrigações humanas, de todos os convencionalismos sociais e de todas as relações morais. O seu ideal consiste em alcançar uma vida em comunhão com o “coração” da natureza. Em relação à influência que o taoismo exerceu sobre o povo japonês é de destacar a figura mítica dos *Sennin* (“homem da montanha”, em português), o homem ideal do misticismo taoista. Destes dizia-se que tinham a

²⁴⁵ “Los grandes maestros espirituales de Japón fueron peregrinos itinerantes, que no tenían fortuna ni posesiones, ni ocupaban opulentas viviendas”. Lanzaco Salafranca, *Religión*, 103.

²⁴⁶ “La espiritualidad de esta religión/tradición se nos presenta como todo lo contrario, lo más extremadamente antagónico, si se quiere, de este torbellino en el que se ha convertido la vida moderna actual: el imperio de la tecnología, el utilitarismo al que se quiere reducir el pensamiento, el progreso sin control que socava el equilibrio del ser humano, etc. En contra de esto, el sintoísmo se nos muestra como un camino de vida en el que el ser humano tiene la posibilidad de reencontrarse con las raíces que lo equilibran con el mundo natural, reconciliación de la mente con el cuerpo en el seno mismo de la Naturaleza”. Iglesias Varela, “Sintoísmo”, 455.

sua moradia no meio de distantes montanhas, em ilhas ou até no céu e que eram capazes de realizar proezas sobrenaturais como voar pelos ares, projetar a sua própria imagem pela boca ou andar sobre a água, por exemplo. Mas, o essencial destas figuras está no facto de que os *Sennin* se encontravam num estado de emancipação absoluta, além das tribulações do mundo, e gozavam de uma vida autossuficiente, imortal, em plena serenidade.

“Ao Senkyo²⁴⁷, costumava-se pintar em quadros que, por sua vez, estimulavam a imaginação poética dos japoneses para sonhos de uma serenidade e uma reserva ideais, de total emancipação e afastamento das ansiedades mundanas, de felicidade imortal e de proteção contra as doenças e a morte. Muitos budistas japoneses, imbuídos das doutrinas taoístas, trataram de imitar a vida ideal dos imortais. Assim, copiaram as assembleias de aqueles em reuniões de um tipo peculiarmente sossegado e contemplativo ou em assembleias para conversas totalmente livres e jogos florais e projetavam suas vivendas e jardins como imitações das do Senkyo ideal”²⁴⁸.

A figura dos *Sennin* proporcionou um ideal de vida reclusa, meditativa e autossuficiente em profunda comunhão com a natureza que encontrou especial receção na época de conflitos sociais dos séculos XIV e XV.

Como vemos, o caminho religioso japonês propõe uma experiência da simplicidade e da austeridade que apela a uma certa rutura com a stressante vida moderna e a sua permanente satisfação/criação de desejos superficiais. A espiritualidade japonesa inverte os valores: não é um acréscimo de bens materiais que dá sentido à vida e que a torna mais plena mas a despossessão do supérfluo, do desnecessário, que permite ao ser humano se reencontrar com o essencial e dar um novo rumo, mais profundo, à sua vida.

“O caminhante mais sábio é aquele que carrega menos coisas: as estritamente imprescindíveis. Esta ideia de austeridade no estilo de vida, expressada através do termo 慎ましく (*tsutsumashiku*, austero), é indicativa da alta moralidade da pessoa. Na

²⁴⁷ Apesar de serem autossuficientes os *Sennin* tinham a sua própria sociedade. As assembleias entre *Sennin* tinham por nome *Senkyo* (reino dos *Sennin*) e representavam uma reunião ideal. C.f. Anesaki, *Mitología*, 98.

²⁴⁸ “Al Senkyo solía pintarse en cuadros que, a su vez, estimulaban la imaginación poética de los japoneses hacia sueños de una serenidad y una reserva ideales, de total emancipación y alejamiento de las ansiedades mundanas, de felicidad inmortal y de amparo contra las enfermedades y la muerte. Muchos budistas japoneses, imbuídos de las doctrinas taoístas, trataron de imitar la vida ideal de los inmortales. Así, copiaron las asambleas de aquéllos en reuniones de un tipo peculiarmente sosegado y contemplativo, o en asambleas para charlas totalmente libres y juegos florales, y proyectaban sus viviendas y jardines como imitaciones de las del Senkyo ideal”. Anesaki, *Mitología*, 98-99.

mentalidade tradicional japonesa o homem mais sábio e de moral mais elevada não procura como ideal de vida o luxo e os bens materiais”²⁴⁹.

2) O caminho como peregrinação

Antes de terminar este estudo sobre o caminho religioso japonês não podemos deixar de abordar o fenómeno religioso que talvez mais diretamente tem a ver com a noção de caminho, isto é, a peregrinação. Desde logo porque a peregrinação, peregrinar, é percorrer um caminho no seu estrito sentido. Assim, o peregrino pode percorrer um caminho previamente traçado, como é o caso do *Kumano kodō* “o antigo Caminho de Kumano” ou o Caminho de Santiago de Compostela, ou pode partir de um ponto de partida arbitrário e caminhar até um lugar sagrado como o Santuário de Ise ou o Santuário de Fátima, por exemplo. Porém, além desta relação direta ao caminho, na sua materialidade, a peregrinação apresenta ainda características internas inerentes ao *caminho* no que ele tem de mais profundo e espiritual.

A peregrinação é uma prática presente em quase todas as culturas e religiões do mundo desde os tempos mais remotos que consiste numa viagem a um lugar tido por sagrado²⁵⁰ que tem um sentido salvífico e purificador²⁵¹. Neste sentido, podemos dizer que é um fenómeno que cria uma consciência cosmopolita, porque, apesar das diferenças religioso-culturais é possível encontrar padrões de conduta comuns aos cidadãos do mundo. O fenómeno de peregrinação no Japão, como tal, apresenta aspetos universais partilhados por várias tradições religiosas. Em todas as religiões do mundo, como relembra o investigador em religiões do Japão, Joseph M. Kitagawa, esta, mais do que qualquer outro ato religioso, combina aspetos espirituais e mundanos²⁵². A peregrinação apresenta-se como uma longa distância a percorrer, por vezes por caminhos árduos, que exige do peregrino uma certa resistência física, mas também oferece momentos de prazer no encontro com a natureza e

²⁴⁹ “El caminante más sabio es aquel que carga menos cosas: las estrictamente imprescindibles. Esta idea de austeridad en el estilo de vida, expresada a través del término 慎ましく (tsutsumashiku, austero), es indicativa de la alta moralidad de la persona. En la mentalidad tradicional japonesa el hombre más sabio y de moral más elevada no busca como ideal de vida el lujo y los bienes materiales”. Agís Villaverde, “Caminos”, 271.

²⁵⁰ Este carácter sagrado pode se explicar pela presença, passada ou presente, de um deus, de um herói ou de uma força sagrada no local.

²⁵¹ C.f. Marcelino Agís Villaverde, “Aspectos filosóficos y antropológicos del Camino de Santiago. Fenomenología de la peregrinación a Compostela”, in: *Galicia y Japón. Del sol naciente al sol poniente: Actas de los IX encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, (coord.) Marcelino Agís Villaverde et al. (Corunha: Universidade de Corunha, 2008), p.303.

²⁵² Joseph Mitsuo Kitagawa, *Undersanting Japanese Religion* (New Jersey: Princeton University Press, 1987), 127.

outros peregrinos. É uma experiência que cria uma rutura, uma pausa, na vida do indivíduo, desde logo, porque peregrinar implica deixar por um tempo o conforto do seu lar, a sua família, a tranquilidade dos hábitos da vida cotidiana, mas também pelo facto de o afastar das suas preocupações mundanas. Uma vez a viagem concluída o crente volta à vida cotidiana com as suas energias renovadas e com um sentimento de libertação e bem-estar espiritual. Podemos, ainda, salientar que a peregrinação se acompanha, habitualmente, de práticas *ascéticas* interpretadas como investimentos necessários; a abstinência sexual, o jejum ou certas restrições alimentares são recorrentes nas peregrinações. O facto de recorrer a uma modesta quantia de dinheiro ou a esmolas para enfrentar aos gastos da viagem pode constituir, também, uma das características desta dimensão ascética²⁵³.

Ora, embora a principal motivação da peregrinação seja religiosa – a adoração de divindades ou santos, ganhar méritos para a salvação, pagar penitência pela anulação de um pecado, por exemplo – nem todos os viajantes percorrem estes caminhos movidos por tais razões, alguns são o que poderíamos chamar de *turistas*. Estes percorrem os caminhos simplesmente para viver uma aventura, para quebrar a monotonia da vida cotidiana; de maneira geral, para fazer “turismo”. É preciso distinguir estes dois tipos de viajantes porque eles apontam para práticas fundamentalmente distintas. Como nos diz Domingo Moratalla:

“Enquanto o turista vive o tempo de maneira acelerada, o peregrino demora-se no tempo. Na aceleração fazem-se muitas fotografias, têm-se muitas vivências, vive-se com rapidez o passo de uma etapa a outra. Na demora não se concede importância à quantidade dos quilómetros mas à qualidade dos encontros, procuram-se experiências fundamentais e básicas, não se vive com rapidez o passo ou peso dos dias, mas instala-se na densidade dos encontros, na gravidade do caminhar, do pisar a terra e procurar o aroma do tempo”²⁵⁴.

O turista e o peregrino têm uma relação ao caminho diferente. O primeiro procura “maximizar” o tempo através de inúmeras vivências e fotografias. Nesta rentabilização do tempo é impossível estar numa relação ao mundo outra que superficial. As fotografias são

²⁵³ C.f. *Ibid.*

²⁵⁴ “Mientras el turista vive el tiempo de manera acelerada, el peregrino se demora en el tiempo. En la aceleración se hacen muchas fotografías, se tienen muchas vivencias, se vive con rapidez el paso de una etapa a otra. En la demora no se concede importancia a la cantidad de los kilómetros sino a la calidad de los encuentros, se buscan experiencias fundamentales y básicas, no se vive con rapidez el paso o peso de los días, sino que uno se instala en la densidad de los encuentros, en la gravedad del caminar, del pisar la tierra y buscar el aroma del tiempo”. Agustín Domingo Moratalla, “Peregrinar entre las redes: la ética del cuidado en la era digital”, in: Agis Villaverde e Palmou Lorenzo (coord.), *Camino*, 227.

imagens de paisagens apenas apercebidas²⁵⁵ mas não realmente sentidas, os encontros são fugazes – e certamente dão origem uma vez mais a novas fotografias –, as vivências são experiências superficiais e sucedem-se a um ritmo que não permite interiorizar qualquer evento. O peregrino, quanto a ele, não caminha simplesmente para alcançar uma nova etapa que o aproxima do fim do caminho, nem para multiplicar as novas experiências, mas procura, pelo contrário, desfrutar e conceder o tempo necessário a cada nova experiência que surge no decorrer do caminho. Uma paisagem, um encontro, um episódio inesperado, não são factos a serem fotografados, mas oportunidades para o peregrino se questionar e aprofundar a experiência do caminhar para dar sentido à viagem. Entramos, aqui, numa dimensão totalmente estranha ao *turista*, a saber, uma dimensão espiritual. “Enquanto o turista relaciona-se com o caminho em termos de vida ativa, o peregrino procura pistas para a vida contemplativa”²⁵⁶.

Como vemos, a peregrinação, como fenómeno global, apresenta um conjunto de práticas mais ou menos partilhado pelas várias tradições religiosas do mundo e, por conseguinte, pela religião no Japão. Contudo, a estas considerações gerais devemos acrescentar algumas especificidades próprias à cultura japonesa, que brotam das tradições religiosas do país, que nos dão uma perceção mais precisa do fenómeno.

No Japão a peregrinação é uma prática amplamente difundida. Existe no país centenas de caminhos de peregrinação, pois, como assinala Agís Villaverde, todo templo budista ou santuário xintoísta pode converter-se num caminho de peregrinação²⁵⁷. Porém, este fenómeno nem sempre esteve presente no Japão. Como relembra Kitagawa, a peregrinação tinha pouco lugar no xintoísmo primitivo que consistia em práticas e tradições locais intimamente relacionadas com a vida do clã. É possível imaginar que algumas pessoas subissem ao topo das montanhas a fim de experienciar o místico da morada de um kami²⁵⁸, no entanto, estas eram atitudes espontâneas e não peregrinações regularizadas pelo xintoísmo primitivo²⁵⁹. Foi com a entrada da civilização chinesa e do budismo no século VI que se desenvolveram as práticas de peregrinação. Segundo Kitagawa, é possível distinguir três grandes tipos de peregrinação que procederam da fusão do xintoísmo primitivo e outras crenças e práticas religiosas populares com elementos budistas e chineses (sobretudo taoistas): a peregrinação a

²⁵⁵ Por vezes apenas observadas através dos objetivos de certos aparelhos fotográficos.

²⁵⁶ “Mientras el turista se relaciona con el camino en términos de vida activa, el peregrino busca pistas para la vida contemplativa”. *Ibid.*

²⁵⁷ C.f. Agís Villaverde, “Estrutura”, 466.

²⁵⁸ Acreditava-se, nas comunidades agrícolas, que os kami desciam das montanhas para se tornarem o kami dos campos de arroz durante uma parte do ano e que uma vez as colheitas terminadas regressavam à montanha.

²⁵⁹ C.f. Kitagawa, *Understanding*, 128.

uma montanha sagrada, a peregrinação aos templos e santuários, baseados na fé nas divindades consagradas nestes santuários, e a peregrinação a lugares sagrados, baseados na fé em certos homens carismáticos que se acredita que santificaram esses lugares com suas visitas²⁶⁰. Não abordaremos, aqui, individualmente, cada um destes tipos, mas o leitor poderá reportar-se ao anexo 2 para uma descrição mais detalhada. De maneira geral, podemos dizer que a peregrinação no Japão se destaca por uma forte presença da natureza – como destino da viagem (como uma árvore ou uma montanha) ou como local sagrado que abriga um santuário ou um templo (os mais importantes estão, de facto, estabelecidos em zonas naturais maravilhosas) – e por uma ênfase na realização espiritual – como a iluminação budista – que se alcança pela disciplina física e espiritual que estas peregrinações fomentam, na sua proximidade com a natureza. Assim, estas duas características estão interligadas: é ao caminhar pela natureza que se realiza um treino ascético e se descobre o sagrado que nela jaz²⁶¹.

Resumindo, a religião no Japão é, nos seus traços gerais, caracterizada por uma absolutização do fenoménico e a primazia de uma relação intuitiva e emocional ao mundo. Esta relação ao mundo “concreto” é também uma relação ao sagrado, porque o verdadeiramente real são os fenómenos e acontecimentos particulares desta vida. Contemplar o divino no quotidiano e viver em harmonia com a natureza, em vez de a controlar, são duas orientações fundamentais indissociáveis que permitem ao indivíduo relacionar-se com o divino. Esta *orientação* da vida humana vai de par com umas atitudes austeras e ascéticas, garantes de uma plena proximidade com o sagrado que está na natureza e em nós. O *caminho religioso japonês* é, justamente, um modo de vida que procura *realizar estas opções fundamentais na vida quotidiana*, ou seja, é um modo de vida que busca uma *consecução espiritual* na comunhão com o *Todo*, que é este mundo.

²⁶⁰ C.f. *Ibid.*

²⁶¹ Não excluímos aqui o facto de que algumas peregrinações têm por motivo realizar oferendas, pedir desejos ou agradecer a divindades por um favor concedido, apenas procuramos realçar os traços distintivos da peregrinação no Japão. O leitor encontrará esses elementos no anexo 2.

VIII. Os caminhos culturais

Retomemos as três aceções do conceito *dō* na cultura japonesa. A primeira refere a um espaço que se percorre: é o *dō* enquanto caminho na sua materialidade. A segunda aceção do termo, como acabamos de ver, refere às religiões do Japão. Estas propõem um caminho de vida vinculado a uma conceção do ser humano, do cosmos e do sagrado, no qual importa o *ser* e o *dever ser*. É o *dō* enquanto *caminho religioso*. Enfim, como salientaram Munehiro Ikeda e Jesús González Valles, o conceito de *dō* serve, ainda, para designar um conjunto de expressões culturais que propõem uma certa disciplina espiritual, moral e estética. Estes dois autores não foram os únicos a enfatizar este fenómeno cultural. Agís Villaverde diz-nos o seguinte: “aos símbolos religiosos e caminhos de peregrinação japoneses temos de juntar um conjunto de caminhos espirituais que têm a ver com esta dimensão profunda da existência humana, afastada por completo de conceções abstratas, que levam implícita a ideia de itinerância neste mundo”²⁶². Esta última aceção do conceito *dō* é talvez a mais original da cultura japonesa. De facto, existe no Japão uma pluralidade de atividades socioculturais que procuram ser autênticos caminhos de aprendizagem e aperfeiçoamento técnico, moral e espiritual: são os *caminhos culturais*. Acerca desta expressão devemos dizer duas palavras. Primeiro, como dissemos anteriormente, as religiões presentes no Japão, nativa ou importadas, são todas expressões únicas da cultura japonesa. Neste sentido, seria plenamente legítimo incluir as religiões tradicionais do Japão na categoria “caminhos culturais”. No entanto, optámos por distinguir os caminhos religiosos dos caminhos culturais, por questões de clareza na apresentação das diferentes aceções do *dō* japonês. O segundo esclarecimento refere, quanto a ele, à heterogeneidade das atividades e práticas que esta categoria abrange, e que podemos classificar em dois grupos: os *caminhos artísticos* e os *caminhos socioculturais*. Estas expressões da cultura japonesa apresentam inúmeras características comuns, mas também algumas particularidades que justificam esta distinção. Depois desta pequena

²⁶² “A los símbolos religiosos y caminos de peregrinación japoneses hay que unir un conjunto de caminos espirituales que tienen que ver con esa dimensión profunda de la existencia humana, alejada por completo de concepciones abstractas, que ella implícita la idea de itinerancia en este mundo”. Agís Villaverde, “Caminos”, 271.

precisão terminológica, vamos agora começar o estudo dos caminhos culturais com as artes tradicionais japonesas que constituem o caminho artístico.

1) O *dō* como caminho artístico

Falar do conceito *dō* sem abordar as artes tradicionais japonesas seria simplesmente inimaginável. Estas famosas artes, presentes em qualquer parte do mundo, foram sem dúvida os melhores promotores da cultura japonesa no que diz respeito à sua rigorosidade e observância das regras tão característica. Por outro lado, ajudaram a difundir uma noção confusa e ambígua do *caminho* – presente, em grande parte, no próprio nome destas artes através do sufixo “*dō*” –, mas inegável, que levava os seus praticantes a considerar tais artes como “caminhos de vida” ou “artes de vida”. Estas expressões, que qualquer praticante ouviu, certamente, dezenas de vezes, revelam que para os seus adeptos se trata de algo mais do que a simples produção artística.

As artes tradicionais japonesas de que falamos abrangem um conjunto de atividades que podem ser reagrupadas em dois grupos: as artes marciais – como o *Aikidō* (caminho da harmonia), o *Jūdō* (caminho da flexibilidade) ou o *Karate-dō* (caminho da mão vazia), por exemplo – e as artes estéticas – como o *Chadō* ou *Sadō* (caminho do chá), o *Kadō* (caminho da poesia), o *Shodō* (caminho da caligrafia), etc. Como vemos, estamos perante uma diversidade de artes que, de um ponto de visto técnico ou artístico são bastante distintas. É evidente que as técnicas de *Kendō* (caminho da espada) são diferentes das técnicas do *Kyūdō* (tiro au arco) e bem mais ainda das do *Kōdō* (arte do incenso). No entanto, todas estas artes formam um conjunto: os *caminhos artísticos*. Como, então, pensar uma unidade dentro desta grande diversidade? Ou, por outras palavras, o que é que nos permite considerar todas elas como *dō*, ou seja, *caminhos*? Segundo Jesús G. Valles nos caminhos artísticos do Japão é possível distinguir uma *configuração externa* de uma *configuração interna*. A configuração externa é justamente o aspeto técnico e artístico que, embora apresente semelhanças entre algumas artes, é próprio a cada expressão artística. A configuração interna, quanto a ela, aponta para uma certa *espiritualidade*²⁶³ ou, pelo menos, um *sentido ascético e moral* mais ou menos partilhado pelas diversas artes tradicionais do Japão. “Os caminhos culturais japoneses

²⁶³ Salafranca propõe a definição seguinte de espiritualidade, à qual subscrevemos: “El término *espiritualidad* expresa la apertura de la persona hacia la dimensión profunda de la existencia humana que trasciende el puro egoísmo individual y el cientificismo materialista inhumano”. Lanzaco Salafranca, *Religión*, 18.

têm evidentemente uma projeção técnica e artística, mas possuem ao mesmo tempo um transfundo vivencial, ético e espiritual que pode ver-se refletido em algumas das suas manifestações e que está enraizado em princípios religiosos”²⁶⁴. A interioridade refere então a “um transfundo vivencial, ético e espiritual” partilhado por estas diversas artes proveniente da tradição religiosa do país. É esta que nos permite reunir todas elas, tão diferentes, debaixo de um denominador comum, o *dō*. Desta forma, para compreender o que designa o *dō* no domínio artístico japonês não precisamos de entrar num estudo detalhado da dimensão técnica de cada atividade – uma tarefa que ultrapassa as nossas competências e os limites espaço-temporais deste trabalho – mas limitar-nos-emos a analisar a dimensão interna comum a estas atividades, ou seja, aquilo que as torna autênticos caminhos existenciais.

2) Caminhos artísticos e religiões tradicionais

A influência das tradições religiosas foi verdadeiramente decisiva no processo de desenvolvimento das artes tradicionais japonesas. Podemos destacar a contribuição das seitas Zen para a vida cultural do Japão nos períodos Kamakura (1185-1333) e Muromachi (1336-1573): cinco templos Zen em Kamakura e cinco em Quioto tornaram-se os centros da atividade cultural nacional. Neste período, o pensamento budista, sem distinção de escolas, penetrou ambas a prática e o conteúdo de muitas artes – também conhecidas como “artes zen” – que conheceram uma grande proliferação e desenvolvimento. Não obstante, como nota Linda H. Chance, esta associação ao pensamento budista, com sua austeridade característica, não impediu que a arte fizesse prova de elegância, humor ou irreverência. O impasse entre as exigências do budismo e as seduções das *belles-lettres* foi “resolvido” ao considerar que as intenções determinavam a qualidade das ações e, assim, investiam as práticas seculares com uma atitude religiosa. A literatura e outras produções plásticas desta época caracterizam-se justamente pela coexistência de aparentes elementos paradoxais num equilíbrio fecundo²⁶⁵. Contudo, a forte relação entre a religião e a arte não é exclusiva a esse período. Segundo o professor Michiko Yusa, embora seja algo comum em todo o mundo haver uma certa relação entre arte e religião, ela é especialmente acentuada no Japão. Isto, porque as artes estão

²⁶⁴ “Los caminos culturales japoneses tienen evidentemente una proyección técnica y artística, pero poseen al mismo tiempo un trasfondo vivencial, ético y espiritual que puede verse reflejado en algunas de sus manifestaciones y que está enraizado en principios religiosos”. González Valles, *Filosofía*, 46.

²⁶⁵ C.f. Linda H. Chance, “Medieval Arts and Aesthetics”, in *Japan Emerging. Premodern History to 1850*, (ed.) Karl F. Friday (Nova-Iorque: Westview Press, 2012), 255.

profundamente impregnadas das experiências religiosas. Como salienta este especialista das religiões do Japão, as artes tradicionais japonesas requerem “uma diligente disciplina física e mental, remanescente de laboriosas práticas religiosas”, de modo que a prática ou o apreço artísticos de tais artes “acabaram por ser consideradas uma alternativa à salvação espiritual”²⁶⁶. Assim, segundo este autor, ambas, religião e arte, compartilham de um mesmo objetivo: propor uma experiência de dimensão espiritual. Também Hisayasu Nakagawa, na sua célebre *Introdução à cultura japonesa*, assinala esta relação entre arte e religião. Falando do *kōdō* (arte do incenso) diz-nos o seguinte: “Esta arte do incenso procura não somente a perfeição artística mas também uma espécie de espiritualidade quase religiosa, que significa o termo «via»: falamos então de via do incenso, como na via do chá, a via das flores, etc., a «via» designa o caminho que deve nos levar ao estado absoluto do desperto”²⁶⁷. Aqui, o caminho situa-se claramente num marco budista. O caminho da arte é o caminho até à budeidade, como no próprio budismo, que nos permite ver as coisas *tais como são*. Daisetsu Suzuki enfatiza igualmente a influência do budismo e mais especificamente da escola Zen sobre as artes tradicionais japonesas. Para este autor, nas artes japonesas o simples conhecimento técnico não é suficiente para se dizer que alguém domina essa arte. Para isso é preciso atingir um certo estado mental conhecido como *mushin* (ou seja, “não-mente”) que num contexto budista indica um estado mental que está além dos dualismos entre a vida e a morte, o sujeito e o objeto, o ser e o não-ser, etc. Neste contexto, as artes são métodos de *introspeção* e *treino espiritual*²⁶⁸. Para Suzuki, o caminho das artes é um caminho espiritual intimamente relacionado com as finalidades religiosas do budismo Zen. A arte é um meio para cultivar a mente e o espírito ou, melhor, para alcançar um estado de espírito procurado pelo próprio budismo. No entanto, não concordamos com Suzuki quando este afirma que a técnica tem, no campo artístico japonês, uma importância secundária. Como veremos mais à frente com a análise da noção de *kata*, muito pelo contrário a técnica tem um papel fundamental nestas artes. É ela que possibilita o trabalho espiritual. Kenji Tokitsu, quanto a ele, reconhece também a correspondência das metas do budismo Zen e dos caminhos artísticos, mas discorda da análise de Suzuki Daisetsu no sentido em que este atribui ao Zen a origem destas metas,

²⁶⁶ Yusa, *Religiões*, 18.

²⁶⁷ “Cet art de l’encens cherche non seulement la perfection artistique mais aussi une sorte de spiritualité quasi religieuse, que signifie le terme «voie»: on parle ainsi de voie de l’encens, comme dans la voie du thé, la voie des fleurs, etc., la «voie» désigne le chemin qui doit nous mener à l’état absolu de l’éveil”. Hisayasu Nakagawa, *Introduction à la culture japonaise* (Paris: PUF, 2015), 81.

²⁶⁸ “For, as most students of Oriental culture may understand by this time, whatever field of art the Japanese may study they always emphasize the importance of the «subjective» side of it, giving to its technique a secondary, almost a negligible, consideration. While art is art and has its own significance, the Japanese make use of it by turning it into an opportunity for their spiritual enhancement”. Suzuki, *Zen*, 160.

enquanto que Tokitsu concebe antes um desenvolvimento paralelo do budismo Zen e das artes tradicionais a partir de uma raiz comum: a cultura japonesa²⁶⁹. Enfim, como mostrou justamente González Valles, embora o budismo tenha sido o sistema religioso que mais influenciou no desenvolvimento desses caminhos culturais, seria incorreto associar unicamente as artes tradicionais japonesas a esta religião. Todas as religiões tradicionais japonesas contribuíram, dum modo ou de outro, no desenvolvimento destas artes. Também Chance opta por esta posição, argumentando que onde se encontra uma reivindicação da influência zen estão também presentes outras tradições religiosas, refletindo a tendência para o sincretismo do pensamento e prática japonesa²⁷⁰.

Como vemos os caminhos artísticos japoneses estão profundamente marcados pelas tradições religiosas do Japão. A forte presença destas no seu desenvolvimento conduziu à assimilação de um conjunto de perspectivas religiosas que veio a criar um transfundo *espiritual* comum a estas artes. Dentro destas tradições religiosas é de destacar a influência do Zen que jogou um papel fundamental tanto na difusão como no desenvolvimento espiritual destas artes. As artes tradicionais japonesas adquiriram uma nova dimensão e finalidade – propor práticas que abrem o indivíduo a um novo tipo de vivências que permitem alcançar metas espirituais, como o *satori*²⁷¹ ou o *mushin* da tradição Zen – e tornaram-se autênticos *dō*.

3) Uma experiência a contracorrente

Masiá chama “cultura da pausa” à cultura tradicional japonesa. Cultura da pausa porque, segundo este autor, a tradição cultural japonesa convida-nos a introduzir na nossa vida quotidiana pausas sensíveis e silêncios significativos para abrir vãos de receptividade que preparam para contemplar e deixar-se alcançar pelo “absoluto”. Estas pausas marcam uma ruptura com a vida cotidiana no que ela tem de mais supérfluo e fútil.

²⁶⁹ “Sur les liens entre le zen et les arts traditionnels japonais, mon analyse diverge de celle de Daisetsu Suzuki. Celui-ci pose au départ l’influence du zen sur la culture japonaise et étudie cette influence du zen sur chacun des arts traditionnels japonais. Il oublie à mon sens que le zen lui-même s’est transformé et constitué sur la base culturelle japonaise, et qu’il s’agit beaucoup plus d’une racine commune qui forme parallèlement le zen et les arts traditionnels japonais que d’une influence multiforme de celui-ci ; En effet, le zen est extrêmement différent du *dyama* indien et du *tch’an* chinois qui se trouvent à sa source”. Kenji Tokitsu, *Les katas* (Méolans-Revel: Éditions DésIris, 2002), 92.

²⁷⁰ C.f. Chance, “Medieval”, 262. Mais à frente a autora diz-nos o seguinte: “The meditative orientation may be as much a product of the habits of reverence toward nature also expressed in Shintō, of the longing for tranquility seen in Daoism and eremitism, of a response to a world in political turmoil and efforts to control it”.

²⁷¹ Iluminação durante a qual os budistas Zen pensam que o indivíduo desperta para a verdade cósmica.

“O contacto com esta tradição cultural, que podemos chamar de cultura da pausa (bastante esquecida, como já se disse, no Japão atual, com o seu stress e febrilidade de produção e consumo...) ajuda-nos a redescobrir o sentido da recetividade. Frente à correria infernal com que o ritmo de vida atual nos esmaga, pouco propício à contemplação, põe-se em destaque o valor das pausas, dos silêncios e das transições. Precisamos de abrir, no espaço e no tempo, vãos de recetividade para que seja possível deixarmo-nos alcançar pelo absoluto”²⁷².

Indubitavelmente esta característica da tradição cultural japonesa está assente nas perspetivas religiosas que vimos no capítulo anterior. As pausas de que fala Masiá são momentos de atenção ao mundo no qual encontramos o absoluto, mas são também pausas de atenção interior porque o absoluto, nestas tradições religiosas, em última análise, também está em nós. “Nessa pausa de atenção ao interior, é onde nos damos conta de que podemos entrar em contacto com o absoluto porque, de algum modo, o somos: não está lá longe nem lá em cima nem no termo do caminho, mas no próprio interior”²⁷³. Ora, os caminhos artísticos, ao mesmo título que os caminhos de peregrinação, são práticas que permitem sair do ritmo desenfreado da vida quotidiana para se relacionar com algo mais profundo e essencial que se encontra na natureza e em nós. O professor González Valles, ao falar do samurai, nota o seguinte: “o guerreiro japonês, buscava momentos de paz e tranquilidade na prática de artes pacíficas como o chá ritual, a caligrafia, a poesia, etc., como se estas estivessem sido criadas para conseguir a serenidade”²⁷⁴. Assim, já em épocas remotas da história do Japão estas artes eram consideradas como atividades que se situavam à margem das inquietações da vida quotidiana. São atividades que, enquanto praticadas, transportam os seus adeptos para uma dimensão afastada das preocupações ordinárias da vida e permitem atingir um certo estado de espírito²⁷⁵. Como nos diz Anesaki, “a sala de chá era um oásis no deserto de um mundo cheio de conflitos e intrigas”²⁷⁶. As próprias artes marciais acabaram por se converter em práticas que não respondem mais a necessidades mundanas (defender as suas terras, propor os seus serviços a um senhor de guerra, etc.) mas procuram antes propor uma vivência físico-

²⁷² Masiá, *A sabedoria*, 29.

²⁷³ *Ibid.*, 46.

²⁷⁴ “El guerrero japonés buscaba momentos de paz y tranquilidad en la práctica de artes pacíficas como el té ritual, la caligrafía, la poesía, etc., como si éstas hubiesen sido creadas para conseguir la serenidad”. González Valles, *Filosofía*, 19.

²⁷⁵ “Again the roji, the garden path which leads from the machiai to the tea-room, signified the first stage of mediation, – the passage into self-illumination. The roji was intended to break connection with the outsider world, and to produce a fresh sensation conducive to the full enjoyment of aestheticism in the tea-room itself”. Kakuzō Okakura, *The Book of Tea*, (London: Penguin Classics, 2010), 51.

²⁷⁶ “The tea room was an oasis in the desert of a world full of conflicts and intrigues, where the weak were consoled and the strong made gentle”. Masaharu Anesaki, *Art, Life, and Nature in Japan* (Tóquio: Charles E. Tuttle Company, 1973), 119.

espiritual. “Abolidas como instrumentos de morte, aquelas técnicas de guerra (*bujutsu*) acabaram convertidas em artes de competição²⁷⁷, dotadas de conteúdo moral e espiritual e orientadas para encontros desportivos e instrumentos de formação física e moral”²⁷⁸. É interessante notar que o nome atribuído ao local onde se praticam as artes marciais japonesas (*budō*) é “*dōjō*”, que é o nome atribuído a lugares dedicados a exercícios religiosos, e que no seu significado sânscrito original, *bodhimandala*, designa lugar do desperto²⁷⁹. No *dōjō*, todos os treinos começam e acabam com um curto momento de meditação chamado *mokusō* em que os alunos estão sentados face ao mestre. Este ritual marca a passagem do profano à prática consagrada. Durante o treino o indivíduo deve esquecer as suas preocupações cotidianas e dedicar-se inteiramente à atividade, num ambiente de silêncio, sobriedade e respeito. Não obstante, as artes marciais não são as únicas a procurarem este tipo de quadro para a prática. Como explica González Valles, todos os caminhos artísticos do Japão “têm estado envoltos tradicionalmente num marco humilde e simples de pobreza voluntária e nobre”²⁸⁰. A título de exemplo, podemos lembrar o *chadō* (caminho do chá) que se realiza numa pequena peça onde prevalece o sentimento de simplicidade e austeridade. A decoração limita-se a uma pintura ou caligrafia pendurada numa alcova e um arranjo floral. As matérias utilizadas para a construção e para a cerimónia são de cores sóbrias e procuram sugerir uma “pobreza refinada”. Os participantes, quanto a eles, não devem levar joias, relógios ou roupas com cores exuberantes e devem, depois de se sentar, manter-se quietos e em silêncio. “Nenhuma cor para perturbar o tom da sala, nenhum som para estragar o ritmo das coisas, nenhum gesto para interferir na harmonia, nenhuma palavra para romper a unidade do ambiente, todos os movimentos realizados simples e naturalmente – tal eram os intuitos da cerimónia do chá”²⁸¹.

4) Arte, espiritualidade e estética

²⁷⁷ A designação utilizada por González Valles aqui de “artes de competição” não é a mais adequada. Sem dúvida que existe um lado competitivo ou desportivo nestas artes marciais, no entanto, ele é uma pequena parte da totalidade da prática. A maioria dos praticantes de artes marciais não participa em quaisquer competições mas limita-se a uma prática, mais ou menos regular, sem outra finalidade que a própria prática.

²⁷⁸ “Abolidas como instrumentos de lucha a muerte, aquellas técnicas de guerra (*bujutsu*) quedaron convertidas en artes de competición, dotadas de contenido moral y espiritual y orientadas a encuentros deportivos e instrumentos de formación física y moral”. González Valles, *Filosofía*, 19.

²⁷⁹ C.f. Suzuki, *Zen*, 128.

²⁸⁰ “En realidad, estos caminos culturales de Japón han estado envueltos tradicionalmente en un marco humilde y sencillo de pobreza voluntaria y noble”. González Valles, *Filosofía*, 46.

²⁸¹ “Not a colour to disturb the tone of the room, not a sound to mar the rhythm of things, not a gesture to obtrude on the harmony, not a word to break the unity of the surroundings, all movements to be performed simply and naturally – such were the aims of the tea-ceremony”. Okakura, *The Book*, 29.

A preeminência dos ideais de simplicidade, de sobriedade ou de austeridade nas artes tradicionais japonesas não se limita à configuração do quadro no qual estas se realizam. As próprias produções artísticas estão imbuídas destes valores que, em última análise, expressam uma relação humilde e profunda à natureza. Segundo Jesús González Valles, todos os caminhos artísticos têm a sua fonte de inspiração no mundo natural e mais precisamente numa experiência de imersão na natureza. Os artistas procuram expressar a beleza presente no mundo natural como também, de uma certa forma, se aproximar da natureza e estar em harmonia com o entorno natural²⁸². Como nos diz este autor,

“As artes tradicionalmente cultivadas como expressões de paz e harmonia, tais como a caligrafia, a poesia, a arte floral, etc., sempre tiveram vitalidade e testemunharam um refinado sentido estético e uma esquisita sensibilidade frente à beleza do mundo natural expressada à luz de uma visão do cosmos inspirada na tradição religiosa oriental”²⁸³.

Os modos de expressão da pureza, da simplicidade e da beleza do mundo natural refletem a inclinação para sentir e viver em harmonia com a natureza que brota das perspetivas religiosas tradicionais do Japão²⁸⁴. Segundo o professor Yusa, é de destacar a influência da estética Zen nas várias expressões culturais tradicionais do Japão. “A

²⁸² Neste sentido, Anesaki salienta a peculiaridade da arquitetura japonesa que, através das longas e curvadas linhas horizontais dos beirais dos seus edifícios e da inclinação suave dos telhados, cria harmonia entre as colinas, as árvores e os edifícios de maneira a que estes últimos se tornem parte da paisagem ao invés de aparecerem como grandes construções que desafiam a natureza. O autor nota, ainda, que os materiais e o plano de construção destes edifícios são selecionados com o intuito de conservar o quanto possível o “espírito da natureza”. Desta forma, os edifícios japoneses são pensados de maneira a criar ou preservar uma relação harmoniosa com a natureza. A simplicidade característica destas construções como também das suas decorações manifesta de maneira evidente uma propensão a manter uma proximidade ou continuidade entre a natureza e a vida humana. “The intimate association of Japanese life with nature, on which I have laid so much emphasis, shows itself in many ways; one of them is the simplicity with which the Japanese home is constructed and decorated” (Anesaki, *Art*, 31).

²⁸³ “Las artes tradicionales cultivadas como expresiones de paz y armonía, tales como la caligrafía, la poesía, el arte floral, etc., tuvieron siempre vitalidad y testimoniaron un refinado sentido estético y una exquisita sensibilidad ante la belleza del mundo natural expresada a la luz de una visión del cosmos inspirada en la tradición religiosa oriental”. González Valles, *Filosofía*, 19-20.

²⁸⁴ O estudo de P. Landy, *Musique du Japon*, mostra como a música no Japão sempre teve intimamente relacionada com a natureza. Nesta conceção japonesa o vento, um inseto, uma cascata, são oportunidades únicas de ouvir a “música da natureza”. “On écoute au Japon le chant des insectes, comme sous d’autres cieux celui des oiseaux. «A entendre la voix du rossignol qui gémit parmi les fleurs ou celle de la grenouille qui habite les eaux, quel est l’être vivant qui ne chante une poésie?»” (Pierre Landy, *Musique du Japon* (Paris: Buchet/Chastel, 1996), 33). A fronteira que distingue música da natureza e música humana é ténue. E o facto de os japoneses não distinguirem claramente o som do ruído, mas pelo contrário procurarem confundi-los, é revelador da relação entre música e natureza. Ao inverso dos instrumentos musicais ocidentais que procuram um som “puro”, no Japão, vários são os instrumentos musicais que por meio de percussões ou vibrações, por variações de timbre, procuram estar mais próximos do que nós chamaríamos ruído. Deste modo, não é de admirar que tradicionalmente se tocava música no meio da natureza, em espaços abertos e não em salas fechadas. Neste contexto, a produção de música era a resposta mais adequada à divina música da natureza: “Pour rendre sa politesse à la nature, on organise des parties de musique en plein air “pour accompagner le chant des oiseaux, ou celui des cigales” (*Ibid.*, 35).

sensibilidade estética *Zen*, imbuída de simplicidade, profundidade e minimalismo, encontrou expressão em várias formas de arte: pintura a tinta (*suibokuga*), poesia (em chinês), caligrafia, arquitetura, desenho de jardins, cerimónia do chá, arranjos de flores e teatro nô²⁸⁵. O *Zen*, ao desenvolver e difundir as artes tradicionais japonesas, configurou-as à luz dos ideais que o governam. Qualquer produção de uma destas artes destaca-se pela simplicidade ou minimalismo que ela apresenta: alguns traços a tinta de china preta, na pintura *sumie*; três ramos devidamente colocados, no arranjo floral (*ikebana*); o simples degustar em silêncio de um chá, no *sadō*. O *haiku* é talvez o melhor exemplo da forma como a simplicidade e humildade *Zen* estruturaram as produções artísticas. Esta forma de poesia japonesa exprime pela sua configuração (três curtos versos de 5, 7 e 5 sílabas) o espírito ascético do budismo *Zen*. “A própria simplicidade e sobriedade poética revelam no caso do *haiku* principalmente uma renúncia a pomposos recursos verbais e a elegâncias rebuscadas”²⁸⁶.

Enfim, parece-nos interessante destacar aqui dois conceitos fundamentais da estética japonesa, o “*wabi*” e o “*sabi*”, que podem ser definidos como uma apreciação estética da pobreza²⁸⁷. Dois conceitos frequentemente associados à cerimónia do chá, mas que se encontram nos demais caminhos artísticos da cultura japonesa. Nestes conceitos a estética funde-se com uma certa moral ou espiritualidade. Como explica Salafranca, a palavra *wabi* procede do verbo *wabu* (esmorecer) e do adjetivo *wabishi* (solitário, sem recursos materiais). Originalmente, significava uma pessoa descaída em circunstâncias adversas da vida, mas os poetas medievais modificaram o seu sentido dando-lhe um valor positivo. A solidão e a pobreza converteram-se numa libertação espiritual que descobre uma beleza mais profunda na falta de recursos²⁸⁸. Desta forma, *wabi* é um conceito estético-moral que designa uma certa satisfação que se sente num modo de vida voluntariamente austero e simples. “Uma vida de *wabi* pode então ser definida: uma inexprimível alegria silenciosa profundamente escondida sob a pura pobreza”²⁸⁹. O conceito de *sabi*, quanto a ele, foi utilizado pela primeira vez no século XII por Fujiwara Shunzei nos seus estudos pioneiros de crítica literária para expressar uma desolação e frialdade invernal. Mais tarde, nos séculos XIV e XV, Zeami, Zenchiku e

²⁸⁵ C.f. Yusa, *Religiões*, 69.

²⁸⁶ “La misma sencillez y sobriedad poética revelan en el caso del *haiku* principalmente una renuncia a ampulosos recursos verbales y a elegancias rebuscadas. La corta medida métrica no permite excesos verbales, pero es que el mismo espíritu de sobriedad induce a desprenderse de exuberancias semánticas. La contemplación estética, a semejanza de la contemplación mística, no es favorable a la abundancia de palabras para expresar la experiencia de la iluminación que se da en el *haiku*. Y así la sobriedad en la expresión es un reflejo del desprendimiento ascético típico del budismo *Zen*”. González Valles, *Filosofía*, 346.

²⁸⁷ C.f. Suzuki, *Zen*, 284.

²⁸⁸ C.f. Lanzaco Salafranca, *Los valores*, 91.

²⁸⁹ “A life of *wabi* can then be defined: an inexpressible quiet joy deeply hidden beneath sheer poverty”. Suzuki, *Zen*, 286.

Shinkei, notáveis escritores, influenciados pela cosmovisão budista que ressalta a solidão da existência humana e apela a aceitá-la e até a alegrar-se por ela, utilizaram este termo para expressar a beleza que se esconde numa paisagem fria e desolada²⁹⁰. Desta forma, *sabi* significa uma beleza austera e solitária. Como aponta Suzuki Daisetsu, *wabi* e *sabi* são dois conceitos muito próximos que por vezes se usam indistintamente. Não obstante, podemos estabelecer uma distinção: *wabi* convém mais para designar a vivência de uma vida associada à pobreza/austeridade, enquanto que *sabi* usa-se mais propriamente para qualificar objetos, meios ou paisagens²⁹¹. Assim, no cruzamento complexo da arte com a religião e a natureza surgiram dois conceitos estético-morais impregnados da tradição budista – *wabi* e *sabi*, austeridade/pobreza e solidão – que definiram por sua vez atitudes espirituais.

Como vemos a relação dos caminhos artísticos às religiões tradicionais do Japão é verdadeiramente constitutiva, a tal ponto que no seu processo de desenvolvimento estes acabaram por incorporar algumas das características daquelas. Dos elementos que estes dois *caminhos* partilham podemos distinguir uma fundamental proximidade com a natureza, ideais estéticos e morais, que se resumem numa “pobreza nobre” voluntária, e ainda certas metas espirituais, como o *satori* zenista. Contudo, se estas práticas propõem um verdadeiro caminho existencial não é apenas porque conseguem criar no flux contínuo da vida quotidiana momentos de pausa ou porque a sua estética está impregnada dos ideais destas tradições religiosas. Conjuntamente com este quadro singular que temos vindo a evidenciar – a saber, um universo onde reina a harmonia com a natureza, a sobriedade, o silêncio, e poderíamos também acrescentar o respeito pela tradição e uma submissão ao grupo que se personifica na figura do mestre²⁹² – é preciso identificar uma configuração peculiar da prática que compreende concepções precisas da técnica, da aprendizagem e do ser humano. No cerne desta reside uma finalidade espiritual e um método próprio de *formação* do indivíduo que permite considerar as artes tradicionais japonesas como autênticos *dō*. Assim, o *caminho artístico* japonês apresenta-se como um caminho de *autorrealização* no mesmo sentido que o é o caminho religioso. Para compreender este método de transformação do indivíduo o trabalho

²⁹⁰ C.f. Lanzaco Salafranca, *Los valores*, 93.

²⁹¹ C.f. Suzuki, *Zen*, 284.

²⁹² Como enfatiza González Valles existe na cultura japonesa uma certa inclinação a viver, pensar e atuar em harmonia com o grupo. “Los japoneses en general se consideran profundamente ligados a una comunidad más o menos importante en el orden social pero que, al fin y al cabo, constituye la razón de su existencia” (González Valles, *Filosofía*, 36). No âmbito das artes o grupo refere a uma escola que possui as suas normas e técnicas próprias que definem o seu estilo único. É o grupo, ou o seu representante, o mestre, que assinala as normas de conduta, o que conduz a uma certa uniformidade em grande parte responsável pela preservação de práticas plurisseculares.

de Davies oferece-nos um bom ponto de partida. Segundo este autor, a prática das artes tradicionais japonesas segue um processo em 5 etapas:

- 1) A estabilização e formalização da forma (*kata*)
- 2) A constante repetição da forma (*hampuku*)
- 3) A mestria da forma, que se circunscreve dentro de um sistema de graduações (*kyū* e *dan*)
- 4) O aperfeiçoamento da forma (*kanzen shugi*), a beleza da perfeição
- 5) Ir além da forma, tornar-se um com ela (*tōitsu*)²⁹³.

Esta organização da prática, embora não ofereça uma resposta direta à maneira como estas artes permitem uma realização espiritual, mostra-se, todavia, crucial porque nela sobressai uma noção verdadeiramente fundamental: *kata*, a forma.

²⁹³ Davies e Ikemo, *The japanese*, 75.

IX. A noção de *kata*

Em japonês, a palavra *kata* tem dois sentidos principais, aos quais correspondem dois ideogramas: 形, “forma”, que etimologicamente significa “traçar com o pincel uma semelhança exata”, e 型, “molde”, que etimologicamente significa “forma original feita em terra” e, ulteriormente, adquiriu também o significado de “traço deixado”, “forma ideal”, “lei”, “hábito”²⁹⁴. Contudo, apesar do seu significado literal ser “forma” ou “molde”, para Tokitsu, a noção de *kata* não tem verdadeiramente um equivalente no pensamento ocidental²⁹⁵. Segundo este autor, este termo designa a imagem de uma forma ideal a reproduzir que leva implícita uma sequência composta de gestos formalizados e codificados que condensam uma certa experiência social. De facto, o *kata* não é a obra de uma só pessoa, mas a síntese de uma tradição que brota da experiência das gerações precedentes. A pintura é um bom exemplo para ilustrar o papel dos *kata* nas artes tradicionais. A partir de motivos naturais, como árvores, plantas ou animais, por exemplo, foram elaborados modelos que salientam certos traços (os ramos, as folhas, as garras, etc.) de certa maneira, e que tornam esses desenhos “mais” árvores, plantas ou animais que os seus próprios modelos originais. O *kata* torna-se uma forma de percepção e sensibilidade socialmente fixada, através da qual se aprende a olhar²⁹⁶. Esta forma de pintura supõe uma visão social homogênea da natureza que dá sentido aos traços acentuados que, por sua vez, podemos encontrar noutras formas de artes como a poesia. Assim, o *kata* define-se como uma formalização da sensibilidade coletiva que se autossustenta. Ele tira a sua força e o seu potencial na homogeneidade do grupo social no qual o seu código é aceite. Podemos dizer que o *kata* é um modelo social preciso e ritualizado que exige uma atenção acentuada no respeito das formas exatas. Neste sentido, o *kata* apresenta-se como um meio de fixação e transmissão de experiências e práticas privilegiado. No entanto, seria incorreto reduzi-lo a uma simples reprodução ao idêntico de uma forma. De facto, o *kata* demonstra um dinamismo interno que leva a inserir o modelo ideal dentro de uma *situação concreta*. Esta prática só é possível depois do praticante de uma arte ter incorporado o *kata*.

²⁹⁴ C.f. Tokitsu, *Les katas*, 6.

²⁹⁵ C.f. *Ibid.*, 27.

²⁹⁶ C.f. *Ibid.*, 31-32.

Assim, ao aspeto rígido e fechado do *kata* (formas e gestos determinados) sobrepõe-se uma certa flexibilidade que abre a forma à situação. “Assim, ao desenhar uma beringela, o pintor retomará, seguindo a gestual requerida, um certo número de traços que ele terá aprendido por cópia mas, se esse quadro estiver suficientemente interiorizado, ele incluirá ao mesmo tempo as particularidades do objeto ligadas ao momento vivido”²⁹⁷. A particularidade deste modelo, em relação a outros modelos culturais, reside no rigor da sua *composição técnica* e no *estado de espírito* que ele requiere. O *kata* é um modelo que relaciona um repertório técnico e ritual a uma realização espiritual. Desta forma, podemos dizer que é o *kata* que torna as artes tradicionais japonesas autênticos *dō*.

1) A relação do homem à técnica (*waza*)

Apesar de todas as artes tradicionais japonesas serem diferentes, os métodos de aprendizagem utilizados em vista à sua transmissão são similares. No *kata*, o ato é predominante e, neste sentido, a aprendizagem faz-se sobretudo de maneira não verbal através de inúmeras repetições de gestos técnicos codificados nas quais as explicações verbais têm um papel secundário. A repetição tem por finalidade a mestria do *kata* que se hierarquiza dentro de uma progressão que tende para a perfeição. “O treino solitário, repetido mil vezes por dia, visa uma técnica imediatamente utilizável mas constitui também uma tensão para uma forma de perfeição – as duas faces da técnica, na cultura japonesa”²⁹⁸. Notemos que a noção de perfeição japonesa não é equivalente à da tradição ocidental, que tem uma conotação de absoluto vinculada à ideia de um deus único. Na cultura japonesa, a perfeição é acessível aos seres humanos. No domínio das artes tradicionais japonesas ela está intimamente vinculada à técnica e aparece sob a expressão *kami waza* (literalmente, “a técnica do kami”) que exprime a ideia de uma técnica perfeita. Segundo Tokitsu, no fundamento desta noção de *kami waza* estão as concepções animistas da tradição japonesa que levam a considerar a técnica perfeita e a pessoa que a realiza – no momento em que a realiza, e somente nesse momento –

²⁹⁷ “Ainsi, en peignant une aubergine, le peintre reprendra, en suivant la gestuelle requise, un certain nombre de traits qu’il aura appris par copie mais, si ce cadre est suffisamment intériorisé, il y coulera en même temps les particularités de l’objet liées au moment vécu”. *Ibid.*, 33.

²⁹⁸ “L’entraînement solitaire, répété dix mille fois par jour, vise une technique immédiatement utilisable mais constitue aussi une tension vers une forme de perfection – les deux faces de la technique, dans la culture japonaise”. *Ibid.*, 23.

*num nível absolutamente acima do vulgar*²⁹⁹. Ora, esta questão da técnica perfeita é verdadeiramente essencial para compreender os caminhos culturais, porque é ela, em última análise, que sustém todo o progresso de realização espiritual.

Na cultura japonesa existem duas concepções da técnica associadas a dois termos respetivos: *gi jutsu* e *waza*. A primeira foi introduzida no fim do século XIX com a abertura e modernização do Japão sob a influência ocidental. Esta aponta para uma concepção da técnica que revela a separação entre o homem e a técnica que o sistema de produção capitalista desenvolveu através da divisão do trabalho. Não há uma relação imediata entre o domínio das ideias e o domínio técnico. A técnica, no sentido de *waza*, designa, ela, a técnica no domínio das artes: *é uma técnica ligada ao corpo*. Nesta não existe uma relação de subordinação do corpo ao pensamento ou, inversamente, do pensamento ao corpo. A realização situa-se precisamente no momento de *intuição* em que o corpo e o espírito se fundem. Não quer isto dizer que a reflexão lógica está ausente da técnica no sentido de *waza* mas que ela está limitada pelo modo de realização. Isto é, no momento decisivo da realização, ação e pensamento não se distinguem. Como nota Tokitsu, “o kata representa uma maneira de cultivar e reforçar o pensamento intuitivo”³⁰⁰. Neste contexto, a técnica não é um meio para realizar um objetivo ulterior, mas *carrega em si a sua própria finalidade*. A técnica perfeita, *kami waza*, é a técnica entendida nesta concepção levada ao máximo das suas potencialidades. “Numa cultura onde o homem concebe a técnica no sentido de *waza*, a perspetiva lógica ultrapassa dificilmente a do corpo. Os esforços do técnico tendem, de facto, a fundir pensamento e ação, a existir na sua perfeita união. A «técnica de deus» somente pode vir de uma tal fusão”³⁰¹.

A concepção da técnica como *waza* permite-nos dar um passo suplementar no que diz respeito à vertente espiritual dos caminhos culturais. Recordemos as 5 etapas que constituem as artes tradicionais japonesas que vimos anteriormente: 1) a estabilização e formalização do *kata*; 2) a constante repetição do *kata*; 3) a mestria do *kata*; 4) a perfeição do *kata*; 5) ir além do *kata*, tornar-se um com ele (*tōitsu*). Segundo este processo a repetição do *kata* conduz à uma certa mestria. Contudo esta mestria ainda está aquém da perfeição. Se há pouco

²⁹⁹ “Derrière l’attitude qui tend à pratiquer une technique d’une manière aussi parfaite que peut l’être un dieu, il n’est pas difficile de retrouver ces fondements animistes. La technique parfaite, précisément parce qu’elle est parfaite, est perçue comme un dieu. Pourtant, la personne qui maîtrise cette technique n’est pas assimilée à une divinité. Ce caractère divin concerne la technique elle-même, le temps de sa pratique, mais aussi l’être qui l’applique, au moment de la réalisation”. *Ibid.*, 37.

³⁰⁰ “Le kata représente une manière de cultiver et de renforcer la pensée intuitive”. *Ibid.*, 31.

³⁰¹ “Dans une culture où l’homme conçoit la technique au sens de *waza*, la perspective logique dépasse difficilement la portée du corps. Les efforts du technicien tendent, en effet, à fusionner pensée et action, à exister dans leur parfaite union. La « technique du dieu » ne peut que venir d’une telle fusion”. *Ibid.*, 39.

afirmámos que a aquisição de um *kata* passa por um trabalho árduo de repetição gestual que visa adquirir e aperfeiçoar a técnica, devemos, agora, acrescentar que o simples treino de repetição por si só é insuficiente. Para continuar a sua progressão em vista à perfeição técnica o indivíduo deve ele-próprio progredir. Sem essa “elevação” a progressão técnica permanece limitada. “Para aceder a um nível superior da técnica, o homem tem que ele-mesmo tornar-se superior. A qualidade do homem e a da sua técnica estão numa relação dialética: elas visam à consecução qualitativa”³⁰². Em pano de fundo desta orientação está uma outra característica da técnica no sentido de *waza*, a saber a *indistinção do indivíduo com a técnica*. Nesta conceção da técnica o sujeito está presente na técnica, ele reflete-se nela, ou segundo as palavras de Tokitsu “a técnica é o homem”. Deste modo, o processo que conduz à realização da técnica perfeita está totalmente vinculado ao processo de aperfeiçoamento do indivíduo; *a técnica perfeita só pode ser a do ser humano perfeito*. Todavia, é importante perceber que esta perfeição não refere a uma imagem ideal, abstrata ou divina, mas sim à imagem concreta e imediata do mestre ou professor que incarna a forma de perfeição técnica e humana a atingir³⁰³. A imagem do mestre persegue o aprendiz na sua prática que, dentro da sua relação de identificação, a mantém como horizonte na progressão do *kata*. Na prática das artes marciais devemos acrescentar à imagem do mestre a do inimigo, fictício ou real, que remete o praticante para uma certa eficácia procurada sem a qual a prática perde o seu sentido³⁰⁴. Assim, vemos que na prática do *kata* a figura do “outro” é essencial. Mas é importante perceber que o “outro” não é um espectador ou o público (numa peça de teatro *nō*), mas sempre uma imagem interiorizada, relacionada com o carácter concreto e prático da técnica, que guia o praticante no seu progresso para alcançar a perfeição. Como nota Tokitsu, a presença da imagem do “outro” é um bom indicador do estado de espírito procurado na prática do *kata*.

“Quando o adversário desaparece completamente, a execução do *kata* torna-se uma simples sequência gestual e o *kata* é então compreendido como uma ginástica que tem alguns movimentos relacionados ao combate ou como um meio psicoterapêutico. É então

³⁰² “Pour accéder au niveau supérieur de la technique, il faut que l’homme lui-même devienne supérieur. La qualité de l’homme et celle de sa technique sont dans un rapport dialectique : elles visent u achèvement qualitatif”. *Ibid.*, 35.

³⁰³ C.f. *Ibid.*, 100.

³⁰⁴ “Aujourd’hui, l’efficacité, même circonscrite au domaine de l’art, n’en constitue pas moins le critère directeur de la progression de cette conscience. Ainsi, au tir à l’arc, le discours est vain si la flèche ne se plante pas dans la cible. En sabre, le coup qui part et qui porte juste, sans qu’on n’ait décidé du moment, est un des signes attestant que l’état recherché est atteint”. *Ibid.*, 125.

inevitável que o executante se desuna do kata, sobretudo que o espetáculo introduz o olhar de um terceiro”³⁰⁵.

2) Caminho budista e caminho artístico

A ideia de que o indivíduo precisa de se elevar para atingir uma qualidade técnica superior está desde há muito presente na cultura japonesa e explica em grande parte a relação das artes ao budismo Zen. Isto porque, o “estado superior” necessário há técnica perfeita é o mesmo que o budismo Zen procura atingir e ao qual já referimos, a saber, o *mushin* (não-mente), um estado mental além de todos os dualismos (vida/morte, sujeito/objeto, ser/não-ser, etc.) que permite ver as coisas *tais como elas são* sem se deixar perturbar pelo ego (*muga*). “A seu tempo, veio a perceber-se que a concentração mental requerida para compor belos *waka*³⁰⁶, continha elementos das práticas de meditação budista”³⁰⁷. Ora, o processo que leva a este estado espiritual, o *satori*, é o que, precisamente, na tradição budista se chama o *caminho, dō*.

Esta conceção de técnica perfeita – que requer um estado mental procurado pelo budismo – levou muitos adeptos destas artes tradicionais a iniciarem-se ao Zen. No entanto, com o processo de estabilização das artes em *kata*, ao dotarem-se de formas fixas e precisas *as artes desenvolveram uma tendência para o aprofundamento, para a introspeção e para a busca de perfeição*. Antes das artes se constituírem em *kata* a tendência das práticas era para a variedade³⁰⁸. Podemos dar dois exemplos para ilustrar este processo. O primeiro refere ao desenvolvimento que Zeami (1363-1443), teórico do teatro *Nō*, propôs nas suas obras sobre o teatro *nō*. Este deu uma nova orientação ao *nō* segundo a qual a qualidade expressiva do ator deve ser procurada não na diversificação dos tipos de expressão, mas através de um processo de interiorização que conduz à simplificação dos gestos. O segundo exemplo, refere, ele, ao desenvolvimento das artes marciais. Durante o *Sakoku* (período de encerramento do Japão ao resto do mundo) o país conheceu um período de paz que levou a uma transformação das práticas guerreiras. Não havendo guerras os guerreiros já não precisavam de desenvolver novas técnicas por questões de eficácia. No entanto, a espada era o símbolo da classe

³⁰⁵ “Lorsque l’adversaire disparaît complètement, l’exécution du kata devient une simple séquence gestuelle et le kata est alors compris comme une gymnastique comportant quelques mouvements liés au combat ou comme un moyen psychothérapeutique. Il est alors inévitable que l’exécutant se détache du kata, d’autant plus que le spectacle introduit le regard d’un tiers”. *Ibid.*, 190.

³⁰⁶ O *waka* é uma forma da poesia japonesa.

³⁰⁷ Yusa, *Religiões*, 18.

³⁰⁸ C.f. Tokitsu, *Les katas*, 91.

guerreira (a classe dirigente desse período) e a fonte do seu poder. As práticas guerreiras deixaram de estar dirigidas para o exterior e voltaram-se para o interior, constituíram modelos estáveis e tornaram-se uma arte. O critério de orientação do combate não era mais o número de indivíduos que se matava, mas a maneira como se lutava.

Com esta nova orientação das artes a necessidade de recorrer ao Zen para atingir um nível de técnica superior desapareceu. A prática das artes era em si-mesmo suficiente para alcançar certas metas espirituais, como ilustra perfeitamente a exclamação de Tesshu, adepto de *kendō* (caminho do sabre), ao ver o mestre Yamada executar um *kata* com o sabre: “É então possível de ir tão profundo com o único sabre! Com este *kata*, podemos nos dispensar de recorrer ao zen”³⁰⁹. Mais concretamente, em relação à música tradicional japonesa, Tamba diz-nos o seguinte:

“Porque o músico, ao respeitar um formalismo secular comparável a uma prática religiosa invariável, procura despegar-se do seu “eu” pessoal para reencontrar a harmonia do universo. Assim, a atitude do executante, para quem a aquisição de uma técnica está ligada a uma busca espiritual, junta-se à dos praticantes das diferentes “artes” japonesas: *kendō*, *judô*, *sadô* (arte do chá) ou *kadô* (arte floral), que, como indica o caráter *dō* são vias diversas para adquirir o domínio de si, mais do que divertimentos artísticos”³¹⁰.

A imagem de que a consecução do homem passa pela realização de certas formas codificadas ligadas às técnicas (ou seja, os *katas*) acompanhou esta transformação cultural: as artes tornaram-se num meio para realizar o *dō*. Aqui, como explica Tokitsu, o *dō* “é concebido como uma via que conduz a um estado de espírito que liberta as faculdades humanas nas diversas artes. Esse estado espiritual pode ser alcançado pelo aprofundamento de uma disciplina. Ele contém um aspeto ético: para seguir a via, é preciso seguir os preceitos que governam o universo, e então a sociedade. O processo de aperfeiçoamento numa disciplina – qual quer que ela seja – é o da realização de personalidade inteira, em harmonia com os homens assim como com a natureza”³¹¹. Como vemos, *dō* e *kata* estão plenamente

³⁰⁹ “Il est donc possible d’aller aussi profond par le seul sabre! Avec ce *kata*, on peut se dispenser d’avoir recours au zen”. *Ibid.*, 28.

³¹⁰ “Car le musicien, en respectant un formalisme séculaire comparable à une pratique religieuse invariable, cherche à se dépouiller de son moi personnel pour retrouver l’harmonie de l’univers. Ainsi l’attitude de l’exécutant, pour qui l’acquisition d’une technique est liée à une recherche spirituelle, rejoint celle des pratiquants des différents “arts” japonais : *kendō*, *judo*, *sadô* (art du thé) ou *kadô* (art floral), qui, comme l’indique le caractère *dō* sont des voies diverses pour acquérir la maîtrise de soi, plutôt que des divertissements artistiques”. Akira Tamba, *La théorie et l’esthétique musicale japonaises* (Paris: Publications orientalistes de France, 1988), 310.

³¹¹ “Le *dō* est conçu comme une voie conduisant vers un état d’esprit qui libère les facultés humaines dans les divers arts. Cet état spirituel peut être atteint par l’approfondissement d’une discipline. Il comporte un aspect éthique : pour suivre la voie, il faut suivre les préceptes qui gouvernent l’univers, donc la société. Le processus

associados nas artes tradicionais japonesas. É porque as artes constituem-se em *kata* que estas podem se tornar autênticos *caminhos*. O objetivo da prática do *kata* é realizar, sob uma forma perfeita, um conjunto de movimentos; esta perfeição obtém-se pela união dos movimentos gestuais com uma certa disposição mental, a realização do *caminho* (*dō*) budista. “Na cultura japonesa, «realizar a via [o *dō*]», é atingir a técnica perfeita, que é aquela do homem perfeito”³¹².

3) Execução técnica, realização do ser humano: a noção de *gyō*

Na prática do *kata* é possível distinguir dois aspetos: aprender um novo repertório técnico e utilizar o *kata* para desenvolver uma verdadeira *formação* do indivíduo. O primeiro corresponde à primeira etapa de aprendizagem por repetição, da qual já falámos, que conduz à automatização das técnicas do *kata*. O segundo aspeto aponta, quanto a ele, para a dimensão espiritual relacionada com a realização do *dō*. Para realizar esta segunda etapa é preciso dar uma nova orientação ao treino sem a qual a aprendizagem acaba por estagnar. O praticante tem de adotar uma nova atitude na prática do *kata*. Esta define-se através da noção de *gyō*, que no seu sentido literal significa “andar” ou “marcha”. Inicialmente, esta palavra servia para designar a prática do indivíduo que seguia uma forma particularmente difícil de busca religiosa de perfeição³¹³. Mais tarde, no entanto, quando as artes se constituíram em *kata* a noção de *gyō* foi introduzida no domínio das artes tradicionais associada ao carácter *introspetivo* das artes. O *gyō* aponta para uma atitude subjetiva na prática de um ritual ou de um modelo formal fixo e repetitivo. Ele está no centro da prática aprofundada do *kata* mas não em toda a sua prática, no sentido em que se pode repetir umas centenas de vezes a mesma forma sem ter a atitude subjetiva necessária. O *gyō* é então o que distingue uma simples sequência gestual codificada da prática do *kata*, no seu estrito sentido. No entanto, enquanto que a forma gestual é visível a atitude mental escapa à observação. Para formar o *gyō* é

de perfectionnement dans une discipline – quelle qu’elle soit – est celui de l’accomplissement de la personnalité tout entière, en harmonie avec les hommes aussi bien qu’avec la nature”. Tokitsu, *Les katas*, 31.

³¹² “Dans a culture japonaise, « réaliser la voie », c’est atteindre à la technique parfaite, qui est celle de l’homme parfait.” *Ibid.*, 28.

³¹³ Sobre esta prática Tokitsu diz-nos o seguinte: “Toute la pratique est imprégnée de rituel. Chaque pas, plus qu’un simple mouvement physique, doit s’accompagner de prières et de méditation, corps et esprit formant un tout. L’état recherché est « marcher-prier-méditer », sous une forme concrète et unifiée. Une telle pratique nécessite une précision gestuelle et une orientation de la conscience liée au geste. [...] Le *gyō* est donc une façon de pratiquer un rituel répétitif suivant un processus d’intériorisation et un engagement de sa propre vie” (*Ibid.*, 91).

indispensável, quando executamos um gesto, evitar a dispersão e voltar-se para o interior. Num esforço de observação interna orientamos a nossa atenção para o dinamismo do corpo. A dificuldade reside em manter o calmo da atenção introspectiva durante o esforço físico que impõe variações da força, da velocidade, da tensão, etc. Esse processo introspectivo tende a alargar e aprofundar o domínio de consciência. Mas não se trata de objetivar o que se passa em si, antes unificá-lo. “Como nos dizem os mestres, com a sua prática [do *Iaidō*] procura-se precisamente conseguir um domínio total dos sentimentos, emoções e vacilações mentais com vista a conseguir um perfeito autocontrole da energia corporal e espiritual nos casos de confrontação com um adversário real”³¹⁴. A forma *precisa* do *kata* ajuda a manter essa orientação. É nesse sentido que Tamba, em relação à execução musical, nota que “a ritualização se acompanha frequentemente dum abrandamento gestual, como se a repetição estereotipada, por um lado, e a lentidão, por outro, constituíssem os melhores meios para aceder ao recolhimento, ao equilíbrio do eu e da natureza”³¹⁵. Aqui, vemos que é uma certa *execução*, uma certa *prática*, que permite alcançar um determinado estado espiritual. Neste caso, é por meio de uma repetição lenta e estereotipada que o artista consegue um equilíbrio do “eu” com a natureza: ou seja, *a técnica é uma condição à realização espiritual*. Podemos ainda referir ao *haiku* que pela sua estrutura única que impõe ao poeta conduz a um desprendimento próprio do ascetismo Zen.

“A própria simplicidade e sobriedade poética revelam no caso do *haiku* principalmente uma renúncia a pomposos recursos verbais e a elegâncias rebuscadas. A pequena medida métrica não permite excessos verbais, mas é o próprio espírito de sobriedade que induz a desprender-se de exuberâncias semânticas. A contemplação estética, à semelhança da contemplação mística, não é favorável à abundância de palavras para expressar a experiência da iluminação que se dá no *haiku*. E assim a sobriedade na expressão é um reflexo do desprendimento ascético típico do budismo Zen”³¹⁶.

³¹⁴ “En la configuración interna de esta vía tiene un relieve especial la influencia del budismo Zen que, como vamos viendo, se halla presente en todas estas artes y, desde luego, también en el *iaidō*. En él encontramos un dato interesante que ya hicimos notar anteriormente y es el ambiente de soledad, silencio y tranquilidad en que se desarrolla. Como nos dicen sus maestros, con su práctica se intenta precisamente conseguir un dominio total de los sentimientos, emociones y vacilaciones mentales con vistas a conseguir un perfecto autocontrol de la energía corporal y espiritual en los casos de confrontación con un adversario real”. González Valles, *Filosofía*, 229.

³¹⁵ “La ritualisation s’accompagne souvent d’un certain ralentissement gestuel, comme si la répétition stéréotypée, d’une part, et la lenteur, de l’autre, constituaient les meilleurs moyens pour accéder au recueillement, à l’équilibre du moi et de la nature”. Tamba, *La théorie*, 310.

³¹⁶ “La misma sencillez y sobriedad poética revelan en el caso del *haiku* principalmente una renuncia a ampulosos recursos verbales y a elegancias rebuscadas. La corta medida métrica no permite excesos verbales, pero es que el mismo espíritu de sobriedad induce a desprenderse de exuberancias semánticas. La contemplación estética, a semejanza de la contemplación mística, no es favorable a la abundancia de palabras para expresar la

Deste modo se anteriormente dissemos que na conceção da técnica *waza*, que é aquela que constitui as artes, o homem e a técnica não se distinguem, agora acrescentamos que *o homem cria a técnica da mesma forma que a técnica cria o homem*.

“Em suma, o kata é a forma prática, transmissível, de uma técnica de transformação do corpo e do espírito. O *gyô* é ao mesmo tempo ato e estado de espírito, ele sustém a prática do *kata* quando esta se aprofunda, ele acentua a interioridade e a subjetividade. Esta prática toma sentido porque, na conceção japonesa, é através dela que o homem pode alcançar o estado de perfeição. O *dô* representa a progressão na via que leva à perfeição, com a ideia que percorrer o caminho é em si o objetivo”³¹⁷.

O *kata*, pelo esforço introspetivo, pela forma que ele impõe e pelas experiências extraordinárias que ele proporciona (cansaço, dor, esforço físico, lentidão, etc.) tende a formar uma nova maneira de aprender e organizar as vivências, distinta da atividade perceptiva cotidiana. E embora os *kata* sejam práticas inscritas num momento preciso e delimitado (a prática de uma arte), esta nova organização da relação a si e ao mundo tende a estender-se às experiências cotidianas. Porque, o que se procura através da prática de um *dô*, no sentido de caminho artístico, não é um resultado pontual, um instante de iluminação, mas *formar um estado durável*³¹⁸. No *sadô* (caminho do chá), por exemplo, procura-se ultrapassar a simples atitude de apreciação dos alimentos e entrar mais profundamente na experiência do comer e beber. Esta supõe uma atenção total ao momento presente e uma plenitude de ser comuns às diferentes artes tradicionais – e ao budismo zen – que pode se tornar o modo privilegiado de relação ao mundo em qualquer outra situação cotidiana. Esta é a última etapa a que refere Davies no seu trabalho, *tôitsu*, “ir além da forma, tornar-se um com ela”.

Assim, percebemos Daisetsu quando afirma, numa comparação entre arte ocidental e arte japonesa: “enquanto que arte é arte e tem a sua própria significação, os Japoneses utilizam-nas tornando-as numa oportunidade para o seu desenvolvimento espiritual”³¹⁹. Na perspectiva da arte para a arte a finalidade é a obra, é ela que está no centro da prática, do

experiencia de la iluminación que se da en el *haiku*. Y así la sobriedad en la expresión es un reflejo del desprendimiento ascético típico del budismo Zen”. González Valles, *Filosofía*, 346.

³¹⁷ “En somme, le kata est la forme pratique, transmissible, d’une technique de transformation du corps et de l’esprit. Le *gyô* est en même temps acte et état d’esprit, il soutient la pratique du *kata* lorsque celle-ci s’approfondit, il en accentue l’intériorité et la subjectivité. Cette pratique prend sens car, dans la conception japonaise, c’est par elle que l’homme peut atteindre l’état de perfection. Le *dô* représente l’avancement dans la voie qui mène à cette perfection, avec l’idée que parcourir le chemin est en soi le but”. Tokitsu, *Les katas*, 94.

³¹⁸ C.f. *Ibid.*, 95.

³¹⁹ “For, as most students of Oriental culture may understand by this time, whatever field of art the Japanese may study they always emphasize the importance of the «subjective» side of it, giving to its technique a secondary, almost a negligible, consideration. While art is art and has its own significance, the Japanese make use of it by turning it into an opportunity for their spiritual enhancement”. Suzuki, *Zen*, 160.

início ao fim; o artista apenas lhe dá vida. Procura-se o momento de iluminação que permita a criação da obra de arte, que logo depois se volatiliza num sentimento de realização. Nos caminhos culturais japoneses, pelo contrário, o ser humano está no centro. *A arte visa à formação do indivíduo*. Ela permite uma reorganização da experiência existencial, através da prática do *kata*, que tende a estabilizar-se. Neste sentido podemos dizer que as *artes tradicionais japonesas são métodos educativos que permitem transformar a relação dos praticantes ao mundo, aos outros e a si*. É neste sentido que as artes tradicionais japonesas são “caminhos”: os *caminhos artísticos*.

Assim, chegamos ao fim deste estudo sobre os caminhos artísticos do Japão. Como vimos, estes definem-se por um conjunto de atitudes ascéticas que configuram a prática na sua totalidade. Através do ambiente austero que elas criam, estas artes remetem os seus adeptos para uma vivência simples e profunda da vida humana longe da ruidosa e ostentosa vida moderna. As expressões artísticas, com seus valores estéticos e morais, estão assentes em ideais oriundos das tradições religiosas japonesas, como os de simplicidade, humildade e modéstia. A forma (*kata*) fornece uma estrutura única que serve de horizonte desejável e, ao mesmo tempo, de meio para atingir esse horizonte. No *kata* a técnica excede à mera produção de uma forma e incorpora uma componente vivencial e espiritual. Assim, ao investir a prática do *kata* o indivíduo é levado a transformar-se. Nesta experiência, em que técnica e espiritualidade estão profundamente unidas, entramos no campo das ascetes porque não se pratica para produzir algo, mas para viver plenamente. Nos *caminhos artísticos* o fim (a obra) importa menos do que o caminho (a formação/vivência). Há ainda uma outra característica dos caminhos artísticos que se torna clara para nós: nestas artes não podemos separar simplesmente a técnica da interioridade. Embora no ocidente tenhamos o hábito de opor o fundo à forma, o espírito ao corpo, o interior ao exterior, aqui estes são indissociáveis. Se existe uma espiritualidade nas artes tradicionais japonesas, ela existe através do *kata*. É o *kata* que possibilita a espiritualidade; sem este a espiritualidade deixa de existir. Por outro lado, sem essa espiritualidade o *kata* é apenas uma gestual ou forma oca. Como o leitor pode imaginar, as artes tradicionais japonesas são *caminhos* quando na sua prática o *kata* vai unido à espiritualidade.

4) Uma aceção mais ampla do caminho cultural japonês

Acabamos de ver em que medida as artes tradicionais japonesas são *caminhos*: *kata*, *gyō* e *dō* constituem o quadro concetual destas atividades. Estes configuram a prática ao estabelecer uma forma precisa a executar (*kata*) que requiere uma atitude mental orientada para a introspeção (*gyō*) norteada por um ideal (o *dō* budista) que aponta para um estado mental a alcançar, o *satori*. Poderíamos, então, dar por completo o estudo sobre o caminho cultural japonês. No entanto, isso levar-nos-ia a prescindir de todo um conjunto de fenómenos culturais que, apesar de não se enquadrarem dentro da categoria das artes tradicionais japonesas, constituem o caminho cultural japonês na sua mais ampla aceção. É o que relembra o professor Marcelino Agís Villaverde no extrato seguinte:

“O caminho é uma das metáforas de maior amplitude na cultura japonesa. Ao ponto de que boa parte da sua vida religiosa e espiritual, assim como das suas atividades sociais e culturais, suas artes e ofícios e inclusive a sua gastronomia podem ser compreendidas através da ideia de esforço e perfeição que vai unida a esta metáfora. Uma atitude espiritual distinta da inerente à prática de uma religião organizada”³²⁰.

Segundo este autor, além dos caminhos religiosos e dos caminhos artísticos certas atividades e profissões também podem ser compreendidas através da ideia de caminho. O conceito de *dō* teria então um campo de aplicação mais abrangente. Contudo, esta extensão do conceito de “caminho” leva implícita uma reinterpretação do *dō* que garante a sua efetividade nestas atividades socioculturais.

O estudo de Tokitsu sobre a noção de *kata* mostra-se, uma vez mais, de uma grande ajuda para compreender o *dō* na sua relação a estas atividades. Segundo o autor, a estrutura do *kata* tem origem no isolamento total da cultura japonesa que aconteceu durante o *Sakoku* facilitado em grande parte pela sua posição geográfica. Neste período o país tornou-se um mundo fechado em que toda a energia teve de se reinvestir para o interior. Foi no seio da classe guerreira (a classe dominante) que a estrutura do *kata* se estabilizou. Neste período de paz e de estabilidade social a situação dos guerreiros era ambígua: eles não participavam na produção material do país e, sendo um período de paz, viam a sua principal função, a guerra,

³²⁰ “El camino es una de las metáforas de mayor arraigo en la cultura japonesa. Hasta el punto de que buena parte de su vida religiosa y espiritual, así como de sus actividades sociales y culturales, sus artes y oficios e incluso su gastronomía pueden ser comprendidas a través de la idea de esfuerzo y perfección que va unida a esta metáfora. Una actitud espiritual distinta de la inherente a la práctica de una religión organizada”. Agís Villaverde, “Caminos”, 270.

desaparecer³²¹. O processo de interiorização iniciado pelo *Sakoku* levou os guerreiros a fixar o combate numa arte marcial – ou seja, num *kata* – e o confronto com a morte, o valor social predominante. O *kata* do guerreiro, que se materializou no *bushidō*³²² (caminho do guerreiro), tornou-se a manifestação e a norma de vida desta classe³²³. A imagem ideal do guerreiro articulou-se em volta à maneira de dar e receber a morte através do *kata* do *seppuku*³²⁴ (ritual em que um samurai se dá a morte ao espetar o seu sabre no abdómen e depois realiza um corte). Contudo, a configuração do *kata*, que estruturou os modelos que dominavam a vida dos guerreiros³²⁵, veio a estender-se à totalidade da sociedade japonesa. O *Sakoku*, pela estabilidade e hierarquia que caracterizava a sua sociedade, favoreceu a cristalização de inúmeros modelos sociais em *kata*. Na sociedade japonesa da era de Edo (1600-1868), a pertença a uma ordem era atestada pela integração de uma diversidade de *kata*, cada classe social estava definida por um conjunto de regras e de proscricções que delimitavam a sua esfera de atividade em relação ao todo. Assim nasceu o que Tokitsu designa por “*kata* sociais”. A integração do *kata social* permitia, através dos gestos e da linguagem, determinar de maneira precisa se um indivíduo pertencia à classe dos camponeses, dos artesãos ou dos comerciantes, por exemplo³²⁶. No entanto, como enfatiza este autor, a vida das outras classes sociais não era propriamente regida por *kata*, mas por modelos que se aproximavam desta forma³²⁷. Isto é, existiam, de facto, imagens ideais na representação comum, mas estas não davam origem a práticas introspectivas que perseguiam como objetivo a realização da técnica perfeita, uma consecução espiritual ou a concretização do *dō* budista. Mais concretamente os *kata sociais* ofereciam uma imagem ideal estabelecida e partilhada que se transmitia através da identificação social (pertença ao grupo) e para a qual convergiam os esforços dos indivíduos de uma classe. Deste modo, os *kata* nas artes e os *kata sociais* configuram atitudes qualitativamente diferentes. Não obstante, seria incorreto afirmar que apenas se conservou do

³²¹ C.f. Tokitsu, *Les katas*, 203.

³²² Inazo Nitobe, na sua obra *Bushidō, l'âme du Japon*, inicialmente escrita em inglês, propõe um estudo interessante sobre este fenómeno cultural. Acerca do *bushidō* ele diz-nos o seguinte: “*Bushidō* signifie littéralement : «militaire-chevalier-voies ou pratiques» – celles que les nobles combattants doivent suivre tant dans leur vie quotidienne que dans l'exercice de leur vocation. Plus simplement, il pourrait se traduire par : les « préceptes de la chevalerie », le « noblesse oblige » de la classe guerrière”. Inazo Nitobe, *Bushidō, l'âme du Japon* (Noisy-sur-École: Budo Éditions, 2007), 17.

³²³ C.f. Tokitsu, *Les katas*, 203.

³²⁴ Relativamente ao *seppuku*, Nitobe nota: “le *seppuku* n'est pas un simple acte de suicide. C'était une institution légale aussi bien qu'un rituel. Création du Moyen Age, il s'agissait d'une pratique par laquelle le guerrier pouvait expier ses crimes, racheter ses erreurs, échapper au déshonneur, rendre rançon pour ses amis ou prouver sa bonne foi. Quand elle était ordonnée comme sentence, l'exécution donnait lieu à une grande cérémonie”. Nitobe, *Bushidō*, 107.

³²⁵ Estes modelos, ou *kata*, ultrapassavam a esfera da “arte da guerra” e abrangiam a vida dos samurais na sua integralidade.

³²⁶ C.f. Tokitsu, *Les katas*, 71-72.

³²⁷ C.f. *Ibid.*, 77.

kata a ideia de forma codificada e ritualizada. Tokitsu e Nitobe defendem ambos que uma dimensão moral acompanhou o processo de impregnação da estrutura do *kata* da classe guerreira ao resto da sociedade³²⁸.

A abertura do Japão ao resto do mundo em 1868 proporcionou uma reestruturação social pouco propícia à conservação dos *kata sociais*. Os *kata* são eficazes dentro de um grupo social homogêneo, fortemente coletivo e delimitado. Durante o *Sakoku* foram tomadas medidas para reforçar a organização da população em comunidades fechadas. Ora, a modernização do Japão, que acompanha a sua abertura, representa uma rutura da homogeneidade e da estabilidade social. A passagem do xogunato³²⁹ ao Estado dirigido pelo imperador, a abolição da hierarquia feudal em favor de um sistema igualitário, o aumento da dimensão dos grupos sociais e uma situação global heterogênea, são alguns dos fatores que levaram a essa transformação. Neste contexto os *kata sociais* perderam a sua eficácia e deixaram de estruturar a sociedade japonesa. Contudo, o *kata* – como forma ideal codificada e ritualizada a reproduzir, acompanhada de uma certa dimensão espiritual, ou pelo menos moral – não desapareceu completamente da cultura japonesa. Segundo Tokitsu, ele permanece um elemento estrutural forte. Embora seja no domínio das artes onde ele está explicitamente conservado, o *kata* continua a estruturar uma diversidade de práticas sociais de maneira difusa, difícil de delimitar, mas bem presente. “Nos anos 80 [década em que foi escrito este trabalho], os estudantes ou os funcionários japoneses têm modelos de comportamento muito uniformes, tanto que na linguagem corrente fala-se de *kata* do banqueiro, do funcionário, do estudante, etc. – embora que este termo, atualmente, tende a ser substituído pela palavra *tipo*, tirada do americano”³³⁰. Estes modelos não são verdadeiramente *kata sociais*, mas modelos sociais estabelecidos sobre essa antiga forma. A estrutura do *kata* continua presente no psiquismo coletivo ao servir de armação às condutas coletivas.

Importa notar que, apesar do *kata* designar uma forma rígida e precisa que deve ser reproduzida ao idêntico, como modelo estrutural ele oferece uma certa permeabilidade e flexibilidade. Foram estas que permitiram que o *kata* se difundisse do campo das artes às

³²⁸ Nitobe explica o seguinte: “L’esprit du *Bushidō* s’est écoulé de la classe sociale d’où il était originaire vers les classes inférieures, et joua le rôle d’un levain pour les masses, fournissant une morale à toute la population”. Nitobe, *Bushidō*, 147.

Tokitsu, quanto a ele, aponta: “L’influence de l’idéologie dominante du *bushidō* sur les autres classes contribua à former des générations de travailleurs assidus, en valorisant la capacité de concentration et d’investissement de chacun, comme la fidélité envers son supérieur”. Tokitsu, *Les katas*, 20.

³²⁹ Ditadura militar feudal dirigida pela classe guerreira.

³³⁰ “Dans les années 80, les étudiant ou les salariés japonais ont des modèles de comportement très uniformes, si bien que dans le langage courant on parle de *kata* du banquier, du fonctionnaire, de l’étudiant, etc. – même si ce terme, à l’heure actuelle, tend à être remplacé par le mot *type*, emprunté à l’américain”. Tokitsu, *Les katas*, 185.

classes sociais e, mais tarde, a outras atividades profissionais e sociais. Ao longo deste processo o *kata* foi adquirindo novos elementos que o tornaram eficiente nos vários domínios que ele abrangeu.

“Procedente de uma classe social dominante, a dos guerreiros, o *kata* está ainda hoje presente em diversos domínios, apesar dos próprios japoneses nem sempre terem consciência disso. Outros elementos culturais fixaram-se ao *kata* formando com ele, ao longo dos séculos, uma estrutura sobre a qual se fundam múltiplas particularidades do Japão”³³¹.

O *kata* apresenta-se, então, como um conceito fundamental para perceber algumas das características mais representativas da cultura japonesa, como a relação do trabalhador japonês ao seu trabalho ou, mais geralmente, o famoso “conformismo japonês”. Já Salafranca, no seu estudo sobre a espiritualidade japonesa salienta a importância das “formas” (isto é, os *kata* num sentido amplo) que a cultura japonesa desenvolveu nas suas mais variadas atividades; as artes tradicionais, o artesanato, a cortesia ou a gastronomia, por exemplo³³². É ao investir estas “formas”, ou seja, na prática concreta, que o indivíduo experimenta algo da ordem do espiritual. O que leva o autor a afirmar que o Japão “é uma cultura não de «conteúdos» ou ideologias, mas de «formas» ou caminhos”³³³. A equivalência que faz, aqui, o autor entre “formas” e “caminhos” compreende-se porque todas estas “formas” estão impregnadas de uma certa espiritualidade; elas revelam uma maneira de se relacionar ao mundo, aos outros e a si, intimamente enraizada nas tradições religiosas do país. De certo modo, podemos dizer que estas “formas” são práticas que se enquadram dentro de um projeto de “vida boa”, e os caminhos culturais, *artísticos* como *socioculturais*, atividades que se definem pela prática exigente e rigorosa destas últimas. Assim, os caminhos culturais apresentam-se como autênticos *dō*, isto é, como caminhos de *autorrealização* para o indivíduo, no mesmo sentido que o é o caminho religioso.

Para concluir, podemos dizer que o *dō* é um caminho espiritual: um caminho em que se pretende formar o coração (*kokoro*) e viver plenamente, em harmonia com a natureza, a sociedade e consigo próprio, através de formas (*kata*) que levam implícitas as ideias de esforço, autodisciplina, perfeição, busca espiritual, etc. Nestas formas, que se encontram nas

³³¹ “Apparu dans une classe sociale dominante, celle des guerriers, le *kata* est présent aujourd’hui encore dans de nombreux domaines, même si les Japonais eux-mêmes n’en ont pas toujours conscience. D’autres éléments culturels se sont greffés sur le *kata* formant avec lui, au long des siècles, une structure sur laquelle se fondent bien des particularités du Japon”. *Ibid.*, 6-7.

³³² C.f. Lanzaco Salafranca, *Religión*, 119-120.

³³³ *Ibid.*, 120.

mais diversas esferas da cultura japonesa – como as religiões, as artes, as profissões –, as concepções abstratas são de pouco relevo, o que importa são as vivências e a realidade na maneira como ela se dá, ou seja, é a vida concreta neste mundo. O *caminho* é a efetivação de um modo de estar no mundo através de *práticas*, não a separação entre uma vida espiritual – que estaria ligada a uma dimensão transcendente a este mundo – e uma vida mundana. Já Nakamura Hajime, um dos grandes especialistas do pensamento japonês, notava a primazia do aspeto concreto e mundano do *caminho* japonês sobre as concepções abstratas. Para este autor o *dō* “é sempre um caminho concreto (por vezes uma profissão) dentro do mundo da existência quotidiana”³³⁴.

³³⁴ Nakamura, *Ways*, 602.

Conclusão

Chegamos ao fim deste trabalho que, como qualquer verdadeiro caminho, tira o seu valor não no seu termo, mas do que aconteceu durante a viagem, no caminhar. O propósito que se deu a esta dissertação consistiu em conduzir uma reflexão sobre a cultura e o pensamento japoneses em paralelo de uma sobre o problema bioético com o intuito e a convicção de que aqueles podiam contribuir ao questionamento deste. Escolhemos como porta de entrada para este horizonte cultural o estudo da noção japonesa “*dō*” (道), *caminho*, noção verdadeiramente fundamental, pois ele manifesta alguns dos traços mais característicos desta cultura com grande relevo para o nosso questionamento. Relembremos, contudo, a necessidade, para qualquer reflexão que pretenda fazer uma autocrítica e procure aprender com a “verdade” que se dá nas outras culturas e no outro, de não esquecer que cada horizonte cultural tem uma história singular e assenta em fundamentos particulares que fazem desta o resultado de um processo único. Toda tentativa de imitação está assim destinada ao falhanço. Contudo, a comparação é possível. Ela é um método privilegiado de aprendizagem. Todos nós comparamos as nossas ações, as nossas decisões, os nossos projetos e atividades, e retiramos sempre um novo saber que nos leva ao questionamento. Que o balanço acabe por nos confortar nas nossas posições ou nos leve a revê-las, saímos sempre com um melhor conhecimento de nós próprios. Por outro lado, podemos dizer que as diferentes culturas nunca são distintas ao ponto de não haver pontos de interseção possíveis que permitam o diálogo e o reconhecimento mútuo.

A palavra “caminho” é justamente um desses pontos de encontro. Não é só na cultura japonesa ou de forma alargada no Extremo-Oriente que a noção de “caminho” carrega um simbolismo acentuado. Na sua reflexão sobre os caminhos de peregrinação Marcelino Agís Villaverde enfatiza a ambivalência da raiz latina *per* que se encontra num conjunto de palavras heterogêneas, todavia interrelacionadas, que permitem cercar o significado de

peregrinar³³⁵. Estas são: *periculum*, “perigo”; *peritum*, “perito”; *expertus*, “experto”; *experientia*, “experiência”. Acerca destas palavras o autor diz-nos o seguinte:

“A primeira faz referência ao aspeto negativo de ir «através de», as três seguintes aos aspetos positivos de deslocar-se e conhecer coisas novas. Da mesma raiz, derivam palavras que estão relacionadas com o viajar (per-egrino), com o conhecimento (ex-per-iência) e com o perigo até certo ponto inerente às duas realidades anteriores (per-iculum)”³³⁶.

Peregrinar consiste em percorrer um caminho que nos traz conhecimento, experiência, sentimentos agradáveis (conhecer paisagens novas ou novos amigos, por exemplo), como também é aceitar viver uma experiência perigosa. Desde logo, porque peregrinar implica deixar o conforto do seu lar, a sua família, a tranquilidade dos hábitos da vida cotidiana; de uma maneira geral, a vida mundana. Mas também, porque a peregrinação apresenta-se como uma longa viagem através de um caminho perigoso – no que ele tem de mais imprevisível, desconhecido e inóspito – que requer uma certa resistência física e mental. Deste modo, a peregrinação possui uma dupla realidade, a de ser ao mesmo tempo agradável e perigosa.

Ainda segundo este autor, uma leitura filosófica desta constelação terminológica “leva-nos até ao coração do pensamento filosófico ocidental, relacionado tanto com o feito de viajar por terras desconhecidas para ver, para ter experiências, embora estas comportassem perigos e extravios, como com o feito de construir um método ou guia para avançar com o passo seguro no caminho do conhecimento”³³⁷. Estamos, efetivamente, perante um conjunto de termos interrelacionados que abrange horizontes bem mais vastos e profundos que a simples deslocação de um a outro ponto. Um destes campos é, como vemos com este autor, a filosofia. Viajar era, para os filósofos da Grécia antiga, um meio para adquirir experiência e conhecimento sobre o mundo. O próprio Platão viajou até ao Egito para desenvolver os seus conhecimentos matemáticos. Porém, não é só o “viajar” – no seu sentido vivencial, no que ele traz de novas experiências e conhecimentos – que tem *droit de cité* em terra filosófica; a metáfora do caminho foi recorrentemente adotada pela tradição filosófica.

³³⁵ O termo “peregrino” é um termo proveniente do latim *peregrinus* “estrangeiro”, derivado de *peregre* “no estrangeiro”, que por sua vez é constituído pelos termos latins *per* “através de” e por *ager* “campo, país”.

³³⁶ “La primera hace referencia al aspecto negativo de ir «a través de», las tres siguientes a los aspectos positivos de desplazarse y conocer cosas nuevas. De la misma raíz, se derivan palabras que están relacionadas con el viajar (per-egrino), con el conocimiento (ex-per-iencia), y con el peligro hasta cierto punto inherente a las dos realidades anteriores (per-iculum)”. Agís Villaverde, “Aspectos”, 304.

³³⁷ “Una lectura en clave filosófica del sentido etimológico de estos términos nos lleva hacia el corazón del pensamiento filosófico occidental, relacionado tanto con el hecho de viajar por tierra ignotas para ver, para tener experiencias, aunque éstas acarreasen peligros y extravíos, como con el hecho de construir un método o guía para avanzar con paso seguro en el camino del conocimiento”. *Ibid.*, 305.

“Têm-se servido dela filósofos de todos os tempos, desde Platão a Martin Heidegger, passando, como não, pelo muito racionalista Descartes que escreve o seu *Discurso sobre o Método* para «conduzir bem a própria razão», encontrar um caminho seguro para a filosofia e, em definitivo, para distinguir o verdadeiro do falso e «caminhar com segurança na vida»³³⁸.

Caminhar está intimamente relacionado com a ideia de desenvolvimento pessoal. Que seja em solo filosófico – como método para atingir o conhecimento ou como viagem que traz novas experiências – ou em solo religioso – peregrinar é viver experiências físicas e espirituais – estes termos apontam para uma certa ideia de *progresso* intelectual ou espiritual: caminhar é seguir uma via – teórica, moral ou espiritual – que nos leva a alcançar certas metas. Mas talvez seja possível dar um passo suplementar. O facto de estes termos terem sido associados a estas atividades humanas está sem dúvida relacionado com a própria condição humana. Se o ser humano precisa de um “método” para atingir o conhecimento ou viajar para conhecer novas coisas e progredir dentro de um espectro de valores intelectuais, morais ou espirituais, é porque ele é, fundamentalmente, ignorante, defetível e imperfeito. Esta condição do ser humano foi desde os tempos mais remotos enfatizada por pensadores provenientes de todos os horizontes e levou uma grande parte deles a recorrer às metáforas de “caminho”, “peregrino” ou de “viajante”. A própria existência humana, atravessada pelos seus inúmeros acontecimentos e acasos, pode definir-se como a “grande viagem” ou o “grande caminho”. Escutemos Agís Villaverde:

“É [a peregrinação] um fenómeno indissolivelmente unido à condição itinerante do homem. A nossa vida, segundo o que hão defendido numerosos literatos e filósofos através da utilização desta metáfora viária, não é senão o grande caminho, cheio de viravoltas e encruzilhadas, que decorre entre o nascimento e a morte. Existe, por tanto, uma forte componente antropológica no peregrinar do homem sobre a terra”³³⁹.

Como vemos, esta constelação terminológica tem uma dimensão antropológica. A nossa vida aparenta-se a uma grande viagem e nós somos os viajantes, os peregrinos, que percorrem este caminho. Caminho que termina não por termos atingido uma meta, mas pelo

³³⁸ “Se han servido de ella filósofos de todos los tiempos, desde Platón a Martin Heidegger, pasando, cómo no, por el muy racionalista Descartes que escribe su *Discurso del Método* para «conducir bien la propia razón», hallar un camino seguro para la filosofía y, en definitiva, para distinguir lo verdadero de lo falso y «caminar con seguridad en la vida».” *Ibid.*, 322.

³³⁹ “Es un fenómeno indisolublemente unido a la condición itinerante del hombre. Nuestra vida, según han defendido numerosos literatos y filósofos a través de la utilización de esta metáfora viaria, no es sino el largo camino, lleno de vericuetos y encrucijadas, que transcurre entre el nacimiento y la muerte. Existe, por tanto, un fuerte componente antropológico en el peregrinar del hombre sobre la tierra”. *Ibid.*, 303.

fim da própria vida; o que equivale a dizer que a vida é um *caminhar sem fim*. A vida é um caminho no qual o essencial está justamente no facto de *estar a caminhar* e não no chegar ao fim do caminho. Como lembra Ortega y Gasset:

“Os fonemas latinos *per* e *por* e os gregos $\pi\epsilon\rho$ e $\pi\epsilon\iota\rho$, procedem de um vocábulo indo-europeu que expressa esta realidade humana: «viajar» enquanto se abstrai da sua eventual finalidade [...] e se toma a viagem enquanto *estar viajando*, «andando pelo mundo». Então o conteúdo do viajar é o que durante ele nos acontece; e isto é, principalmente, encontrar curiosidades e passar perigos”³⁴⁰.

No entanto, devemos acrescentar que o caminho enquanto via de conhecimento, espiritualidade e reflexão, isto é, enquanto modo de estar no mundo, conhece dias difíceis na sociedade de hoje. Como nota Moratalla, a nossa cultura força-nos a deixar de lado a nossa condição de “peregrinos” para viver como “turistas”³⁴¹. Vivemos num desenfreado suceder de acontecimentos fugazes que não deixa lugar a qualquer reflexão ou interiorização. Relacionamo-nos ao mundo e ao outro através de meios tecnológicos que permitem apenas a multiplicação de relações superficiais e virtuais. Já Byung-Chul Han, como tivemos a oportunidade de ver, enfatiza que a sociedade neoliberal conduz irremediavelmente à perda da capacidade de cerramento, ao fim do tempo próprio e da experiência da intensidade ao integrar a vida humana num processo de produção-consumo global que a reduz a um acumular extensivo de acontecimentos e bens no qual nada se destaca, nada se aprofunda. O caminho enquanto caminho para si, caminho de aperfeiçoamento, caminho formativo, mas também caminho para a convivência em harmonia com o outro e com o mundo, desapareceu, hoje, das preocupações humanas, deixando um vazio no qual as atitudes individualistas, egocêntricas e narcísicas proliferam como nunca ao detrimento da comunidade.

A sociedade japonesa, apesar de também sofrer algumas alterações que vão no mesmo sentido que as acima expostas, aparece como lugar onde o *caminho* continua a ter influência sobre a vida das pessoas. O *dō* é um caminho singular, característico, como vimos, que brota das tradições religiosas do país e se encontra nas mais diversas atividades humanas, tendo elas as suas especificidades e os seus pontos de encontro. Para concluir, e com o intuito de fazer a relação com o problema bioético, são dois os elementos que queremos especialmente salientar, sem pretender restringir o contributo desta reflexão sobre a cultura japonesa aos mesmos. O

³⁴⁰ “Los fonemas latinos *per* y *por* y los griegos $\pi\epsilon\rho$ y $\pi\epsilon\iota\rho$, proceden de un vocablo indo-europeo que expresa esta realidad humana: ‘viajar’ en cuanto se abstrae de su eventual finalidad (...) y se toma el viaje en cuanto estar viajando, ‘andando por el mundo’. Entonces el contenido de viajar es lo que durante él nos acontece; y esto es, principalmente, encontrar curiosidades y pasar peligros”. Citado a partir de Agís Villaverde, “Aspectos”, 304.

³⁴¹ C.f. Domingo Moratalla, “Peregrinar”, 228.

primeiro retoma a característica do *caminho* japonês que coloca o indivíduo numa relação “autoconstituente” com ele próprio. Como vimos, o *caminho*, por si só, é um termo vazio. Ele precisa da concretude de uma atividade, de uma prática, para se realizar. Ora, é realmente interessante ver que a cultura japonesa concebe, ao mesmo título que as religiões e as artes, certas profissões a partir da noção de *caminho*. Esta posição apresenta pelo menos duas vantagens. 1) Ao considerar uma profissão como *caminho*, consagramos essa atividade com uma finalidade outra que o seu *bem interno*, a saber uma finalidade formativa para o indivíduo. A profissão, enquanto *caminho*, é uma atividade que permite que o indivíduo progrida dentro de um espectro de valores. Já H.-G. Gadamer notava no seu texto *Verdade e Método* a capacidade formativa da profissão:

“Toda profissão tem sempre algo a ver com o destino, com a necessidade exterior e exige que nos consagremos a tarefas que, enquanto indivíduo, não escolheríamos como finalidade. A formação prática manifesta-se no facto que exerçamos a nossa profissão integralmente, sem excluir nenhum dos seus aspetos. Assim, o dom de si ao universal da profissão implica «que saibamos nos limitar, isto é, que nos entreguemos totalmente à profissão. Nessa altura, deixa de ser um limite para aquele que a exerce»”³⁴².

A especificidade do *caminho* japonês, enquanto profissão, consiste no facto de este retomar valores morais e espirituais, concepções políticas e sociais e um simbolismo comum a toda a sociedade provenientes das tradições religiosas, que leva à consideração que a boa realização de uma profissão participa da boa realização de uma vida humana. O que nos leva ao segundo ponto, que de certa forma está implícito no primeiro: 2) ao conceber a profissão como *caminho* enfatizamos o facto de que esta participa da *felicidade*, de uma vida conseguida em harmonia consigo e com os outros. O que tem ainda por vantagem suscitar a responsabilidade do indivíduo perante a sua tarefa, procurando sempre ser cada vez melhor, para uma sociedade melhor. Não seria importante repensar a relação do indivíduo à profissão no sentido em que esta não se defina apenas em termos de regras e tarefas às quais obedecer, mas integre também um quadro mais profundo de projeto de vida e de formação de si próprio em ressonância com a ideia de vida conseguida? No exercício de uma profissão devem convergir as necessidades da profissão, os seus fins e os fins da vida do sujeito.

³⁴² “Toute profession comporte toujours quelque chose qui tient du destin, de la nécessité extérieure et exige que l’on se consacre à des tâches qu’en tant qu’individu l’on ne choisirait pas comme buts. La formation pratique se manifeste en ceci que l’on exerce sa profession intégralement, sans exclure aucun de ses aspects. Ainsi le don de soi à l’universel de la profession implique «que l’on sache se limiter, c’est-à-dire que l’on s’engage totalement dans sa profession. Qui cesse alors totalement d’être une limite pour celui qui l’exerce.» Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d’une herméneutique philosophique* (Paris: Points, 2018), 36-37.

O segundo elemento que gostaríamos de enfatizar tem que ver com os rituais e as várias “formas” presentes na cultura japonesa. Como foi dito, o caminho japonês, nas suas mais diversas atividades, realiza-se sempre através da prática de certas formas ritualizadas plenas de simbolismo. Mais, são precisamente estas formas que estão no centro do processo formativo da profissão como se a incorporação de certas figuras e a execução de comportamentos formais participasse da formação do sujeito. Uma posição que já encontramos na reflexão de Han sobre os rituais. Relembremos as suas já citadas palavras:

“É concebível uma *reversão ritual*, com um novo *primado das formas*, que inverta a relação entre o dentro e o fora, entre espírito e corpo. *O corpo move o espírito e não inversamente. Não é o corpo que segue o espírito, mas o espírito que segue o corpo.* [...] *A força dos rituais é essa. As formas externas conduzem a alterações internas. É assim que os gestos rituais de cortesia têm efeitos espirituais. A bela aparência cria uma bela alma e não inversamente*”³⁴³.

As formas apresentam uma força simbólica que exerce influência sobre os sentimentos e pensamentos dos indivíduos. Além disso, pela distância do eu em relação a si que os rituais engendram inibe-se a libido do sujeito e refreiam-se as atitudes narcísicas e individualistas. Numa atividade onde reinam as formas ritualizadas os indivíduos trocam gestos rituais abstando-se do privado. Sendo a bioética o lugar onde indivíduos se reúnem em conselhos e comités para deliberar ela beneficiaria, sem dúvida, de uma reflexão sobre novas formas rituais, pois, se cada um se fechar numa autorreferência exclusiva, numa posição que apenas segue as tendências interiores, torna-se tarefa difícil alcançar um compromisso. Poderíamos também refletir sobre até que ponto os profissionais de saúde beneficiariam com a existência de formas rituais na sua relação com os pacientes e nas suas práticas cotidianas. Deveríamos, hoje, na nossa sociedade que segue uma tendência para a des-ritualização e para des-simbolização, repensar mais do que nunca a importância destas formas de maneira a inverter a propensão ao individualismo radical que corrói a comunidade. Como o leitor terá percebido, esta meditação excede os limites da reflexão bioética. Não deveria, por exemplo, a ética da educação fazer seu este questionamento quando vemos hoje as práticas idiotas de bullying a que dão origem a falta de rituais? Mais do que dar respostas este trabalho procurou suscitar uma reflexão que evidencia novos desafios com os quais a bioética, como as demais éticas aplicadas, terão de lidar para responder aos problemas que coloca a sociedade moderna.

³⁴³ Han, *Do desaparecimento*, 29-30.

BIBLIOGRAFIA

- Adolphson, Mikael. "Aristocratic Buddhism", in: Friday, Karl F. (ed.), *Japan Emerging. Premodern History to 1850*. Nova-Iorque: Westview Press, 2012, 135-145.
- Agís Villaverde, Marcelino. "Aspectos filosóficos y antropológicos del Camino de Santiago. Fenomenología de la peregrinación a Compostela", in: Agís Villaverde, Marcelino et al. (coord.), *Galicia y Japón. Del sol naciente al sol poniente: Actas de los IX encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*. Corunha: Universidade de Corunha, 2008, 301-324.
- Agís Villaverde, Marcelino. "Camino de Oriente: India, China y Japón", in: Agís Villaverde, Marcelino et al. (coord.), *Identidad, memoria e historia: Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2016, 255-285.
- Agís Villaverde, Marcelino. "Estructura y significado de la peregrinación sintoísta: el antiguo camino de Kumano", in: Agís Villaverde, Marcelino e Palmou, Lorenzo Jesus. (coord.), *Camino, luego existo. Pensar el camino en clave cosmopolita*. Vigo: Editorial Galaxia, 2017, 465-490.
- Anesaki, Masaharu. *Art, Life, and Nature in Japan*. Tóquio: Charles E. Tuttle Company, 1973.
- Anesaki, Masaharu. *Mitología Japonesa. Leyendas, Mitos y folclore del Japón Antiguo*. Amazonia editorial, 2015.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal, 2004/2018.
- Barthes, Roland. *L'empire des signes*. Paris: Éditions du Seuil, 2015.
- Beauchamp, Tom L., e Childress, James F. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: U.P. 1979.
- Chance, Linda H. "Medieval Arts and Aesthetics", in: Friday, Karl F. (ed.), *Japan Emerging. Premodern History to 1850*. Nova-Iorque: Westview Press, 2012, 254-265.
- Confúcio. *Entretiens de Confucius*. Lorain: Éditions du Seuil, 2014.
- Cortina, Adela. *Ética de la Sociedad Civil*. Madrid: Anaya/Alauda, 1994.
- Cortina, Adela e Martínez, Emilio. *Ética*. Madrid: Akal, 1996/2008.
- Davies, Roger J. e Ikemo, Osamu. *The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture*. Vermont: Tuttle Publishing, 2002.

- De Bary, Theodore W. et al. *Sources of Japanese Tradition, From earliest times to 1600*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2001.
- De Saint-Charon, P. M. “Entretien avec Paul Ricoeur. Paul Ricoeur et l’acheminement vers le soi”, *Bulletin du Centre Protestant d’Études*, 43/7, 1991.
- Domingo Moratalla, Agustín. “Peregrinar entre las redes: la ética del cuidado en la era digital”, in: Agis Villaverde, Marcelino e Palmou Lorenzo, Jesus. (coord.), *Camino, luego existo. Pensar el camino en clave cosmopolita*. Vigo: Editorial Galaxia, 2017, 227-257.
- Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d’une herméneutique philosophique*. Paris: Points, 2018.
- Gracia, Diego. *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema, 1988.
- González Valles, Jesús. *Filosofía de las artes japonesas, Artes de guerra y caminos de paz*. Madrid: Editorial Verbum, 2009.
- González Valles, Jesús. *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos, 2014.
- Hadot, Pierre. *Qu’est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- Han, Byung-Chul. *Do Desaparecimento dos Rituais, Uma Topologia do Presente*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2020.
- Hottois, Gilbert. “Les enjeux laïques philosophiques de la bioéthique”, *Revue internationale d’éducation de Sèvres*, março 1995, 43-53.
- Iglesias Varela, Alba. “Xintoísmo: a alma do xapón”, in: *Philosophia Orientalis. A Filosofia Oriental desde Galicia*, Seminario de Estudos Galegos (Area de Pensamento), Santiago de Compostela, Humus, 2016, 483-523.
- Iglesias Varela, Alba. “Sintoísmo: el camino hacia un corazón limpio”, in: Agis Villaverde, Marcelino e Palmou Lorenzo, Jesus. (coord.), *Camino, luego existo. Pensar el camino en clave cosmopolita*. Vigo: Editorial Galaxia, 2017, 447-464.
- Landy, Pierre. *Musique du Japon*. Paris: Buchet/Chastel, 1996.
- Lanzaco Salafranca, Federico. *Religión y Espiritualidad en la sociedad japonesa contemporánea*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008.
- Lanzaco Salafranca, Federico. *Los valores estéticos en la cultura clásica japonesa*. Madrid: Editorial Verbum, 2009.
- Lanzaco Salafranca, Federico. *La cultura japonesa reflejada en su lengua*. Madrid: Editorial Verbum, 2010.
- Lenoir, Frédéric. “Il y a de la vérité en dehors de chez soi”, *L’Express*, 23 de julho, 1998.

- Kitagawa, Joseph Mitsuo. *Undersanting Japanese Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- MacIntyre, Alasdair. *Après la vertu, Étude de théorie morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997/2013.
- Marzano, Michela. *Je consens, donc je suis....* Paris: PUF, 2006.
- Masiá Juan. *A sabedoria do Oriente. Do sofrimento à Felicidade*. Lisboa: Editorial Notícias, 2003.
- Muller, Jean-Marie e Vaillant, François. “Pour une éthique du compromis, interview de Paul Ricoeur”, *Alternatives Non Violentes*, 80, 1991.
- Nakagawa, Hisayasu. *Introduction à la culture japonaise*. Paris, PUF, 2015.
- Nakamura, Hajime. *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: East-West Center Press, 1964.
- Nakano, Kōji. *La felicidad de la pobreza noble*. Madrid: Maeva, 1996.
- Nitobe, Inazo. *Bushidō, l'âme du Japon*. Noisy-sur-École: Budo Éditions, 2007.
- Nussbaum, Martha. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Okakura, Kakuzō. *The Book of Tea*. London: Penguin Classics, 2010.
- Ono, Sokyō. *Sintoísmo. La vía de los kami*. Gijón: Satori Ediciones, 2020.
- Pastura Cardoso, Patrícia Souza e Poirot Land, Marcelo Gerardin, “A perspectiva da ética das virtudes para o processo de tomada de decisão médica”, *Revista Bioética*, 2016; 24 (2), 243-249.
- Portocarrero, Maria Luísa, “Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática”, *Revista Filosófica de Coimbra* 41 (2012), 265-282.
- Ricoeur, Paul. “Entretien Hans kung-Paul Ricoeur, Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire”, *Sens*, 5, 1998, 211-230.
- Ricoeur, Paul. *Le juste 2*. Paris: Esprit, 2001.
- Santos, José Manuel. *Introdução à ética*. Lisboa: Documenta, 2012.
- Sawai, Yoshitsugu. “Perspectivas religiosas de la naturaleza en culturas de Asia Oriental”, in: Agís Villaverde, Marcelino et al. (coord.), *Galicia y Japón. Del sol naciente al sol poniente: Actas de los IX encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*. Corunha: Universidade de Corunha, 2008, 243-260.

Suzuki, Daisetsu Teitaro. *Zen and Japanese Culture*. Princeton: Princeton Classics paperback Editions, 2019.

Tamba, Akira. *La théorie et l'esthétique musicale japonaises*. Paris: Publications orientalistes de France, 1988.

Tokitsu, Kenji. *Les katas*. Méolans-Revel: Éditions DésIris, 2002.

Yusa, Michiko. *Religiões do Japão*. Lisboa: Edições 70, 2002.

ANEXOS

Anexo 1: Religiões forasteiras fundacionais da cultura japonesa

1) O confucionismo

Confúcio nasceu há mais de dois mil e quinhentos anos em Qufu, na península do Shandong no Este da China. A imagem frequentemente atribuída a Confúcio é a de um moralizador que prodiga com condescendência os seus conselhos aos soberanos. Seja esta imagem justa ou não, devemos, no entanto, perceber que o que tentava fazer Confúcio era estabelecer alguns princípios num mundo em desordem.

Ao início, reinava a ordem. Era o “Tempo dos Reis sábios” da mitologia: Yao, Shun e Yu. Estes são considerados como os fundadores da cultura chinesa e de uma certa forma de ordem política que servirá de modelo para Confúcio. Dois séculos antes da nascença de Confúcio começou a decadência política caracterizada por um declínio do poder central e um cinismo político que menosprezava qualquer consequência religiosa e sentido moral³⁴⁴. É num contexto de fragmentação e tumulto político que devemos situar as principais preocupações de Confúcio e a sua insistência sobre a perda do “Mandato Celeste”, também designado por “Caminho”. O “Caminho” (*Dao*), embora que também presente na tradição taoista, tem um sentido particular para Confúcio: para este, o *Dao* designa o “Caminho dos Antigos”^{345,346}. Como assinala Anne Cheng, especialista em história do pensamento chinês, é este que está na base do ensino de Confúcio, que estima necessário voltar ao “Caminho” para restaurar um equilíbrio político. É esta a missão de Confúcio, “acordar o mundo como um gong” e fazer-lhe reencontrar o Caminho perdido, que lhe foi atribuída pelo Céu: uma autoridade impessoal, mas omnipresente que regula o decorrer das coisas e a vida dos homens; por outras palavras, o Céu é o garante do bom funcionamento do *Dao*³⁴⁷. Desta forma, o ensinamento de Confúcio está centrado sobre um ideal prático político, mas esta preocupação do político é indissociável

³⁴⁴ Concretamente, foi quando uma coalizão de vassallos rebeldes e de tribos bárbaros constrangeu os Zhou, dirigentes do momento, a mudar a capital para Este que a autoridade destes começou a diminuir para o benefício dos vassallos mais poderosos. C.f. Anne Cheng, nota de abertura a *Entretiens de Confucius* (Lorain: Éditions du Seuil, 2014) por Confúcio, 16.

³⁴⁵ Ou seja, os “Reis sábios da antiguidade” de que falamos previamente.

³⁴⁶ C.f. *Ibid.*, 17.

³⁴⁷ C.f. *Ibid.*, 18.

de uma certa concepção do homem e da sua natureza moral³⁴⁸. De facto, para Confúcio o político tem o seu fundamento em seres humanos dotados de exigências morais. O “homem de bem”, ideal que propõe Confúcio, deve procurar a realização do *ren*, o “Bem Soberano”, palavra-chave da ética confuciana: composta pelos caracteres chineses de “homem” e “dois”, aponta para o bem que um homem pode fazer a outro. Desta virtude suprema Confúcio não dará uma definição completa, mas tratá-la-á através de ângulos e aspetos diferentes que permitem extrair as suas componentes, todas de natureza relacional. Assim, temos a piedade filial, *xiao*, que, numa concepção do Estado sobre o modelo de uma grande família, é o cimento das relações sociais e hierárquicas. Temos também duas virtudes relacionadas com a honestidade: *Zhong*, a lealdade a si-mesmo e aos outros (em particular ao soberano) e *xin*, a fidelidade à palavra dada. Enfim, existem ainda duas outras qualidades, sem as quais o “homem de bem” não conseguiria assegurar as responsabilidades políticas, a saber, *Zhi*, o discernimento, que permite tomar as decisões judiciosas, e *Yong*, a coragem, que é necessária para agir, mas que deve ser temperada pelas outras virtudes. O *ren* é então o conjunto destas qualidades levadas ao seu grau supremo³⁴⁹. Assim, a moral individual está intimamente ligada à atitude política que atinge o seu ápice na figura do soberano. De facto, para Confúcio o “Caminho dos Antigos” é o “Caminho do Bom Soberano”. O soberano deve ser um exemplo e uma norma para os seus sujeitos. É pela sua atitude irrepreensível que o soberano governa e se impõe naturalmente, sem precisar de multiplicar as ordens, e conduz o seu povo sobre o caminho do *ren*³⁵⁰. Neste sentido, o Bom Soberano é também o *Grande Educador*. No entanto, embora fundamental, o papel do soberano é insuficiente para realizar o governo ideal. A outra condição essencial para que tal aconteça é a prática do *ritual* que marca todas as atividades humanas. “O ritual tem, no bom funcionamento do governo, um papel fundamental visto que ele canaliza as energias e os instintos individuais nos comportamentos aceitáveis, guiando e facilitando assim as relações políticas e sociais”³⁵¹. Não quer isto dizer que Confúcio defenda uma adesão cega e dogmática às regras de etiqueta. Pelo contrário, ele enfatiza a importância do julgamento de cada um. O *Yi*, justamente, é essa capacidade a julgar por si-próprio do que é justo e judicioso de fazer em função das circunstâncias. É esta característica que, segundo

³⁴⁸ C.f. *Ibid.*, 19.

³⁴⁹ C.f. *Ibid.*, 20-22.

³⁵⁰ “Gouvernez à force de lois, maintenez l’ordre à coups de châtiments, le peuple se contentera d’obtempérer, sans éprouver la moindre honte. Gouvernez par la Vertu, harmonisez par les rites, le peuple non seulement connaîtra la honte, mais de lui-même tendra vers le Bien”. Confúcio, *Entretiens*, 33.

³⁵¹ “Le rituel joue dans le bon fonctionnement du gouvernement un rôle fondamental puisqu’il canalise les énergies et les instincts individuels dans des comportements recevables, guidant et facilitant ainsi les rapports politiques et sociaux”. Cheng, *Entretiens*, 25.

Cheng, faz a originalidade do pensamento de Confúcio, a saber, “a intuição que o critério do Justo muda com o tempo e as circunstâncias”³⁵².

Os anos que seguiram a morte de Confúcio viram o seu pensamento ser alterado. A começar por Mêncio, um dos confucionistas mais importantes, que elaborou o pensamento de Confúcio numa doutrina sistemática e atribuiu-lhe novas problemáticas e novos conceitos³⁵³. Relativamente à sua divulgação no Japão, o confucionismo foi introduzido por volta do século V através dos *Analectos* e desde logo encontrou uma receção favorável nos meios intelectuais, sobretudo nas altas esferas da corte imperial. A influência das doutrinas morais e políticas confucianas na constituição de 17 artigos do Prince Shōtoku é fundamental³⁵⁴. Na sua dimensão religiosa foi sobretudo a veneração e o culto aos antepassados que recebeu melhor acolhimento. A sua projeção moral e política, quanto a ela, proporcionou uma ideologia útil para regular as relações familiares e os vínculos sociais entre as classes dirigentes e as massas populares. De facto, a ética confuciana mostrou-se ser um excelente instrumento para manter a autoridade dos governantes e a humilde submissão dos subordinados. O confucionismo sempre foi uma das fontes de inspiração externas mais influentes no desenvolvimento social e político do povo japonês e forneceu uma base ideológica para a formulação de normas morais e políticas que estiveram vigentes até ao século XX. Estas giravam em torno à piedade filial, à fidelidade e às cinco virtudes cardeais radicadas na natureza humana, das quais destaca a autenticidade. Importa assinalar que embora todas estas virtudes tenham uma dimensão moral, como é evidente, elas também estão relacionadas com a ordem cósmica. Além disso, o confucionismo – como acontece com a entrada de outras religiões no Japão, como veremos mais à frente – não foi incorporado na sua forma original, mas passou por um processo de “japonização” que conduziu a um sincretismo entre o xintoísmo e o confucionismo. O contributo do confucionismo manteve-se sobretudo na ordem prática, exercendo uma grande influência nas relações sociais, na educação ou no comportamento moral, entre outros, e não tanto no domínio da reflexão teórica, metafísica ou cosmológica. Como nota González Valles,

³⁵² “Mais ce qui en fait l’originalité, c’est précisément cette intuition que le critère du Juste change avec le temps et les circonstances”. *Idem*.

³⁵³ C.f. *Ibid.*, 26.

³⁵⁴ Esta constituição, considerada como um dos mitos fundadores do Japão, aparece no *Nihon shoki* onde é dito que o Príncipe imperial preparou, pessoalmente, no ano 604, o primeiro conjunto de leis. Não se sabe quem nem quando esta constituição foi realmente escrita, contudo é interessante de notar que este documento apresenta uma síntese das tradições confuciana, budista e japonesa nativa. O pensamento confuciano aparece de maneira evidente no primeiro artigo relativo à harmonia social e no sétimo referindo à ideia confuciana de “homem sábio”. C.f. De Bary, et al., *Sources*, 50-54.

“o confucionismo japonês deu mais importância ao *ki* (a energia) que ao *ri* (a razão), ao mundo presente mais que ao mundo escatológico, à vida mais que à morte”³⁵⁵.

2) O taoismo

O confucionismo não foi a única fonte chinesa a influenciar a redação das obras mitológicas fundadoras da cultura japonesa e da ideologia xintoísta. Nestas narrações há evidentes vestígios da influência taoista. No entanto, o taoismo nunca chegou realmente a estabelecer escolas de pensamento no Japão. E, desde logo, porque o processo de introdução do pensamento taoista conheceu um caminho bem diferente daquele que tomou o confucionismo. Enquanto o confucionismo foi introduzido no Japão por meio da nobreza, o taoismo, quanto a ele, foi importado por plebeus. Foi sobretudo a dimensão religiosa do taoismo, menos teórica e mais relacionada com a vida cotidiana, que conheceu maior difusão, principalmente entre as massas. Esta faceta do taoismo preocupava-se mais com a consecução da felicidade na vida cotidiana que em especulações. A sua vertente especulativa foi, ela, difundida através de escritos, como vemos com as narrações mitológicas do *Kojiki* e do *Nihongi*. No entanto, não devemos desvalorizar a influência do taoismo na cultura japonesa porque foi ele, precisamente, que legou o conceito de *caminho* ao património ideológico do Japão³⁵⁶.

Pensa-se que o taoismo teve origem com as ideias de Lao-tzu no V século a.C. O taoismo, como seu nome indica, é a doutrina do *tao*, isto é, do *caminho*. Em relação ao *caminho* Lao-tzu diz-nos o seguinte:

“Constituído como um todo confuso, o *caminho* existia já antes de que o céu e a terra aparecessem. O *caminho* era tranquilo, silencioso, informe, autónomo, imutável, dinâmico. Pode-se tê-lo por origem deste mundo, mas eu não saberia que nome lhe dar. O chamarei caminho ou, se parece preferível, o *Grande*. O Grande, por ser tal, encontrava-

³⁵⁵ “El confucionismo japonés dio más importancia al *ki* (la energía) que al *ri* (la razón), al mundo presente más que al mundo escatológico, a la vida más que a la muerte”. González Valles, *Historia*, 40.

³⁵⁶ “The origins of the spirit of *dō* in Japan can be found in the Taoist beliefs of ancient China” Davies e Ikemo, *The Japanese*, 72.

se em contínua atividade, dilatava-se infinitamente e [...] logo voltava ao seu estado primordial”³⁵⁷.

Neste extrato do *Tao Te king* (Livro do Caminho e da Virtude) – principal obra de Lao-tzu – o autor tenta explicar o que é o *Tao* através de vários qualificativos e nomes. Noutras partes do livro, novamente Lao-tzu recorre a outras denominações para o *caminho*, entre as quais, “a mãe de todos os seres”, “o Primeiro” ou “o Nada”. Esta variedade de nomes vem do facto de que o *caminho* é tido por aquilo que *não pode ser compreendido pelo intelecto humano* nem tão-pouco denominado. Segundo Lao-tzu e Chuang-tzu (o segundo pensador mais influente da tradição taoista) devemos renunciar a denominar o *caminho* com outro nome que não seja a negação de todo nome. Assim, o primeiro diz “o caminho carece de nome” e o segundo “o caminho está escondido e não tem nome”, ou ainda, “o caminho é inominável”. Para estes autores, toda tentativa para denominar o *caminho* leva a uma desviação da verdade. Dar-lhe um nome equivale a falsear a sua autêntica natureza; o que quer dizer que até o nome de “caminho” é inapropriado. Porém, seria incorreto associar o *caminho* à ausência absoluta do ser. O *Tao* é um *Algo* que não se pode chamar *Ser* nem *Nada*, nem tão-pouco *Não-Ser* e *Não-Nada*. Este *Algo* primordial está além ou aquém de qualquer distinção ou dicotomia. Ele não foi criado nem formado, não é um produto concebido com uma certa forma: o *caminho* não tem forma, não tem nome, é um todo caótico, e como assinala González Valles “este *Algo* aparece sempre como o primeiro na ordem do tempo e na ordem da causalidade, e precede ao céu e à terra em todos os aspetos”³⁵⁸. É importa relembrar que nesta tradição o céu e a terra são tidos como “o pai e a mãe” de todos os seres. Desta forma, como nos diz este autor, o *Tao* vem a reduzir-se à “Grande natureza”, isto é, ao “primeiro princípio que contém em si todos os germes dos seres do cosmos”³⁵⁹. Assim, o *Tao* é a fonte, é ele que faz tudo, e ao mesmo tempo podemos dizer que o *caminho é o todo*: o princípio e o fim de todas as realidades. E aqui entra uma particularidade bastante interessante da doutrina do *Tao*, a saber, o *caminho* também tem uma eficiência no que diz respeito à ordem moral da vida humana. De facto, se ele é, na ordem cosmológica, a base suprema de todos os seres, ele é também a *norma suprema da ordem moral*. Deste modo, a tradição taoista tem uma

³⁵⁷ “Constituído como un todo confuso, el *camino* existía ya antes de que el cielo y la tierra apareciesen. El *camino* era tranquilo, silencioso, informe, autónomo, inmutable, dinámico. Puede tenerse por origen de este mundo, pero yo no sabría qué nombre darle. Lo llamaré camino o, si parece preferible, *lo Grande*. Lo Grande, por ser tal, se encontraba en continua actividad, se dilatava infinitamente y [...] luego volvía a su estado primordial”. Citado a partir de González Valles, *Historia*,

³⁵⁸ “Este *Algo* aparece siempre como lo primero en el orden del tiempo y en el orden de la causalidad, y precede al cielo y a la tierra bajo todos los aspectos.” *Ibid.*, 44.

³⁵⁹ *Idem*.

orientação prática dirigida a ditar normas de conduta para a vida individual e para a vida social do ser humano. Neste sentido, o *caminho da Grande natureza* é também o *caminho do humano*, como indivíduo e como ser social. Como nota Davies, “a noção de Tao expressa a unidade essencial entre o homem e a natureza, e o Taoísmo sempre se preocupou com técnicas destinadas a trazer o céu e a terra juntos, combinando os poderes sagrados dos céus com práticas rituais na vida mundana para que os seres humanos possam harmonizar as suas energias vitais com o Tao ou espírito universal”³⁶⁰. Já no livro *Ekikyō (O Livro das mutações)*, que tanto influenciou o taoísmo, a palavra *Shintō* tem um significado de lei sagrada e misteriosa da natureza graças à qual as estações se sucedem ordenadamente e os governantes dirigem os seus subordinados sabiamente. Segundo González Valles, o conceito de *caminho* tem neste livro uma dupla projeção, a saber, metafísica e moral, assente no princípio do Yin e Yang³⁶¹. Mas é preciso notar que esta unidade entre o homem e a natureza não é atingida simplesmente pela observância de certas regras, mas por uma transformação da maneira de estar no mundo do ser humano que lhe permite encontrar o *Tao*. Vejamos o que nos diz Davies:

“É dito que o Tao não pode ser agarrado, mas pode ser recebido. Sob a tutela de um mestre que «ensina sem palavras», o adepto passa por um processo catártico de esvaziamento da mente de todas as paixões e distinções até tornar-se «um espelho do céu e da terra refletindo a multiplicidade das coisas». A pessoa torna-se então habitada pelo Tao e finalmente atinge a iluminação no «eterno presente» através de uma experiência fora do tempo e do espaço”³⁶².

Para atingir a unidade entre o homem e a natureza é preciso encontrar o *Tao*. Ou também poderíamos dizer que o *Caminho* é justamente esta unidade entre o homem e a natureza. Mas encontrar e seguir o *Tao* não se reduz a uma opção contratual como alguém que decidiria aceitar certas normas ou regras de conduta. Para viver segundo *Ele* é preciso uma certa preparação que não passa por palavras – ou seja, pelo *logos*, pelo raciocínio – mas por exercícios ascéticos que permitem ao adepto do taoísmo se desfazer daquilo que o mantém

³⁶⁰ “The notion of Tao expresses the essential unity of man and nature, and Taoism has long been concerned with techniques aimed at bringing heaven and earth together, blending the sacred powers of the heavens with ritual practice in the mundane world so that human beings can harmonize their life energies with the Tao, or universal spirit”. Davies e Ikemo, *The japanese*, 72.

³⁶¹ C.f. González Valles, *Historia*, 44.

³⁶² “It is said that the Tao cannot be grasped, but it can be received. Under a master «teaching without words», the adept goes through a cathartic process of emptying the mind of all passions and distinctions until he becomes «a mirror of heaven and earth reflecting the multiplicity of things». The person then becomes inhabited by the Tao and finally reaches the enlightenment in the «eternal now» through an experience outside of time and space.” Davies e Ikemo, *The japanese*, 72.

acorrentado ao mundo demasiado humano. Somente depois de se desfazer desses ferros é que o indivíduo atinge o *Tao* e vive segundo as leis do *caminho eterno*. É neste ponto que o taoísmo se destaca do confucionismo. O *caminho* em tradição confuciana reveste essencialmente um caráter moral com uma evidente projeção na conduta do ser humano em sociedade. E embora implique obrigações de caráter religioso e político o *caminho* confuciano refere à lei moral que o *ser humano* deve observar e não a uma *lei primordial* que rege todo o universo.

Relativamente ao enraizamento destas duas tradições religiosas em terra japonesa há que notar que se o confucionismo conheceu um forte sucesso – principalmente a sua vertente ética, como vimos – e foi adotado quase plenamente em diversas manifestações da cultura japonesa durante vários séculos, nunca houve verdadeiras tentativas para implantar oficialmente o taoísmo no Japão. No entanto, vários costumes, técnicas de adivinhação ou práticas mágico-religiosas da tradição taoista foram adotadas pelos japoneses no início do século VI. Todavia, como aconteceu com o Confucionismo, estas práticas foram adaptadas ao modo de pensar japonês. Por outro lado, o taoísmo deixou a sua marca no xintoísmo, através da influência que exerceu sobre as narrações mitológicas e também, indiretamente, entrou na cultura japonesa através do Budismo-Zen. De facto, a coexistência destas duas religiões na China resultou numa influência mútua. Assim, o budismo proporcionou ao taoísmo conceitos como o de purificação ou purgatório na vida depois da morte, enquanto que o taoísmo transmitiu, entre outras coisas, algo da sua ascese e mística, um paraíso de imortalidade depois da morte, a crença numa força vital latente nas coisas, etc.³⁶³. Como nota Davies³⁶⁴, foi a escola chinesa de budismo Ch’an (Zen em japonês), introduzida no Japão no período Kamakura (1185-1333), quem realizou a mais profunda síntese entre o taoísmo e o budismo.

3) O budismo

Originário da Índia, o budismo foi transmitido ao Japão por intermédio da China e da Coreia. O fundador do Budismo foi Siddhartha Gautama³⁶⁵, um príncipe de um pequeno Estado tribal da Índia, que com a idade de 29 anos renunciou ao trono e entregou-se às

³⁶³ C.f. González Valles, *Historia*, 41.

³⁶⁴ C.f. Davies e Ikemo, *The Japanese*, 72.

³⁶⁵ Outro nome dado a Gautama é Shakyamuni, “o sábio do clã Shakya”, clã ao qual ele pertencia e que governava o seu Estado natal.

austeridades do ioga, o que o levou a descobrir que a interiorização religiosa consegue-se pelo “caminho intermédio” que a prática da meditação, assente no bem-estar físico, fornece, entre o excesso de ascetismo e a busca de prazer. É dito que Gautama sentou-se debaixo de uma árvore a meditar no problema do sofrimento – que se manifesta principalmente na doença, na velhice e na morte – e acabou por compreender que este surge do apego à vida; ao eliminá-lo acabamos também com o sofrimento. Foi esta compreensão que ficou mais conhecida como a “iluminação”, e Gautama tornou-se Buda, “o Desperto”. Aos que vinham ao seu encontro, Buda ensinava que qualquer pessoa, interiorizando a causa do sofrimento e do seu fim, podia atingir o estado de Buda. Mais tarde, através dos seus seguidores, a doutrina de Buda foi transmitida essencialmente pela tradição Theravada que prega as quatro verdades: a vida é sofrimento; o sofrimento provém do desejo; o sofrimento acaba quando terminar o desejo; este estado é atingido através do nobre caminho óctuplo: entendimento correto; pensamento correto; linguagem correta; ação correta; modo de vida correta; esforço correto; atenção correta; concentração correta. Como nota González Valles, “mais do que uma doutrina se tratava de uma vivência, uma atitude que Buda adotou não como resposta a um ser absoluto ou a uns seres divinos, mas como resposta ao homem submergido numa existência paradoxal”³⁶⁶. De facto, o budismo promove uma análise introspectiva, assente na meditação – é ela que sustenta todo o processo –, que orienta o crente para um certo *cuidado espiritual*³⁶⁷. Podemos acrescentar que a tradição budista se constitui em volta aos “três tesouros”: o *Buda* histórico, que serve de ideal para todos os seus seguidores; o *dharmā*, a lei ou a doutrina; o *sangha*, a comunidade de crentes. Para os budistas todos os seres são considerados pelas “quatro marcas”: “impermanência (nada dura para sempre); sofrimento (todos estamos sujeitos à doença, ao envelhecimento e à morte); o não-si-mesmo (não há substância que corresponda ao «si-mesmo»); a verdadeira identidade fica para além do que todos calculamos ser) e o nirvana (estado de equanimidade, atingido ao sermos libertos das grilhetas da existência, ou *samsara*, o ciclo das renascenças)”³⁶⁸. Há ainda cinco preceitos básicos – não matar; não roubar; não cometer adultério; não mentir; não tomar substâncias intoxicantes – e três “males” que impedem a conduta reta: a avareza, a ira, e a ignorância dos ensinamentos de Buda. A inveja e a vaidade são também consideradas nefastas porque prejudicam a meditação.

³⁶⁶ “Más que una doctrina se trataba de una vivencia, una actitud que Buda adoptó no como respuesta a un ser absoluto o a unos seres divinos, sino como respuesta al hombre sumergido en una existencia paradójica”. González Valles, *Historia*, 53.

³⁶⁷ C.f. Yusa, *Religiões*, 32.

³⁶⁸ *Idem*.

Enfim, podemos notar quatro virtudes: a amizade, a compaixão, o coração que deseja a felicidade dos outros e que com ela se alegra e a equanimidade.

No que diz respeito ao Japão, foi por volta do ano 538 (ou 552, segundo os autores) que o budismo foi introduzido no arquipélago quando o rei de Paekche, um dos três reinos que dividiam a península da Coreia, enviou imagens e escrituras budistas (sutras), através de um emissário, ao imperador do Japão. Segundo Adolphson, a recepção favorável que conheceu esta religião estrangeira por parte da aristocracia japonesa, explica-se por várias razões: ela apresentava uma retórica compreensiva sobre o depois-da-vida e outros aspetos do mundo espiritual de uma maior sofisticação de que a que ofereciam os cultos locais (xintoísmo primitivo); incluía um sistema escrito, formas de arte e arquitetura avançadas e ferramentas para um estado centralizado. Tudo isto, associado à China, a cultura conhecida mais avançada³⁶⁹. Contudo, nem todos consideraram a introdução desta religião de maneira favorável. À aristocracia que pretendia criar um estado centralizado com a ajuda do budismo opunham-se os clãs locais que queriam manter maior independência, que, de certa forma, era mais viável com a crença nos kami locais. A vitória pertenceu aos partidários do budismo e o seu estabelecimento na cultura japonesa foi se reforçando. O Príncipe Shōtoku (574-622) teve um papel fundamental neste processo ao promover o budismo e enviar várias missões para a China com vista a formação religiosa. Em meados do VIII século, o budismo tornou-se a principal religião do estado imperial e deu origem à construção de vários complexos budistas, dos quais sobressai o templo *Tōdaiji*, um dos maiores edifícios em madeira do mundo que abriga uma estátua de bronze de 14,98 metros.

O budismo no Japão foi, no seu início, altamente político e elitista; deixando de parte as esferas mais baixas da população. A ligação do budismo ao Estado japonês e à corte imperial era complexa e profundamente vinculada a questões políticas. Os principais cargos das instituições religiosas, embora em teoria abertos a todos, eram atribuídos a indivíduos que se distinguiam mais pela sua árvore genealógica do que pelo conhecimento dos princípios budistas. Esta aristocratização das hierarquias dos templos levou a integrar a ordem budista dentro dos conflitos de poder entre as várias fações da corte imperial³⁷⁰. Esta forma de budismo estava mais próxima da tradição *Hinayana* (pequeno veículo) – para a qual apenas se pode alcançar o nirvana depois de melhorar o karma durante inúmeras renascenças – do que da *Mahayana* – que ensina que todos os seres vivos têm o potencial de se tornar Buda. Como

³⁶⁹ C.f. Mikael Adolphson, “Aristocratic Buddhism”, in: *Japan Emerging. Premodern History to 1850*, (ed.) Karl F. Friday (Nova-Iorque: Westview Press, 2012), 135.

³⁷⁰ C.f. *Ibid.*, 142.

os rituais e as instituições budistas eram controladas e atendidas para as elites, os ideais budistas não chegaram à maioria dos membros das classes mais baixas. Os plebeus não tinham qualquer chance de atingir a iluminação, enquanto os monges e os nobres, que patrocinavam os templos budistas e os rituais, pareciam beneficiar de alguma vantagem. Contudo, houve tentativas para abrir os ensinamentos de Buda a uma população mais alargada: Saichō (767-823) e Kūkai (774-835), fundadores das escolas Tendai e Shingon, respetivamente, foram as personalidades que mais se demarcaram num primeiro tempo. Para estes, qualquer pessoa com a ajuda e o treino certo podiam alcançar a iluminação. No entanto, embora conseguissem que as suas escolas fossem reconhecidas e, em geral, que os monastérios beneficiassem de mais independência na gestão das suas atividades, a difusão das crenças budistas nas camadas inferiores da sociedade ficou aquém das suas expectativas³⁷¹. A época medieval, com o xogunato de Kamakura, marca o início de uma nova orientação para o budismo. Por detrás desta transformação está a noção de *mappō*³⁷², “o período do fim da Lei de Buda”, que, de certa forma, transmitia a ideia de que a efetividade do ensinamento da Lei de Buda estava em declínio e que se tornava cada vez mais difícil para os indivíduos atingir a iluminação e assim escapar ao ciclo da morte e renascença. Este período é caracterizado pela perda da fé no próprio-poder para a salvação (*jiriki*) – isto é, os indivíduos podiam alcançar a iluminação através dos seus próprios esforços –, a favor da fé no “poder do outro” (*tariki*): os indivíduos acreditavam que podiam ser salvos por certas figuras do budismo, como alguns budas. Notemos que as escolas existentes não desapareceram e continuaram a promover os seus ensinamentos, mas esta época viu surgir novas seitas que foram amplamente difundidas e ganharam em popularidade. Entre as que mais se destacaram estão: a Terra Pura (*Jōdo-shū*), a Verdadeira Terra Pura (*Jōdo Shin-shū*), a Zen (escolas *Rinzai* e *Soto*)³⁷³ e a *Nichiren*. A escola Terra Pura, fundada por Hōnen (1133-1212), baseava-se na absoluta compaixão do buda Amida e apoiava a sua convicção na recitação continuada do *nenbutsu* (*Namu Amida butsu*, “louvor ao buda Amida”), fórmula que expressa a crença no poder salvífico do buda Amida. Segundo Hōnen, esta única permitia a entrada no Paraíso³⁷⁴ de Amida. Shinran (1173-1262),

³⁷¹ C.f. *Ibid.*, 140.

³⁷² Acreditava-se na tradição budista que o mundo ia conhecer ter períodos. *Mappō* é o terceiro e último desses três períodos. Os dois primeiros são: o período do florescimento da Lei de Buda, que terminou no ano 552 (ou seja, com a entrada do budismo no Japão) e o período de declínio da Lei de Buda que termina em 1052 e dá início ao *mappō*. É uma visão pessimista da história.

³⁷³ As escolas Zen destacam-se aqui por manter a fé no próprio-poder para a salvação.

³⁷⁴ O Paraíso, ou “Terra Pura” (*Jōdo*), na tradição budista, não é um destino final. O objetivo continua a ser escapar ao ciclo da morte-renascença. Mas a ideia é que é mais fácil consegui-lo ao renascer na Terra Pura que renascer como ser humano ou animal neste mundo ou renascer num dos infernos ou no reino dos espíritos furiosos. É preciso notar que nenhum destes lugares é permanente, mas é mais difícil alcançar a iluminação ou obter méritos nestes lugares que na Terra Pura onde o “pecado” não existe.

fundador da escola Verdadeira Terra Pura, distinguia-se de Hōnen, seu mestre, pelo facto de aceitar que um homem religioso tenha uma vida familiar e que a *uma* única e sincera invocação do nome de Amida era suficiente para a salvação. A escola Nichiren, que tira o seu nome do monge que o fundou, defendia, ela, que apenas o *Sutra do Lótus* continha a verdadeira doutrina do Buda. Para Nichiren, os problemas sociais e políticos eram o resultado do esmorecimento da prática bodhisattva de perseverança e sacrifício pessoal e da prevalência dos ensinamentos das escolas Terra Pura e Verdadeira Terra Pura, especialmente a prática do *nenbutsu*. Em lugar da prática do *nenbutsu* Nichiren adotou a recitação da “homenagem à Maravilhosa Doutrina do Sutra do Lótus” (*Namu myōhō renge-kyō*) que é considerada suficiente para alcançar a iluminação. O Zen, quanto a ele, foi introduzido no Japão através da China em 1200 pelo monge Eisai (1141-1215). O budismo *Ch’an*, forma chinesa que vem do *dhyana* indiano e deu origem ao budismo Zen, foi profundamente influenciado pelo pensamento taoista que enfatiza que o *Tao* reside em todas as coisas, mas que a sua realidade não pode ser pensada porque está além da dualidade e da conceptualização. No mesmo sentido, para o budismo Zen, o Absoluto está no mundo fenoménico, mas a sua essência é incomunicável. Este defende que os seres humanos possuem originalmente a natureza de Buda neles e precisam apenas da experiência desta para atingir a iluminação (*satori*). O Zen, destaca-se das últimas escolas budistas que vimos por colocar a ênfase no esforço individual para atingir o despertar espiritual. No centro da vida religiosa está a prática da meditação sentada (*zazen*), criada pelo Buda histórico, que requer simultaneamente concentração física e mental, passividade e atividade. À prática do *zazen* a escola *Rinzai* acrescenta o uso de *kōan*³⁷⁵ que deve levar os estudantes a quebrar o hábito do pensamento objetivo e restaurar a unidade original entre sujeito e objeto. Como nota Davies, a atitude que o Zen enfatiza, relativamente à importância de agir naturalmente e espontaneamente em qualquer tarefa que o indivíduo esteja a executar – assente nos princípios de *mūga* (não-eu) e *mūshin* (não-mente) –, influenciou grandemente uma variedade de expressões da cultura japonesa, entre as quais as artes marciais e as artes estéticas³⁷⁶.

Esta nova fase do budismo caracteriza-se por uma expansão dos ensinamentos budistas a todas as camadas da sociedade. Assim, o budismo veio, gradualmente, a penetrar todas as esferas da civilização japonesa. A sua influência a nível político, religioso e artístico

³⁷⁵ O *kōan* consiste numa pequena narrativa, questão ou afirmação enigmática e paradoxal que o mestre conta ao discípulo, que escapa à lógica e tem por objetivo proporcionar a iluminação.

³⁷⁶ C.f. Davies e Ikemo, *The Japanese*, 75.

foi fundamental no desenvolvimento da cultura japonesa³⁷⁷. O budismo infundiu uma nova forma de ver o mundo e um novo tipo de espiritualidade centrado na interioridade e na consciência da fraqueza humana. Como enfatiza o professor González Valles, “Se o xintoísmo e o confucianismo se tinham fixado mais no mundo exterior, o budismo vinha centrar a atenção na interioridade do ser humano”³⁷⁸. Além disso, enquanto o xintoísmo propunha uma cosmovisão na qual o ser humano se considerava impotente face às forças dos kami e tinha que apaziguar as suas iras por meios de rituais, o budismo, quanto a ele, pregava que a força residia no ser humano, com a condição que este se *domine* e se *negue* a si-mesmo. Sem perder de vista o mundo natural e a pertença do ser humano ao Todo, o budismo insistia na introspeção.

³⁷⁷ “It helped to transform the country from a primitive tribal region into a highly civilized nation-state, and in so doing, had a deep and lasting effect on both the spiritual and aesthetic values of the Japanese people.” *Ibid.*, 73.

³⁷⁸ “Si el sintoísmo y el confucianismo se habían fijado más en el mundo exterior, el budismo venía a centrar la atención en la interioridad del ser humano.” González Valles, *Historia*, 51.

Anexo 2: Os três tipos de peregrinação no Japão

1) A peregrinação às montanhas sagradas

O xintoísmo sempre promoveu a ideia de que a natureza no seu conjunto está permeada pelo sagrado. Todo rio, árvore, rocha ou mesmo ser humano é potencialmente um objeto de veneração. Contudo, foram as montanhas que, muito provavelmente, desempenharam o papel mais importante. O culto às montanhas constitui uma das formas mais antigas do xintoísmo e, neste contexto, as montanhas mais célebres eram tidas por sagradas. Segundo Anesaki, os líderes das comunidades levavam os mais jovens às montanhas para os iniciar aos mistérios do culto à natureza³⁷⁹. Elas eram consideradas como “uma espécie de «fronteira», uma porta de entrada para um outro mundo, habitado por animais e espíritos misteriosos”³⁸⁰. É de notar que mesmo depois da introdução da cultura chinesa e do budismo no Japão as pessoas continuaram a venerar as montanhas como a morada das divindades e os *gyō-ja* – “homens austeros” que se acreditava que tinham adquirido poderes sobre-humanos através de um rigoroso treino ascético na montanha – beneficiavam de um grande respeito. Relativamente ao budismo, o século VIII viu nascer um movimento chamado “Escola da sabedoria da natureza” que pregava como método para alcançar a iluminação a proximidade com a natureza na montanha, ao invés da tradicional meditação e disciplina dentro do complexo do monastério. Enfim, podemos também mencionar o culto *Shugendō*, conhecido pelos seus monges *yamabushi* “ascetas das montanhas”, fundado por En no Ozunu no século VII, que combina o simbolismo yin-yang, as crenças religiosas populares, a cosmologia esotérica budista e os elementos do xintoísmo inicial³⁸¹. A popularidade dos ascetas das montanhas conheceu um grande crescimento nos séculos XI e XII com a crença, que prevalecia entre os aristocratas, de que a peregrinação às montanhas sagradas proporcionava um antegozo da “Terra Pura” na Terra. Além disso, nesse tempo era admitido que os kami dessas montanhas – provenientes da tradição xintoísta – eram,

³⁷⁹ Anesaki, *Art*, 48.

³⁸⁰ Yusa, *Religiões*, 43.

³⁸¹ C.f. *Ibid.*, 43-44.

na realidade, manifestações de divindades budistas³⁸². Assim, as peregrinações às montanhas sagradas, acompanhadas e guiadas por ascetas das montanhas, traziam favores das divindades de ambas as religiões, xintoísta e budista. Mais tarde, com o declínio da aristocracia no século XII, os ascetas das montanhas procuraram estabelecer confraternidades – algumas que se mantiveram até o dia de hoje – por todo o país. O principal objetivo destes grupos é a peregrinação às montanhas sagradas. A sua ascensão, conduzida por guias experimentados, é considerada como essencial para a disciplina física e espiritual. Aqui surgem duas das características próprias a este primeiro tipo de peregrinações: primeiro, as peregrinações às montanhas sagradas caracterizam-se pelas suas atividades corporativas sob a supervisão de um guia especialista; segundo, a sua ênfase na *disciplina física e ascética* implica um caminho *soteriológico* assente no próprio poder. Não quer isto dizer que não há elementos de fé. Neste tipo de peregrinação as montanhas sagradas são modelos de paraíso que proporcionam um sentido religioso da vida dentro do reino da existência fenoménica.

2) A peregrinação aos templos e santuários

O segundo tipo de peregrinação é, como dissemos, a peregrinação a um templo budista ou santuário xintoísta onde certas divindades conhecidas pelos seus poderes estão consagradas. São peregrinações que não estão motivadas pelo desejo de se submeter a práticas ascéticas rigorosas, como acontece no tipo de peregrinação às montanhas sagradas, mas pela devoção a certos budas, bodhisattvas ou kami, a quem os peregrinos dão graças ou pedem favores especiais. Neste sentido, existe uma profunda divergência de natureza soteriológica entre estes dois tipos de peregrinação visto que neste segundo tipo de peregrinação o caminho soteriológico não está no próprio poder do indivíduo – a ênfase não está na dimensão ascética rigorosa da peregrinação – mas no poder salvador das divindades. Enfim, é de salientar que, ao contrário das peregrinações às montanhas sagradas, estas peregrinações podem ser

³⁸² No século X no Japão difundiu-se a teoria da “manifestação da essência” (*honji-suijaku*) que defendia que os kami eram manifestações da essência de buda. “Gradualmente foi-se formando uma correspondência entre um kami e determinado Buda ou Bodisatva. Amaterasu, a deusa do sol, foi identificada como uma manifestação de Mahavairochana, Buda do sol: o deus Hachiman era a manifestação do Buda Amida; a deusa do Santuário de Itsukushima (sob a tutela do clã de Taira ou Heike) era a manifestação de Kannon e por adiante. Cada kami tinha agora uma “origem” budista correspondente. Sob a influência do Budismo, as imagens dos kami criadas segundo as de Budas e Bodisatvas foram veneradas nos santuários xintoístas”. Yusa, *Religiões*, 63. Esta teoria manteve-se até 1868, ano em que foi decretada a separação do xintoísmo e do budismo (*shinbutsu bunri-rei*), com a intenção de elevar o estatuto do xintoísmo acima do do budismo.

empreendidas individualmente. No entanto, com o tempo tem se vindo a notar um número crescente de confraternidades devocionais que formam pequenos grupos de peregrinos com o intuito de facultarem apoio mútuo e encorajamento.

Historicamente, como foi dito, a tradição xintoísta não desenvolveu práticas de peregrinação antes da entrada do budismo e da cultura chinesa no Japão no século VI. Também é de notar que, inicialmente, não existia santuários estabelecidos no xintoísmo primitivo. Os rituais realizavam-se em lugares em que se tinha observado ou experimentado a manifestação de algum kami, sem ter em conta a conveniência do lugar³⁸³. Contudo, o aumento da população e o desenvolvimento da civilização deu origem a que se construísse estruturas de acesso mais fácil. Por fim, nos últimos séculos desenvolveram-se práticas de peregrinação que consistiam em visitar elementos sagrados da natureza ou santuários³⁸⁴. Relativamente às peregrinações aos santuários podemos identificar dois tipos de peregrinação: a peregrinação a um santuário singular de especial significação, como é o caso do Santuário de Ise, o mais importante do xintoísmo, ou a peregrinação a um conjunto de santuários situados ao longo de um caminho, como acontece com o Caminho de Kumano (*Kumano kodō*). A principal função de um santuário não consiste em ensinar a doutrina xintoísta ou difundir a fé, embora sejam aspetos importantes, mas em proporcionar uma morada a um ou mais kami. Estas moradas – isto é, os santuários – são construções em forma de casa porque, segundo se crê, os kami tiveram uma forma humana, mas sobretudo, como nota Agís Villaverde, é “um aspeto que facilita a relação pessoal [...] entre o crente e a divindade”³⁸⁵. Todo santuário xintoísta guarda em seu lugar mais santo e resguardado (uma câmara interior de carácter inviolável) um objeto sagrado denominado *shintai*, “corpo divino”, ou *mitamashiro*, “substituto ao augusto espírito”, que converte o edifício em santuário³⁸⁶. Se o objeto divino desaparecer ou for transferido para outro lugar o próprio santuário perde o seu carácter sagrado. Por outras palavras, é o *shintai* que confere o carácter sagrado a um santuário³⁸⁷. Em frente à câmara onde repousa o objeto sagrado está uma mesa onde os crentes colocam as suas oferendas como dinheiro, tábuas de madeira onde se escreve o que se deseja ou outros objetos em forma de agradecimento pelos favores concedidos pela

³⁸³ Ono, *Sintoísmo*, 37.

³⁸⁴ C.f. Kitagawa, *Understanding*, 132.

³⁸⁵ “Un aspecto que facilita la relación personal [...] entre el creyente y la divinidad”. Agís Villaverde, “Estructura”, 470.

³⁸⁶ Este pode ser uma espada, um espelho, uma joia, um objeto natural, ou até mesmo a própria montanha onde está situado o santuário.

³⁸⁷ *Ibid.*, 471.

divindade³⁸⁸. Desta forma, a peregrinação a um santuário xintoísta equivale a visitar a casa de um kami onde se realizará orações ou oferendas e ao qual se pedirá que seja favorável em algum aspeto da vida cotidiana ou se agradecerá por favores recebidos.

O budismo no Japão também está marcado por este tipo de peregrinações. Existem no Japão uma multitude de templos budistas dedicados às várias divindades do budismo; entre as mais conhecidas Kannon, a deusa da misericórdia, Amida, que fez voto de salvar todas as criaturas, Jizō, o protetor das almas do reino do inferno, Yakushi, o Buda da cura, e Miroku, o Buda do futuro. Os templos que possuem estátuas destas divindades são os mais procurados, porém qualquer templo pode dar lugar a uma peregrinação, sendo a “Peregrinação aos 33 santuários do Japão ocidental”³⁸⁹, baseada na devoção a Kannon, a mais organizada entre elas. A prática do “*Zuda*” – isto é, a peregrinação aos 33 santuários de Kannon – foi empreendida por dois monges da seita Tendai, Gyōson e Kakuchū, no século XII. Ambos tinham seguido uma preparação austera na montanha e transpuseram alguns dos elementos das peregrinações às montanhas na peregrinação aos 33 santuários de Kannon. Nos séculos XIII e XIV, como indicam os relatos, houve algumas alterações na seleção dos santuários, mas o número sagrado de 33 manteve-se. Foi no XV século que a “Peregrinação aos 33 templos do Japão ocidental” atingiu a forma corrente por sentido comum³⁹⁰. Nesse momento, a aristocracia e os clérigos já não possuíam o monopólio das práticas de peregrinação. Graças ao movimento iniciado no século XIII, pelos líderes das seitas budistas “Terra Pura”, “Verdadeira Terra Pura” e “Nichiren”, que difundiu a ideia a todos os níveis da sociedade de que o tempo presente era o de “degeneração da Lei de Buda”, a procura da graça e misericórdia das divindades para o renascimento na Terra Pura depois da morte fez-se sentir e as peregrinações vieram gradualmente a ser aceites. Com o passar do tempo a peregrinação aos 33 templos de Kannon foi desenvolvida noutros cantos do país, assim como vieram a ser formadas outras formas de peregrinação budistas³⁹¹.

³⁸⁸ Para uma descrição detalhada dos santuários xintoístas e das suas práticas o leitor pode consultar o trabalho de Ono, *Sintoísmo*.

³⁸⁹ Como recorda o professor Kitagawa, tradicionalmente os peregrinos ao percorrer este caminho levavam um largo chapéu de cana, um rosário em volta ao pescoço, um bastão para a marcha, uma concha, um balde de madeira e um sino. Enquanto caminhavam entoavam um canto rítmico de 33 versos, cada um referindo à misericórdia e aos poderes milagrosos que Kannon manifestou em cada um dos 33 santuários. Além disso, os peregrinos, durante a peregrinação, deviam sustentar-se através de esmolas ou de comida oferecida. C.f. Kitagawa, *Understanding*, 131.

³⁹⁰ C.f. *Ibid.*, 131.

³⁹¹ C.f. *Idem*.

3) A peregrinação a lugares sagrados baseada na fé em pessoas carismáticas

Enfim, para terminar, temos as peregrinações a lugares sagrados baseadas na fé em pessoas santas. Este tipo de peregrinação retoma algumas das características dos dois primeiros tipos, no entanto, ele distingue-se por uma característica única: a noção de que o poder salvífico já se concretizou na vida do homem santo que combina, desta forma, o papel de divindade e de guia. Neste contexto, o peregrino repousa a sua salvação no “poder-do-outro” que se define como um poder salvífico que não está num reino transcendental mas totalmente atualizado numa pessoa que se torna um companheiro de peregrinação³⁹².

É de notar que já antes da entrada do budismo no Japão se venerava pessoas carismáticas como encarnações de poderes supra-humanos. Recordemos que na tradição xintoísta qualquer ser que possua alguma característica ou habilidade extraordinária pode aceder à categoria de kami. No entanto, foi sobretudo na tradição budista que este tipo de peregrinação foi desenvolvido. De facto, logo após a introdução do budismo no Japão alguns budistas notáveis, como o príncipe Shotoku que promoveu o budismo a religião de Estado ou Gyōgi, conhecido pelas suas atividades filantrópicas, tornaram-se objeto de adoração por parte dos crentes. De maneira semelhante, alguns fundadores de escolas budistas, como Nichiren, que fundou a escola que leva seu nome, ou Shinran, fundador da escola Verdadeira Terra Pura, começaram a ser vistos como salvadores e os seus escritos tornaram-se sagrados³⁹³. Enfim, a ausência na tradição budista japonesa de pessoas que viajassem até às terras sagradas da Índia, santificadas pelas memórias do Buda histórico, ajudou, certamente, a que se desenvolvesse outro tipo de viagem no seu lugar, a saber, as viagens aos mausoléus de líderes budistas conhecidos pelas suas qualidades carismáticas³⁹⁴. O mais famoso entre eles é sem dúvida Kūkai (ou Kōbō Daishi, 774-835), fundador da escola Shingon. Recordado como um homem santo itinerante que realizava milagres e ajudava os pobres e oprimidos, a sua memória deu origem, desde o século IX, a que vários adoradores viajassem até à sua terra natal na ilha Shikoku. E, como indica Kitagawa, é plausível que a partir do século XII ou XIII surgisse alguma forma regularizada de peregrinação nas quatro províncias que constituem a ilha de Shikoku. Porém, temos de esperar até ao XVII s. para que a peregrinação aos 88 santuários de Shikoku seja realmente estabelecida³⁹⁵. A peregrinação aos 88 lugares santos de Shikoku aparentasse, em vários pontos, à peregrinação aos 33 santuários de Kannon que

³⁹² C.f. *Ibid.*, 135.

³⁹³ C.f. *Ibid.*, 132.

³⁹⁴ C.f. *Ibid.*, 132-133.

³⁹⁵ C.f. *Ibid.*, 133.

vimos anteriormente: a roupa, os cantos, os acessórios, e até 29 dos 88 santuários são dedicados a Kannon³⁹⁶. No entanto, uma análise mais aprofundada evidencia uma profunda diferença entre estas duas peregrinações. Enquanto o motivo principal da peregrinação aos 33 santuários de Kannon é a devoção à divindade consagrada nestes santuários, na peregrinação aos 88 lugares santos de Shikoku trata-se, principalmente, de “caminhar com o santo Kūkai”. Como assinala Kitagawa, “a «Peregrinação em Shikoku» está baseada na fé na memória do carismático homem santo, Kūkai, de quem o bastão para a marcha é o símbolo vivo. Assim, mesmo quando um indivíduo empreende a peregrinação sozinho, é chamada a peregrinação de dois (*dōgyō ninin*), isto é, o Santo Kūkai e ele-próprio”³⁹⁷. Esta peregrinação tem como ponto de partida o Monte Kōya, local onde se situa o centro monástico da escola Shingon e o mausoléu de Kūkai, e prossegue depois, atravessando o mar, para a ilha de Shikoku. Esta é constituída por quatro províncias nas quais estão repartidos os 88 lugares sagrados, numerados de 1 a 88. A província de Awa tem 23 lugares sagrados e é chamada “a área de exercício para o desperto espiritual”. A província de Tosa tem 16 lugares sagrados e define-se como a “área de exercício para a disciplina ascética”. A província de Iyo, com 26 lugares sagrados, é chamada a “área para a iluminação” e a província de Sanuki, que apresenta 23 lugares sagrados, é intitulada a “área de exercício para o estado de nirvana”³⁹⁸. Como aponta Agís Villaverde, “a progressão sucessiva de templos equipara-se às fases sucessivas que os iniciados devem seguir até alcançar o nirvana”³⁹⁹. Assim, como vemos, é de *realização espiritual* que se trata nestas práticas de peregrinação.

³⁹⁶ Entres os budas mais representados temos Kannon, com 29 santuários, Yakushi com 23, Amida, com 9 e Dainichi, o Buda supremo da escola Shingon, com 6. O resto dos santuários são devotos a outros budas.

³⁹⁷ “The «Pilgrimage in Shikoku» is based on faith in the memory of the charismatic holy man, Kūkai, of whom the walking stick is the living symbol. Thus, even when an individual undertakes the pilgrimage, it is called the pilgrimage of two (*dōgyō ninin*), meaning Saint Kūkai and himself”. Kitagawa, *Understanding*, 133-134.

³⁹⁸ C.f. Kitagawa, *Understanding*, 134.

³⁹⁹ “La progresión sucesiva de templos se equipara a las fases sucesivas que los iniciados deben seguir hasta alcanzar el nirvana”. Agís Villaverde, “Caminos”, 283.