

## TRADUÇÃO

**KIM, Halla. Filosofia Coreana. California: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2022.**

*KIM, Halla. Korean Philosophy. California: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2022.*

Pedro Farias MENTOR

Doutorando em Metafísica pela UNB.

E-mail: [pedrofariasmentor@gmail.com](mailto:pedrofariasmentor@gmail.com)

### RESUMO:

A filosofia coreana oferece um campo fértil e ainda pouco explorado de investigação filosófica brasileira, cujas especificidades desafiam as categorias estabelecidas pelas tradições ocidentais. Longe de ser mera recepção passiva de sistemas como o budismo, o confucionismo ou, mais tarde, o pensamento moderno europeu, a filosofia na Coreia desenvolveu articulações próprias, profundamente enraizadas em seu contexto histórico, social e espiritual. No panorama histórico oferecido por Halla Kim, o neoconfucionismo coreano, por exemplo, não apenas adaptou ideias chinesas, mas gerou debates originais como a controvérsia entre *i* (princípio) e *ki* (energia), revelando um interesse metafísico singular que articula ética, cosmologia e política. A recepção do budismo resultou em releituras criativas, especialmente na escola Seon (zen), com ênfase em práticas de iluminação direta e crítica à erudição vazia. Na era moderna, a filosofia coreana não se limitou à assimilação do pensamento ocidental, mas procurou, com densidade crítica, repensar a identidade, a modernidade e os desafios da globalização. Este panorama convida a leitora a descobrir uma tradição viva, cujos pensadores dialogam com o mundo a partir de um solo conceitual próprio.

**PALAVRAS-CHAVE:** Budismo. Confucionismo. Filosofia Coreana. Pensamento Asiático.

### ABSTRACT:

### INTRODUÇÃO

A filosofia coreana apresenta percepções fundamentais e abrangentes sobre a natureza dos seres humanos e suas formas de vida comunitária em sociedade, bem como sobre a constituição da realidade. Ao longo dos últimos dois mil anos, ela foi se desenvolvendo gradualmente na península coreana e em áreas adjacentes, situadas entre o território chinês ao norte e o arquipélago japonês ao sul. Para os filósofos coreanos, filosofia e sua prática concreta costumam andar juntas na vida em comunidade. Em suas “Teses sobre Feuerbach” (1845), Karl Marx queixou-se, de forma célebre, de

que os filósofos apenas interpretaram o mundo, sem transformá-lo. A crítica de Marx, no entanto, seria irrelevante se dirigida à filosofia coreana. Esta sempre se preocupou em transformar a realidade por meio de sua prática no contexto cotidiano concreto, para além das “teorias” (do verbo grego *theorein*). O budismo coreano, o confucionismo e outras filosofias são, por sua própria natureza, essencialmente orientados para a prática, independentemente de eventuais limitações que se percebam. Assim, a filosofia coreana sempre enfatizou o autodesenvolvimento, a formação do caráter e a liderança na comunidade em prol do bem comum. Na divisão comum da filosofia, influenciada pelas lentes ocidentais, concebe-se que ela se compõe de três partes: metafísica, ética e epistemologia. Para a filosofia coreana, isso é insuficiente, pois não faz jus ao seu elemento mais essencial: a arte da autocultivação (ou, como podemos dizer, “aprendizado do sábio”), que é a parte mais importante da filosofia propriamente dita. Assim como a metafísica, a epistemologia e a ética, a arte da autocultivação possui componentes teóricos, mas seu componente mais essencial é o prático. Quem a estuda não deve apenas compreender seus aspectos teóricos, mas também internalizá-la e praticá-la ativamente em suas relações concretas com os outros. Essa orientação prática como tendência geral da filosofia coreana decorre da estreita relação entre filosofia e religião em seu esforço conjunto para libertar os seres humanos de seus dilemas existenciais e limitações (Cawley 2019). Enquanto a religião busca essa libertação por meio da experiência de unidade com a realidade última, a filosofia procura contribuir para esse objetivo ao dar sentido a essa unidade, ou seja, ao oferecer uma justificativa conceitual da relação entre a realidade última e suas manifestações condicionadas. Desde a forma mais antiga do budismo na Coreia, no alvorecer da tradição filosófica, até a filosofia nativa coreana do Tonghak (Aprendizado do Oriente) e a filosofia estatal norte-coreana do *chuch’e* (autossuficiência), testemunha-se esse caráter geral. Todos os grandes movimentos filosóficos na Coreia se desenvolveram dentro ou em estreita associação com práticas religiosas ou quase-religiosas, seja como fundamento, seja como desdobramento.

A filosofia coreana também se caracteriza pela visão de que as relações são mais importantes do que as entidades que delas participam. Não são as entidades que tornam possíveis as relações, mas o contrário. Em outras palavras, as relações são mais primitivas e reais. É essa posição que impulsiona o desenvolvimento de uma ontologia orientada pela relação, como o paradigma *ch’e* (體, Essência)–*yong* (用, Função), o conceito de *mu* (無, Nada) como matriz do universo, e o conceito de harmonia como um elo recíproco entre *i* (理, Princípio) e *ki* (氣, Força

Vital), entre outros (ver abaixo para detalhes). Assim, as ferramentas conceituais básicas da filosofia coreana não podem ser compreendidas a partir da típica ontologia ocidental baseada em substância e propriedade (H. Kim, 2020). Uma consequência disso é que a filosofia coreana tende ao monismo. Isso não nega a existência aparente das múltiplas entidades — antes, significa que elas são consequências “orgânicas” de relações fundamentais. Portanto, o tipo de monismo que se observa na filosofia coreana não é um monismo reduutivo, mas um monismo orgânico, no qual as múltiplas coisas são modalidades ou manifestações dessas relações básicas (Jung-Yeup Kim, 2015).

A seguir, apresento inicialmente o enquadramento filosófico com base na crença nativa do xamanismo anterior ao Período dos Três Reinos (57 a.C.–668 d.C.; ver seção 1). Em seguida, discuto a filosofia budista (seção 2) durante a dinastia Silla Unificada (668–918) e a dinastia Koryŏ (918–1392). Depois, passo a uma apresentação e análise sistemática da filosofia desenvolvida pelo neoconfucionismo na dinastia Chosŏn (1392–1910; ver seção 3). A última seção trata da filosofia moderna na Coreia (seção 4).

## “ANTES DA FILOSOFIA”: A COSMOVISÃO XAMANICA

Os coreanos possuíam um conjunto de crenças populares nativas distintas, que podem ser chamadas de “*mugyo*” (ou *musok*) ou, de forma mais geral, de “xamanismo”. Originalmente considerado descendente da tradição siberiano-manchuriana, o xamanismo coreano é uma visão cosmológica associada à mais antiga cosmovisão nativa da Coreia, bem como às suas práticas religiosas ritualísticas. Essa crença popular nativa é uma forma de animismo que cultua a natureza e acredita em espíritos. Em outras palavras, essa visão de mundo coreana estabelece uma aliança com espíritos que residem em muitos objetos, havendo um médium (*mudang*) que conecta os humanos a tais espíritos. Assim, acredita-se que existam espíritos que habitam coisas naturais como rochas, árvores, montanhas, bem como espíritos celestes, espíritos terrestres, entre outros. Os espíritos mais conhecidos incluem o Espírito da Montanha (*Sansin*, geralmente representado como um velho com

um tigre aos pés), *Toksŏng* (o Eremita) e *Ch'ilsŏng* (o espírito das sete estrelas, a constelação da Ursa Maior).

Acredita-se que esses espíritos tenham o poder de influenciar ou alterar a sorte de pessoas, animais e também o ambiente ao redor. Sem exceção, todos estão enraizados numa visão de mundo nômade, que enfatiza uma ideia mais universal do Céu, o qual os coreanos às vezes identificavam como o deus-ancestral; essa ideia foi mais tarde transformada em ferramenta de consolidação do poder político e sua ideologia. Assim, *Iryŏn* (1206–1289), autor budista de um texto histórico medieval, fala sobre *Tangun*, o rei-fundador da Coreia, que se acredita ter sido um xamã (P. Lee 1993: 6).

Em geral, os xamãs não são ordenados por uma instituição, mas recebem sua ordenação diretamente do Céu. Isso sugere que o mundo é dividido em dois reinos distintos: o mundo condicionado e o outro mundo. Os dois mundos ou reinos são mediados pelos xamãs, que atuam como intermediários. O Deus supremo, “Senhor do Céu” (*Hanullim* ou *Hwanin*), desempenha uma função importante em todos os mitos relacionados aos xamãs.

Ainda que o xamanismo não seja filosofia propriamente dita, ele certamente ofereceu uma via conceitual preliminar para o desenvolvimento do pensamento abstrato que mais tarde daria forma a ideias filosóficas coreanas. Por exemplo, a noção de que deve haver uma causa para os eventos ou fenômenos que afetam a vida humana. Ele também sugere uma forma rudimentar de panpsiquismo — a crença de que tudo na natureza está vivo e possui uma alma ou espírito animador. Por fim, apresenta uma forma de cosmogonia com um agente antropomórfico, ou seja, uma explicação causal do universo centrada em uma figura semelhante ao ser humano.

## O DESENVOLVIMENTO DO BUDISMO NA COREIA

### O PANO DE FUNDO CONCEITUAL DO BUDISMO COREANO

No final do século XIV, *Chŏng Tojŏn* (鄭道傳, 1342–1398), um letrado e filósofo confucionista, considerou necessário lançar duras críticas ao budismo coreano enquanto ajudava a

fundar a nova dinastia *Chosŏn* de acordo com uma visão neoconfucionista. Em sua perspectiva, o budismo coreano era irremediavelmente falho e corrompido de várias maneiras. O mais lamentável, segundo Chŏng, era o fato de estar baseado no conceito de *mu* (無, Nada), o que o levaria inevitavelmente ao niilismo, enfraquecendo a moralidade social e desestabilizando a ordem política (Chŏng, “Um Conjunto de Críticas ao Budismo”, in Muller, 2015, pp. 54–81). Essa crítica é claramente exagerada, como pode ser visto na resposta (ver adiante) do crítico budista *Hamhŏ Kihwa* (涵虛己和, 1376–1431), seu contemporâneo. No entanto, ela revela uma percepção notável de Chŏng ao identificar *mu* como noção fundadora do budismo coreano, cuja filosofia está profundamente enraizada no paradigma do vazio (*śūnyatā*), entendido como expressão da cooriginação interdependente dos fenômenos.

O que aqui chamamos de *mu* pode ter sido referido por diversos nomes no passado, como *kong* (空, vazio, *śūnyatā*), *hŏ* (虛, vacuidade) ou *wuji* (無極, supremo infinito), entre outros. Neste texto, *mu* refere-se de modo geral a uma dimensão original, dinâmica e serena, não causada por nada efêmero no mundo. Trata-se de uma fonte autooriginada do mundo. Parte de um processo ativo, *mu* também constitui o impulso de um movimento dialético sem limites. Historicamente, esse paradigma possui uma estrutura distintiva que serve como base conceitual para todas as principais tradições intelectuais coreanas.

O budismo Mahāyāna coreano desenvolveu-se a partir da forma original do budismo no subcontinente indiano e da variante chinesa, mas gradualmente adquiriu características próprias na Coreia. Entre suas afirmações metafísicas distintivas sobre a natureza da realidade, destaca-se a ênfase na prioridade de *mu* sobre o ser — o qual, porém, não é uma entidade separada ou isolada, mas uma manifestação daquele. Além disso, sustenta-se que, embora a realidade não seja dual nem dividida, ela pode ser expressa de formas distintas. Essa visão é apresentada de maneira proeminente na doutrina da *Mente Única/Duas Portas*, bem como na doutrina das *duas verdades* (a verdade absoluta e a verdade convencional), ou em uma de suas versões (ver abaixo para detalhes). Essa vertente do budismo culmina na doutrina segundo a qual o *nirvāṇa* (estado iluminado de libertação do sofrimento) é metafisicamente idêntico ao *samsāra* (o ciclo infinito de renascimentos

e, portanto, de sofrimentos), como sugerido no clássico sutra do Coração (*Heart Sutra*) do leste asiático.

Além disso, fortes tendências ecléticas dominam o budismo coreano dentro do campo mais amplo do budismo do leste asiático, resultando num discurso altamente sincrético. Monges budistas coreanos, ao longo da história, demonstraram uma tendência marcada em seus escritos de focar nos desacordos entre diversas seitas do budismo ou entre o budismo e outras religiões (Muller, no prelo). Assim como Hegel faria muito mais tarde do outro lado do mundo, esses monges desenvolveram formas próprias de pensamento dialético para resolver conflitos diversos, como vazio vs. ser, doutrina vs. meditação, natureza maligna inata vs. natureza búdica universal, etc.

Na tradição budista, a relação entre a realidade e suas manifestações foi caracterizada de várias formas: vazio (*kong* 空) e forma (*saek* 色), sabedoria (*prajñā*, *chihye* 智慧) e meios hábeis (*upāya*, *pangp'yŏn* 方便), princípio (*i* 理) e fenômenos (*sa* 事), bem como natureza búdica (*pulsŏng* 佛性) e seres sencientes (*chungsaeng* 衆生). Contudo, sua aplicação mais importante, observada tanto no budismo coreano quanto no neoconfucionismo coreano, é o paradigma de *Essência* (體) e *Função* (用). Nesse contexto, *Essência* refere-se à dimensão mais profunda e fundamental da mente humana — por exemplo, a mente búdica como mente pura e inata em si mesma —, enquanto *Função* designa a atividade manifesta dessa mente no mundo. Assim, *Essência* aponta para a natureza subjacente da mente, enquanto *Função* refere-se ao estado expresso, sentimento ou comportamento da pessoa — o que pode se dar mesmo num indivíduo comum e não iluminado (Muller, 1995).

Além da ênfase no vazio de todas as coisas e no paradigma Essência-Função, o budismo coreano também adotou a doutrina do útero (ou embrião) da iluminação — o *tathāgatagarbha*. Essa doutrina sustenta que mesmo seres comuns e iludidos possuem em sua própria constituição a capacidade de alcançar a iluminação. A mente é intrinsecamente luminosa, mas está simultaneamente obscurecida por impurezas adventícias. Assim, a mente não é ignorante por natureza, mas apenas contingente e universalmente. Essa capacidade interior da mente é chamada *tathāgatagarbha* (ver, por exemplo, o *Sutra do Śūraṅgama*).

## O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO BUDISMO COREANO

Oficialmente, a origem do Budismo na Coreia remonta ao século IV, no início do Período dos Três Reinos, quando foi transmitido por um monge da dinastia Qin Anterior, na China. No entanto, é *Wŏnhyo* (元曉, 617–680), do Reino de *Silla* (tradicionalmente datado de 57 a.C. a 935 d.C.), quem é considerado o primeiro pensador budista proeminente e mais seminal da tradição budista coreana. Ampliamente reconhecido por sua visão sinóptica, Wŏnhyo defendia que os ensinamentos budistas mais fundamentais deveriam ser compreendidos por meio da lógica da *interfusão* (*wŏnyung*, 圓融), o que lhe permitiu abraçar e harmonizar diferentes vertentes do Budismo sem abandonar o que há de único em cada uma delas.

Quando o Budismo chegou à Coreia, foi transmitido como parte de um pacote cultural vindo da China, com todos os seus diversos sutras. Os antigos coreanos ficaram genuinamente perplexos com a diversidade doutrinária sob o rótulo comum de "Budismo" e as aparentes contradições entre elas. Enquanto a maioria dos contemporâneos de Wŏnhyo no Leste Asiático aderiam à classificação doutrinária (*p'angyo*, 判教), ele recorreu à *harmonização das disputas* (*hwajaeng*, 和諍), que consistia em entender as diferentes posições das escolas como visões parciais da realidade total, a partir de suas respectivas perspectivas. Dessa forma, as diferentes visões poderiam ser melhor compreendidas em seus próprios termos e contribuir para o sistema Mahāyāna como um todo integrado. Com essa abordagem, Wŏnhyo mostrou que todas estão conectadas como partes autoconsistentes de um único todo. A amplitude de seu pensamento abarcava não apenas o Budismo, mas também a filosofia do Leste Asiático da era Tang, incluindo referências a textos Mahāyāna e a pensadores taoistas como *Laozi* e *Zhuangzi*.

O conceito central no pensamento de Wŏnhyo é o de “*Mente Única*” (*ilsim*, 一心), com suas implicações metafísicas e soteriológicas. A *Mente Única* é identificada tanto com a mente de todos os seres sencientes quanto com o fundamento do qual essas mentes se manifestam. Embora pareça externamente impura e efêmera, essa mente é considerada intrinsecamente pura e imutável.

Assim, a *Mente Única* constitui o fundamento metafísico do sistema budista de Wŏnhyo e serve de base para a interpretação das doutrinas. Ela não é unívoca, mas possui dois aspectos (“portais”), diferentes entre si, mas complementares. O primeiro é o aspecto absoluto e último, a verdadeira “talidade” (*thusness*). Esse aspecto absoluto é a realidade verdadeira em si mesma, mas, quando imanente ao condicionado, é chamado *tathāgatagarbha* — o útero ou embrião da iluminação. Este pode ser ativo, ajudando seres sencientes a alcançar a iluminação, ou passivo, sendo obscurecido por impurezas. Já o aspecto convencional da *Mente Única* é o da “produção e extinção”, que se refere ao *samsāra*, o ciclo de nascimento e morte. Esse aspecto leva à *ālaya-vijñāna* (consciência-base ou armazém), que armazena sementes e tendências geradas por ações passadas. Embora expresse a mente maculada, essa consciência pode ser purificada e unificada com o *tathāgatagarbha*, revelando a *iluminação original* (*pongak*, 本覺) em cada ser. Assim, a parte pura da *ālaya-vijñāna* não difere realmente do *tathāgatagarbha*, segundo Wŏnhyo. Em resumo, nossa mente ordinária é simultaneamente iludida e iluminada (Wŏnhyo, *Comentário sobre o Despertar da Fé Mahāyāna*, HPC 01.0701b24-c05). Seres sencientes podem ser originalmente iluminados e, ainda assim, precisam passar por um processo temporal de iluminação adquirida (Buswell, 2007, Parte I, Estudo, p. 6).

É por causa da *Mente Única* que a possibilidade de iluminação é algo inato à mente e acessível a todos os seres vivos. Como essa possibilidade é universal, mesmo pessoas comuns podem alcançar a iluminação por meio da purificação mental. No clássico do Leste Asiático *Despertar da Fé Mahāyāna* (大乘起信論), isso é chamado de “iluminação original” (*pongak*). Para Wŏnhyo, o universo inteiro, enquanto expressão dessa iluminação, está em constante processo de autorrealização (Rhi, 1971). Essa verdadeira realidade não está separada da mente comum: de fato, a mente ordinária contém uma semente que pode levá-la ao supremo. A realidade última é, por isso, a mente última. Assim, mesmo que a verdadeira realidade não esteja literalmente na mente comum, é possível alcançá-la. Esse estado de desenvolvimento, no qual a iluminação vai se manifestando parcial e gradualmente, Wŏnhyo chama de *iluminação adquirida* (*sigak*, 始覺). Trata-se da iluminação na sua realização concreta e temporal no mundo ordinário. Como uma semente que se



torna árvore, a mente caminha em direção ao fruto da iluminação original. Como a iluminação já está depositada originalmente na mente sob a forma de *tathāgatagarbha*, quando a semente é descoberta, toda a realidade se revela em sua totalidade. No momento mesmo da iluminação, percebe-se que a iluminação adquirida é idêntica à iluminação original, sempre presente na mente.

Os escritos de Wŏnhyo representam a primeira grande investigação sistemática sobre a realidade metafísica fundamental na península coreana. Sua obra *Tratado sobre os Dez Modos de Resolver Controvérsias* (*Simmun hwajaeng non*, 十門和諍論, em Muller e Nguyen, 2012) influenciou não só mestres chineses como *Fazang* e *Cheng-gwan*, mas também japoneses como *Gyōnen*, *Zenshū* e *Jōtō*.

*Ŭisang* (義湘, 625–702), contemporâneo mais jovem de Wŏnhyo e também originário de Silla, é o fundador da escola coreana *Hwaōm* (C. *Huayan*). Sua visão está expressa no *Diagrama do Selo do Oceano* (*haeindo*, 海印圖), onde a cosmovisão abrangente da filosofia *Hwaōm* é simbolizada de forma notável. As diferenças e distinções são superadas nessa obra e reveladas como partes integrais de um todo transcendente. A natureza e as características dessa visão coesa e transcendental da realidade, no entanto, não eram de fácil compreensão para todos os budistas. O que chamamos de “universo” era simultaneamente vazio de dualidade e de natureza própria, e, ainda assim, capaz de integrar todas as coisas. Embora os proponentes da escola *Hwaōm* utilizassem diversos termos para descrever aspectos dessa realidade, o termo mais geral e abrangente é “*interfusão perfeita*” (*wŏnyung*, 圓融).

Como *Ŭisang* comunica esse entendimento? Embora não exaustivo, ele explica essa ideia por meio de uma imagem visual poderosa e instrutiva, articulando um conceito inclusivo do *dharma* universal como *interfusão perfeita*. Originalmente intitulado *Diagrama do Dharmadhātu do Veículo Único de Hwaōm* (*Hwaōm ilsŭng pŏpgyedo*, 華嚴一乘法界圖), o *Diagrama do Selo do Oceano* (*Sāgaramudrā Maṇḍala*) é disposto em forma ondulada, simbolizando o Reino do Dharma com o ensinamento dos “seis aspectos” (*yuksang*): marca da universalidade (*ch’ongsang*, 總相) e marca da particularidade (*pyŏlgsang*, 別相); marca da identidade (*tongsang*, 同相) e da diferença

(*visang*, 異相); marca da formação (*sōngsang*, 成相) e da desintegração (*kwoesang*, 壞相). Ou seja, o despertar para a realidade da existência é explicado aqui como o despertar simultâneo para marcas contrastantes. Assim, desperta-se para a existência simultânea do universal no particular, ou do *noumenon* no fenômeno. *Saṃsāra* e *nirvāṇa* estão sempre em harmonia. Fenômeno (*sa*, 事) e Princípio (*i*, 理) são totalmente fundidos, sem distinção (*Ŭisang*, *Hwaōm ilsūng pōpgye to*; ver também P. Lee 1993, pp. 161–3).

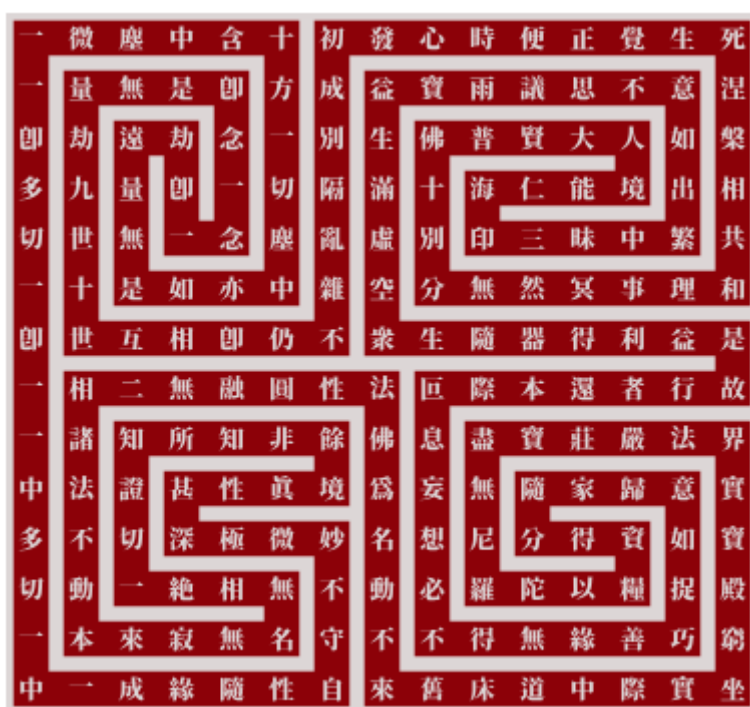


Diagrama do Selo do Oceano (*Sāgaramudrā Maṇḍala*)

De fato, neste Diagrama do Selo do Oceano, a doutrina ontológica do "surgimento interdependente do Reino do Dharma", central para a escola Hwaōm, é representada como se estivesse gravada em um selo retangular, na forma de um poema com 30 estrofes de sete caracteres cada (210 caracteres ao todo), numa linha contínua em forma de labirinto com 51 ângulos, sugerindo que todos os fenômenos, por não se apegarem a uma natureza própria, mas seguirem as

condições, estão interligados e unificados na natureza do dharma; o fato de essa linha terminar no mesmo lugar onde começou (o caractere sino-coreano “法” [Dharma], no centro) ilustra a doutrina cardinal da Hwaõm sobre interpenetração, bem como a doutrina budista central do Caminho do Meio. O todo e as partes do diagrama se interpenetram harmoniosamente, sem obstruções. Assim, o diagrama serve como um resumo abrangente de todos os ensinamentos do *Avataṃsaka Sūtra* (Sutra da Guirlanda de Flores).

A próxima grande tendência do pensamento budista coreano, o Budismo Yogācāra (Consciência-única), não teria sido possível sem o mestre chinês Xuanzang (602–664). Wōnchūk 圓測 (613–696), originalmente do reino de Silla mas que atuou e faleceu na China Tang, foi membro de seu círculo interno, embora sua relação com Xuanzang possa ter se enfraquecido com o tempo. No entanto, considerando que Wōnchūk aderiu plenamente à tradução de Xuanzang do *Cheng weishi lun* (成唯識論), é difícil ver sua posição como fundamentalmente em conflito com Xuanzang ou, nesse caso, com o discípulo chinês de Xuanzang, Kuiji (窺基).

A contribuição mais importante de Xuanzang foi a introdução da doutrina das cinco linhagens espirituais distintas (C. *wuzhong xing* 五種性, S. *pañcagotra*) dos seres sencientes, implicada em sua visão da *ālayavijñāna*, como mostraram suas novas traduções. Infelizmente, essa doutrina foi considerada contraditória à teoria da *tathāgatagarbha*, pois virtualmente todos assumiam que essa teoria implicava que a natureza búdica era universalmente inata em todos os seres sencientes. Diante dessa implicação controversa, Wōnchūk se empenhou em reconciliar essas duas posições aparentemente contraditórias.

Como Wōnchūk conciliava tanto a *tathāgatagarbha* quanto as cinco diferentes linhagens, incluindo os *icchantikas* (a linhagem de seres que estão além da possibilidade de salvação e que perdem para sempre a capacidade de alcançar o nirvāṇa)? Para ele, a natureza búdica pertence ao nível do princípio, enquanto as cinco diferentes linhagens pertencem ao nível da prática, cada uma com sua própria natureza búdica. Isso tem como consequência que as linhagens indeterminadas podem buscar a iluminação (diferente dos *pratyekabuddhas* [auto-iluminados], *śrāvakas* [ouvintes]

e *bodhisattvas*). No entanto, isso infelizmente não se aplica à quinta linhagem, ou seja, os *icchantikas*. Ainda assim, Wŏnchŭk tentou interfundir a natureza búdica no nível do princípio com a natureza búdica no nível prático, propondo que ambas estavam corretas dentro de seus próprios níveis. A natureza búdica deve ser reconhecida no nível do princípio, com certeza, e ele podia aceitar a visão da *tathāgatagarbha*. Mas no nível da prática, é preciso reconhecer a realidade existencial do mal e permitir a possibilidade não só de linhagens indeterminadas, mas também dos *icchantikas*. Os *icchantikas* são, por definição, incapazes de alcançar a iluminação, mas ainda podem ascender ao status humano ou celestial se praticarem os cinco preceitos e as dez boas condutas, por exemplo. Assim, Wŏnchŭk pôde sustentar que, por causa de nossa *tathāgatagarbha* operando em favor de nossa salvação, todos somos capazes de obtê-la por meio da distinção entre a natureza búdica na prática e a no princípio (S. Lee, no prelo).

A visão de Wŏnchŭk, portanto, pôde seguir coerente sem renunciar à sua lealdade à doutrina da escola Yogācāra, segundo a qual toda existência condicionada depende da consciência. A consciência é a base de todas as atividades, desde o nascimento até a obtenção da iluminação. Além das cinco consciências sensoriais e das duas consciências conceituais, há a oitava consciência, chamada “consciência-loja” (*ālayavijñāna*). Essa é a parte principal da consciência, que serve de base para as outras sete. Tudo no mundo é composto de *dharma*s, onde *dharma*s são padrões interdependentes básicos dentro da natureza geral da realidade. Cada *dharma* é uma construção mental com um processo específico que consiste em um fluxo de eventos momentâneos (Wŏnchŭk, *Comentário ao Samdhinirmocana-sutra*). Mais tarde, a visão Yogācāra de Wŏnchŭk foi transmitida à Coreia por meio de seus alunos, como Tochŭng 道證 (c. século VIII) e Taehyŏn 大賢 (c. século VIII).

Nenhuma discussão sobre o Budismo coreano, no entanto, estaria completa sem mencionar Chinul 知訥 (1158–1210, nome de Dharma: Pojo), um monge da dinastia Koryŏ e fundador da escola Sŏn (禪; C. Chan, J. Zen) do Budismo coreano, que se tornou a corrente dominante do pensamento budista na Coreia.

Comentador erudito e mestre de meditação, ele dedicou suas energias a criar harmonia entre duas posições sectárias conflitantes: os que enfatizavam a meditação, por um lado, e os devotados aos estudos textuais (*kyo* 教), por outro. Iniciou sua carreira como um reformador incansável. Isso foi alcançado por meio da introdução e regulamentação das práticas meditativas na *sangha* existente, que mais tarde se tornariam parte integral da escola Sôn e, eventualmente, de todo o Budismo coreano. Uma inovação-chave sua foi a introdução e elaboração dos *kong'an* (公案, registros de casos públicos), especialmente do seu componente central, chamado *hwadu* (話頭) (Park 2005).

*Hwadu* significa literalmente “cabeça da fala” ou “limite da linguagem”. Como a fala pressupõe um modo discriminatório da mente, o *hwadu* atua como um mecanismo para transcender as discriminações do pensamento discursivo. Em *Resolvendo Dúvidas sobre a Observação do Hwadu*, Chinul sugere que o *hwadu* produz “conhecimento e visão purificadores” (Chinul-CW, 244). Ele então apresenta aprovadoramente o *hwadu* por excelência: “Um monge perguntou a Zhaozhou: ‘Um cachorro tem a natureza búdica ou não?’ Zhaozhou respondeu: ‘Mu! [Nada 無!]’” (op. cit., 245).

É senso comum no Budismo Mahāyāna que todos os seres vivos possuem natureza búdica. Então por que o monge faz uma pergunta aparentemente absurda, e por que Zhaozhou dá uma resposta paradoxal? Ao discutir este *hwadu* e instruir seus alunos, Chinul afirma que o “Mu” é “a arma que destrói o conhecimento e a compreensão errados”. O “Mu” de Zhaozhou aqui não é uma resposta afirmativa nem negativa. O estudante de Sôn não deve vinculá-lo a uma teoria doutrinal—deve apenas “manter essa pergunta diante de si e manter sua atenção sempre focada”. Assim, quando o estudante de Sôn segue pacientemente o caminho tortuoso porém frutífero do *hwadu*, “inesperadamente, num instante, o estudante atinge um momento de realização quanto ao *hwadu* insípido e fugidio, e o Reino do Dharma da Mente Única torna-se completamente evidente e claro” (Op. cit. 246).

O método do *hwadu*, então, permite aos estudantes realizarem a verdadeira natureza interior da mente —a vacuidade intrínseca da budeidade — e entrarem no reino do nirvãa (H. Kim 2014).

Examinemos agora a diferença entre a tradição Sŏn e as escolas doutrinárias no Budismo coreano, bem como o modo como Chinul propôs uma síntese entre elas. A escola Sŏn é distintivamente orientada para a prática. Sŏn refere-se aqui, primordialmente, à prática conjunta de *samādhi* (concentração) e *prajñā* (sabedoria) (Keel 1984). Já em obras iniciais como *Encorajamento à Prática e Segredos sobre o Cultivo da Mente*, Chinul enfatiza a necessidade de “cultivar concentração e sabedoria em conjunto”. Concentração significa uma absorção mental. Quando o praticante do Budismo desvia sua atenção do mundo dos objetos sensíveis e volta-se para o interior, engaja-se em meditação a fim de obter uma paz inabalável dentro de si. Nesse processo, o praticante exercita um foco mental puro que gera um estado de serenidade. Isso é concentração. Ademais, como essa concentração naturalmente gera a energia da penetração mental, a mente passa a investigar a natureza do mundo e de si mesma, produzindo, assim, um insight sobre a realidade. Isso é sabedoria — um entendimento transcendental sobre a natureza do mundo e do eu nele inserido, que resulta num estado de vigilância lúcida. O Sŏn, portanto, combina os méritos da concentração e da sabedoria, o que leva eventualmente à descoberta da origem de todos os seres sencientes — e, de fato, do próprio mundo.

Mas, qual é a natureza da realidade última do mundo? Chinul costuma chamar essa realidade não-condicionada de “Mente Verdadeira” (*chinsim* 眞心). Essa Mente Verdadeira é equivalente à natureza búdica. “Verdadeira” aqui significa ausência absoluta de qualquer ilusão, ou, nas palavras de Chinul, “abandonar o falso”. “Mente” refere-se à fonte da realidade, que é como um espelho numinoso. Particularmente, o termo não é utilizado para designar a faculdade mental de um ser humano individual. Assim, a Mente Verdadeira não pode ser propriamente descrita — ela apenas pode ser simbolizada. Por exemplo, ela é simbolizada pelo *dharmadhātu* no *Avataṃsaka Sūtra*. Seguindo o sutra, Chinul sustenta que os fenômenos do mundo são formados pelas operações

da mente. Não há um mundo separado da mente. Chinul, assim, fala da mente *sive* Buda: a mente cria os Budas.

Nossa mente ordinária é, então, também a Mente Verdadeira? Não. Nossas mentes cotidianas — discretas, empíricas, limitadas, individuais e separadas — são apenas fenômenos, aparências, manifestações da Mente Verdadeira. Pois não há causa nem efeito para a Mente Verdadeira. Ela não está no espaço nem no tempo. Não tem começo nem fim. Inspirado novamente pelo *Avatamsaka Sūtra*, Chinul afirma que todos os fenômenos são mutuamente interdependentes e interpenetrantes. Para ele, no espelho da mente de cada um, existem:

“as funções perfeitamente luminosas e autossuficientes do *dharmadhātu* que permanecem, incluindo a interpenetração desimpedida de todos os fenômenos..., nunca estão separadas da natureza iluminada pura (*dharmadhātu*).” (*Chinul-CW*, “Realização Completa e Súbita da Budeidade”, p. 216–217)

Como, então, podemos realizar essa verdadeira natureza da mente dentro dos limites de nossas condições corporificadas e finitas? Em *Segredos sobre o Cultivo da Mente*, Chinul sugere que devemos começar com um despertar súbito (iluminação inicial) por meio do método do *hwadu*. Isso conduz à visão de que “eu sou um Buda” (p. 142). Mas o que devemos fazer a partir desse ponto? Em seu período maduro, Chinul propõe que o despertar súbito deve ser seguido por um cultivo gradual (p. 144). O despertar para a verdadeira natureza da mente é súbito e imediato. Apesar desse despertar para a realidade verdadeira por meio da prática bem-sucedida do *hwadu*, ainda devemos controlar velhos hábitos e cultivar gradualmente diversas qualidades de caráter. Este é o processo gradual de cultivo. Por fim, é necessário compreender e agir em perfeita consonância (Keel, 1984).

Em suma, o entendimento da natureza não-dual da mente é obtido subitamente, mas a erradicação completa dos males práticos é realizada apenas de forma gradual. Chinul desenvolveu,

assim, seu esquema de Despertar Súbito para nossa verdadeira natureza — sob a forma da vacuidade — seguido de um Cultivo Gradual. Como um bom monge budista coreano, Chinul demonstra uma atitude sincrética admirável diante da controvérsia conhecida como o debate *Tonjŏm* (頓漸), sugerindo uma posição moderada, chamada *tono chŏmsu* 頓悟漸修 (gradualismo, ou seja, despertar súbito seguido de cultivo gradual) (*Chinul-CW*, “Segredos sobre o Cultivo da Mente”, p. 143), em contraste, por exemplo, com *tono tonsu* 頓悟頓修 (subitismo, ou seja, despertar súbito seguido de cultivo súbito) (Peter H. Lee 1993, vol. I, p. 418–419).

## CONFUCIONISMO

### O PANO DE FUNDO DO CONFUCIONISMO COREANO

A próxima tradição filosófica que consideraremos é o Confucionismo, que foi gradualmente transmitido da China Han como parte de um pacote cultural durante os primeiros reinos da Coreia. O Confucionismo Clássico das dinastias Pré-Qin e Han contribuiu maciçamente para a cultura, sociedade e literatura coreanas, mas foi o Neoconfucionismo, que surgiu muito mais tarde nas dinastias medievais Song, Ming e Yuan, que exerceu a maior influência filosófica e política sobre a Coreia. Confúcio é, sem dúvida, o fundador do Confucionismo, com o conceito central de benevolência (仁), mas tradicionalmente os coreanos aderiram com entusiasmo à ideia de fundamentos morais na natureza humana boa, defendida por Mêncio (em especial a ideia dos Quatro Germes: o coração/mente da compaixão, da vergonha, da deferência e do senso de certo/errado; cf. *Mengzi* 2A:6). Também foi importante para a ascensão do Neoconfucionismo coreano a percepção dos coreanos sobre sua fraqueza existencial e limitação diante do mal moral do mundo no caminho do autocultivo, submetendo os aspectos emocionais dessa vulnerabilidade e sua superação a análises rigorosas e a soluções incomuns para o aprimoramento de si.

Um dos quadros conceituais e ontológicos mais importantes encontrados no Neoconfucionismo coreano é o par de conceitos de Essência (ch’e 體) e Função (yong 用). Assim como na tradição budista, a estrutura Essência-Função permeia toda a visão de realidade entre os



neoconfucionistas coreanos ao conectar a estrutura interna dos fenômenos às suas expressões externas. Assim, para esses neoconfucionistas, todas as coisas, processos e complexos no universo podem ser considerados em termos de dois aspectos: Essência e Função. Assim como no Budismo, “Essência” refere-se à estrutura subjacente de algo que fornece a base ou o padrão para suas atividades ou mudanças no mundo. “Função” refere-se ao que é manifestado a partir daquilo que está oculto ou invisível. Os neoconfucionistas aplicaram o paradigma Essência-Função às partes mais importantes de sua construção filosófica, ou seja, cosmologia, psicologia moral, processo de autocultivo na aprendizagem do sábio, entre outros.

É importante ter em mente que “Essência (ch'e 體)”, que literalmente significa “corpo”, não se refere a uma entidade reificada, como no conceito metafísico ocidental de substância. “Essência” e “Função” referem-se a dois modos ou aspectos diferentes daquilo que é fundamentalmente um e o mesmo. Nesse sentido, a Essência de algo não está separada de sua Função. Elas se implicam mutuamente de modo contínuo. Contudo, há definitivamente uma ordem ou hierarquia entre elas: a Essência sempre é considerada anterior à Função. Ou seja, ela é mais fundamental. O Neoconfucionismo, por exemplo, enfatiza repetidamente que a natureza humana (sǒng 性) em seu estado não desperto (*mibal* 未發), isto é, antes de entrar no campo da atividade, é a Essência — e os sentimentos expressos na vida cotidiana são sua Função. Nesse contexto, “Essência” refere-se ao coração/mente do sábio (às vezes chamado de *tosim*, C. *daoxin*, o coração/mente do Dao), e “Função” ao comportamento da pessoa comum ou *insim* (C. *renxin*, o coração/mente de uma pessoa comum). A ideia, então, é que aquilo que é fundamental como princípio pode ser puxado em todas as direções no mundo manifesto. Não há dúvida de que esse paradigma Essência-Função está profundamente relacionado ao que se conhece como Pensamento Correlativo, segundo o qual o mundo é uma teia interconectada onde tudo está situado em ciclos dinâmicos de relações — tanto produtivas quanto contraproducentes — com outros fenômenos (Needham, 1954).

Os neoconfucionistas também incorporaram os conceitos budistas de noumeno e fenômeno (i-sa), transformando-os na estrutura i-ki 理氣 (*Princípio e Força Vital*), que passou a ser usada

para explicar a natureza (sǒng 性) e os sentimentos (chǒng 情) dos seres humanos. Foi na Coreia da dinastia Chosŏn que se deu a discussão mais avançada sobre a relação entre a natureza humana original e as emoções, na forma do chamado Debate dos Quatro Sentimentos e Sete Emoções (*Four-Seven Debate*), e é seu iniciador, Yi Hwang 李滉 (1501–1570, nome de pena: T’oegye 退溪), quem oferece o que provavelmente é o exame mais detalhado do paradigma Essência-Função em toda a tradição do Leste Asiático (Muller, no prelo).

Antes de prosseguirmos, cabe uma breve explicação sobre Princípio (理) e Força Vital (氣). O Princípio refere-se à ordem universal do mundo e, por isso, é a fonte intangível e abstrata, mas ativa e dinâmica, de todas as coisas. Ele não é apenas o princípio do ser de todas as coisas no mundo, mas também sua fonte normativa, isto é, a origem do bem no mundo. Assim, o Princípio é bom intrinsecamente, e também transcendentemente, indo muito além dos limites do mundo fenomênico manifestado. Mais ainda, a natureza humana não é outra coisa senão esse mesmo Princípio exemplificado concretamente nos seres humanos. Nesse sentido, a natureza humana é inatamente boa. A pessoa tem um coração/mente (sim 心) cuja natureza (sǒng) é dotada pelo Céu. Já que a natureza humana nada mais é do que o Princípio, que está no coração/mente da pessoa, o coração/mente deve apontar, por sua própria constituição, para o Princípio. Note-se que o Princípio em si não se move, mas estabelece os limites do que pode mover-se no mundo fenomênico. Isso porque o Princípio é a fonte organizadora da realidade que, embora invisível, fornece a estrutura e o padrão para todos os fenômenos. Quando a plenitude do Princípio como fonte de todos os seres é evidenciada, ele é chamado de “Supremo Último” (t’aegŭk 太極, C. taiji). O Supremo Último, assim, refere-se ao fundamento metafísico último do desenvolvimento das coisas no mundo, que gera por meio de sua polaridade (isto é, as forças de yin e yang).

Por outro lado, a Força Vital (gi 氣) é uma força ou energia psicofísica que serve como veículo do Princípio. Como força concretizante, ela é a matéria primordial da qual tudo no universo é feito. Seguindo Zhu Xi, na China Song, os neoconfucionistas da época geralmente acreditavam que o Princípio só pode manifestar-se no mundo por meio da Força Vital. Quando o Princípio se

manifesta no mundo espaço-temporal por meio da Força Vital, ele se torna material (chil 質). A matéria, então, refere-se ao estado em que a Força Vital se torna densa e espessa. Assim, o Princípio é idêntico em todo lugar, mas a Força Vital é exemplificada de maneiras ou qualidades distintas. Por exemplo, a Força Vital move-se livremente quando é refinada, mas torna-se inerte quando é grosseira.

## O SURGIMENTO DO DEBATE QUATRO-SETE

A nova dinastia Chosŏn, que surgiu após a queda da dinastia budista Koryŏ, foi fortemente apoiada pela elite letrada confucionista da época. Como mencionado anteriormente, Chŏng Tojŏn, em sua obra *Array of Critiques against Buddhism (Pulssi chapbyŏn, 1398)*, lançou as críticas mais extensas ao budismo. No entanto, sua contribuição não se limitou a uma polêmica puramente negativa. Ele também foi um arquiteto ideológico da cosmovisão neoconfucionista, com total compromisso com a ordem do princípio universal em um mundo dominado pela força do *ki*. Contudo, vale destacar que o ataque de Chŏng ao budismo não ficou sem resposta. Seu contemporâneo budista Kihwa respondeu de maneira impressionante na obra *Exposição da Ortodoxia (Hyŏnchŏng non)*, oferecendo interpretações budistas alternativas ao projeto de autoaperfeiçoamento. Kihwa mostra que a questão de como cultivar a vida adequadamente pode ser respondida de forma segura a partir de uma perspectiva budista, abordando temas como a reprodução da vida ética, as formas estabelecidas de relações sociais, a psicologia moral das emoções e o significado do sofrimento e do mal. Em outras palavras, é possível ser budista sem abandonar os valores morais da benevolência ou da piedade filial. Sua resposta apresenta uma solução notavelmente sincrética, intercultural e ecumênica para o problema abstrato levantado por Chŏng. O budismo não é niilismo.

Apesar do esforço nobre e das soluções elegantes de Kihwa, sua posição não era destinada a contrariar a tendência decisiva da época, e acabou sendo isolada demais para conter a onda massiva do neoconfucionismo, que se tornaria o *Zeitgeist* predominante. Sucedendo Chŏng, que morreu prematuramente devido a um conflito político, Kwŏn Kŭn (1352–1409) e outros como Yi

Onjŏk (1491–1553) impulsionaram o neoconfucionismo à condição de ortodoxia filosófica. Embora essa fase do confucionismo coreano não estivesse completamente preparada para a explosão criativa, ela inaugurou claramente uma nova era de apropriação, preparando o terreno para um desenvolvimento mais pleno. Kwŏn foi um dos primeiros a desenvolver sistematicamente a metafísica do Princípio e da Força Vital, sugerindo que o coração/mente humano deve ter uma natureza que nada mais é do que o princípio celeste (*chŏnli*). Em outras palavras, o coração/mente é Princípio em termos de Essência, mas, em relação à Função, por estar misturado com a Força Vital, emite sentimentos (*chŏng*) ou intenções (*ŭi*). Sem saber, Kwŏn serviu de catalisador para o que viria a ser conhecido como o "Debate dos Quatro e Sete" (ver abaixo). Mas foi apenas em meados do século XVI que os neoconfucionistas coreanos estavam prontos para ir além da mera apropriação e começar a fazer contribuições dinâmicas e ricas à compreensão profunda das ideias centrais do neoconfucionismo. Eles até introduziram novos temas não predominantes na forma original do neoconfucionismo. É bem conhecido que, com o “Debate dos Quatro e Sete”, iniciado em meados do século XVI, os neoconfucionistas coreanos fizeram uma contribuição impressionante à importância das emoções na vida examinada. O debate começou entre T’oegye e Ki Taesŭng (1527–1572, nome literário: Kobong), quando começaram a trocar cartas na primavera de 1559. Descrito como “o evento intelectual mais importante de toda a história do pensamento confucionista coreano”, o debate, à primeira vista, era sobre a origem dos Quatro Germes e das Sete Emoções (como alegria, raiva, amor, medo, tristeza, ódio, desejo). Mas, examinando mais de perto, nota-se que tratava de (1) a viabilidade de uma metafísica do Princípio (*i*) e da Força Vital (*ki*) em termos de sua eficácia causal e normatividade; (2) a filosofia moral e psicológica da mente, natureza humana e sentimentos; e, mais importante ainda, (3) como alcançar a sabedoria apesar das emoções na vida corporal examinada.

No início do debate, T’oegye sugeriu que: “a emissão dos Quatro Germes envolve apenas o *i* (Princípio) puro, e portanto envolve apenas o bem; a emissão das Sete Emoções envolve *ki* (Força Vital) e, portanto, uma mistura de bem e mal” (*Primeira carta a Kobong, Ala, primavera de 1559, em Yi Hwang [T’oegye] CW, Vol. 1, Livro 16, 402a; Kalton et al. 1994, 1*).

Chamemos isso de tese da emissão separada. A percepção fundamental de T'oegye aqui está orientada por seu profundo interesse e experiência em autoaperfeiçoamento no que ele chama de “Aprendizado do Sábio” (ver sua obra *Os Dez Diagramas do Aprendizado do Sábio*, em Kalton 1988). T'oegye argumentava que apelar para a multiplicidade de papéis desempenhados pelas emoções no contexto social não era eficaz. Sua estratégia, então, era fundamentar os Quatro Germes (e o Coração/Mente do Dao) no Princípio ativo, por um lado, e fundamentar as Sete Emoções (e o Coração/Mente do homem comum) na Força Vital, bifurcando drasticamente os sentimentos em sua disparidade. Em especial, ele queria garantir cuidadosamente que os sentimentos potencialmente desviantes, que surgem da natureza corporal, não minassem o dinamismo fundamental rumo à adequação dos Quatro Germes, como concebidos por Mêncio (Ivanhoe, 2015).

Nas respostas, Kobong criticou o dualismo evidente implícito na tese da emissão separada. Ele argumentou que tanto os Quatro Germes quanto as Sete Emoções são sentimentos humanos básicos da mesma natureza. Em sua primeira carta a T'oegye, Kobong ousadamente sugere que os Quatro Germes são apenas o lado bom das Sete Emoções. Chamemos isso de tese da continuidade entre os Quatro e os Sete. Para Kobong, o erro de T'oegye estava em assumir que os Quatro e os Sete são dois tipos distintos de sentimentos e que, conseqüentemente, existem dois tipos de bons sentimentos — os presentes nas Sete Emoções e os nos Quatro Germes. Também era errado considerar Princípio e Força Vital como independentes entre si.

Posteriormente, a resposta contundente de Kobong levou T'oegye a admitir que tanto o Princípio quanto a Força Vital estão presentes na origem de todos os sentimentos quando o coração/mente é ativado, e que sua tentativa de diferenciá-los em termos de estímulo precisava ser revisada. Como parte de sua resposta, T'oegye elaborou uma fórmula que reconhece os papéis interdependentes de Princípio e Força Vital, mas com pesos diferentes: no caso das Sete Emoções, a Força Vital emite e o Princípio a segue; no caso dos Quatro Germes, o Princípio emite e a Força Vital o acompanha (*Yi Hwang [T'oegye] CW*, Vol. 1, Livro 16, 417b). Assim, em vez da teoria original da “emissão separada”, T'oegye propôs a teoria da emissão alternada (*hobal* 互發), segundo a qual o Princípio seria o emissor nos Quatro Germes — mesmo que, tradicionalmente, o

Princípio não fosse considerado um agente auto-emissor na relação Princípio–Força Vital (Chung 1995: 73). T’oegye reconheceu, então, que os Quatro e os Sete são todos sentimentos humanos básicos e que ambos envolvem simultaneamente Princípio e Força Vital quando surgem. Como ele afirma: “Princípio e Força Vital precisam um do outro e dependem mutuamente: um é Essência (*ch’e*) e o outro é Função (*yong*)” (*Yi Hwang [T’oegye] CW, Vol. 1, Livro 16, 405a*).

No entanto, ele ainda insistia que eram coisas distintas porque originavam-se de fontes diferentes. Segundo ele, os Quatro Germes estão relacionados à natureza humana original, pois são informados pelo princípio celeste, inatos e bons por natureza; enquanto as Sete Emoções se relacionam ao dote físico, pois surgem do contato com objetos externos e podem ser boas ou más. As Sete não são sentimentos morais genuínos. Na perspectiva menciana, o autoaperfeiçoamento exige o cultivo dos Quatro e o controle emocional sobre os Sete. Para T’oegye, os Quatro e o Princípio sempre mantêm seu status transcendente e independente, independentemente dos acontecimentos concretos, e também preservam sua eficácia causal ao iniciar padrões desejáveis de conduta. Como ele declara em várias obras — como nas *Cartas sobre os Quatro e os Sete* e em *Crítica à Posição de que o Coração/Mente não tem Essência e Função* —: “o Princípio emite (*ip’al* 理發)”, “o Princípio se move (*idong* 理動)” e “o Princípio vem a ser por si mesmo (*ija do* 理自到)” (*Yi Hwang [T’oegye] CW, Vol. 1, Livro 16, 464–465a*).

Está claro que T’oegye enfatizou o papel do Princípio no caminho do autoaperfeiçoamento por causa de seu caráter autônomo. Ele prescreveu que o autoaperfeiçoamento só poderia ser alcançado redirecionando as orientações cegas da Força Vital e nutrindo a natureza humana por meio da prática da “Atenção Reverente” (*kyōng* 敬). Nos *Dez Diagramas do Aprendizado do Sábio*, T’oegye sugere que: “A Atenção Reverente é o início e a consumação do aprendizado do sábio.” (*Yi Hwang [T’oegye] CW, Vol. 1, Livro 7, 203a*)

Essa prática possui dois aspectos, externo e interno: externamente, está sempre informada e limitada pelo ideal confucionista de comportamento adequado segundo as normas de cortesia (Chung 1995: 134). Assim, envolve “ser cauteloso e vigilante em lugares ocultos e isolados” bem

como “estar devidamente ordenado e controlado, sério e tranquilo”. Internamente, a prática também exige preservar o estado refinado do coração/mente. Já no debate com Kobong, T’oegye sugeria que a Atenção Reverente se realiza ao “concentrar-se em uma única coisa sem se desviar dela” e ao “regular o exterior para nutrir o interior” (*Yi Hwang [T’oegye] CW*, Vol. 1, Livro 7, 203b; Kalton 1988, 85–87).

Alguns anos após a morte de T’oegye, um novo debate sobre os Quatro e os Sete foi iniciado — desta vez entre Yi I (nome de cortesia: *Yulgok*) e seu amigo Sŏng Hon (nome de cortesia: *Ugye*), quando este último lhe enviou uma carta em 1572. Ugye era um seguidor entusiástico da compreensão de T’oegye sobre a relação entre os Quatro Germes e as Sete Emoções, e pode-se dizer que Ugye debatia o assunto com Yulgok de forma indireta, representando a posição de T’oegye.

Seguindo T’oegye, Ugye sugeria que os Quatro Germes e as Sete Emoções provinham, respectivamente, do Princípio e da Força Vital. Em uma analogia famosa, Ugye comparava o Princípio e a Força Vital a um cavaleiro controlando seu cavalo — tal como T’oegye fizera para explicar sua teoria da emissão alternada.

Em resposta a Ugye, Yulgok afirma: “Os Quatro Germes são o lado bom das Sete Emoções. As Sete Emoções abrangem os Quatro Germes.” (*Kalton et al. 1994: 131*)

Assim, para Yulgok, os Quatro e os Sete não são distintos; os Quatro seriam antes um subconjunto apropriado dos Sete. A visão de Yulgok é importante porque nos leva a refletir mais profundamente sobre a natureza das emoções despertadas. Na presença de sentimentos bons e maus, o que nos permite dizer que os bons são preferíveis aos maus? Yulgok sugere que não se pode fazer progresso real se separarmos o trabalho do Princípio e da Força Vital nas situações da vida.

Quanto à natureza do Princípio, Yulgok nega com firmeza sua existência transcendente e independente, assim como sua eficácia causal. Embora o Princípio “penetre” (*itong* 理通) e a Força

Vital “delimite” (*kiguk* 氣局), o Princípio é, por si só, causalmente impotente e adquire agência apenas quando segue a Força Vital (*Yi I [Yulgok] CW*, 10.26a).

Contudo, isso não significa que Princípio e Força Vital sejam independentes entre si. Apesar do papel do Princípio como ordem universal que estrutura as normas, é a Força Vital a única potência particularizadora que move as coisas conforme o modelo do Princípio. Yulgok afirma então:

“Em geral, o Princípio é o mestre da Força Vital, e a Força Vital é o que o Princípio monta... Eles não são duas coisas [separadas], mas também não são uma única coisa. Eles não são uma única coisa, por isso são um e ao mesmo tempo dois; não são duas coisas, por isso são dois e ao mesmo tempo um.”  
(*Yi I [Yulgok] CW*, 10.2b)

No que diz respeito ao autoaperfeiçoamento, Yulgok propõe um modelo baseado na Integridade (*söng* 誠) para alcançar a sabedoria (*sagehood*). A Integridade é o fundamento do autoaperfeiçoamento porque permite nutrir a própria Força Vital. Assim, o coração/mente torna-se o mestre do corpo e o comandante da natureza humana e dos sentimentos por meio dessa agência. Mas a Integridade, como fonte de transformação da Força Vital dentro de nós, realiza sua ação justamente porque é o verdadeiro Princípio do Céu e a essência original do coração/mente. O coração/mente, portanto, possui originalmente a Integridade como sua qualidade moral inata.

O Debate dos Quatro e Sete continuou, sob diversas formas, até o início do século XX. T'oegye e Yulgok, com suas estratégias opostas para lidar com esse desafio, dominam a história do pensamento neo-confucionista coreano. De fato, o debate acabou transbordando para outra controvérsia — o chamado Debate Horak (湖洛) —, no qual Han Wŏnjin (1681–1751) e Yi Kan (1677–1727) discutiram longamente sobre se havia diferença entre a natureza humana e a natureza



dos seres não humanos, e também sobre o quanto a natureza humana pode servir de abrigo contra o mal no contexto de uma comunidade moral (R. Kim 2015).

Além disso, o debate deu origem à Controvérsia sobre o Coração/Mente (*Simsöl* 心說), a partir de meados do século XIX até o século XX.

Alguns anos após a morte de T'oegye, um novo debate sobre os Quatro Germes e as Sete Emoções foi iniciado, desta vez entre Yi I (nome de cortesia: *Yulgok*) e seu amigo Söng Hon (nome de cortesia: *Ugye*), quando este último lhe enviou uma carta em 1572. Ugye era um seguidor entusiasta da compreensão de T'oegye sobre a relação entre os Quatro Germes e as Sete Emoções e, portanto, pode-se dizer que Ugye estava debatendo a questão com Yulgok de maneira indireta. Seguindo T'oegye, Ugye sugeria que os Quatro Germes e as Sete Emoções provinham, respectivamente, do Princípio (*i*) e da Força Vital (*ki*). Em uma analogia famosa, Ugye comparou o Princípio e a Força Vital ao cavaleiro e ao cavalo, como T'oegye já havia feito para ilustrar sua teoria da emissão alternada.

Em resposta a Ugye, Yulgok insistiu: “Os Quatro Germes são o lado bom das Sete Emoções. As Sete Emoções compreendem os Quatro Germes.” (*Kalton et al. 1994: 131*)

Assim, para Yulgok, os Quatro e os Sete não são entidades separadas; os primeiros são, antes, um subconjunto adequado dos últimos. A visão de Yulgok é importante porque aprofunda a investigação sobre a natureza das emoções despertadas. Na presença de sentimentos bons e ruins, o que nos permite dizer que os bons são preferíveis aos ruins? Yulgok sugere que nenhum progresso real pode ser feito se separamos os papéis do Princípio e da Força Vital nas situações concretas da vida.

Quanto à natureza do Princípio, Yulgok nega de forma enfática sua existência transcendente e independente, bem como sua eficácia causal. Embora o Princípio “permeie” (*itong* 理通) e a Força Vital “delimite” (*kiguk* 氣局), o Princípio, em si, é causalmente impotente e só adquire agência quando atua em conjunto com a Força Vital (*Yi I [Yulgok] CW, 10.26a*). No

entanto, isso não significa que o Princípio e a Força Vital sejam independentes um do outro. Apesar do papel do Princípio como ordem universal que estrutura as normas, é a Força Vital a única potência particularizadora que move as coisas de acordo com o modelo do Princípio. Yulgok afirma então:

“Em geral, o Princípio é o mestre da Força Vital, e a Força Vital é o que o Princípio cavalga... Eles não são duas [coisas separadas], mas tampouco são uma única coisa. Não são uma única coisa, por isso são um e ao mesmo tempo dois; não são duas coisas, por isso são dois e ao mesmo tempo um.”  
(*Yi I [Yulgok] CW*, 10.2b)

No âmbito do autocultivo, Yulgok propõe um modelo baseado na Integridade (sǒng 誠) para alcançar a sabedoria (*sagehood*). A Integridade é o fundamento do autocultivo porque permite nutrir a própria Força Vital. Assim, o coração/mente pode se tornar o mestre do corpo e o comandante da natureza humana e dos sentimentos por meio de sua agência. Mas a Integridade, como fonte da transformação da Força Vital dentro de nós, realiza sua ação exatamente porque é o verdadeiro Princípio do Céu e a essência original do coração/mente. O coração/mente, então, possui originalmente a Integridade como sua qualidade moral inata.

O Debate dos Quatro e Sete continuou, sob várias formas, até o início do século XX. T'oegye e Yulgok, com suas estratégias opostas para lidar com esse desafio, são figuras centrais na história do pensamento neo-confucionista coreano. De fato, o debate acabou transbordando para outra controvérsia — o chamado Debate Horak (湖洛) —, no qual Han Wŏnjin (1681–1751) e Yi Kan (1677–1727) discutiram longamente sobre se há ou não uma diferença entre a natureza humana e a natureza dos seres não humanos, e também sobre até que ponto a natureza humana pode oferecer proteção contra o mal no contexto de uma comunidade moral (R. Kim 2015).

Esse debate também deu origem à Controvérsia sobre o Coração/Mente (*Simsŏl* 心說), que se desenvolveu desde meados do século XIX até o século XX.

## O DESAFIO DAS NOVAS CORRENTES DE PENSAMENTO

A Coreia Chōson foi completamente devastada pela invasão japonesa durante a Guerra Imjin (1592–1598), o maior conflito do mundo no século XVI, envolvendo quase meio milhão de combatentes da Coreia, do Japão e da China, e também pelas invasões manchus-qing (1627 e 1637). Como resultado, o neoconfucionismo clássico coreano, em sua forma original, começou a se desintegrar. Isso ficou evidente em um renovado — e agora mais positivo — interesse pela natureza do coração/mente (*sim* 心), a partir da perspectiva da Escola da Aprendizagem de Yangming (*Yangminghak*), por exemplo, com Chōng Chedu 鄭齊斗 (1649–1736). Também testemunhamos a atuação de algumas filósofas confucionistas coreanas, como Im Yunjidang 任允摯堂 (1721–1793) e Kang Chōngildang 姜靜一堂 (1772–1832) (Ivanhoe & Wang, no prelo).

Mais proeminentemente, no século XVIII, um grupo de filósofos mais atentos à realidade sociopolítica da Coreia passou a rejeitar o arcabouço metafísico que o Debate dos Quatro Sentimentos e Sete Emoções (*Sah-Ch'il nonjaeng*) pressupunha, fornecendo em seu lugar princípios altamente naturalistas para a cosmologia e para a “Aprendizagem do Sábio”, no que hoje se denomina “Aprendizagem Prática” (*Silhak* 實學). Esses filósofos incluem Yu Hyōngwon 柳馨遠 (1622–1673) e Yi Ik 李穡 (1681–1763), entre outros. Dentre eles, havia membros da chamada “Escola da Aprendizagem do Norte” (*Pukhakpa* 北學派), com um intenso interesse por novas ideias e tecnologias oriundas da China Qing. Esses estudiosos incluem Hong Taeyong 洪大容 (1731–1783, pseudônimo: Tamhōn 湛軒), Pak Chiwon 朴趾源 (1737–1805) e Pak Cheka 朴齊家 (1750–1850).

Todos esses pensadores foram reformistas que aspiravam a renovar aquilo que consideravam ideias e formas de vida obsoletas da sociedade e da classe letrada de sua época. Em

particular, os estudiosos da Aprendizagem Prática compartilhavam uma ênfase geral na utilidade e na ampliação do bem-estar da experiência humana.

Mas foi Chǒng Yagyong 丁若鏞 (1762–1836, pseudônimo: *Tasan* 茶山) quem ofereceu as críticas mais extensas à tradição e construiu um novo sistema, por vezes recorrendo até aos escritos jesuítas para criar uma nova forma de neoconfucionismo. Acima de tudo, ele claramente desconstruiu o paradigma do Princípio–Força Vital (*i-ki* 理氣) do neoconfucionismo e o deslocou para um novo paradigma, ao integrar parcialmente teorias ocidentais (sem, no entanto, renunciar aos elementos centrais do confucionismo). Ele rejeita a estrutura *i-ki* porque nela não há espaço para a emoção, e ela tampouco incorpora as atividades volitivas do agente moral (Baker 2010).

Como se recorda, o neoconfucionismo clássico sustentava que o coração/mente (*sim*) possui uma natureza transcendente como sua Essência (*ch'e* 體). Em termos de seu fundamento, ou seja, da Essência, o coração/mente é essencialmente sua natureza concedida pelo Céu. Mas em termos de sua função (*yong* 用), o coração/mente humano consiste em seus sentimentos variados. Tasan não nega que o coração/mente tenha uma natureza; no entanto, ele recusa a ideia de que o Princípio (*i*) seja a essência do coração/mente da maneira sugerida pelo neoconfucionismo tradicional, ou seja, como algo transcendente.

O que há de mais marcante na filosofia da pessoa humana em Tasan é sua visão de que a natureza humana consiste no aspecto integral do coração/mente que se expressa exclusivamente em sua inclinação (*kiho* 嗜好): gostar do bem e desgostar do mal. Essa inclinação é totalmente espontânea e automática, sem qualquer adição ou mistura vinda de fora, e, portanto, é inata. A natureza humana é apenas um momento ou caráter do coração/mente. Ao reconhecer prontamente que o coração/mente e sua inclinação inata “formam um caráter humano unificado”, Tasan deixa claro que a “natureza” aqui, em vez de expressar qualquer valor transcendente, deve referir-se à inclinação espontânea inerente ao coração/mente. Assim, não podemos ser elogiados — nem, por outro lado, culpados — simplesmente por possuí-la. Nossa natureza é inclinada inatamente ao bem moral assim como as abelhas são inclinadas a proteger sua rainha. Nesse sentido, essa natureza é

fixa. As características e méritos plenos do coração/mente, então, não podem ser esgotados por sua natureza (Ivanhoe 2016).

A natureza do coração/mente humano é originalmente boa? Tasan não discute essa questão diretamente, mas podemos inferir que sua resposta é dupla: compreendida como inclinação inata ao bem, a natureza deve ser originalmente boa; no entanto, em termos de sua realização concreta, o coração/mente é apenas uma potencialidade tanto para o bem quanto para o mal. Em outras palavras, o coração/mente, enquanto núcleo da responsabilidade moral, permanece amplamente aberto a diversas possibilidades. Isso sugere que ele também possui outros componentes. Por exemplo, o coração/mente humano possui o poder da autonomia (*chaju chi kwōn* 自主之權) ou da ponderação/balanço (*kwōnhyōng* 權衡) (cf. *Ensinamentos Essenciais do Mêncio*, em *Obras Completas de Yōyudang Chōng Yagyong*, vol. II, 5:33b). Esse é o poder pelo qual alguém é capaz de realizar o bem ou o mal sem ser determinado por algo externo ou por sua natureza interna. Está claro que esse poder reside no coração/mente. Quando o coração/mente, com esse poder de autonomia, finalmente emite uma ação, ela poderá ser avaliada como digna de elogio ou de censura. Mas, para emitir uma ação, o coração/mente deve primeiro mobilizar seu poder de inteligência refinada (*yōngmyōng* 靈明). Este é o poder prático de deliberar e valorar. Ele também inclui o poder de execução — a capacidade de realizar aquilo que foi determinado como valioso, mesmo contra os estímulos do exterior. Com essa doutrina do poder de autonomia, Tasan se revela o primeiro filósofo de toda a Ásia Oriental a defender explicitamente uma filosofia da liberdade como base da agência e da moralidade humanas. Assim, pode-se perceber uma espécie de síntese católica (tomista)-confucionista operando em sua filosofia. Tasan adota com cautela e seletividade elementos da filosofia tomista transmitida pelos jesuítas — em especial, por Matteo Ricci — e realiza um deslocamento paradigmático que dá origem a um sistema confucionista inteiramente novo e singular (Baker 2002).

Não há dúvida de que, mesmo para Tasan, a *Força Vital* (*ki* 氣) é a responsável pela individualidade no mundo. No entanto, ele rejeita de forma categórica a ideia de que essa Força

Vital derive, em última instância, do Princípio (*i* 理). Em particular, Tasan rejeita a visão clássica do *Supremo Último* (*Taegŭk* 太極, em chinês: *Taiji*) segundo a qual tudo se origina da polaridade do yin e do yang. Qual seria, então, a fonte última do ser no mundo?

Para responder a essa pergunta, devemos agora nos voltar à visão de Tasan sobre o Céu (*Hanŭl* 天). Para ele, o “Céu” significa tipicamente um ser pessoal absoluto. Nesse sentido, ele frequentemente o denomina “Senhor do Alto” (*Sangje* 上帝, chinês: *Shangdi*). O Supremo Último pode até ser o processo inicial da criação do mundo — processo esse governado pelo *Sangje* — mas o próprio Supremo Último não é o princípio dinâmico nem a origem de todas as coisas. De fato, o *Sangje* é um Deus pessoal, o governador do universo e a fonte de sua ordem moral (cf. *Lições sobre o Zhongyong*, em *Obras Completas de Yŏyudang Chŏng Yagyong I*, 8:30; *Autoexortação sobre o Zhongyong*, em *Obras Completas de Yŏyudang Chŏng Yagyong II*, 3:5). O *Sangje* também é providencial, isto é, cuida de suas criaturas.

Fica claro, portanto, que Tasan rejeita a concepção ortodoxa do Princípio (*i*) ou do Supremo Último (*Taegŭk*) como fundamento último da moralidade, pois um princípio impessoal não pode justificar a moralidade. O Supremo Último, entendido como um princípio metafísico, não fornece nenhum mecanismo para louvor ou punição. Em outras palavras, dada a visão ortodoxa do Princípio, não se vê como os moralmente depravados seriam sancionados e os moralmente virtuosos recompensados em um esquema mecanicista e impessoal. Ao ser o soberano e a potência providencial do mundo, o *Sangje* se distingue claramente das inúmeras criaturas. Por essa razão, Tasan o considera como o ser espiritual por excelência, ou seja, kwisin (chinês: guishen 鬼神). É por isso que os seres espirituais são entidades invisíveis que devem ser objetos de veneração nos ritos sacrificiais (H. Kim, 2019b).

Vamos agora fazer uma pausa para refletir sobre o modo como o espírito filosófico se desenvolveu na Coreia Chosŏn; o pensamento nesse período começou com um forte dualismo entre Princípio (*i*) e Força Vital (*ki*), mas, à medida que progrediu, muitos acabaram por adotar uma visão

inclinada à Força Vital. Por exemplo, Sō Kyōngdok (1489–1546; pseudônimo: Hwadam) foi o primeiro grande filósofo a defender uma filosofia centrada na Força Vital.

A filosofia da Força Vital de Hwadam visa promover uma visão unificada do mundo e da vida por meio da superação de modos de pensar e viver divididos. Com a noção de Força Vital, ele apresenta uma interpretação da realidade que nega qualquer separação essencial entre as diversas entidades deste mundo. Para ele, podemos fomentar a vitalidade da vida ao superar divisões, quando nos harmonizamos entre nós e com a natureza (J. Kim 2015: 95). Como confucionista, ele propõe assim o valor de uma vida comunitária integrada pela Força Vital. Longe do que ele concebe como o vazio budista existente externamente, Hwadam defende uma vacuidade interna (hō 虛) de energia dinâmica que reside na Força Vital (Sō 2004: 196).

Essa tendência orientada pelo ki não apenas influenciou a filosofia de Yulgok, como vimos anteriormente, mas também se intensificou após as duas grandes guerras e culminou nas filosofias de Hong Taeyong, Ch’oe Hangi (1803–1879; pseudônimo: Hyegang) e Ch’oe Che-u (1824–1864). Para começar, Hong propôs uma visão do mundo altamente idiossincrática e orientada pela Força Vital, que não é nem absolutista nem relativista. Influenciado por Zhang Zai, pelo Taoismo e por ideias ocidentais em seu desenvolvimento da Força Vital, Hong argumentou que a Força Vital não é apenas a base metafísica, mas também o fundamento explicativo da natureza das inúmeras entidades do universo. De fato, para ele, nada existe que não esteja permeado pela Força Vital. Como ele afirma, a Força Vital não tem “dentro ou fora, nem começo ou fim” (*Uisanmundap* [2011: 39–40]). Além disso, os objetos macroscópicos do mundo são gerados por meio da “transformação da Força Vital (kihwa 氣化)”. Para Hong, então, todas as entidades, incluindo os seres humanos, que são criadas naturalmente por meio do processo de transformação da Força Vital, surgem de um estado ideal que ele chama de “um mundo vastamente harmonioso (*t’aechwachisae* 太和之世)”. A partir desse ponto de partida geral, Hong propõe uma sugestão axiológica: todas as coisas estão em pé de igualdade, pois todas possuem o poder de coexistir à sua própria maneira (*Uisanmundap* [2011: 34–36]). Opondo-se claramente à visão antropocêntrica, ele defende que

todas as coisas são iguais em valor. Assim, pode-se dizer que ele sustenta uma visão holística do mundo, na qual as diversas coisas estão organicamente e harmonicamente integradas (*Hong Simsŏngmun* [2008: 148–9]).

Esse padrão de pensamento é ainda mais fortalecido por Hyegang. Em diversas obras, ele abandona de vez a noção de Princípio e promove exclusivamente a Força Vital como fonte última da realidade do mundo. Ele também enfatiza o espírito pragmático-experimental na investigação da natureza. Para Hyegang, a Força Vital preenche o céu e a terra, ou seja, o universo inteiro. Independentemente de se agregar ou se dispersar, nada existe que não seja Força Vital (*Penetração do Espírito e da Força Vital* (*singit'ong* 神氣通), Livro 1, Seção 1, em *Obra Expandida de Ch'oe Han'gi*, Volume 1). Assim, é por causa da Força Vital que o compõe que o mundo inteiro está vivo e ativo. Contudo, o aspecto mais interessante de sua ideia é que o conceito de Princípio (i 理) é completamente reduzido à Força Vital. Para ele, Princípio significa o princípio lógico coerente (*choryŏ* 理) da Força Vital. Quando a Força Vital é invocada, o Princípio já reside nela. Quando se menciona o Princípio, a Força Vital o acompanha. Por essa razão, a máxima de que “o Princípio é um e suas manifestações são muitas” (*i il pun su* 理一分殊), comum na interpretação neo-confucionista, é substituída pela expressão de que “a Força Vital é uma e suas manifestações são muitas” (*ki il pun su* 氣一分殊).

Em sua obra posterior, *Kihak* (氣學, “Estudo da Força Vital”), ele incorpora o conceito de *unhwa* 運化 (movimento cíclico/transformação e mudança) para descrever a ideia de Força Vital. Nela, ele distingue dois tipos de Força Vital: *hyŏgjil* (形質之氣 – Força Vital da forma e da qualidade tangível) e a Força Vital do movimento e transformação (*unhwa*). A terra, a lua, o sol, as estrelas e todos os corpos substanciais, portanto tangíveis, são manifestações da Força Vital da forma e qualidade tangível, enquanto os fenômenos mais básicos como chuva, luz solar, vento, neve, frio, calor, seca e umidade são expressões da Força Vital do movimento e transformação. Podemos dizer que a Força Vital da forma e qualidade tangível depende da agregação da Força



Vital do movimento e transformação (*Estudo da Força Vital*, Livro 1, Seção 6, *Obra Expandida de Ch'oe Han'gi*, Volume 1).

Ao final do século XIX, em meio ao início das influências estrangeiras/ocidentais, Ch'oe Che-u criou o primeiro sistema filosófico-religioso indígena coreano, chamado Tonghak (Aprendizado do Oriente), com ênfase em uma concepção internalizada do Céu no ser humano. Como criador desse movimento revolucionário, Ch'oe denomina a realidade última de Força Vital Suprema (chiki 至氣). Assim, a Força Vital ocupa papel decisivo em sua cosmovisão. Contudo, essa Força Vital não é a mesma encontrada no esquema tradicional neo-confucionista Princípio–Força Vital. Em Tonghak, “Força Vital” significa “energia dinâmica e criativa”, e não uma força material que pode causar o mal moral. Além disso, Ch'oe não considera que essa Força Vital esteja sujeita à regulação por uma norma unificadora e controladora como o Princípio. A Força Vital em Tonghak é a energia ou espírito que permeia todas as coisas do mundo. Os seres humanos não são exceção. É por isso que os humanos podem se unir à Força Vital Suprema. Nesse sentido, a Força Vital é uma energia espiritual que protege o coração-mente (守心正氣, *Ch'oe*, “nonhakmun”, *Tongkyŏng Taechŏn*). Os seres humanos, como tudo o mais no universo, são uma expressão da Força Vital Suprema (*Ch'oe Che-u*, “encantamento”, *Tongkyŏng Taechŏn*).

Assim, Ch'oe parece sustentar um forte monismo da Força Vital (sem qualquer Princípio metafísico transcendente, formas etc.) (混元一氣). A concepção de Força Vital é fortemente colorida pelo xamanismo nativo coreano (musok ou mugyo). De fato, o Tonghak de Ch'oe possui muitos elementos xamanísticos, incluindo o mantra de 21 sílabas. Também há um componente taoísta, como a ideia de transformação pelo não-agir (wu wei er hua 無爲而化). Além disso, a Força Vital Suprema não apenas representa a realidade última, mas também descreve a natureza dessa realidade última, chamada Chŏnju ou Hanullim (Deus). Por esse motivo, a Força Vital vai além de um aspecto espiritual pessoal e refere-se ao caráter cosmológico de todas as coisas. Ela também está presente nos seres inanimados. Nesse sentido, a natureza como um todo é una. A realidade última é encontrada em todas as coisas. Pode-se dizer que a visão de Ch'oe é panenteísta.

O conceito de Deus (*Hanullim*) é certamente pessoal, na medida em que possui vontade e poder infinitos (造化), mas é também uma noção universal da realidade última (*Ch'oe, Tongkyŏng Taechŏn*).

## A FILOSOFIA COREANA MODERNA

Desde o início do século XX, os filósofos coreanos passaram a prestar atenção às tradições filosóficas ocidentais, primeiro à filosofia continental — como o idealismo alemão, o marxismo, a fenomenologia e o existencialismo — e, mais recentemente, à filosofia analítica. No entanto, poucas dessas correntes criaram raízes na Coreia ou se desenvolveram como uma escola de pensamento distintamente coreanizada. A situação é diferente em relação às filosofias mais tradicionais, como o budismo, e especialmente o confucionismo. Por exemplo, no início até meados do século XX, sob influência do cristianismo recém-chegado, um grupo bastante autoconsciente de confucionistas coreanos desenvolveu uma visão filosófica distintivamente indigenizada, ao identificar Deus com o *mu* (Vazio/Nada), efetuando assim uma síntese entre pensamentos ocidentais e tradições do Leste Asiático. Yu Yŏng-mo (1890–1981, pseudônimo: Tasŏk) e Ham Sŏkhŏn (1901–1989) estão entre os que desenvolveram esse sincretismo.

De fato, Tasŏk elaborou uma interessante teoria tripartida do “eu”. Primeiro, temos o eu corporal (*mom-na*). Mas este não é significativo para o sentido da vida, pois também é encontrado em animais inferiores. Também temos o eu mental (*mam-na*), que pode ser extremamente egoísta. O mais importante é o eu espiritual (*ŏl-na*), e é esse último que precisa ser elevado para entrar em união com a realidade última, que ele chama de Hananim (Deus) — o qual ele identifica com o *mu*, o Nada primordial do qual todas as coisas emergem (H. Kim 2019c).

Seu discípulo Ham Sŏkhŏn desenvolveu uma filosofia única da história, na qual a força motriz histórica não é a classe dominante, mas o povo anônimo que ele chama de “Ssi-al”, seguindo Tasŏk. Como fonte dinâmica da vida em desenvolvimento, Ham identifica o Ssi-al com Deus como télos espiritual da história. Assim, Ssi-al é ao mesmo tempo origem e fim da vida. Este fim,

contudo, não é sobrenatural, mas natural e terreno, e só pode ser alcançado por meio do sofrimento histórico como momento necessário. O Ssi-al, como movimento espiritual, só pode superar a si mesmo no sofrimento e realizar sua verdadeira natureza no processo histórico concreto (H. Kim 2016a).

No campo budista, os budistas modernos coreanos passaram a conceber o budismo como uma potencial fonte de transformação social. Frequentemente, enfatizam a noção de “igualdade” como ensinamento fundamental do budismo, defendendo o treinamento mental e espiritual como parte integrante da vida social. As condições sociais, históricas e políticas da Coreia estavam diretamente relacionadas às suas propostas. Por exemplo, no início do século XX, a realidade colonial e a chegada do mundo moderno foram as principais preocupações. Já na segunda metade do século, voltaram-se para os problemas da ditadura militar, do rápido desenvolvimento econômico da Coreia, do surgimento da sociedade de consumo moderna, e do despertar das mulheres para a igualdade de gênero.

Um dos pioneiros mais importantes foi Han Yong-un 韓龍雲 (1879–1944, pseudônimo: Manhae), que criticou a política isolacionista anacrônica do budismo tradicional coreano e sua incongruência com a realidade contemporânea, abalando o mundo intelectual. Em suas obras, ele proclamou os princípios da igualdade, do autoconhecimento e do potencial do budismo como guardião do mundo e do progresso. Seu desenvolvimento como ativista e pensador resultou justamente de sua adesão a esses princípios, que mais tarde se desenvolveriam no Budismo Minjung (das bases populares).

Outro pioneiro foi Paek Sönguk 白性郁 (1897–1981), que demonstrou como os pensadores coreanos modernos podiam lidar com a filosofia budista tradicional. Ele se via como alguém envolvido com o Abhidharma, não como um corpo de textos que expõe os ensinamentos do Buda, mas como a disciplina mais elevada para investigar a natureza da realidade — ou seja, como uma metafísica budista (Paek, inédito [original de 1924]). Para Paek, embora a metafísica budista possa conter discurso teórico, a parte mais importante era a prática. Uma compreensão teórica pura

da verdade do universo é relevante, mas a experiência pessoal, que ele chama de “prática direta” (*chikchŏp silsŭp* 直接實習), é fundamental, pois pode conduzir o praticante a iluminação. Em outras palavras, a filosofia budista, para Paek, não é apenas conhecimento, mas sabedoria, que abre o caminho da iluminação para a realidade concreta. E isso é o que mais importa para o objetivo soteriológico do budismo.

Para Paek, a essência do budismo consiste em seu entendimento não dual e não substancial da realidade, o que ele ilustra cuidadosamente por meio do conceito de igualdade. Todos aceitam nominalmente a igualdade, mas também praticam a desigualdade na vida cotidiana, na comunidade e na nação. “A igualdade é a mãe da desigualdade, e a desigualdade é a mãe da igualdade”, afirma ele (*ibid.*). As duas são formalmente opostas, mas, na realidade, se pressupõem mutuamente. Ambas são necessárias. Assim, sua lógica budista exige que conceitos binários sejam rejeitados em favor da não dualidade. Para capturar a verdadeira natureza da realidade como não substancial, Paek apresenta o budismo como tendo desenvolvido uma lógica própria, diferente da lógica formal típica do Ocidente. Essa lógica budista é conhecida como lógica dos quatro cantos (*catuṣkoṭi*), composta por afirmação, negação, negação da afirmação e negação da negação. Uma consequência importante dessa lógica é que o sujeito do conhecimento e seu objeto estão interconectados e obtêm suas identidades mutuamente.

A última figura budista moderna considerada aqui é a monja Kim Iryŏp (1896–1971) e sua filosofia feminista e budista. Como líder do movimento feminista da “nova mulher” (*sinyŏsŏng*), ela buscou ativamente o engajamento com questões culturais e sociais, promovendo a autoconsciência das mulheres, liberdade (inclusive sexual) e direitos no contexto da complexa interseção entre a sociedade confucionista tradicional coreana, a ocidentalização, a modernização e a dominação colonial japonesa. Em sua visão, o treinamento budista e religioso contribui significativamente para a construção de uma sociedade humana virtuosa (Kim Iryŏp 2014; Park 2017).

Hoje, a filosofia coreana encontra-se em uma situação única e particularizada na península coreana politicamente dividida, e pode ser melhor compreendida quando revisitamos historicamente

o desenvolvimento sociopolítico, econômico e intelectual desde 1945. A Coreia foi libertada do domínio colonial japonês (1910–1945) com o fim da Segunda Guerra Mundial. Naquela época, havia intensos debates ideológicos entre socialistas e liberais. Desde então, a Coreia do Norte seguiu o marxismo-leninismo, especialmente a filosofia da autossuficiência (*chuch'e* 主體) do fundador comunista Kim Il-söng (1912–1994), enquanto a Coreia do Sul experimentou várias correntes filosóficas sob o liberalismo.

Assim, nos anos 1950 e 60, a filosofia sul-coreana inclinou-se para o idealismo alemão e o existencialismo. Logo após a Guerra da Coreia (1950–1953), a ideologia dominante no Sul era o “unismo nacional” (*ilminjuŭi* 一民主義) — a ideia de que os coreanos formam uma única etnia e falam uma única língua (Kim Suk-Soo 2008). Esse forte nacionalismo levou rapidamente ao anticomunismo ferrenho, que foi combinado à teoria nacional de Fichte e Hegel. Essa combinação de nacionalismo e anticomunismo permaneceu inalterada até o movimento pró-democrático de junho de 1987, precedido por um envolvimento ativo com a teoria crítica da Escola de Frankfurt nos anos 1970 e uma arriscada experimentação com o marxismo-leninismo e a ideologia norte-coreana nos anos 1980. Os anos 1990 viram a ascensão do neo-racionalismo, pós-marxismo e pós-estruturalismo. Finalmente, questões de valores ambientais e bem-estar social ganharam destaque nos anos 2000.

Os filósofos sul-coreanos também fizeram esforços contínuos pela democratização. A sociedade coreana chegou agora a um ponto crítico, onde sua tradição entra em conflito com a modernidade e a pós-modernidade. Na verdade, sua modernização não foi alcançada voluntariamente, ou seja, não por uma revolução de baixo, mas por ordem imposta de cima (Kim Suk-Soo 2008). Em outras palavras, a sociedade coreana foi modernizada de maneira pré-moderna. Rigorosamente falando, a modernização só se consolidou após o movimento democrático de junho de 1987.

Atualmente, há também uma tentativa de resolver o problema da modernização não apenas sob a perspectiva do liberalismo ocidental, mas também a partir do pós-marxismo e do

confucionismo. Filósofos inclinados ao comunitarismo argumentam que os coreanos não devem aceitar ingenuamente o liberalismo ocidental. Para eles, o liberalismo não é adequado à Coreia, pois o modo de vida coreano é essencialmente baseado no confucionismo. Dado que a sociedade sul-coreana se tornou mais individualista e egoísta do que nunca, esses filósofos defendem que a Coreia precisa desenvolver um comunitarismo confucionista para enfrentar esse problema. Assim, há uma forte demanda para recriar os valores confucionistas nas esferas econômica e política, com o objetivo de realizar um valor verdadeiramente leste-asiático que seja compatível com o valor global.

## REFERÊNCIAS

Back, Youngsun; IVANHOE, Philip J. (eds.) *Traditional Korean Philosophy: Problems and Debates*. London/New York: Rowman & Littlefield International, 2016. (East Asian Comparative Ethics, Politics and Philosophy of Law).

Bang, In. *Tasan Chŏng Yagyongŭi chuyŏksajŏn, kihohakŭro ilda* (A Semiotic Investigation into Chŏng Yag-yong's System of Yi). Seoul: Yemunsŏwŏn, 2013.

Baker, Don. *Rebels within Tradition: Thomas Aquinas and Tasan Chong Yagyong*. *Tasan Hakbo [Journal of Tasan Studies]*, v. 3, p. 32–69, 2002.

Baker, Don. *Practical Ethics and Practical Learning: Tasan's Approach to Moral Cultivation*. *Acta Koreana*, v. 13, n. 2, p. 47–61, 2010. DOI: 10.18399/ACTA.2010.13.2.005.

Burton, David F. *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*. London: Routledge, 1999. DOI: 10.4324/9781315787343.

Buswell, Robert E. Jr. *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

Buswell, Robert E. Jr. *Cultivating Original Enlightenment: Wŏnhyo's Exposition of the Vajrasamādhi-sūtra (Kūmgang sammaegyŏng non)*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2007.

Buswell, Robert E. Jr. *Numinous Awareness Is Never Dark: The Korean Buddhist Master Chinul's Excerpts on Zen Practice*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2016. (Korean Classics Library. Philosophy and Religion).

Cawley, Kevin N. *Religious and Philosophical Traditions of Korea*. London: Routledge, 2019. DOI: 10.4324/9781315639369.

Chinul. *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*. Translated by Robert E. Buswell. Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1983.

Chinul. *Encouragement to Practice*. In: *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*, pp. 96–134.

Chinul. *Secrets on Cultivating the Mind*. In: *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*, pp. 140–159.

Chinul. *Straight Talk on the True Mind*. In: *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*, pp. 160–190.

Chinul. *Dharma Collection*. In: *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*, pp. 262–274.

Ch'oe Che-u. *Tongkyŏng Taechŏn [Chondogyo Scripture: Donggyeong Daejeon (Great Scripture of Eastern Learning)]*. Translated by Yong Choon Kim and Suk San Yoon. Lanham, MD: University Press of America, 2007.

Ch'oe Han'gi [Hyegang]. *Chŭngbo Myŏngnaru Ch'ongsŏ (Expanded Collection of Ch'oe Hangi's Writing)*. 5 vols. Seoul: Sungkyunkwan University Press, 2002.

Choi, Suk G.; KIM, Jung-Yeup (eds.) *The Idea of Qi/Gi: East Asian and Comparative Philosophical Perspectives*. Lanham, MD: Lexington Books, 2019.

Chŏng, Tojŏn. *An Array of Critiques of Buddhism (Pulssi chappyŏn)*. In: Muller, A. Charles (ed./trans.), *Korea's Great Buddhist-Confucian Debate*, Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2015.

Chŏng, Yagyong [Tasan]. *Yŏyudang chŏnsŏ (The Complete Works of Yŏyudang Chŏng Yagyong)*. 6 vols. Seoul: Tasan Haksul Munhwa Chaedan, 2001.

Chŏng, Yagyong [Tasan]. *Ch'ŏngbon Yŏyudang Chŏnsŏ (The Definitive Version of the Complete Works of Yŏyudang Chŏng Yagyong)*. Seoul: Tasan Haksul Munhwa Chaedan, 2012.

Chŏng, Yagyong [Tasan]. *Admonitions on Governing the People: Manual for All Administrators*. Translated by Byonghyon Choi. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 2010.

Chŏng, Yagyong [Tasan]. *The Analects of Dasan: A Korean Syncretic Reading*. Vols. I–IV. Translated by Hongkyung Kim. New York: Oxford University Press, 2016.

Chung, Edward Y. J. *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok: A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

Deuchler, Martina. *The Confucian Transformation of Korea. A Study of Society and Ideology*. Cambridge, MA: Council on East Asian Publications, Harvard University, 1992. (Harvard-Yenching Institute Monograph, No. 36).

Ham, Sok Hon (Sŏk-hŏn). *Queen of Suffering: A Spiritual History of Korea*. Translated by E. Sang Yu. London: Friends World Committee for Consultation, 1985.



Hong, Taeyong [Tamhŏn]. *Simsŏngmun* (Inquiry concerning Human nature and the Heart-mind). In: *Tamhŏnsŏ* (Collected Works of Tamhŏn), Inner Chapters, Volume 1. Seoul: Jimanji Publishing Company, 2008.

Hong, Taeyong [Tamhŏn]. *Uisanmundap* (Dialogues at Ui mountain). Translated by Kim Taejun and Kim Hyomin. Seoul: Jimanji Publishing Company, 2011.

Committee on Korean Buddhism (eds.). *Han'guk Pulgyo Chŏnsŏ* (The Complete Works of Korean Buddhism). 14 vols. Seoul: Dongguk University Press, 1979–2004.

Iryŏn. *Memorabilia of the Three Kingdoms*. In: Lee, Peter H. (ed.), *Sourcebook of Korean Civilization*, Vol. I. New York: Columbia University Press, 1993. p. 5–6.

Ivanhoe, Philip J. *Neo-Confucian Philosophy*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998. DOI: 10.4324/9780415249126-G004-1.

Ivanhoe, Philip J. *The Historical Significance and Contemporary Relevance of the Four-Seven Debate*. *Philosophy East and West*, v. 65, n. 2, p. 401–429, 2015. DOI: 10.1353/pew.2015.0029.

Ivanhoe, Philip J. *Three Streams: Confucian Reflections on Learning and the Moral Heart-Mind in China, Korea, and Japan*. New York: Oxford University Press, 2016. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780190492014.001.0001.

Ivanhoe, Philip J. *Toegye Yi Hwang's 'Refutation of Wang Yangmyeong's Record for Practice'*. *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, v. 34, p. 73–103, 2020. DOI: 10.22916/JCPC.2020..34.73.

Ivanhoe, Philip J.; WANG, Hwayeong (trans.). *Korean Women Philosophers and the Idea of a Female Sage: The Essential Writings of Im Yunjidang and Gang Jeongildang*. New York: Oxford University Press, forthcoming.

Jogye Order of Korean Buddhism (eds.). *The Collected Works of Korean Buddhism*. 12 vols. Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism, 2010.

Kallander, George. *Salvation through Dissent: Tonghak Heterodoxy and Early Modern Korean*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 2013.

Kalton, Michael. *To Become a Sage: The Ten Diagrams of Sage Learning*. New York: Columbia University Press, 1988.

Kalton, Michael. The Four-Seven Debate: Framing a Naturalistic Ethics for Life in a Twenty-First-Century Evolving Universe. *Acta Koreana*, v. 18, n. 1, p. 119–143, 2015. DOI: 10.18399/ACTA.2015.18.1.004.

Kalton, Michael C. et al. (eds./trans.). *The Four-Seven Debate: An Annotated Translation of the Most Famous Controversy in Korean Neo-Confucian Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.

Keel, Hee-Sung. *Chinul, the Founder of the Korean Sŏn Tradition*. Fremont, CA: Jain Pub. Co., 1984.

Kim, Halla. Nothingness in Korean Buddhism: The Struggle against Nihilism. In: Liu, JeeLoo; Berger, Douglas L. (eds.), *Nothingness in Asian Philosophy*. London: Routledge, 2014. chap. 16.

Kim, Halla. Ham Sŏkhŏn and the Rise of the Dynamistic Philosophy of History in Korea. *Journal of Korean Religions*, v. 7, n. 2, p. 149–178, 2016a.

Kim, Halla. From Structure to Action: The Concepts of Che (體) and Yong (用) in Gwon Geun. In: Back, Youngsun; Ivanhoe, Philip J. (eds.), *Traditional Korean Philosophy: Problems and Debates*. London/New York: Rowman & Littlefield International, 2016b. chap. 1.

Kim, Halla. Existential Dimensions of Korean Neo-Confucianism: The Status of Emotions in the Four-Seven Debate. *Frontiers of Philosophy in China*, v. 12, n. 4, p. 591–611, 2017.

Kim, Halla. Ideals, Institutions and the Possibility of Confucian Democracy. *Chörak Yöngu* (philosophical studies), n. 148, p. 49–72, 2018.

Kim, Halla. Confucianism Before Confucius: The Yijing and the Rectification of Names. *Journal of Chinese Philosophy*, v. 46, n. 3–4, p. 161–181, 2019a. DOI: 10.1111/1540-6253.12384.

Kim, Halla. Gwon Geun and Dasan on the Nature of the Mind/Heart. In: Choi, Suk G.; Kim, Jung-Yeup (eds.), *The Idea of Qi/Gi: East Asian and Comparative Philosophical Perspectives*. Lanham, MD: Lexington Books, 2019b. chap. 5.

Kim, Halla. Tasök Yu Yöngmo on God as Nothingness. *Acta Koreana*, v. 22, n. 2, p. 267–286, 2019c. DOI: 10.18399/ACTA.2019.22.2.004.

Kim, Halla. Ostasiatische Ontologien. In: Urbich, Jan; Zimmer, Jörg (eds.), *Handbuch Ontologie*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. p. 287–301. DOI: 10.1007/978-3-476-04638-3\_37.

Kim, Iryöp. *Reflections of a Zen Buddhist Nun: Essays by Zen Master Kim Iryöp*. Translated by Jin Y. Park. Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 2014.

Kim, Jung-Yeup. *Zhang Zai's Philosophy of Qi: A Practical Understanding*. Lanham, MD: Lexington Books, 2015.

Kim, Jung-Yeup. An Investigation of Hong Daeyong's Gi Worldview. In: Choi, Suk G.; Kim, Jung-Yeup (eds.), *The Idea of Qi/Gi: East Asian and Comparative Philosophical Perspectives*. Lanham, MD: Lexington Books, 2019. chap. 8, p. 115–126.

Kim, Richard T. Human Nature and Animal Nature: The Horak Debate and Its Philosophical Significance. *International Philosophical Quarterly*, v. 55, n. 4, p. 437–456, 2015. DOI: 10.5840/ipq201592345.

Kim, Suk-Soo. *Hankuk hyöndae silc'hön ch'örak* (Contemporary Practical Philosophy in Korea). Seoul: Tolbeigei, 2008.

Korean National Commission for UNESCO (eds.). *Main Currents of Korean Thoughts*. Seoul: Sisa-yong-o-sa, 1983.

Kwŏn, Kŭn. *Iphakdosol (A Diagrammatical Introduction to Learning)*. Translated by Kwŏn, Dŏkju. Seoul: Ŭlyumunhwasa, 1990.

Lee, Peter H. (ed.) *Sourcebook of Korean Civilization, Vol. 1: From Early Times to the Sixteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1993.

Lee, Peter H. (ed.) *Sourcebook of Korean Civilization, Vol. 2: From the Seventeenth Century to the Modern Period*. New York: Columbia University Press, 1996.

Lee, Sumi. On the Ālayavijñāna in the Awakening of Faith: Comparing and Contrasting Wŏnhyo and Fazang's Views on Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna. *Religions*, v. 10, n. 9, art. 536, 2019. DOI: 10.3390/rel10090536.

Marx, Karl. *Thesen über Feuerbach (Theses on Feuerbach)*. In: *The German Ideology*, vol. 5. New York: International Publishers, 1976. (Original work written 1845).

Mengzi (Mencius). *The Mengzi*. Translated by Bryan W. Van Norden. Indianapolis, IN: Hackett, 2008.

Muller, A. Charles (ed./trans.) *Korea's Great Buddhist-Confucian Debate: The Treatises of Chŏng Tojŏn (Sambong) and Hamhŏo Tŭktong (Kihwa)*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2015. (Korean Classics Library: Philosophy and Religion).

Muller, A. Charles. The Key Operative Concepts in Korean Buddhist Syncretic Philosophy: Interpenetration (通達) and Essence-Function (體用) in Wŏnhyo, Chinul, and Kihwa. *Bulletin of Tokyo Gakuen University*, n. 3, p. 33–38, Mar. 1995.

Muller, A. Charles; NGUYEN, Cuong Tu (eds.) *Wŏnhyo's Philosophy of Mind*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2012. (International Association of Wŏnhyo Studies' Collected Works of Wŏnhyo 2).

Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*, vol. 1. New York: Cambridge University Press, 1954.

Odin, Steve. *Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative vs Interpenetration*. Albany, NY: State University of New York Press, 1982.

Paek, Sŏng-uk. *Pulgyo Sunjŏn Ch'orak [Buddhist Metaphysics]* in his *Collected Works*, Volume 4 (originally published in *Pulgyo*, 1924, vol. 7–15), 2021.

Park, Jin Y. *Zen Language in Our Time: The Case of Pojo Chinul's Huatou Meditation*. *Philosophy East and West*, v. 55, n. 1, p. 80–98, 2005. DOI: 10.1353/pew.2004.0047.

Park, Jin Y. *The Makers of Modern Buddhism*. Albany, NY: State University of New York Press, 2010.

Park, Jin Y. *Women and Buddhist Philosophy: Engaging Zen Master Kim Iryŏp*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 2017.

Rhi, Ki-yong (Yi Kiyŏng). *Wŏnhyo and his Thought*. *Korea Journal*, v. 1, n. 1, p. 4–9, 14, 1971.

Ro, Young-chan. *The Korean Neo-Confucianism of Yi Yulgok*. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

Seok, Bong-Rae. *Toegye's and Gobong's Li-Qi Metaphysics and the Four-Seven Debate*.

Seok, Bong-Rae. *Toegye's and Gobong's Li-Qi Metaphysics and the Four-Seven Debate*. In: Choi, Suk G.; Kim, Jung-Yeup (eds.), *The Idea of Qi/Gi: East Asian and Comparative Philosophical Perspectives*. Lanham, MD: Lexington Books, 2019. cap. 6, p. 75–94.

Sō, Kyōngdok [Hwadam]. *Yōkjuhwdamjip* (Translated and Annotated Works of Hwadam). Translated by Hwang Gwangul. Seoul: Shinsanmunhwa, 2004.

Ŭisang. *Hwaōm ilsūng pōpgye to* (Diagram of the Avatamsaka Single Vehicle Dharmadhātu) (華嚴一乘法界圖). In: Odin, Steve. *Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative vs Interpenetration*. Albany, NY: State University of New York Press, 1982. p. xix-xx.

Wōnchūk. *Commentary on the Samdhinirmocana-sutra*. In: Lee, Peter H. (ed.), *Sourcebook of Korean Civilization*, vol. 2. New York: Columbia University Press, 1996.

Wōnhyo. *Wōnhyo: Selected Works*. Translated by A. Charles Muller, Jin Y. Park, and Sem Vermeersch. Edited by A. Charles Muller. Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism, 2010. (Volume 1). [Disponível online]

Wōnhyo. *Commentary on the Awakening of Mahayana Faith* (起信論疏). In: Committee on Korean Buddhism (eds.), *Han'guk Pulgyo Chōnsō* (The Complete Works of Korean Buddhism), vol. 23. Para tradução em inglês, veja a tese de doutorado de Sung Bae Park: *Wonhyo's Commentaries on the "Awakening of Faith in Mahayana"*, UC Berkeley, 1979, p. 120–185.

Wōnhyo. *Expository Notes on the Awakening of Mahayana Faith* (大乘起信論別記). In: Committee on Korean Buddhism (eds.), *Han'guk Pulgyo Chōnsō*, vol. 47.

Wōnhyo. *Commentary on the Adamantine Absorption Sūtra* (金剛三昧經論). In: Committee on Korean Buddhism (eds.), *Han'guk Pulgyo Chōnsō*, vol. 20. Para tradução em inglês, ver Buswell, Robert E. Jr., *Cultivating Original Enlightenment*, University of Hawai'i Press, 2007.

Yi Hwang [T'oegye]. *T'oegye Chōnsō* (Complete Works of T'oegye). 2 vols. Seoul: Sungkyunkwan University Press, 1958.

Yi Hwang [T'oegye]. A Korean Confucian Way of Life and Thought: The Chasöngnok (Record of Self-Reflection). Translated by Edward Y. J. Chung. Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 2016.

Yi I [Yulgok]. Yulgok Chönsö (Complete Works of Yulgok). 2 vols. Seoul: Sungkyunkwan University Press, 1956.

Xuanzang. On Realizing There is Only The Virtual Nature of Consciousness. Trad.: Peter Lunde Johnson. An Lac Publications, 2019.



MENTOR, Pedro Farias. KIM, Halla. Filosofia Coreana. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.23, n.1, 2026, eK26007, p. 01-47.

Recebido: 11/2025

Aprovado: 01/2026