

Contradição e paraconsistência na tradição budista

Joel Soares Moreira NUSP: 11225742

1 Introdução

O princípio da explosão afirma que, a partir de uma contradição, é possível deduzir qualquer coisa. Lógicas que não aceitam esse princípio – que permitem que façamos deduções não-triviais mesmo a partir de premissas contraditórias – são chamadas de **lógicas paraconsistentes**.

Embora lógicos/as paraconsistentes acreditem que há valor em pensar em sistemas dedutivos onde contradições não levam à trivialidade, é comum distinguir entre essa ideia e a ideia de **dialeteísmo**: que existem afirmações A, chamadas de “dialetéias”, tal que tanto A quanto não A são verdadeiras. Textos de dialeteísmo costumam focar em como ferramentas da lógica paraconsistente e a consideração de dialetéias permitem que raciocinemos sobre contradições filosóficas, como paradoxos lógicos, de formas novas. Um tópico em particular que costuma ser abordado por pessoas da área são contradições na religião. Nesse texto, em particular, olharemos para como filósofos dialeteístas pensam sobre as contradições presentes no budismo. Com base nessas perspectivas, podemos então tentar analisar uma aparente contradição importante para a filosofia moderna japonesa: a **afirmação via negação**.

2 A Escola de Kyoto

A incorporação de elementos da tradição lógica ocidental na análise do budismo no Japão moderno (pós-1868)¹ começa no fim do século 19, na metade da era Meiji. Nesse período, os oligarcas em poder viam a integração de elementos da civilização ocidental como essencial para que o país pudesse negociar em pé de igualdade com a comunidade global. Para esse fim, vários programas de treinamento na Europa e nos EUA foram financiados pelo governo, com o objetivo de treinar instrutores que pudessem disseminar conhecimento ocidental de ponta dentro do Japão. Esse foco em praticidade levou a um foco inicial grande em como o budismo e o confucionismo poderiam ser interpretados dentro da filosofia ocidental: inicialmente no positivismo de Comte e, mais tarde, no idealismo alemão (1).

É nesse contexto intelectual que surge a Escola de Kyoto, com o trabalho de Kitaro Nishida. Nishida é considerado um dos primeiros filósofos japoneses modernos a “ir além de aprender sobre o Ocidente para construir um sistema de pensamento original” (2). Uma parte desse pensamento original consistia na busca de uma nova lógica, além daquela proposta na

¹Movimentos de “estudos holandeses”, onde estudiosos importavam textos ocidentais via contato mercantil com a Holanda, já existiam no período Edo (1603-1868). Contudo, se eles escreveram sobre lógica, isso ainda não foi traduzido para o inglês. Textos sobre o tema costumam focar no movimento como fonte de conhecimento ocidental sobre ciência, tecnologia e, ocasionalmente, política.

filosofia ocidental. Essa perspectiva é bem resumida num trecho de uma obra mais tardia dele, “O Problema da Cultura Japonesa” (1940, tradução para o inglês tirada do prefácio de “An Inquiry into the Good” (3, p. x-xi) por Masao Abe):

Is there no logic besides the Western way of thinking? Should we think that if the Western way of thinking is the only one, the Eastern way of thinking is in an undeveloped state? In order to solve this problem we must try to consider it by going back to the origin and role of logic in our historical world. Even our thinking is fundamentally an historical operation—the self-formation of our historical life. I do not want to refrain from due acknowledgment of Western logic as a systematic development of a great logic. We should first study it as a world logic. Yet is Western logic beyond the particularity of the historical life, beyond being a mode of its self-formation? Formal, abstract logic may be the same wherever it occurs, but concrete logic as a form of concrete knowledge cannot be separated from the particularity of historical life.... Although we should learn from the universality of Western culture, which is persistently theoretical, the life that drives it at its foundation is not the same as ours. I think there is something quite valuable in our way of life. We must consider the issue logically by returning to the structure of the historical world and the formative function of the historical world.

No trecho, ele deixa claro que, embora a lógica ocidental busque ser universal, ela é motivada num nível fundamental pela realidade da vida ocidental. Nesse sentido, é necessário ir além de só interpretar a realidade da vida oriental sob a lente da lógica ocidental: é necessário criar uma nova lógica que seja motivada pela vida oriental.

Mas qual é essa lógica? Uma das inspirações principais de Nishida foi o seu contemporâneo D. T. Suzuki, que argumentava que a forma lógica central da espiritualidade japonesa é a ideia da afirmação via negação. Ele deixa essa ideia clara em “O Zen do Sutra do Diamante” (1944, tradução extraída de (4, p. 589)):

In chapter 13 of the *Diamond Sūtra* there is a passage that reads: “The Buddha preached the perfection of wisdom, which, he taught, was not the perfection of wisdom; therefore, it is called the perfection of wisdom.” This is the logical form at the heart of the *prajñāpāramitā* tradition, and also of Zen, and of the “Japanese spirituality.” The basic insight of this passage may be formulated into:

To say “A is A” is

To say “A is not A.”

Therefore, “A is A.”

It means that affirmation is negation as well as negation is affirmation. ...Thus, in the *prajñāpāramitā* thought, statements are made such as “a mountain is not a mountain, a river is not a river, and therefore a mountain is a mountain, a river is a river.”

Um estudo mais aprofundado desses dois filósofos (e de outros filósofos da Escola de Kyoto que também tinham interesse nessa dialética) seria interessante em outro contexto.

Contudo, para nossos fins basta entender que essa forma lógica de afirmação via negação, que é aparentemente contraditória, é considerada por eles fundamental para a filosofia japonesa.

3 Dialeteísmo e budismo

O nosso ponto de partida para o tópico de dialeteísmo no budismo é o artigo “The Way of the Dialetheist: Contradictions in Buddhism” (2008) (5). Nele, os autores Deguchi, Garfield e Priest (DGP) analisam a natureza das contradições presentes no budismo em geral, sob uma lente dialeteísta. Para DGP, os exemplos de contradição que eles analisam podem ser interpretados de algumas formas:

Contradições não-literais: Afirmações contraditórias que não devem ser lidas literalmente, mas sim como convites para alguma interpretação metafórica.

Contradições literais, mas não aceitáveis: Afirmações contraditórias que devem ser lidas literalmente, mas que em última instância não devem ser aceitas. O exemplo natural são argumentos de *reductio ad absurdum*: o fato que algum argumento levou a afirmarmos alguma contradição é indicativo que o argumento é inaceitável. Contudo, os autores também trazem atenção para as contradições que são usadas na tradição Zen como forma de desafiar o pensamento conceitual usual, levando a um despertar psicológico.

Contradições literais e aceitáveis, mas ambíguas: Afirmações contraditórias que devem ser lidas literalmente, mas só dentro de algum contexto. Na tradição budista, é didáticamente útil que certas ideias simplificadas sejam introduzidas em textos orientados para pessoas no começo da jornada, e aí contraditas em textos mais avançados. Essa doutrina, chamada “*upaya*”, sugere que é possível aceitar A inicialmente, mas rejeitar A mais tarde, sem nunca aceitar A e não A simultaneamente. Num nível mais fundamental, certas tradições distinguem entre uma realidade convencional, que é aquela aparente para nós, e uma realidade absoluta, que é como as coisas realmente são. Dentro desse modelo, podemos aceitar que A é “convencionalmente verdadeira” e não A é “absolutamente verdadeira”, evitando contradição.

Essas interpretações tem o objetivo de neutralizar a contradição: por alguma razão ou outra, obtemos que não estamos realmente afirmando que contradições são verdadeiras. Contudo, DGP argumenta que existem contradições no budismo que são de uma quarta categoria:

Contradições literais, aceitáveis e não-ambíguas: “Contradições verdadeiras”, no sentido dialeteico. De acordo com DGP, elas surgem devido à natureza da “realidade absoluta” mencionada anteriormente: já que o budismo teoriza sobre verdades absolutas usando linguagem convencional, então essas verdades são convencionais. Além disso, existem tradições do budismo que afirmam que toda distinção, incluindo a distinção entre realidade absoluta e realidade convencional, é convencional. Nessas duas situações, não podemos desambiguar entre verdades convencionais e absolutas, nos forçando a aceitar contradições. Mesmo que essas contradições sejam tomadas por pensadores budistas como um sinal da inefabilidade da realidade, DGP afirma que isso não precisa ser o caso: o dialeteísmo e a paraconsistência permitem que raciocinemos mesmo aceitando contradições.

4 Dialeteísmo e Zen

O artigo de DGP discute o budismo como um todo, mas como devemos interpretá-lo no contexto do budismo Zen, ou da ideia de afirmação via negação especificamente? Uma resposta ao artigo pelo pesquisador Koji Tanaka, “Contradictions in Dogen” (2013) (6), analisa qual a natureza das negações usadas na obra do mestre Zen Dogen, e se essas negações necessariamente levam à contradição².

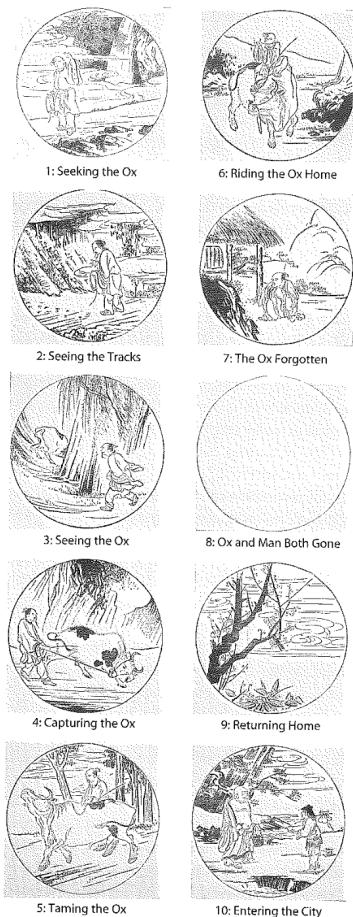


Figure 1: As dez imagens de touro. Imagem tirada de Garfield e Priest (7, p. 75)

negando a ideia que, pelo nosso pensamento, podemos afirmar algo sobre A. Aos meus olhos isso dificulta aplicar a posição de Tanaka sobre Dogen para os pensadores Zen da Escola de Kyoto que foram inspirados por ele, por mais correto que ele possa estar sobre Dogen em si.

Uma interpretação alternativa de Dogen é apresentada em “Mountains are just Mountains” (2009) (7), de Garfield e Priest. Ela é focada em explicar o seguinte aforismo Zen

Uma das ideias principais apresentadas por Tanaka é que a obra de Dogen faz uma divisão entre três estágios de despertar, correspondentes aos três tipos de pensamento que Dogen sugere estarem presentes durante a meditação. Inicialmente, temos o pensamento direcionado, “shiryo” (思量). Depois, temos “fushiryo” (不思量), que Tanaka traduz como “not-thinking”. Por fim, temos “hishiryo” (非思量), que Tanaka traduz como “non-thinking”. Fushiryo é a ideia usual de negação do pensamento na meditação, onde nos forçamos a evitar pensar. Hishiryo, por outro lado, não é nem pensar sobre algo nem negar seu pensamento sobre algo, mas sim um estado onde não há nenhuma forma de pensamento direcionado.

Tanaka então sugere que a parte crucial para análise é essa distinção entre a negação de tipo “fu” (不) e a de tipo “hi” (非). A negação “fu” é uma negação tradicional que gera contradição: se estamos não-pensando, não estamos pensando. Nesse caso, a sobreposição de A e de fu-A realmente seria dialeteica. Contudo, a negação que prevalece no último estado do despertar é a negação “hi”, que não gera contradição. Na realidade, essa negação não age como uma função de verdade, mas sim como uma negação da forma de pensamento direcionado que nos permite dar valores de verdade para afirmações. Assim, Dogen não seria dialeteísta: nos estágios onde existe contradições aparentes, ele está negando a ideia que contradições (ou qualquer afirmação) podem ser “verdadeiras” em si.

A tese de Tanaka que os três estágios de despertar correspondem a afirmação, a fu-negação e a hi-negação não parece condizer com os três estágios como descritos na forma lógica de afirmação via negação descrita por D. T. Suzuki: não estamos mais afirmado que “A é A” no último passo, mas sim

²Uma parte significante do artigo também é dedicada a questionamentos filológicos sobre a tradução de Dogen usada por DGP nos seus exemplos, mas isso não é de grande interesse para nós.

(que é o parafraseado por D. T. Suzuki na sua explicação da afirmação via negação vista anteriormente):

Before I studied Zen, mountains were mountains and water was water. After studying Zen for some time, mountains were no longer mountains and water was no longer water. But now, after studying Zen longer, mountains are just mountains, and water is just water.

Garfield e Priest interpretam esses três estágios de uma forma mais usual. Eles ilustram os estágios usando a metáfora dos dez touros (Fig. 1). No início (imagens 1-7) o praticante de Zen descreve o caminho e doma a sua mente, correspondendo a um entendimento analítico da realidade. No meio (imagem 8), ele passa a perceber a existência como sendo vazia. Como DGP aponta numa resposta feita a Tanaka em 2013 (8), podemos pensar nesses estágios iniciais como correspondentes aos estágios de Tanaka: os estágios de “shiryo” e “fushiryo” (no qual há ou pensamento direcionado ou uma negação dele) estão presentes nas primeiras sete imagens, enquanto o estágio de “hishiryo” (no qual rejeitamos quaisquer afirmações) corresponde à oitava imagem³. Contudo, Garfield e Priest afirmam que o objetivo da prática Zen não é somente extinguir o pensamento, mas sim chegar num nível de pensamento iluminado que lhe permita entender o mundo e interagir com ele da forma adequada. Para eles, essas são as últimas imagens de touro, nas quais o praticante de Zen retorna ao mundo, mas um retorno informado pela sua passagem pelo vazio.

Garfield e Priest também elaboram numa possível semântica para descrever esses estados. Eles se baseiam na tradição budista de “catuṣkoṭi”, um sistema lógico no qual afirmações podem ter quatro valores-verdade: somente verdadeira, somente falsa, ambos ou nenhum dos dois. No texto, esses valores são denotados “t”, “f”, “b” (“both”) e “n” (“neither”). O desenvolvimento dessa semântica então segue as definições usuais para semânticas tetravaloradas: as funções lógicas usuais estão definidas na tabela 1. Essa é a lógica que governa o estado inicial do despertar: uma lógica tetravalorada que permite “gluts” e “gaps”, e uma função v que atribui um desses quatro valores-verdade à cada afirmação.

A lógica catuṣkoṭi possui uma regra de “quinto excluído”: o valor-verdade de toda afirmação é uma dessas quatro opções. Inspirados nisso, Garfield e Priest afirmam que

³Na sua análise do artigo de Garfield e Priest (6, p. 328), Tanaka nega que a ideia de vazio proposta por eles seja compatível com a sua ideia de “hishiryo”. Contudo, me parece que isso é só porque Garfield e Priest vêem o estágio final como um retorno ao convencional, enquanto Tanaka vê o estado final como o estágio de “hishiryo”. Assim, faz sentido para Garfield e Priest aceitarem a aplicação de raciocínio convencional ao estado intermediário que rejeita afirmações, pois o estágio final é convencional, enquanto para Tanaka o uso do raciocínio convencional constitui um passo para trás no despertar. Não me parece que a substância do estado em si muda, somente o tipo de pensamento que podemos aplicar a esse estado ao chegarmos ao estado final.

p	$\neg p$
t	f
b	b
n	n
f	t

$p \wedge q$	t	b	n	f
t	t	b	n	f
b	b	b	f	f
n	n	f	n	f
f	f	f	f	f

$p \vee q$	t	b	n	f
t	t	t	t	t
b	t	b	t	b
n	t	t	n	n
f	t	b	n	f

Table 1: Tabelas-verdade para as funções lógicas base usuais na semântica tetravalorada proposta.

o estado intermediário do despertar é caracterizado por uma “muificação”: ao invés de atribuir valores-verdade para afirmações pela função v , passamos a atribuir valores verdade pela função composta $\mu \circ v$. Essa nova função μ (vinda do caractere “無”, lido em japonês como “mu”, que significa “nada”⁴) transforma qualquer valor verdade num novo valor, “e” (“empty”), que é um sumidouro: se $v(A) = e$ para alguma afirmação A , então $v(A \wedge B) = v(A \vee B) = v(\neg A) = e$. A função μ deve ser lida como uma rejeição da atribuição de valores verdade como um todo, como Tanaka descreve na sua ideia de “hishiryo” (8, p. 340). Assim, nesse passo, “montanhas não são montanhas” é algo mais próximo de “não é o caso que montanhas são montanhas”, da mesma forma que “não é o caso que montanhas não são montanhas”.

Por fim, o estado final retorna ao estado inicial, mas sem remover o valor “e”. A nossa função μ desaparece, então não estamos mais rejeitando qualquer atribuição de valores-verdade, mas a nossa função de v de atribuição é a mesma do primeiro estado, então não temos como atingir esse valor “e”. Para Garfield e Priest, “e” é o que a tradição budista chama de uma “negação externa”: $v(A) = e$ não implica que A “é” algo (e.g. vazio), mas sim uma rejeição da afirmação A em si. Essa rejeição, por ser externa à linguagem-objeto, existia mesmo no primeiro estado: a presença do “e” simplesmente traz atenção para a sua existência. Uma esquematização da semântica dos quatro estados está presente na Fig. 2

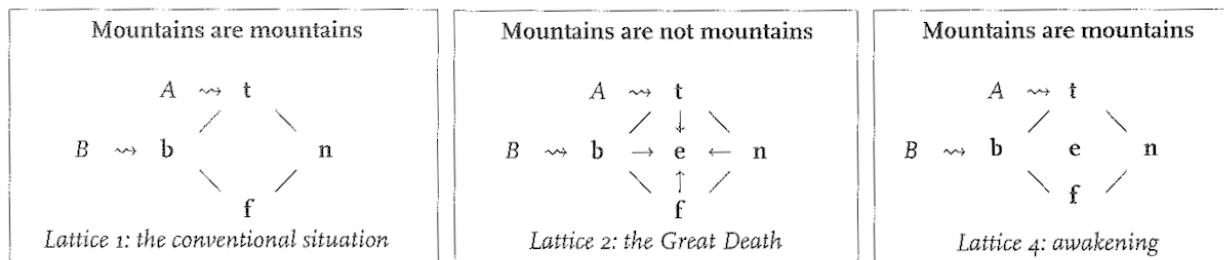


Figure 2: Reticulados descrevendo as três semânticas. As setas onduladas representam v , e as setas retas representam μ . As linhas representam a ordem do reticulado, tal que “e” é um elemento incomparável com os quatro outros. (Como apontado por Garfield e Priest(7, p. 77), isso significa que tecnicamente deixamos de ter um reticulado quando “e” é inserido.) Imagens tiradas de Garfield e Priest (7, p. 77, 79)

5 Conclusão

Quais conclusões podemos então tomar sobre a afirmação via negação, tendo essa discussão dialeética em mente?

Por um lado, me parece que a análise feita por DGP/GP nos seus dois artigos casa bem com a interpretação adotada pelos filósofos da Escola de Kyoto. De fato, embora tenhamos focado no aspecto lógico na introdução, a temática que é geralmente proposta para unificar a escola é justamente a ideia do vazio, que é central para os estágios propostos por Garfield

⁴Por sinal, 無 também é usado como prefixo de negação, junto com os 不 e 非 vistos anteriormente com Tanaka.

e Priest. Como comentado anteriormente, é inegável que D. T. Suzuki está afirmando “A is A.” no final, o que parece necessariamente corresponder a um “retorno” ao estado inicial.

Por outro lado, vários filósofos da Escola de Kyoto realmente parecem afirmar que o nosso objetivo final é uma rejeição do raciocínio direcionado (*hishiryo*), mesmo que isso aconteça ao mesmo tempo que estamos retornando ao mundo convencional. Isso faz parte da ideia de “metanoética” do filósofo Hajime Tanabe, por exemplo: ele argumenta que é necessário passar por uma rejeição absoluta da filosofia, mas ele continua rejeitando a ideia de filosofia ao retornar para o mundo convencional. Nesse sentido, mesmo que a rejeição do pensamento, “*hishiryo*”, esteja presente no estágio intermediário para Tanabe, ele continua presente no estágio final.

Por fim, existem certos aspectos que não parecem estar englobados por nenhuma das duas posições. D. T. Suzuki, por exemplo, afirma que há afirmação é negação, mas também que negação é afirmação: isso parece sugerir que ele vê o processo como sendo um ciclo entre dois passos, e não um processo linear de três passos.

Isso previne que digamos com certeza qual perspectiva dialeteica melhor se aplica à Escola de Kyoto. Para fazer isso, talvez seja necessário fazer uma análise mais profunda de como diferentes filósofos da escola usavam seu repertório de Zen e da filosofia ocidental. Além disso, alguns filósofos também estavam mais próximo do budismo Shin (ou Terra Pura), adicionando mais complicações: esse é o caso de Tanabe, por exemplo, embora Nishida já tivesse algumas inspirações dessa tradição.

References

- 1 KATSUHITO, I.; MORISATO, T. The Philosophical World of Meiji Japan: The Philosophy of Organism and its Genealogy. *European Journal of Japanese Philosophy*, Chisokudō Publications, v. 1, p. 9–30, 2016.
- 2 DAVIS, B. W. The Kyoto School. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2023. [S.l.]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023.
- 3 NISHIDA, K. *An inquiry into the good*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- 4 YUSA, M. D. T. Suzuki and the “Logic of Sokuhi,” or the “Logic of Prajñāpāramitā”. In: _____. *The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2019. p. 589–616. ISBN 978-90-481-2924-9. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-90-481-2924-9_26>.
- 5 DEGUCHI, Y.; GARFIELD, J. L.; PRIEST, G. The way of the dialetheist: Contradictions in buddhism. *Philosophy East and West*, University of Hawai’i Press, v. 58, n. 3, p. 395–402, 2008. ISSN 00318221, 15291898. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20109479>>.
- 6 TANAKA, K. Contradictions in Dōgen. *Philosophy East and West*, University of Hawai’i Press, v. 63, n. 3, p. 322–334, 2013. ISSN 00318221, 15291898. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/43285830>>.

7 PRIEST, J. G. . G. Mountains are just mountains. In: TILLEMANS, M. D. . J. L. G. . T. J. F. (Ed.). *Pointing at the moon: Buddhism, logic, analytic philosophy*. [S.l.]: Oxford University Press, 2009. p. 71–82.

8 DEGUCHI, Y.; GARFIELD, J. L.; PRIEST, G. A Mountain by Any Other Name: A Response to Koji Tanaka. *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, v. 63, n. 3, p. 335–343, 2013. ISSN 00318221, 15291898. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/43285831>>.