

A DIMENSÃO *HILÉTICA* COMO COMPONENTE PRIMÁRIO DA CONSTITUIÇÃO ÉTICA EM UMA TRADIÇÃO EXISTENCIAL DO ORIENTE: APROXIMAÇÕES A PARTIR DE ALES BELLO E PAUL RICOUER.

Cristiano Roque Antunes Barreira - Escola de Artes, Ciências e Humanidades – USP

Resumo

O presente artigo baseia sua discussão a partir da consideração da dimensão hilética nas análises fenomenológicas, conforme proposta de Ales Bello, e da questão ética em Ricouer. O conteúdo da intencionalidade é composto de uma parte passiva e sensível (hilética) e outra ativa e categorial (noética). O exame de uma produção cultural oriental, isto é, o *karate-do*, permite a aproximação daqueles estratos hiléticos na determinação de sua tradição. Os ideais de espírito de luta buscam um gesto espírito-material puro independente da participação intelectivo-categorial. Diferenciando moral de ética, pauta-se em ambas as categorias como definidas por Paul Ricouer para se buscar uma possível universalidade da ética entendida como desejo de realização.

Palavras Chaves: arqueologia fenomenológica, *karate*, ética.

Abstract

The present article bases its quarrel from the consideration of the *hiletic* dimension in the phenomenological analyses, as proposal of Ales Bello, and the ethical question in Ricouer. The content of intentionality is composed of a party sensible and passive (*hiletic*) and another active and categorial (noetic). The exam of an eastern cultural production, i.e., *karate-do*, allows the approach of those *hiletics* stratus in the determination of its tradition. The fight spirit ideals search a pure spirit-material gesture independent of the intellective-categorial participation. Differentiating moral of ethics, guideline in both the categories as defined for Paul Ricouer to search a possible universality of the understood ethics as desire of accomplishment.

CORPO: PONTO ZERO DE REFERÊNCIA

Atribuir ao corpo o estatuto de ponto zero de referência não impediu que o pensamento e a obra de Edmund Husserl, conhecido como o fundador da fenomenologia, fossem uniformemente acusados de idealismo. As acusações respondem, sobretudo, à ênfase dada ao diálogo a respeito da subjetividade e da consciência que Husserl trava com textos de Descartes. De fato, interessado em conceber uma gnosiologia (teoria do conhecimento ou de como se dá o conhecimento), as reflexões de Husserl voltaram-se bastante extensivamente ao problema do *ego*. Ao mesmo tempo, contudo, os fundamentos de sua proposição e o estatuto do corpo em sua argumentação foram etapas imprescindíveis aos avanços teóricos de novos fenomenólogos que, inspirados em Husserl e partindo de suas próprias leituras deste autor, protagonizariam posições divergentes ao mesmo redimensionando o lugar da corporeidade em novas fenomenologias.

Respeitando os esforços de compreensão desde uma aproximação às coisas mesmas, o trabalho de Angela Ales Bello procura resgatar a partir do interior da fenomenologia *husserliana* as possibilidades metodológicas de apreensão da corporeidade naquele fluxo de consciência com o qual há contato com o mundo e horizonte de projeção ao mesmo. A análise intencional permanece a única maneira de se aproximar do processo gnosiológico que tem no corpo o primado da consciência. A percepção colhe o que é presente e o presente se dá, de

acordo com a fenomenologia de Husserl, como essências típicas que podem ser desveladas e categorialmente tipificadas em sua regularidade pela análise intelectual de sua intencionalidade constituinte. Tais essências para Husserl, mesmo que solicitando a obra intelectual para serem expressas linguisticamente em suas tipificações, têm uma “unidade de síntese multi-estratificada” (Husserl, 1992, p.31) que “não é um caos de vivências intencionais”, mas obedece a uma estrutura regular.

A unidade da consciência dá-se pela corrente das experiências vivenciais que, analisada, permite a qualificação de duas dimensões de experiências: um conteúdo primário e um conteúdo intencional. Este conteúdo primário compreende sensações, impressões sensoriais e impulsos, sendo designada hilética. Já o conteúdo intencional (voluntário) – a que se referem os “atos de compreensão da consciência que visam apreender o objeto, como o perceber, o recordar, o imaginar, etc” (Abbagnano, 1998, p.760) – designa-se por noética (Ales Bello, 1998, p.86). A diferenciação destas qualidades de conteúdos próprios da consciência favorece o exercício e a obra de comparação cultural fenomenologicamente comprometida com a sedimentação dos sentidos originários dos produtos culturais investigados, esquivando-se de leituras enviesadas por categorias *apriorísticas* e, portanto, possivelmente externas aos artefatos culturais que estejam em pauta. O que não quer dizer que haja o abandono da perspectiva cultural de onde se parte, apenas a disposição a sua suspensão momentânea – conceituada como *époché*, ação de colocar entre parênteses – visando apreender os contornos vivenciais de uma outra cultura.

A matéria prima de origem para a formação do conteúdo intencional coincide com os dados hiléticos. O reconhecimento de sentido, equivalente a forma (no grego *morphè*), caracteriza o conteúdo intencional naqueles seus atos de formatação da materialidade. A intenção é investigada numa análise intencional, uma espécie de morfologia. Todavia, o significado de *forma* também deve ser entendido como o próprio sentido, ou a própria intencionalidade (a intencionalidade tem sentido em si); Husserl escolheu o termo grego *noese*, com essas denotações, para tratar dessa categoria (Ales Bello, 2004). A noética diz respeito, portanto, aos *atos* como recordação, imaginação e outros, à ação intelectual entendida de forma ampla. Neste momento se faz bem-vindo um detalhamento a respeito de tais conceitos a título de esclarecimento. O objeto formado pela dimensão noética é chamado *noema*, termo que se refere à apreensão de um objeto, isto é, não é uma referência ao objeto em si, um determinado som, por exemplo, mas à forma com que ele é apreendido e a todas as características dessa apreensão específica. O *noema* é o objeto como compreendido pela consciência, sendo assim, é o aspecto objetivo da experiência vivencial, o objeto mentalmente representado, portanto, o produto da noética (ação intelectual ampla). Para Husserl, o aspecto significativo, isto é, o aspecto que dá sentido apreendendo a realidade com uma forma, apreendendo-a compreensivamente, é a mais rica entre as duas dimensões e a tal aspecto se dirigem suas análises¹.

Os trabalhos de Angela Ales Bello, contudo, têm buscado ressaltar a necessidade de equalização da valorização dada a cada uma das duas dimensões naquelas análises de cunho antropológico. Tal equalização reforma metodologicamente aquele escorregamento típico que reduz as análises ao conteúdo da noética – intencional complexo –, preterindo a dimensão hilética – conteúdo sensual animado. Portanto, visa-se aprimorar a instrumentação conceitual para uma arqueologia fenomenológica.

Das reduções fenomenológicas – isto é, daquilo que em seu diálogo com Descartes Husserl compreende restar após a existência de todas as coisas terem sido colocadas entre parênteses para serem tratadas depois – o resíduo final é a subjetividade, a consciência. Uma radicalização da perspectiva fenomenológica, porém, é trazida por Ales Bello (1998) ao propor que se submeta à crítica inclusive o pólo subjetivo, ou seja, o resíduo final da redução fenomenológica². Esse momento revelará o impacto determinante da esfera hilética, não apenas para a análise intercultural, mas também, e sobretudo, já que justifica seu impacto para a análise cultural, na constituição do mundo da vida ou, mais além, na constituição estrutural do homem e de seu mundo.

¹ Ales Bello, A. (1998), op. cit.. Referido a argumento desenvolvido na pg. 86.

² Cf. Ales Bello, A. (1998), op. cit.. Veja-se pg. 89.

O fato de outrora o impacto da dimensão hilética não ter sido seriamente considerado como objeto significativo para a análise cultural seria conseqüência daquele abundante desenvolvimento das formações significadoras complexas (doutrinas, teorias, filosofias) na cultura ocidental, fazendo com que o principal e mais privilegiado contato com a realidade seja aquele mediado intelectualmente (Ales Bello, 1998). Busca-se, portanto, não que a mediação intelectual abdique de seu posto, sem o que não haveria sequer a análise como categoria de que ora se vale, mas de um uso da mesma pronta à suspensão. Uma suspensão como tal não é análoga a uma postura mística refutando esforços racionais, mas, ao contrário, uma predisposição a ceder, a dispensar categorias, o que impõe como condição a realização de esforços objetivos e progressivos realizados coletivamente no rumo de uma aproximação elementar ao impacto da realidade na corporeidade em um momento pré-categorial.

O prisma original desenvolvido pela fenomenologia *husserliana* desloca o enfoque do mero sentido já dado, para voltar-se à própria formação constitutiva do sentido. A experiência vivencial é o conceito que caracteriza este prisma. Como a suspensão do juízo e o enfoque sobre as experiências vivenciais transforma a postura investigativa – a ação objetivante do intelecto com suas categorias não é mais pressuposta como o objeto principal –, o prisma fenomenológico permite perguntar: entre os elementos estruturais (consciência, psique, corpo) do ser humano e seus atos (intelecto, impulsos, sensações, etc), quais aqueles que determinam as experiências vivenciais e seus conseqüentes produtos culturais? E como o fazem? A exploração restrita ao sentido das ações, mesmo que procurando seu sentido interno, aborda o produto final das vivências, ou seja, o pensamento expresso, como se ele por si só justificasse as ações.

O retorno *husserliano* às *coisas mesmas* é um exercício que favorece reconsiderar – sem desmerecimento, mas como necessidade de avanço do conhecimento – a herança histórica de hegemonia da noética, trazendo à luz outras evidências, as evidências imediatas. São elas que se dão à intencionalidade sem a atuação do filtro intencional que julga e avalia de acordo com os hábitos empenhados na subjetividade, ou seja, as evidências como se dão em “carne e osso”. Aproxima-se dessa manifestação pré-categorial que não proporá um resíduo fenomenológico para além da consciência, mas que tirará da noética a aparente centralidade universalmente hegemônica, para revelar a centralidade material como uma alternativa viva e significativa na humanidade.

Hyles, termo oriundo da palavra grega *hylozoisti* (matéria-animal-vivente), tem na palavra *hilética* sua adjetivação, empregada por Husserl com forma peculiar. Por hilética, Husserl entende a ampla dimensão da sensibilidade, evitando os limites que seriam trazidos pelo emprego do próprio termo sensibilidade, normalmente atribuído restritamente aos cinco sentidos – tato, olfato, visão, audição e gustação. Os dados hiléticos são ditos por Husserl dados materiais e se referem às sensações (cinco sentidos), voltadas ao mundo exterior, às impressões sensoriais (cinestesia, cenestesia, prazer, dor, etc.), voltadas ao mundo interior (egológico), e também aos impulsos (instinto, emoções, vontade). São os materiais da correlação interno-externo (por exemplo, prazer associado à cor branca) que servem para a formação de sentidos intencionais, isto é, para a noética (Ales Bello, 2004)³. Na relação interno-externo revela-se a dupla constituição do corpo, responsável pela vivência, no ato de tocar algo, de duas experiências contemporâneas ocorrendo: uma somática, em que as impressões sensíveis revelam a mim a existência de meu corpo, e outra física, em que se percebe a exterioridade física e característica – fria, quente, dura, etc. – da coisa tocada.

Ales Bello caracteriza a hilética como uma intencionalidade passiva (*tensão a*), isto é, não marcada pela volição, como o é a intencionalidade noética. Nesse sentido, a hilética atua nas culturas *outras* como uma percepção elementar, ou seja, não carregada de sentidos intelectivos, mas plena de afeição: algo atraindo ou, pelo contrário, retrai. A intencionalidade da noética na cultura ocidental é subjetivo-intencional e, centrada na subjetividade, é uma intencionalidade pessoal egocentrada.

³ Conforme Ales Bello, A. (2004), op. cit..

Era como subjetividade egocentrada que Husserl definia o resíduo fenomenológico. Ales Bello revê tal posição afirmando haver um aspecto não egocentrado que registra a consciência. Fazendo parte da própria estrutura humana, é a esse aspecto que se deve dirigir a escavação regressiva da arqueologia das culturas, para que se apreendam com autenticidade as experiências vivenciais de culturas outras.

A intencionalidade da hilética é de caráter sensual e atua como consequência imediata ao *impacto* do objeto, ou seja, como coordenação imediata (ou ricochete) da corporeidade na relação entre corpo e objeto (ainda vividos como indiferenciados). Nessa condição, a consciência permanece como mera espectadora. É, portanto, uma intencionalidade que passa pelo corpo individual, mas em culturas outras é vivenciada como expressão coletiva, prescindindo daquele caráter *autoral* que define a intencionalidade da noética, portanto, trata-se de uma intencionalidade impessoal. Pode-se dizer que a intencionalidade hilética é a *re-atividade* aos estímulos na corporeidade constituindo a consciência em seu estrato pré-volitivo⁴, elementar e pré-categorial.

Para finalizar, o momento hilético tomado isoladamente é aquele que atua a corporeidade, estando passiva a consciência volitiva. O corpo *re-age* ao mundo para o qual se direciona e se projeta. Ao fazer referência à corporeidade, ainda sem considerar a intenção voluntária da consciência, faz-se referência a ações pré-lógicas e pré-categoriais, a um estado originário sobre o qual, sucessivamente, serão desenvolvidas as capacidades (pode-se dizer também, as técnicas) cognitivas que auxiliam a regulação da consciência em suas tomadas de decisão. Este estado originário, presente na hilética e acessível pelo método regressivo, é de uma intencionalidade passiva e latente que age de acordo com as solicitações do mundo.

Husserl dava ao corpo o estatuto de *ponto zero* de referência, o que não tem significado de ponto nulo. Pelo contrário, é sobre o *zero* que tudo pode acontecer e em referência a ele o mundo consciente sempre estará. Na sua relação com o mundo, o corpo não se distancia das coisas a que está exposto, mas está em unidade com elas; o corpo está nas coisas que toca, ouve, gusta, cheira, vê. Desta primeira exposição, que tem uma intencionalidade natural, podem decorrer as posteriores formações intencionais volitivas. A ação objetivante possível na esfera noética é aquela que transformará essa relação do corpo inerente ao mundo e do mundo inerente ao corpo em relação cindida *sujeito-objeto* na qual *objeto*, do étimo latino *objectus*, é o que sofre “a ação de pôr adiante, interposição, obstáculo, barreira”, ação realizada pela diferenciação feita pela subjetividade.

ÉTICA E MORAL EM RICOUER

As complexas e rigorosas reflexões hermenêuticas de Paul Ricoeur (1913-2005) a respeito do tema da moral e da ética podem ser retomadas em “Si-mesmo como um outro” (1990) e no artigo também daquele ano reunido à compilação publicada sob o título *Leituras 1, Em torno ao político* e chamado simplesmente “Ética e Moral”. Entretanto, dada a minúcia e a complexidade das passagens hermenêuticas realizadas por Ricoeur naqueles textos, optou-se por extrair de uma entrevista concedida pelo filósofo o fundamental de sua reflexão e do estabelecimento de suas posições⁵. Ao restringir as presentes aproximações ao conteúdo conciso e simplificado, mas nem por isso menos rigoroso, daquela entrevista, pretende-se encurtar a

⁴ Para um aprofundamento a respeito da hilética fenomenológica recomenda-se o esclarecedor artigo de Nicoletta Ghigi (2003) A hilética na fenomenologia: a propósito de alguns escritos de Angela Ales Bello. *Memorandum*, 4, 48-60. Retirado em 02/12/03, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigo04/ghigi01.htm>.

⁵ Redifusão no quadro *Les matins de France Culture* de entrevista concedida em 1990 por ocasião da edição de *Soi-même comme un autre* (Points Seuil). Trechos da entrevista citados seguem entre aspas; tradução livre realizada pelo autor. A entrevista faz parte do Dossier Paul Ricoeur da rádio France Culture, concebido e dirigido por Anne Brunel e Isabelle Lassalle emitido durante a semana de 23 de maio de 2005, após a morte do filósofo ocorrido no dia 20 daquele mesmo mês. Retirado em 10/10/2005, do World Wide Web: <http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers/2005/ricoeur/>.

iniciação a um raciocínio que, por esta característica inicial, não se coloca sob dependência de um esclarecimento exaustivo de toda argumentação desenvolvida por Ricouer.

A ética para Ricouer é definida como “intenção de viver bem, com e para os outros, em instituições justas”, o que equivaleria àquela afirmação proveniente de Aristóteles, de um “desejo de realização, (desejo) de ter uma vida realizada”. Com esta definição de ética, Ricouer defenderá que a mesma precede a concepção moral, esta posta como oriunda daquelas interações que procedem em interdições. Tais interdições, o mesmo que normas e obrigações, são instituídas como necessidades para garantir a justiça, constituinte final da definição de ética. Portanto, a moral não pode ser nada outro que um elemento negativo em sua essência, essência atuante como a *inter-dição* estabelecida numa *inter-locução*. O desejo profundo de realização (a ética) só pode existir, argumenta Ricouer, numa relação de amor e de amizade, ou seja, junto àquele que tem um “rosto singular”. Se a ética é definida como “intenção de viver bem com e para os outros”, ela estende-se, entretanto, além de um outro singular, além do outro do amor e da amizade, atingindo também o outro desconhecido, aquele sujeito indeterminado, mas existente a partir da linguagem. Daí o complemento da definição de ética: “em instituições justas”.

Para Paul Ricouer a ética “é constitutiva da natureza humana, o que justamente” o faz “dizer que ela é compreendida por todo mundo”. Contudo, se há este desejo profundo de realização da vida, há também na mesma rota um desejo mais curto que é aquele da satisfação imediata. Diante disso, o outro pode ser o outro de uma relação conflituosa em que não há mais uma relação de coexistência e colaboração, mas sim uma relação em que o outro se transforma em inimigo. Nesse sentido, mesmo que a ética seja constitutiva da natureza humana – o que equivale a sempre se ter sabido e compreendido, dito por Ricouer de modo muito simples, que as pessoas não são coisas – a imediatez de certos níveis de desejo, todavia, pode levar a um tratamento em que o outro seja reduzido a alvo da violência. Por esta razão, avalia Ricouer, é preciso passar da ética à moral, já que o homem não permanece vivendo ao nível de seu desejo mais profundo, mas vive “ao nível de um desejo mais próximo, até mesmo sádico que, no limite, visa a destruição do outro”. Isto quer dizer, pondera o filósofo, que a violência força a curva da ética à moral.

A HILÉTICA COMO CENTRALIDADE DO GESTO ÉTICO NO CAMINHO DO KARATE

É a formação do caráter o objetivo maior da prática do *karate-do*, um método de combate que perseverou no tempo como arte justamente ao ser constituído por muito mais do que apenas seus braços instrumentais. Da experiência prática do *karate* extraiu-se um conteúdo moral e espiritual que o alçou a “caminho em que através da técnica se alcança o vazio”, sendo o vazio uma das figuras maiores daquelas vivências almejadas pelo budismo zen. Já tendo sido objeto de pesquisas mais extensivas no âmbito da história das idéias psicológicas, as presentes passagens se valem parcial e resumidamente daquelas análises delineadas na tese “Arqueologia da intenção do caminho do *karate*: análise psicológica e fenomenológica”, visando trazer as peculiaridades culturais desse fenômeno como auxílio para tematizar a problemática ética.

Embora se depreenda que há experiências com uma vivência verdadeiramente significativa nas origens das convicções dos praticantes de *karate*, é preciso ter em conta o que precede tais experiências. Portanto, será pertinente sintetizar aquele percurso mais ou menos típico que o praticante faz entre o iniciar de suas práticas e, finalmente, a assunção do *karate* como modo de vida, ou seja, como norte de orientação existencial. Um norte como tal ultrapassa aquelas principais lições de combate que demandam e instruem determinada atitude frente às adversidades da vida. Esta ultrapassagem delineia justamente aquele aspecto positivo inerente à espiritualidade zen budista que, de acordo com o que será proposto mais adiante, é doadora do que se pode chamar por convicção ética.

Notabilizado como o pai do *karate* moderno, Gichin Funakoshi (1868-1956) lança os fundamentos técnicos, morais e espirituais oriundos de uma tradição que em muito o precede e – seguidos à risca, rejeitados ou meramente figurativos – permanecem associados à arte. Por sua vez, seu discípulo Masatoshi Nakayama (1913-1987), sustenta a figura do mestre como tal,

porém enaltece um enfoque mais combativo e menos espiritual, inovando as práticas ao introduzir a concepção esportivo-competitiva em um *karate* que rapidamente iria se difundir e ser conhecido mundialmente. O novo enfoque acarretou em vieses da perspectiva do mestre fundador, vieses estes que talvez tenham ocorrido por não haver permanência de uma mesma ambição por correspondência à integralidade do homem, restringindo, portanto, seu alcance enquanto tradição existencial.

Entrevistas com quatro dos mestres japoneses responsáveis pela chegada do *karate shotokan*⁶ no Brasil, permitem construir uma ilustração do mencionado percurso mais ou menos típico realizado por um praticante, inclusive no que se refere às carências de uma prática insuficiente para corresponder ao homem integralmente, até adotar a arte como uma espécie de norte⁷. O percurso abaixo ilustrado não corresponde ao mesmo conteúdo das entrevistas, porém se vale das mesmas abstraíndo-as livremente para configurar um tipo que, de todo modo, segue fiel ao conjunto de experiências relatadas. Para todos os efeitos, remete-se à já citada tese uma análise adequada e exaustiva do tema, bem como as devidas contextualizações históricas.

A motivação inicial do praticante de *karate* é hegemonicamente a “vontade de ser forte”, sendo a mesma motivação que lhe instiga à prática dos mais árduos treinamentos e à disposição de combate. Os enfrentamentos, entretanto, mesmo quando apenas permitidos após meses de intenso exercício de fundamentos, raramente correspondem imediatamente à expectativa inicial de aquisição de força. Não são apenas as derrotas, então, a desestimular o ímpeto original, mas a tomada de consciência de que a força não é forjada por uma disposição impulsiva ou pela ousadia associada a imagens de golpes que resultam em nocautes rápidos. A força diz respeito sim à necessidade de ousadia, mas demanda que o combatente mantenha-se sobre as pernas até o final de uma sessão de treinamentos em que, freqüentemente, sequer um enfrentamento direto entre praticantes acontece. Toda a adversidade material que se impõe naquelas situações em que a sustentação do corpo é levada ao limite da exaustão, encontra pela frente uma adversidade maior que é a morte imaginária decorrente da cessão à fadiga. Isto porque o treinamento e o combate de *karate* são sempre um colocar-se diante de um duelo à morte. O corpo exaurido, ou o *sacrifício do músculo*, tem a meta de transmutar o *espírito*, pois nem mais a força corporal, nem mais a habilidade técnica e mental serão por si só capazes de responder à solicitação da realidade: ceder o espírito significa, então, ceder à morte. Aquele que tiver mais espiritualmente presente a morte, menos facilmente desespera o espírito, pois não se apega à vida simplesmente, mas ao instinto de ater-se à vida que se manifesta na entrega plena ao *momento* com a disposição de morrer. Aqui, há alguma similaridade entre as denominações utilizadas pelos mestres entrevistados (corpo, técnica e espírito) e as categorias presentes na antropologia fenomenológica discutida por Angela Ales Bello e baseada sobre a filosofia de Husserl e sua discípula Edith Stein: ao espírito atribui-se a dimensão voluntária dos atos. O espírito, no caso do *karate*, é o mais importante aspecto a ser fortalecido, mesmo que para tanto o mesmo em nada prescindia do corpo, mas se valha da redução do corpo ao máximo da exaustão, para que sobressaia o caráter de uma determinação voluntária pela vida que só o fortalecimento do espírito permite expressar.

A atmosfera das sessões de treinamento é costumeiramente moralmente carregada – e isso, pode-se antecipar, naquele mesmo sentido negativo que Paul Ricoeur atribui à moral. Adversidades encontram versões em advertências. A aproximação à essência do *karate-do* se dá pela via negativa, por aquele percurso que adverte quanto ao que não deve ser feito, quanto ao que não é o *karate* e que se manifesta na atitude de combate, nos erros e déficits da pessoa: *não, o karate não é a violência presumida pela intenção de querer ser forte* – é este o sentido geral de advertências instrutivas que apontam para problemas técnicos ou mesmo para a qualidade do espírito de luta em ação – *o karate é outra coisa, está para além da equação entre vitória e derrota* – conclui lacônica e enigmaticamente o sentido da advertência. Portanto, a disposição espiritual de combate, aquela com a qual o praticante dá início aos seus treinamentos, depara-se com sua insuficiência e seu caráter de obstáculo à aproximação da essência. Mas esta essência

⁶ *Shotokan* é o estilo inaugurado por Funakoshi.

⁷ Os mestres entrevistados são Yasutaka Tanaka, Yoshizo Machida, Hiroyasu Inoki e Taketo Okuda.

não é verdadeira enquanto apenas oriunda de uma aproximação intelectual e não vivencial. Por isso o percurso descreve a dinâmica prática dessa aproximação.

Em sua atuação de combate o espírito depende do corpo. Espírito disposto e corpo hábil, por sua vez, podem descobrir-se insuficientes mediante habilidades técnicas e mentais (as táticas e estratégias) do oponente. Portanto, tempo para habituar o corpo aos movimentos tecnicamente necessários, acompanhado de apontamentos estratégicos ainda devem vir compor a habilitação do *karateka*. Toda esta composição, aparentemente pouca quando abstraída e resumida a alguns parágrafos, não ocorre em dias, semanas ou meses, mas apenas depois de anos e, eventualmente, dezenas de anos. Anos, experiências de dor, frustração e mesmo sofrimento solidarizam uma renovação daquela intenção original. Ser forte não é mais o objetivo do *karateka*, porque ser forte não responde às necessidades que os treinamentos e os combates mostraram ser as verdadeiras necessidades para que se faça uma boa luta e se busque a perfeição de um golpe ou uma *técnica divina* (*kami-waza*). É preciso transformar a intenção, o que só a experiência pode fazer, para que se passe a compreender o sentido do *karate* que os praticantes das gerações precedentes tentam transmitir por palavras. Previamente à experiência, estas mensagens costumam ser escutadas como extremamente distantes da realidade, moralistas e irrelevantes. Mas elas também exercem a função de farol diante do amplo horizonte que se delineia a frente do *karateka*.

A carência de um *karate* que deixa de corresponder à integralidade do homem, é a carência de um *karate* vivido e praticado especialmente em sua instrumentalidade técnica. Todos os esforços voltam-se à luta mesma e ao seu aperfeiçoamento. Assim, aquelas experiências que vinham sendo descritas acima e que têm sua seqüência descritiva abaixo, interrompem-se enquanto instruções técnicas, eventualmente morais, mas incapazes de alcançar as dimensões existencialmente integrativas que terão no esvaziamento a experiência ética por excelência. Um *karate* instrumental não reconhece profundamente a que se presta como instrumento, pois não identifica nem sua própria origem nem sua própria perspectiva.

A “intenção de ser forte” que se revela no ímpeto combativo, mesmo se ocasionalmente muito funcional, via de regra manifesta aquele *espírito cheio* que prenuncia a entrada de um golpe ou de uma seqüência deles. Os *karatekas* experientes têm maiores condições de notarem o empenho espiritual e se anteciparem frustrando as intenções do oponente. Diante da repetição de situações assim, pouco a pouco, ao longo de muito tempo, o espírito combativo tende mais e mais a condizer com o fato de que uma luta não é realizada a sós, mas se *com-põe* junto a um oponente⁸. E um oponente que, quando humano, reage com mais facilidade caso se depare com um *espírito cheio*, isto é, um espírito pré-ocupado com uma ação determinada que se anuncia à sensibilidade. Assim, embora se possam ganhar muitas lutas apenas com aquela disposição de ser forte – coincidente com uma vivência violenta e impositiva de *karate* –, os muitos anos de prática acompanhados da perspectiva tradicional que tenta ser perpetuada pelos mestres, demandam uma transmutação intencional que apela a um espírito sempre mais aberto ao oponente. E esta abertura, embora sempre permita uma nova aprendizagem conceitual, precisa tornar-se um constante *reabrir-se* que prescinde de pre-parações ou pré-ocupações, estas últimas sendo obstáculos à abertura. Esta constante reabertura alude ao esvaziamento, o *vazio* (*kara*) presente na palavra *karate*. Algumas imagens vivenciais indicam a necessidade de esvaziamento. Hiroyasu Inoki, por exemplo, entende como necessária a abertura, sob a pena de, ausente, haver perpetuação das dores decorrentes de golpes recebidos. Isso levaria o praticante a definhar na exigente rota do *karate* acabando por interromper suas práticas. É preciso receptividade ao outro, dirá ele, é preciso sentir a dor do outro, estar vinculado ao outro como uma imagem se vincula a seu reflexo no espelho. Imagem comum é trazida por Yoshizo Machida: é preciso agir como um espelho do adversário.

O *kime*, tido como a essência do *karate*, é aquela ação de confluência de toda a potência corporal e espiritual num único ponto, o ponto de impacto do golpe. Toda técnica do *karate*, seja ela elementar ou avançada, tem de ser realizada com *kime*. A aplicação correta do *kime*, entretanto, exige mais do que confluência da potência, exige que esta confluência tenha um tempo e um espaço apropriados à situação. A intenção do *kime* é eliminar o adversário com um

⁸ Um oponente que pode tanto ser um outro *karateka* quanto uma adversidade ambiental ou espiritual.

único golpe (*ikken-hisatsu*). O fato de todo exercício de *karate* levar consigo esta intenção, faz com que os interditos (a moral) se imponham desde o início e sempre. Por isso a atmosfera moralmente carregada dos treinamentos tradicionais. A moral implícita é a de que o *karate* só deve ser usado para salvar a própria vida. O reconhecimento profundo da origem do *kime*, todavia, confunde-se com o próprio reconhecimento do dever ético e do alto da espiritualidade intrínseca ao *karate-do*. Quando a ação se mistura especularmente à ação do adversário, sendo este não um outro, mas um mesmo, está havendo o esvaziamento que permite o ecoar da intenção, o que corresponde a um reagir apropriado: no caso de uma real ameaça à vida originária do *kime*, corresponde a salvar a própria vida.

O esvaziamento não quer responder a simples necessidades técnicas, quer responder à vida e suas diversas situações. O esvaziamento implica em deixar precipitar intenções egoístas, por exemplo, para emergir a própria natureza humana e universal que, de acordo com o budismo zen, é boa e positiva. Sendo assim, todo ato proveniente do esvaziamento é justo por natureza, é ético.

A relação entre oponentes, ou a simples relação entre homem e ambiente, no limite, perde seu sentido quando há o esvaziamento, pois deixa de haver diferenciação entre elementos, deixa de haver recortes entre objetos para haver mistura, para haver um único fluxo. O mestre Taketo Okuda refere-se a um derretimento do corpo que revela seus tesouros e sua luz. Não mais a moral restritiva, então, mas uma positividade inerente à correspondência com a natureza humana guiando os gestos do *karateka* que compreende vivencial e profundamente a origem de sua arte.

Como já mencionado, o espírito é o grande alvo dos treinamentos. Mas, embora se dê uma atenção expressiva ao desenvolvimento da vontade, a razão de base para os esforços sobre o espírito se deve ao fato de virem dali os possíveis obstáculos à expressão da natureza humana. É preciso subtrair as pre-parações voluntárias e deixar que se manifeste a própria natureza humana, mas para tanto o espírito deve passar pela longa aprendizagem de se subtrair.

O que ocorre é um recrudescimento categorial das atividades espirituais a uma dimensão sensível não preenchida por avaliações e ponderações reflexivas durante a determinação do movimento. Nesse sentido, este movimento se gesta justo e correto (em sua eficácia gestual) na medida em que o esvaziamento acessa uma comum essência, compreendida naquela concepção como sendo essência cosmológica, necessariamente boa e positiva. A abertura plena à alteridade dissolve a cisão sujeito-objeto restabelecendo, por uma imersão imersão anímico-material, a convicção vital animadora e doadora de significados vivos para o que assumirá suas formas em categorias de certeza moral re-presentantes daquela convicção originária. Estas categorias, que são bem mais atitudinais do que conceituais, tendem a regular normatizações orientadas ao bem. Traçando os devidos contornos, elas favorecem o acesso aos seus próprios sedimentos originários por uma atenção não egocentrada, isto é, não pessoal que, a partir do voluntário, torna-se involuntária, guiada pela dinâmica hilética.

A HILÉTICA E A ÉTICA

O trajeto regressivo que a arqueologia fenomenológica permite realizar se confunde com o próprio esforço para um aprofundamento das experiências humanas no *karate-do* até o alcance de seu estrato originário, aquele em que sujeito e objeto, corpo e ambiente não têm suas fronteiras estabelecidas. Frise-se que a cultura Ocidental produz seu conhecimento por construções que se acumulam no distanciamento de sua originariedade constitutiva e pelos esforços de construções de objetos cada vez mais distintos e independentes do homem mesmo (estas discussões têm sido realizadas no âmbito da *técnica* assumida como temática). A moral corresponderia a uma destas primeiras configurações ainda claramente vinculada ao homem em relacionamento. Ela depende de uma interlocução que produz um interdito e, ao colocar algo *entre-pondo-se* à ação, um dos primeiros objetos constituídos. Para Ricoeur a moral, todavia, é antecedida por um desejo profundo de realização. Caso se possa tratar este desejo por universal, pode-se muito provavelmente reconhecê-lo na tradição existencial do Oriente em questão naquelas experiências de indiferenciação, de mistura entre sujeito e objeto, sujeito e ambiente, mistura imersiva concebida pelo budismo zen como boa e positiva por natureza. Por esta

imersão o homem está tendido a se projetar no mundo confiante e seguro. Esta confiança é parte de uma identificação dos componentes da natureza em situação, quer sejam os oponentes que ao se esvaziarem deixam a condição de *oponência*, quer sejam o homem e a paisagem que o absorve *com-fundindo* um mesmo fluxo.

Na entrevista de 1990, Ricouer pensa que um debate verdadeiramente sério com o budismo ainda não foi iniciado, afinal nada em nossa cultura Ocidental permite ir até a idéia de dever renunciar radicalmente ao desejo. Contudo, acrescenta que quanto mais se aprofunda na própria tradição (grega, judaico-cristã e iluminista) mais é capaz de chegar a pontos de encontro com outras tradições, enquanto as divergências se impõem quando se permanece em nível superficial. Neste aprofundamento Ricouer encontra a similaridade com o budismo naquela concepção de compaixão. É sobre a compaixão que versa a fusão sujeito-objeto ou indiferenciação entre homem e ambiente. Esta identificação profunda é responsável por uma comunhão na ordem da hilética que, quando transposta à produção noética, torna-se zelo por toda a natureza. Neste sentido, em se pautando pela extinção do desejo budista como alcance de uma dimensão não voluntária, mas – de acordo com a interpretação da experiência vivencial de *karatekas* que em geral não se afirmam budistas, mas são herdeiros da aplicação desta tradição na vida – é por essência boa e positiva, pode-se talvez considerar uma tentativa de preencher a lacuna apontada na menção acerca de não haver um debate verdadeiramente sério com o budismo. Pela arqueologia fenomenológica Ales Bello lança os instrumentos para tanto.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, N. (1998). *Verbete Noetica . Dizionario di Filosofia*. Torino: Ed. UTET, p.760.

Ales Bello, A. (1998). *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. (A. Angonese, Trad.). Bauru: Edusc.

Barreira, C.R.A. e Massimi, M. (2004). *Arqueologia da intenção do caminho do karate: análise psicológica e fenomenológica*. Tese de doutorado. FFCLRP-USP.

Ghigi, Nicoletta (2003) A hilética na fenomenologia: a propósito de alguns escritos de Angela Ales Bello. *Memorandum*, 4, 48-60. Retirado em 02/12/03, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigo04/ghigi01.htm>.

Husserl, E. (1992). *Conferências de Paris*. (A. Fidalgo e A. Morurão, Trad.). Lisboa: Edições 70.