

BRUNO PEIXE DIAS, *Acontecimento, Verdade e Sujeito: A Política como Condição da Filosofia em Alain Badiou*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2011. Orientador: Professor Doutor Nuno Nabais

1. A Colocação do Problema

Procuraremos, nas páginas que se seguem, interrogar o pensamento da política em Alain Badiou, a partir de uma interpelação que procura tornar claro o potencial desse pensamento para fazer face aos desafios políticos do nosso tempo, mas também para entender a política na sua essência, i.e. naquilo que a define e singulariza de um ponto de vista trans-histórico.

A nossa interrogação será conduzida, fundamentalmente, a partir de dois eixos problematizantes: o que liga ontologia e política, no campo da reflexão filosófica, e o que liga teoria e prática, no campo da acção política. Conduzir a nossa investigação a partir deste princípio tem, em nosso entender, a vantagem de permitir estabelecer a singularidade da filosofia badiouana na situação contemporânea do pensamento da política, posicionando-o em relação a outros sistemas filosóficos, que correspondem a outras tantas formas de pensar a política ou, mais especificamente, a outras articulações entre ontologia e política, mesmo que não se apresentem desta forma.

Sob a designação da articulação entre ontologia e política pretendemos significar a relação entre a ordem do *ser*, ou o entendimento acerca da natureza *daquilo que é*, e uma determinada região do agir humano, a política. Não se trata, por isso, no presente inquérito, da relação geral entre *ser* e *agir*, ou seja, de tomar em conta a *práxis* humana em todas as duas dimensões, na medida em que privilegiamos, na nossa análise, a produção teórica badiouana correspondente ao que podemos designar como a sua filosofia da maturidade, inaugurada, em meados dos anos 80, por *Peut-on Penser la Politique?*, *L'Être et l'Événement Manifeste pour la Philosophie*. Com estas obras inaugura-se, para Badiou, um novo espaço de consideração da política, em que esta aparece como apenas uma das formas possíveis do agir humano dignas de atenção filosófica, ou, usando a sua linguagem conceptual, um dos quatro possíveis domínios onde os homens podem experimentar a verdade como processo, sendo os outros três, a arte, a ciência e o amor (BADIOU, 1989).

A divisão que pressupomos no corpus badiouano e a consequente identificação de uma primeira fase da sua obra é uma retroacção que apenas

a intensidade da renovação teórica e conceptual operada em *L'Être et l'Événement* autoriza. Dir-se-ia que é um gesto quase inevitável dada a radicalidade fundacional dessa obra, pela qual se inscrevem uma nova ordenação filosófica, uma nova ontologia, uma nova teoria do sujeito e uma nova linguagem (BADIOU, 1988, BADIOU, 1989). Do nosso ponto de vista, um dos aspectos mais produtivos a partir do qual essa viragem se deixa interrogar é o lugar ocupado pela política, uma vez que nos permite examinar algumas das rupturas mais significativas, bem como alguns dos traços de continuidade mais importantes da filosofia badiouana.

Se a política como condição da filosofia é uma constante do trabalho teórico de Badiou, não o é sempre da mesma maneira: até à viragem acima identificada, a prática filosófica é necessariamente teoria da política – uma operação que Badiou virá a chamar de sutura (tomando o termo de empréstimo a Jacques Lacan) (BADIOU, 1989) –, enquanto que a partir daí a política será uma das condições necessárias, mas não a única, da filosofia.

Para melhor entender a singularidade do pensamento político de Badiou no contexto da filosofia contemporânea, importa levar em conta alguns traços que estão, desde o início, presentes na reflexão política badiouana, e que constituem, ainda que sujeitos a formulações diferentes, momentos de continuidade na sua obra.

Isto implica, por um lado, chamar a atenção para o modo como, desde que começa a pensar a política de uma forma sistemática, em meados dos anos 70, num período marcado por uma intensa militância maoísta, nomeadamente em *Théorie de la Contradiction* (BADIOU, 1975) e *De L'Idéologie* (BADIOU e BALMÉS, 1976), este pensamento pode ser lido – tal como Bruno Bosteels tem chamado insistentemente a atenção – como uma tentativa de evitar os dois extremos da acomodação sistémica e do anarquismo desejante, do conformismo institucional e do espontaneísmo político puro ou, na linguagem maoísta, de evitar os desvios direitistas e esquerdistas (BOSTEELS, 2005).

Esta colocação *vis-à-vis* outras formas de pensar a política resulta, por outro lado, de uma posição mais fundamental na teoria de Badiou: encontramos, tanto na sua fase marxista, como após a viragem ontomatemática do seu pensamento, o mesmo esforço de procurar pensar a política fora de qualquer quadro de fundamentação objetiva, um esforço que correspondeu sempre a combater a redução desta, em última instância, a categorias económicas e sociais, e em defender um espaço conceptual em que a política se deixa pensar na sua autonomia.

2. Razão e Revolta

Se até *Théorie du Sujet*, de 1982, o trabalho de Badiou pode inscrever-se no domínio alargado do marxismo, tal inscrição tem de ter em conta quer a singularidade da prática e da teoria marxista na França de finais dos anos 60 e princípios dos anos 70, como também assinalar, no interior dessa constelação já de si singular no panorama do marxismo, os traços distintivos da filosofia política de Badiou.

Neste sentido, o marxismo de Badiou está nos antípodas do estruturalismo anti-subjetivo do seu mestre Louis Althusser. É, antes de mais, condicionado por uma apropriação singular da doutrina maoísta, em que o voluntarismo político ocupa um lugar privilegiado em relação às condicionantes objetivas da economia e da sociedade. Esse voluntarismo político representa, para o Badiou de *Théorie de la Contradiction*, de 1975 e *La Situation Actuelle sur le Front de la Philosophie*, de 1977, a ligação às massas populares e ao potencial revolucionário que elas encerram. Tal potencial de transformação só encontra, no entanto, a possibilidade da sua realização na disciplina organizacional do partido. A hipóstase de qualquer destes termos – potencial revolucionário das massas populares de um lado, e disciplina de partido de outro – corresponde, respetivamente, à tentação terrorista do ultra-esquerdismo, que representa uma forma extrema de subjetivismo, e ao conservadorismo dos partidos e sindicatos estalinistas, condicionados pelo objetivismo teórico.

Revolta popular e disciplina organizacional são, assim, as componentes formais de um marxismo mais interessado em ser uma teoria do antagonismo de classe e da luta política proletária (é isso que podemos constatar nas referências a Marx, relativamente escassas no que diz respeito a *O Capital*, quando comparadas com o uso que Badiou faz do *Manifesto Comunista* ou da *Ideologia Alemã*, textos mais diretamente ligados à acção política e à polémica intelectual). Trata-se pois de um marxismo entendido como política revolucionária, numa esfera de autonomia do político em relação ao económico e ao social.

Esta posição tem consequências ao nível da colocação da questão filosófica do relacionamento entre teoria e prática: para Badiou, o marxismo é, na contemporaneidade, a expressão de uma unidade entre teoria e prática, na qual porém, a prática precede a teoria. Antecipa-se aqui, de certa forma, a posição teórica que Badiou sistematizará, vinte anos mais tarde, em *Abrégé de Métapolitique*: a rejeição de uma filosofia em que as práticas políticas concretas se dão como objeto para o juízo extrínseco e normativo da teoria. Citando uma das muitas fórmulas felizes em que Badiou, tantas vezes ao longo desta obra, sintetiza longas argumentações: *O marxismo é a recapitulação da sabedoria da revolta.* (BADIOU e BALMÉS, 1976: 6).

Com efeito, na produção teórica badiouana deste período, a prioridade não reside na crítica da economia política, mas sim na afirmação da existência de uma capacidade genérica para a insurreição proletária. Capacidade esta que não decorre de qualquer estrutura social, e cujas realizações históricas podem ser constatadas nas ocorrências concretas em que a acção política teve lugar (no entendimento particular que Badiou defende do que é uma acção política, ou seja, nas ocasiões em que os dominados procuraram sacudir o jugo da sua dominação).

Como exemplo da relação entre teoria e prática no trabalho filosófico do Badiou de então, considere-se a sua apropriação singular do enunciado maoísta «temos razão para nos revoltarmos contra os reaccionários» (BADIOU, 1975, p. 43). A formulação pode parecer kantiana, na medida em que inscreve o marxismo numa esfera ética – a da questão da legitimidade da revolta: o que comandaria aqui a acção seria o dever-ser. A leitura de Badiou, contudo, desloca a máxima de um sentido puramente ético para uma tese sobre a unidade da teoria e da prática. A razão que sustenta a acção política – neste caso a revolta contra os reacionários – não é a de um juízo extrínseco sobre a justiça ou a legitimidade dessa acção. É uma razão que não existe senão nessa revolta, por outras palavras: não existe razão fora da luta política. Como diz Mao, *As ideias verdadeiras surgem na luta contra as ideias falsas* (Idem: 13).

Trata-se, pois, de afirmar a primazia da *práxis*, e não de colocar o fundamento da revolta na razão, mas sim de encontrar na prática da revolta o fundamento trans-histórico da razão. É este fundamento prático que desautoriza a leitura da máxima «temos razão para nos revoltarmos contra os reaccionários» como se de uma legitimação de ordem ética se tratasse. Não se trata aqui de encontrar para a revolta o fundamento numa ordem do dever-ser, que justificaria a recusa do estado de coisas: esse fundamento está antes na constatação de que a revolta teve lugar, uma constatação que se deixa ler simultaneamente como descrição e como prescrição. Descrição de uma capacidade genérica de insurreição popular e prescrição para a realização dessa capacidade sob a forma que o presente exige.

O marxismo é então o lugar contemporâneo de acolhimento desta prescrição revoltosa e só existe enquanto teoria desta prática, e nunca como um saber objetivo que funciona como orientação da acção.

A identidade entre descrição e prescrição designa, para Badiou, a igualdade, no marxismo, entre a objetividade da existência da acção política (a razão da revolta) e a subjetividade, que é prescritiva e organizacional.

Negar o lugar dessa subjetividade significa, para Badiou, recusar o potencial dessa prescrição insurrecional, recusa esta que consiste no erro das posições objetivistas em política, como é o caso, segundo Badiou, de Althusser. Para a variante de marxismo hegeliano que Badiou aqui defen-

dia, reduzir o real à condição de objeto é reduzi-lo àquilo que num determinado momento se apresenta como realidade, e portanto negar o carácter processual da realidade.

Se toda a realidade existe em devir e em metamorfose contínua, qualquer perspectiva que a identifique com um estado de coisas num momento do tempo só pode ser, politicamente, uma perspectiva de manutenção do estado de coisas, uma política conservadora (BARATA-MOURA, 1977).

3. Fundacionalismo e Política

A viragem no pensamento de Badiou, acima assinalada e, que, em meados dos anos 80, marca uma refundação profunda da sua filosofia, representa também um afastamento do marxismo, e a colocação da relação entre teoria e prática num novo marco. Tal viragem, inaugurada pela obra *Peut-on Penser la Politique?*, de 1985, parte precisamente da interrogação acerca das possíveis articulações entre filosofia e política. Interrogação esta que, de acordo com Badiou, a crise do marxismo, que este autor considera como um dado adquirido em meados dos anos oitenta, torna imperativa (BADIOU, 1985).

Que desafio coloca o tempo que foi o da escrita deste ensaio à pensabilidade da política ou à própria relação entre filosofia e política, que Badiou inscreve no título do seu livro? Se o marxismo representou um dos modos históricos privilegiados de articulação entre política e teoria no século XX, a qual se consubstanciou no projeto de uma filosofia da política, então a crise do marxismo leva necessariamente a um questionamento da própria articulação entre o pensamento filosófico e a acção política. O diagnóstico dessa crise é o ponto de partida de Badiou.

A profundidade da crise do marxismo não deve ser menosprezada, na medida em que com ela é toda uma sequência histórica da política como pensamento que se encerra. Mas o horizonte aberto pela crise do marxismo não é necessariamente o de uma desistência da política entendida como processo de emancipação colectiva. Pode significar um recuo do político, e uma injunção a pensar as condições de possibilidade do seu regresso. Esta via, seguida por Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy (LACOEUE-LABARTHE, NANCY, 1997), representa, para Alain Badiou, a tradução possível da crítica heideggeriana da metafísica para o contexto do pensamento da política. A diferença política toma o lugar da diferença ontológica, traduzindo-se na separação entre um domínio ôntico da política e um domínio ontológico do político (MARCHART, 2010: 13-15), em que *o político* aparece como dimensão fundante do fazer concreto da política, mesmo se, para um heideggerianismo político rigoroso

essa dimensão fundante já não se pode fixar numa determinação última, como por exemplo a estrutura de classes, o povo, ou a raça como nas ficções marxista, liberal ou fascista do político. Uma crítica da política de inspiração heideggeriana, mesmo que de esquerda, não pode ver nestes exemplos senão formas de pensar a política que espelham modos metafísicos de pensar a ontologia, tentativas de fixação de um domínio ontologicamente prioritário em relação à esfera empírica da acção humana.

Os desastres políticos de que o século XX foi testemunha foram de certa forma o resultado da hipostaziação destes fundamentos metafísicos da política: a guerra das raças no caso do nazismo, o movimento da história como luta de classes no caso do estalinismo. Tal hipostaziação traduziu-se, por um lado, na tentativa de legibilidade da totalidade social à luz do princípio substancial colocado no lugar de significante absoluto e, por outro, na postulação de um antagonismo essencial, numa guerra de posições decorrente do princípio em causa e subsequente tentativa de superação do antagonismo através da aniquilação de um dos seus termos – uma superação puramente destrutiva da contradição.

Podemos usar, tal como Oliver Marchart, o nome de fundacionalismo político para designar a operação filosófica que consiste em fundamentar a acção política concreta a partir de um princípio ou substância que lhe servem de causa ou de suporte ontológico (Idem: 15). De acordo com o fundacionalismo, a política enquanto acção só se entende a partir do seu enraizamento em princípios ou leis objectivas, não sujeitas a revisão, e independentes do sujeito: estruturas que são constitutivas do social e cuja inteligibilidade seria a chave de acção para qualquer entendimento do político. Mas, uma vez desvendada a estrutura principal ou legislativa sob a qual se funda o real social ou político, este desvendar constitui um garante da própria acção política – ou seja, permite fundar a prática política sobre um conhecimento do real, sobre uma certeza acerca das leis que regem o funcionamento do social. É essa certeza acerca das leis reguladoras da acção observável que autoriza a própria intervenção política e social. O fundacionalismo constitui, portanto, uma ontologia política substancialista, que lê a realidade à luz de um princípio regulador substancial sob o qual a inteligibilidade do real, em última instância, assenta.

De um ponto de vista ontológico, as acções políticas concretas, são necessariamente secundárias em relação a um plano de princípios ou de leis objectivas que as explicam e no qual, em última análise, elas se resolvem. O fundacionalismo é dualista de um ponto de vista ontológico, na medida em que assenta na existência de dois planos do real, organizados hierarquicamente, no qual o plano fenoménico da política, tal qual se apresenta na história, existe em subordinação causal a um outro plano mais fundamental, no qual aquele radica. O carácter de subordinação de um plano a outro, pressuposto por esta relação, manifesta-se na secunda-

rização ontológica do plano que é fundamentado em relação ao plano principal ou fundamentador – o plano da acção política tem sempre uma menos valia ontológica em relação ao que o funda. É essa menos valia que faz com que, do ponto de vista do fundacionalismo, ela adquira um valor secundário, de dependência ontológica em relação ao plano fundamental.

4. A Essência do Não-Fundamento

Aceitando os pressupostos pós-heideggerianos de crítica do fundacionalismo político e das ficções *do político* no qual ele se traduziu concretamente, a crise que esta crítica abre no campo do pensamento político emancipatório não autoriza, para Badiou qualquer resvalamento para o desespero, o abandono ou o desencanto, seja ele amargo ou cínico. O recuo do *político* <le politique> coloca o filósofo perante um outro imperativo: o de encontrar a determinação de uma nova essência para a *política* <la politique>.

O *político*, para Badiou, consiste na ficção que faz depender a política de um vínculo comunitário ou social, seja ele a classe operária, a economia, ou o povo, entendido como corpo da nação. A ficção do político, nas suas múltiplas variantes, assumiu a forma de uma transitividade entre o social e o político, uma transitividade que Badiou resume na expressão *vínculo político* <lien politique>, cuja substancialização fixa a acção política como expressão de uma realidade social, que a antecede e da qual ela depende.

Foi nesta substancialização sociológica que assentou muito do marxismo do século XX, no seu entendimento da acção política como expressão dos interesses de classe, e no partido de classe como representante, na arena política, desses interesses, económicos ou políticos. Nada resume melhor este entendimento do que a frase de Lenine: *As massas dividem-se em classes, as classes são representadas ou exprimidas por partidos, e os partidos são dirigidos por chefes* (BADIOU 2011: 70). Esta hipostasiação da mediação social é uma forma de fixação do lugar da política e dos seus sujeitos – e portanto de delimitação, a partir do social, dos lugares que são próprios da política – a fábrica, o campo, o parlamento, ou o Estado.

A essência que funda a política é, neste caso, uma instância do social, da qual a política é, para usar uma expressão que Badiou usa em tempos mais recentes, uma dialética expressiva (BADIOU 2011: 67-87). Isto equivale a dizer que a substancialização do vínculo social e das mediações que lhe estão associadas tem como consequência que a política se desenrola no modo da expressão e da representação: a política é

expressão de grupos ou interesses que lhe antecedem, e o sujeito da política é o representante desses interesses, como a frase de Lenine bem expressa.

O recuo do político não tem outro significado senão o esgotamento da política como expressão e representação de grupos sociais, sejam eles classes, grupos étnicos ou culturais, de género, sexuais, ou quaisquer outros subgrupos definidos a partir de um predicado identitário. As políticas contemporâneas de identidade não são senão uma outra forma de fazer política a partir da pressuposição de um vínculo social.

Aquilo que o marxismo, o liberalismo e o comunitarismo das políticas de identidade partilham entre si (apesar das suas diferenças significativas) é a tentativa de fundar a política numa objectividade, de a fazer objectiva no sentido de que é numa realidade objectiva – social ou económica – que a política encontra a sua verdade.

A fixação da essência da política não pode, portanto, ser uma nova proposta de fundação da política numa instância objectiva, numa determinação social que antecede e condiciona a acção política. Ela terá de ser, para Badiou, a capacidade de acolher o acontecimento sob o qual se vai fundar a política. A hipótese de a política ter no acontecimento a sua essência, pressupõe que a sua base está na pura contingência de uma ocorrência inverificável e imprevisível, cuja existência não está ao alcance de qualquer garantia no real, e que portanto não se deixa fixar sob a fórmula do vínculo social.

O acontecimento, neste sentido, é justamente o contrário do facto político, porque o registo de mostração em que se inscreve o facto político é o jornalístico, em que a visibilidade do real é organizada a partir de uma distribuição consensual de sentido na qual o facto, apresentando-se com o selo da novidade, mais não é do que a reiteração dos dados que organizam a situação. Dentro do horizonte de sentido que é organizado pela situação, o facto é aquilo que, na novidade com que se apresenta, reafirma os princípios organizadores da situação, e aparece como expectável, como subordinado a uma regulação probabilística, a partir da qual o seu aparecer é entendido.

A ficção de uma unidade política e social, cuja tradução simbólica é a figura do consenso, o acontecimento introduz uma dimensão de ruptura, uma quebra na ficção na qual a situação se apresenta como unidade. O acontecimento introduz assim uma negação da plenitude com que a ordem se representa a si mesma, a qual representa uma dimensão propriamente imaginária, em termos lacanianos ou, se preferirmos a terminologia marxista, a representação ideológica de si mesma. O acontecimento é a quebra desta ilusão de plenitude, a exposição da descoincidência entre o real de uma situação e a sua projecção imaginária, através da irrupção imprevisível desse real.

A política não tem, assim, outra essência senão a da pura singularidade contingente de uma ocorrência que não está submetida a nenhuma garantia, e que não é objeto possível de nenhum cálculo. Assim, o fundamento da política não é cognoscível *a priori* nem fixável por um conhecimento especialista. O acontecimento não se deixa subsumir pela rede de conhecimentos que constitui aquilo que Badiou chama a enciclopédia da situação, nem sob a forma da previsão, nem da tendência. A política deixa de ser pensada como realização de possibilidades encerradas no existente. Ultrapassando a dialética secular da potência e do ato, trata-se de inscrever a impossibilidade da política no real, neste caso no real de uma prescrição subjetiva, em que a lei do impossível (o acontecimento) ordena a intervenção possível no mundo (do sujeito). A possibilidade do impossível é o fundo da política.

Bibliografia

- BADIOU, Alain; *Théorie de la Contradiction*, Paris: Maspéro, 1975.
____ c/ BALMÉS François; *De l'Idéologie*, Paris: Maspéro, 1976.
____ c/ LAZARUS, Silvayn (Eds.); *La Situation actuelle sur le front de la philosophie*, Cahiers Yenan N.º 4. Maspéro Paris, 1977.
____ *Peut-on Penser la Politique?*, Paris: Seuil, 1985.
____ *L'Être et l'Événement*, Paris: Seuil, 1988.
____ *Manifeste pour la Philosophie*, Paris: Seuil, 1989.
____ *La Relation Énigmatique entre Philosophie et Politique*, Paris: Germina, 2011.
- BARATA-MOURA, José; *Totalidade e Contradição: Acerca da Dialética*, Lisboa: Livros Horizonte, 1977.
- BOSTEELS, Bruno; «The Speculative Left», In *South Atlantic Quarterly* 104, Duke University Press, Durham, 2005, pp. 751-767.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, NANCY; Jean-Luc, *Retreating the Political*, Londres: Routledge, 1997.
- MARCHART, Oliver; *Die Politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp, 2010.
- TIAGO MESQUITA CARVALHO, *Arte e Natureza no Budismo Japonês: Recursos Conceptuais para uma estética do ambiente*. Dissertação de Mestrado em Filosofia (Filosofia da Natureza e do Ambiente/Estética da Natureza e do Ambiente), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012. Orientadores: Professora Doutora Adriana Veríssimo Serrão e Professor Doutor Carlos João Correia.

A presente dissertação é composta pela apresentação, três capítulos e conclusão. Pretende-se de seguida resumir a sua estrutura argumentativa, através do arrolar dos principais pontos defendidos e da coerência e articulação entre os seus domínios.

A apresentação resume o enquadramento geral da problemática para a qual as conclusões da tese pretendem contribuir. Fornece também a linha de investigação motivadora que fornece o território de autores e soluções possíveis. Assim, e de modo abrangente, a dissertação insere-se no âmbito de pesquisa da Filosofia da Natureza e do Ambiente, e, em concreto, no seio das presentes investigações em Estética da Natureza.

Em traços largos, a dissertação pretende arguir e justificar que o Budismo japonês e a homóloga estética, podendo esta ser derivada dos seus fundamentos filosóficos, são relevantes e actuais, respectivamente, para o 1) diagnóstico crítico da perenidade e abrangência da crise do ambiente e 2) da sua resolução mitigadora, construtiva e heurística, através da formação de uma estética do ambiente apta a dialogar com as posições correntes da homóloga disciplina contemporânea. A *actualidade* deste domínio, que compreende o Budismo japonês e a estética japonesa, é dada pela avaliação e exame crítico da coerência das suas teses e pela sua compatibilidade hodierna com a ciência contemporânea; o domínio torna-se *relevante* se, apesar do facto da sua génese ser específica a uma cultura e a uma nação, a sua aplicabilidade puder ser universalizada para lá desse contexto particular.

A apresentação enceta por atribuir plausibilidade à tese do historiador Lynn White quando este 1) aponta para o papel causal das raízes religiosas europeias para com a presente crise do ambiente e quando 2) rejeita que a respectiva resolução esteja de algum modo somente e apenas ligada às possibilidades lenitivas de mais ciência e de mais tecnologia. Seguindo as suas teses, giza-se a hipótese de que a presente relação que o Ocidente, ou até a generalidade das nações industrializadas, entretecem com a natureza, derivam de uma ontologia específica associada ao mecanicismo.

O mecanicismo postula, segundo Carolyn Merchant, que 1) a natureza é composta por objectos ou partes independentes, substanciais, cujas relações são secundárias; que 2) todo e qualquer conjunto de objectos pode ser descrito com exactidão por representações simbólicas, em especial pela matemática; que 3) qualquer estado ulterior de modificação no conjunto de tais objectos pode ser previsto através do conhecimento de um estado anterior. Em termos epistemológicos, o conhecimento, em convergência com as teses do cognitivismo, é tido como a organização sistematizada de conteúdos eidéticos, representacionais, de cada objecto exterior ao homem, sendo estes obtidos através do pensamento; por conseguinte, a natureza poderá ser, pelo menos em teoria, totalmente repre-

sentada, e logo, conhecida. O recorrente e multímido sucesso da empresa tecnológica confirmaria e afirmaria esta abordagem.

O filósofo J. Baird Callicot, na senda de White, postula que a crise do ambiente é, em parte, um desfazamento entre, por um lado, a herança mecanicista e atomística institucionalizada pela ciência clássica e expressa pela técnica e, por outro, o recente e sólido paradigma da mais holista ciência contemporânea, como é o caso da ecologia. A presente relação do homem com a natureza baseia-se assim na desadequação de uma herança ontológica com aquilo que o mais recente estado da arte do paradigma ecológico afirma ser a natureza da natureza e a natureza do homem. É necessário alinhar, segundo as suas palavras, os antigos pressupostos metafísicos a respeito da natureza e do homem com os dados hodiernos a seu respeito. A este propósito, Callicot está em acordo com outros autores, como Francisco Varela, que referem como, ao longo da história do pensamento, o par de conceitos homem-natureza tem vindo a ser pensado em mútua dependência; isto é, a ideia que o homem faz de si e da natureza revela tendências pendulares, de afastamento e proximidade, que vão conjugando as perspectivas da física, da moral e da religião.

Se o Budismo japonês e a estética japonesa pretendem então ser actuais e relevantes para a crise do ambiente, terão por conseguinte de providenciar respostas às perguntas: 1) qual é a natureza da natureza? 2) qual é a natureza do homem? 3) como deve o homem relacionar-se com a natureza?

Ambos os capítulos primeiro e segundo pretendem delinear um conjunto de ideias que responda adequadamente a estas questões, sendo que a resposta à terceira só deverá ficar evidente no derradeiro capítulo.

O primeiro capítulo encerra o exame da genealogia das principais correntes religiosas que influenciaram a chegada do Budismo ao Japão, por migração do território indiano, através da China. Tornou-se necessário abordar o Daoísmo por ser uma das escolas chinesas que mais influenciou a versão do Budismo chinês (o Budismo Ch'an) o qual, ao ter viajado para o arquipélago nipónico, foi responsável em boa parte pela fundamentação filosófica da estética japonesa existente, nas obras de arte de cariz natural, e à qual se pretende avaliar a possibilidade de conter uma estética da natureza. Por outro lado, quase todas as escolas de Budismo japonês têm em comum a matriz primitiva dos ensinamentos do seu fundador e a reformulação da variante Mahāyāna, ou Grande Veículo; nesta variante, as escolas Mādhyamaka e Yogācāra modelaram a maioria das interpretações aquando da chegada a terras chinesas, de onde migraram para o Japão.

O segundo capítulo detém-se mais detalhadamente no apuramento das características das escolas nipónicas que influenciaram as abordagens artísticas ao mundo natural. No seu conjunto, o Budismo Hua-Yen, o

Budismo Tendai, Shingon e Zen permitirão compreender a especificidade do paradigma estético-religioso japonês enquanto articulação dos fundamentos do Budismo com a crença autóctone do Xintoísmo. O capítulo continua através da análise da estética presente em várias artes que envolvem explicitamente seres humanos concretos na sua relação com o mundo natural. As artes abordadas são a poesia de cariz errante, pelo Japão dos séculos XII e XVII, a pintura paisagística herdeira da escola de pintura chinesa da dinastia Sung do Sul, e a jardinagem. A justificação para que se mantenha a metodologia de que a análise de várias obras de arte japonesas pode de facto fornecer recursos conceptuais para uma estética do ambiente não se deve à atribuição de causalidade exclusiva ao conceito de natureza presente no Budismo japonês; a maioria das características de tais obras está sim em correlação directa e concordante com os conceitos de natureza e de ser humano e de outras especificidades dessas escolas, em particular da escola Zen, e assim tais conceitos tornam-se fundamentais para a sua compreensão.

O conceito de natureza, do homem e da respectiva relação no Budismo japonês ficará nesta fase evidenciado. Entre outros, estes dois capítulos contêm os seguintes pontos: 1) nada há na natureza com uma existência independente de outras existências; i.e., na nomenclatura budista, todas as coisas são vazias (de existência própria) e, como tal, são interdependentes; 2) a crença habitual na existência de entidades independentes, sejam elas exteriores ou interiores à mente, fundamenta-se na ignorância das coisas tal como elas são; tal crença gera 3) apego, sofrimento e ilusão, que se auto-perpetuam vivencialmente. Não obstante, o conhecimento pelo homem da verdade absoluta a respeito da natureza das coisas e de si próprio é 4) possível, mas não deve confundir-se com o conhecimento da verdade convencional, embora dela necessite para ser sugerido; a verdade convencional consiste na 5) organização e formalização sistemática dos conteúdos representacionais. Estes conteúdos representacionais têm 6) uma indubitável utilidade prática, mas são ilusórios se tomados como a transcrição fidedigna da natureza da natureza e da natureza do sentimento de si; por outro lado, e enquanto religião, a soteriologia do Budismo japonês sustenta, apesar das suas diferenças metodológicas, que 7) o conhecimento da verdade absoluta redonda também no fim das ilusões, das agruras humanas e na compaixão por todos os seres, sejam eles sencientes ou não.

Por conseguinte, o conhecimento da verdade absoluta, embora possível, 1) não pode ser objectivado, dispensando tal conhecimento as classificações e categorizações ontologizantes; como tal, a 2) natureza da natureza e a natureza do homem não podem ser simbolicamente formalizadas, mas podem, contudo, ser conhecidas e exploradas 3) experimentalmente. Este conhecimento experiencial pode e exige ser cultivado e

actualizado em todos os momentos do quotidiano, para tal sendo necessário as práticas da 4) atenção e concentração silenciosas, amiúde logradas através da meditação; o cultivo e a actualização de tal conhecimento experiencial podem também ser feitos através de uma prática artística disciplinada, tese que a estética japonesa propugna.

As artes japonesas estão por conseguinte cimentadas num paradigma estético-religioso que acede experimentalmente, por acesso imediato e não conceptual, através da abordagem *wu-shin*, não mente, à essência das coisas, sejam elas naturais ou artificiais; de modo genérico, e embora a nomenclatura de cada escola ou as respectivas alusões variem, cada particular concentra o absoluto porquanto sendo reflexo livre e espontâneo dos restantes; os actos criativo e apreciativo a respeito de tais objectos podem assim ser 1) guiados pela sua natureza própria, sejam eles produzidos pela natureza ou pelo homem; nesta acepção, tais actos podem instigar 2) uma modificação no sentimento de si do autor ou do espectador e podem 3) considerar moralmente os espectadores na obediência ao que o objecto é, à sua essência. Esta essência é 4) a sua intercausalidade específica, a sua rede de interdependência, tal como experienciada sem obstáculos classificativos e categoriais. Na estética japonesa, o objecto artístico condensa e cristaliza a rede de condições de cada material que o compõe, estando por isso obviada a sua suposta autonomia de um qualquer contexto; a transiência, a efemeridade e a imperfeição expressam o quão inveterado está um objecto no mundo.

Finalmente, o terceiro capítulo explicita e define aquilo que 1) torna o Budismo japonês relevante para um diagnóstico crítico da crise do ambiente e em que medida a 2) estética japonesa enquanto estética do ambiente é relevante para uma proposta construtiva de uma nova relação entre o homem e a natureza. Para tal, e relativamente ao Budismo japonês, considera-se se as suas teses e a sua específica génese cultural serão incompatíveis com o paradigma holista da ciência da ecologia e da ciência contemporânea, em acordo com o que Callicot afirmou ser a necessidade de qualquer nova proposta de relação entre o homem e a natureza.

O exame da articulação da ciência com o Budismo japonês revela que este, como as demais escolas exteriores ao arquipélago nipónico, possuem uma postura analítica, crítica e de verificação empírica de todas as suas afirmações. Em concreto, o Budismo japonês afirma que nada há que não possa causar e ser causado, no que é uma adesão estrita ao princípio da causalidade, e no que em última análise redundava na sua afirmação da interdependência de todos os fenómenos. Em concreto, o Budismo japonês é compatível com uma filosofia da ciência não realista, de inspiração kantiana, mantida por Mitchel Bitbol; trata-se de evidenciar que o nosso discurso acerca da natureza e de nós próprios não poder ser separável da nossa inerente presença e inscrição neles; as nossas estruturas de

invocação da natureza pertencem também às nossas descrições e como tal só podemos aspirar a que o nosso discurso acerca da natureza possua método e rigor, não que formalize como a natureza é em si mesma.

O Budismo japonês, enquanto *facto cultural*, não é porém completamente exportável; mais importante, o seu conteúdo filosófico não pode descartar de todo o cultivo e a actualização prática. Tal discurso, entre outros, polariza, i.e., assevera que os pólos de cada dualismo são pares de conceitos mutuamente originantes: natureza e homem, exterior e interior, urbano e rural, por exemplo. A este propósito, o termo ambiente é adequado porquanto reunindo o jogo de tais pares de opostos.

A respeito do diagnóstico crítico da crise do ambiente, o Budismo japonês mantém que 1) a natureza tem sido reduzida às suas representações, e como tal o seu uso converge maioritariamente com a sua manipulação e exploração; por conseguinte, existe um 2) divórcio vivencial e sensível da presença do natural anterior à sua objectivação; tal deriva de uma prioridade da abordagem científica sobre a realidade experiencial. Este estado de coisas é em parte mantido pela dinâmica volitiva que caracteriza as acções de todo e qualquer ser humano, que é, pelo seu consumo e perseguição de objectos ideados, percíveis e simbólicos da auto-indulgência, parte integrante do problema que mantém e agrava a crise do ambiente. Esta ladainha de consumo perpetua-se a si própria.

O Budismo japonês defende contudo que através do cultivo da atenção e da concentração correctas é possível desconstruir tal dinâmica e tal divórcio vivencial e sensível. Promove um paradigma estético-religioso, de cariz secular, e passível de ser actualizado em todas as dimensões vivenciais.

A estética japonesa é afinal a possibilidade de actualização experiencial para as teses do Budismo através da íntima e pessoal compreensão da 1) interdependência como vacuidade de todos os fenómenos; 2) exploração experiencial das coisas e dos fenómenos através do acesso experiencial às suas presenças, abertura em que a sensibilidade adquire primazia; também assim o próprio sentimento de si é possivelmente 3) alterado através da exploração não cognitiva da alteridade dos objectos, naturais ou artificiais.

Assim, embora, e de facto, o Budismo japonês e a estética japonesa tenham tido uma precisa génese cultural, eles intentam, antes de mais, na sua universalidade, a uma mudança perceptiva absoluta; tal tipo de experiência ou mudança perceptual é independente da geografia, como assinalou Slawson a respeito da transmissibilidade geográfica dos jardins japoneses.

Por sua vez, a estética japonesa pode ser aproximada com verosimilhança a uma estética do ambiente porque 1) respeita a integridade dos materiais, já que é guiada pela natureza dos próprios objectos, sejam eles

naturais ou artificiais, não os malogrando ou adulterando por projecção de ideias ou intenções de como eles *deveriam* ser; ela tem em conta toda a 2) integridade corpórea e experiencial do homem, seus cambiantes e jogos perceptivos. Ela é assim deveras importante como proposta heurística e construtiva para a resolução da crise do ambiente, no quadro em que a caracterizámos, por 1) permitir e manter a possibilidade de uma relação directa e concreta com a forma e a materialidade das coisas, sublinhando 2) a sensibilidade como forma de conhecimento não intelectual das coisas e encarando cada forma como encerrando a sua própria realidade, sem que esta seja símbolo de algo mais. Esta posição da estética japonesa encontra pontes óbvias nas teses da educação ambiental como forma de complementar as teses científicas ou normativas acerca do ambiente e do nosso correcto comportamento nele.

Relativamente ao confronto da estética japonesa *qua* estética do ambiente com a disciplina homóloga, o terceiro capítulo mantém também, com a colaboração do esteta Arnold Berleant, que a dimensão cognitiva da apreciação, i.e., o conhecimento de factos e teses científicas a respeito de uma certa paisagem, por exemplo, pode ser útil como guia de apreciação, mas não é de todo suficiente; a dimensão não cognitiva da apreciação estética do ambiente é de facto, e na sua acepção, a dimensão necessária para qualquer apreciação estética de uma paisagem o ser em toda a sua potencialidade, pois que 1) não distorce o objecto de apreciação, objectivando-o ou imaginando-o como algo que não é, embora tal experiência pudesse até ser mais enriquecedora e 2) tal dimensão não cognitiva granjeia a continuidade relacional da envolvente natural com o apreciador que nele se insere, podendo até facultar o aprofundamento experiencial do sentimento de si.

Finalmente, a estética japonesa *qua* estética do ambiente permite também uma expansão para a crítica dos pressupostos de feitura dos autores de ambientes construídos como a arquitectura, a arquitectura paisagista e o urbanismo, afinal hoje as práticas que conjugam mais comumente as intervenções entre a natureza e o homem. Ela detecta, enquanto crítica, como 1) cada objecto ou ambiente construído revela a imersão e a compreensão do autor nas condições exteriores, i.e., a rede de intercausalidade, o contexto, de cada objecto ou ambiente construído e 2) o quão se demorou o autor nos materiais da sua composição, na envolvente de construção e de como a sua obra considera, ou não, a integridade dos seres humanos que a habitarão ou vivenciarão e 3) se o edifício, por exemplo, ou o projecto, por via do seu autor, almejam, num lampejo ontológico, a ser autónomos e destacados da envolvente.