



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARIA ISABEL DO COUTO SOARES

**HEIDEGGER E KITARÔ NISHIDA: o nada pensado através do
intercâmbio entre ocidente e oriente**

Recife

2020

MARIA ISABEL DO COUTO SOARES

**HEIDEGGER E KITARÔ NISHIDA: o nada pensado através do
intercâmbio entre ocidente e oriente**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Thiago André de Moura Aquino.

Área de concentração: Filosofia

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S676h Soares, Maria Isabel do Couto.
Heidegger e Kitarô Nishida : o nada pensado através do intercâmbio entre
ocidente e oriente / Maria Isabel do Couto Soares. – 2020.
95 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Thiago André de Moura Aquino.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2020.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Nishida, Kitarô, 1870-1945. 3.
Metafísica. 4. Nada (Filosofia). I. Aquino, Thiago André de Moura (Orientador). II.
Título.

100 CDD (22. ed.)

(BCFCH2020-191)

MARIA ISABEL DO COUTO SOARES

**HEIDEGGER E KITARÔ NISHIDA: o nada pensado através do
intercâmbio entre ocidente e oriente**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Aprovada em:29/05/2020.

Prof. Dr Thiago André de Moura Aquino (Orientador)

UFPE

Prof. Dr Sandro Márcio Moura de Sena

UFPE

Prof. Dr Gilfranco Lucena

UFPB

Dedico este trabalho ao meu avô Marcos Affonso do C. Soares. (in memoriam)

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus familiares, em especial, aos meus pais Rosa e Joaquim, a minha irmã Cristina e a minha avó Maria José por compreenderem e me ajudarem nesse processo.

Ao meu namorado Arthur, que sempre esteve comigo dando apoio, independente dos acontecimentos.

Ao meu orientador Prof. Dr. Thiago Aquino, pelo apoio e paciência, e aos demais membros da banca, Prof. Dr. Sandro Sena e Prof. Dr. Gilfranco Lucena, por aceitarem participar desse trabalho.

RESUMO

Noventa e nove anos atrás foi registrado o primeiro diálogo significativo entre Martin Heidegger e os estudantes japoneses e em decorrência desse acontecimento, o debate entre as duas culturas resultou em diversas problemáticas que perduram até hoje na filosofia contemporânea, em especial, a temática do nada. É o nada que nos leva aos primórdios da filosofia japonesa do século XX com o pensamento de Kitarô Nishida, fundador da Escola de Kyoto e responsável pela elaboração do elemento do Nada absoluto, esse no qual se faz central em sua filosofia. O nada heideggeriano e o nada absoluto de Nishida, apesar da inexistência de um diálogo direto entre os dois filósofos em suas vidas, e apesar de seus pontos de discordância da inclusão do pensamento oriental na construção de uma filosofia intercultural.

Palavras-chave: Nada. Martin Heidegger. Kitarô Nishida. Nada absoluto.

ABSTRACT

Ninety-nine years ago, the first significant dialogue between Martin Heidegger and Japanese students was recorded and as a result of this event, the dialogue between the two cultures resulted in several questions which still persists nowadays in contemporary philosophy, in particular, the theme of nothingness. It is nothingness that takes us to the beginning of 20th century Japanese philosophy with the thought of Kitarô Nishida, founder of the Kyoto School and responsible for the elaboration of the element of Absolute Nothingness, which is central to his philosophy. Heidegger's nothingness and Nishida's absolute nothingness, though the lack of a direct dialogue between the two philosophers in their lives, and despite their points of disagreement, they identify themselves from the aspect in which they propose to give a possible answer to metaphysics decentralizing the idea of a substance. This subject allows us to build this work based on the analysis of cultural and philosophical aspects to identify the importance of including Eastern thought in the construction of an intercultural philosophy.

Keywords: Nothingness. Martin Heidegger. Kitaro Nishida. Absolute Nothingness.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	HEIDEGGER E O PENSAMENTO ORIENTAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE O DIÁLOGO COM O JAPÃO.....	12
2.1	O CONFRONTO ENTRE HEIDEGGER E TEZUKA.....	20
2.2	KITARÔ NISHIDA: O FUNDADOR DA ESCOLA DE KYOTO.....	31
3	A METAFÍSICA E A PESQUISA DO ENTE ENQUANTO ENTE.....	38
3.1	A QUESTÃO DO SER E ESSÊNCIA DA NADIFICAÇÃO- HEIDEGGER.....	43
3.1.1	A LÓGICA DO LUGAR E O NADA ABSOLUTO- NISHIDA.....	62
3.2	UM POSSÍVEL DEBATE ENTRE HEIDEGGER E NISHIDA.....	76
4	CONCLUSÃO.....	88
	REFERÊNCIAS.....	91

1 INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho consiste em introduzir a problemática do nada resgatando o pensamento oriental para diálogo com Heidegger, essa relação, por muitas vezes, é julgada como sem fundamento e sem consistência pela filosofia ocidental¹. Essa forma de encarar a questão desconsidera diversas discussões importantes para o debate da filosofia heideggeriana, pois, segundo Neto (2011): “a relação entre Heidegger e o pensamento oriental apresenta um leque amplo de perspectivas e abordagens (...)” (NETO, 2011, p.26).

Dessa forma, a representatividade do pensamento provindo de uma esfera oriental da pesquisa dar-se-á através do filósofo Kitarô Nishida, ele que foi um filósofo expoente da filosofia no âmbito acadêmico japonês, fundador do movimento da Escola de Kyoto, no século XX. A filosofia de Nishida consolidou-se a partir de um confronto com os principais problemas da história da filosofia ocidental (NETO, 2008, p.147) e conceitos zen-budistas.

O contato da Escola de Kyoto com Heidegger foi um ponto importante para a história da filosofia contemporânea e para o próprio Heidegger, este que escreveu um diálogo intitulado “*De uma conversa entre um japonês e um pensador*”, encontrado na obra “*A caminho da linguagem*” (1959). O problema do nada é o ponto chave para essa relação, pois é a partir dele que há uma intensificação do intercâmbio entre ocidente e oriente. Essa relação que teve início no começo do século XX, segundo NETO (2008, p.150):

Seis anos da publicação de *Ser e Tempo* (...) os cursos de Heidegger são frequentados, pela primeira vez por um estudante japonês (...) um ano depois seguem dois japoneses para a Alemanha: Kyoshi Miki e Hajime Tanabe (...) (NETO, 2008, p. 150).

Principalmente porque Heidegger fora acusado de niilismo ao dissertar sobre a ideia do nada em “*O Que é metafísica?*” (1929), como mostra Ernildo Stein (1973, p.226):

Publicado no mesmo ano, o texto integral da preleção obteve profunda repercussão. Provocou também muitos mal-entendidos. Parecia vir reforçar suspeitas despertadas já por *Ser e Tempo*. Heidegger era promotor do niilismo, da filosofia do sentimento da angústia e da covardia, do irracionalismo que combatia a validade da lógica. (STEIN, 1973, p.226).

Em 1929, Heidegger propõe uma interrogação metafísica em “*O Que é metafísica?*” (1929). Essa interrogação metafísica deve se desenvolver na totalidade existencial e em uma situação fundamental daquele no qual a interroga. (HEIDEGGER, 1973, p, 233.) Ou seja, não

¹ Cf. NETO, 2011.p 27.

se deve pensar na metafísica como disciplina da filosofia com conceitos pétreos vinculados ao ser, mas em uma situação fundamental que abarque o *Dasein*. Para explicar a questão acerca do nada, Heidegger introduz posteriormente o que chama de “tonalidade afetiva”, pois a forma de sentir algo é situar-se em meio ao ente em sua totalidade.

Dessa maneira, Heidegger pergunta-se: “Acontece no ser-aí do homem semelhante tonalidade afetiva, na qual ele seja levado à presença do próprio nada?” (HEIDEGGER, 2008, p.121). Sobre essa questão, o filósofo diz que é possível na disposição de humor fundamental da angústia. Diferentemente de outras afetividades fundamentais como o temor, em que “...sempre teme por algo determinado (...) Pelo fato de o temor ter como propriedade a limitação de seu “perante o que” (*Wouor*) e de seu “pelo que” (*Worum*), o temeroso e o medroso são retidos por aquilo em que se encontram(...)” (HEIDEGGER, 2008, 121).

Assim, na angústia é revelado o residir da totalidade do ser, da existência do ser humano, pois a indeterminação daquilo de que nos angustiamos revela a impossibilidade de algo determinado do que se sente na angústia, e por isso, afunda-nos em uma indiferença em que “o ente não nos fala mais”, e enquanto há o angustiar-se, manifesta-se o nada, pois: “Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém -na fuga do ente- este “nenhum” (HEIDEGGER, 2008, p.122).

A leitura dos estudiosos da Escola de Kyoto se destaca pelo fato de que eles mantiveram uma diferente perspectiva acerca do nada heideggeriano, como mostra Saviani (2004, p.75), que a “dissertação traduzida para o japonês já em 1930, foi compreendida imediatamente em seu país, diferentemente da má interpretação da expressão mencionada como niilista, que ainda hoje segue vigente na Europa” (SAVIANI, 2004, p.75).

Isso porque a Escola de Kyoto baseia-se no fundamento chamado Nada absoluto, percebido como fruto da compreensão que transcende a realidade, abrindo um repensar da condição religiosa do ser humano, em que Kitarô Nishida foi o responsável por pensar o Nada Absoluto como fundamento de sua filosofia. Essa noção foi construída, em parte, por referências provindas do âmbito do pensamento oriental, como a noção de vacuidade e insubstancialidade.

Segundo Saviani (2004, p.35), o zen-budismo recusa conceber o ser segundo a categoria de substancialidade. Isso significa dizer que cada coisa é um nada em si mesmo e, justo por isso, encontra-se ilimitadamente aberta às relações universais que se centram no nada de cada coisa. Nishida, juntamente com preceitos da filosofia ocidental, pensa a filosofia do Nada Absoluto.

Com a sua filosofia, Nishida busca construir um diálogo entre a filosofia ocidental e a oriental, utilizando-se principalmente de pensadores do idealismo alemão, Kant e Hegel, e da fenomenologia husserliana. No sentido oriental, Nishida teve forte influência da prática zen-budista e do filósofo indiano Nagarjuna.

Segundo Saviani (2004, p.33.), o Nada Absoluto de Nishida, não é representado de forma substancialista, ou seja, aquele nada que é dito para opor-se àquilo que é, mas o Nada absoluto que dá origem a todos os lugares dos Universais. Na filosofia nishidiana, é apresentada a “lógica do lugar”, onde há esferas que constituem a realidade. Assim, em cada esfera, é representada uma instância da realidade, sendo composta por: o lugar dos seres; da autoconsciência; dos objetos sem contradições e o Nada absoluto.

Cada uma dessas esferas apresentam um ponto de contradição que revela um novo nível da realidade. O Nada Absoluto para Nishida é onde todas as contradições da existência cessam. Nesse sentido, no Nada Absoluto, não há relativo, não há um bem, não há um mal, há uma negação da negação. Dessa maneira, tudo que constitui da realidade é apenas o reflexo desse lugar sem forma.

O diálogo entre essas duas perspectivas que pensam o nada fundamentarão, nesta dissertação, o diálogo ocidente e oriente, a fim de mostrar de que modo ocorre influências mútuas e de como se contrapõe em relação à metafísica tradicional, mostrando também que o nada pode se manifestar de várias maneiras no pensamento filosófico, o que enriquece o diálogo de um problema que, por muitas vezes, soa abstrato.

2 HEIDEGGER E O PENSAMENTO ORIENTAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE O DIÁLOGO COM O JAPÃO

Heidegger não se ocupou de tentativas de desvendar os conceitos do pensamento oriental, tampouco classificá-lo como um pensamento filosófico ou não. A única passagem explícita na obra de Heidegger que se ocupa estritamente do pensamento oriental é no capítulo específico do livro *“A caminho da linguagem”* (1959), intitulado *“Uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”*. Nesse caso, o que seria mais coerente dizer é que o pensamento oriental circundou boa parte da vida filosófica de Heidegger, levando a construção de um inevitável diálogo entre o filósofo e pensamento oriental. Esse diálogo resultou em uma revolução na filosofia contemporânea oriental, além de influenciar os filósofos ocidentais a dedicarem-se mais aos estudos do oriente.

No desdobramento deste capítulo, serão elencados os principais pontos de diálogos de Heidegger com o pensamento japonês para dar o embasamento histórico e metodológico da pesquisa. O filósofo teve contato com diversos tipos de pensamentos orientais ao longo de sua vida filosófica, como é possível observar o contato do filósofo com o pensamento tailandês, indiano e coreano. Nesse sentido, há cartas que comprovam que ele também se envolveu na tradução da obra clássica chinesa intitulada *Tao Te Ching*, no verão de 1946, juntamente com o estudioso chinês Paul Shih-yi Hsiao, como é explicitado por Saviani (2004, p.27):

De importância central (...) se revela a breve, mas intensa experiência de tradução para o alemão do Tao Te Ching, tarefa que Heidegger empreendeu no verão de 1946 juntamente ao estudioso chinês Paul Shih-yi Hsiao (...) Esta breve colaboração pode ser lembrada não apenas pelo ponto de vista biográfico, mas também teórico. (...) não apenas para explicar a presença esporádica das referências explícitas de Heidegger ao taoísmo (...), mas também para reler alguns de seus textos, como alguns ensaios (...) O mesmo Hsiao lembra que Heidegger conhecia o *Tao Te Ching* por outras traduções, afirmando também: “Creio que aquele trabalho exerceu uma influência significativa sobre Heidegger” e, em outra ocasião, que a concepção de Lao-tzu de “wu”, a partir do Nada [*Nichts*], e sua aversão frente a qualquer tipo de racionalismo se correspondiam com a ideia de Heidegger (SAVIANI, 2004, p.27).

Essa breve e intensa colaboração não foi concluída, pois Heidegger abandonou a tradução depois de oito capítulos. Os textos traduzidos para o alemão também não foram entregues a Hsiao, e nem encontrados na propriedade de Heidegger, sendo comprovado apenas a partir dos registros Hsiao.² Além dessa tentativa de tradução, foram registrados

² A colaboração no projeto não foi retomada após o verão de 1946. (...) Heidegger tentou produzir com Hsiao uma versão alemã do Laozi e abandonou depois de oito capítulos. Sua (...) tentativas de tradução, baseadas em Hsiao, sobre a versão do (...) texto original (...) Heidegger fez e não deu a Hsiao nenhum dos textos de suas

alguns documentos que comprovam o conhecimento de Heidegger acerca do pensamento chinês. Como explicita May (2004, p 19), há uma referência que Heidegger fez a *Lao Tzu*, em uma carta direcionada a Ernst Jünger, citando um capítulo específico da obra do pensador chinês.³ Igualmente é registrado o diálogo que Heidegger tivera com um monge budista tailandês em 1964:

(...) chama a nossa atenção para duas outras observações informativas de Heidegger. Primeiro, em uma conversa com um monge budista de Bangkok em setembro de 1964. (...) Petzet relata que ao ouvir o monge budista dizer que "Nada não é nada", mas sim outra coisa: plenitude. (...) Heidegger respondeu com as palavras: "É o que venho dizendo, toda a minha vida" (...) Heidegger aparentemente disse algo semelhante em conexão com um dos livros de D.T.Suzuki. (MAY, 2005, p. 20).

O conhecimento do pensamento oriental em Heidegger, portanto, se reforça com base em fontes secundárias. Na obra *Heidegger's hidden sources East Asian influences on his work* (2004), de Reinhard May, é possível constatar uma dificuldade de encontrar passagens na obra heideggeriana que tratam explicitamente do pensamento do leste asiático. Então, o registro que se tem do diálogo com o oriente fora, em boa parte, documentado por alguns estudiosos contemporâneos ou posteriores a Heidegger, os quais tiveram o trabalho de juntar cartas, publicações e registrar discussões. Alguns desses pensadores responsáveis pela documentação encontrada são: Paul Shih-yi Hsiao, Shuzo Kuki, Tomio Tezuka, Chang Chung-Yuan, Hans A. Fischer-Barnicol, Graham Parkes, Reinhard May e Heinrich Petzet.⁴

As fontes que apontam o contato de Heidegger com as culturas orientais, entretanto, são escassas⁵, o que leva por muitas vezes a equívocos daqueles que leem a obra heideggeriana, acreditando que o pensamento heideggeriano baseia-se apenas em fontes ocidentais. Como Parkes (2005, p. 6-7) esclarece:

tentativas de tradução, e é questionável se eles ainda existem. (...) eles têm ainda não foi encontrado na propriedade de Heidegger. (MAY, 2005, p.23) Quando não houver indicação em contrário, a tradução é minha.

³ Menos conhecidas são duas outras referências a Laozi. Primeiro, aprendemos (...) que Heidegger citou uma grande parte da tradução de Jan Ulenbrook do capítulo 47 do Laozi em uma carta a Ernst Jünger (P 182/191). (...). (MAY, 2005. p,19).

⁴ No começo da obra *Heidegger's hidden sources East Asian influences on his work*, Reinhard May, é possível observar que o autor se refere a alguns estudiosos da relação de Heidegger com o oriente, além de citar suas respectivas obras, como é mostrado na seguinte citação: "Nós estamos em débito com Chang Chung-yuan, Paul Shih-yi Hsiao, Tezuka Tomio, Hanz A Fiscer-Baricol, e Heinrich Wiegand Petzet, bem como para os outros contemporâneos de Heidegger por várias indicações de seu interesse no pensamento do leste asiático, e especialmente no taoísmo e no zen-budismo.(...)" (MAY, 2005. p,18).

⁵ (...) bem como a tradução de importantes estudos e testemunhos de expoentes da Escola de Kyoto, são escassas referências explícitas às tradições taoístas e zen na obra de Heidegger publicada até agora. (...) (SAVIANI, 2004. p 19).

Reinhard May mostra que o interesse de Heidegger no pensamento do leste Asiático era muito mais profundo e mais importante do que estas poucas menções (...) principalmente no que concerne o Ser (*Sein*) e o Nada (*Nichts*) (...). Os paralelos são muito significativos e numerosos para ser mera coincidência, e eles tornam-se ainda mais impressionante no contexto das relações de Heidegger com os pensadores japoneses (PARKES, 2005, p. 6-7).

Essa curiosidade com o mundo oriental não é exclusividade da filosofia alemã após Heidegger, pois, como afirma Parkes, (2004, p.7), o movimento ocidente e oriente teve uma de suas primeiras aparições trezentos anos antes, com o filósofo Leibniz, como destaca Neto (2017, 42-3):

Leibniz expõe, no seu prefácio da *Novissima sinica*, o primeiro reconhecimento de outra cultura, da cultura chinesa como igualitária à visão de mundo europeia no primeiro parágrafo do texto, ao designar a China como a “Europa do Oriente” e salienta seu alto nível de desenvolvimento tecnológico (...). Com a *Novissima Sinica*, pela primeira vez um pensador europeu concede a outro povo, fora da Europa, a condição de igualdade, em determinados aspectos, com o mundo cristão (NETO, 2017, 42-3).

Parkes também cita nomes como Goethe e Kant, além de Hegel, este que ficou conhecido pela sua opinião problemática acerca do pensamento oriental.⁶ Contemporâneo a Hegel, encontra-se Schopenhauer e é possível observar claramente fortes influências do pensamento oriental inertes no seu sistema filosóficos.⁷ Ademais, pode ser encontrado na obra

⁶ Como exemplo, pode ser citada a obra *Filosofia da História*, que trata do caminho histórico que percorre o Geist (Espírito) hegeliano. É problemático, pois, ao definir a consciência da liberdade dos povos, Hegel classifica o mundo oriental como uma sociedade aonde se conhece sujeito como livre de uma forma primitiva e, o ápice do reconhecimento da liberdade como universalidade se daria no âmbito do pensamento germânico. Fica claro pela seguinte citação que Hegel acredita que o oriente tem uma perspectiva primitiva acerca da liberdade: “Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem, eles não o são. Eles sabem apenas que só um ser humano é livre, mas por isso mesmo tal liberdade é apenas arbitrariedade, barbárie e embrutecimento reprimidos, ou suavidade da paixão, mansidão dessa mesma paixão, que é apenas contingência da natureza ou capricho. Esse único é, conseqüentemente, um déspota, e não um homem livre. Só entre os gregos é que surgiu a consciência da liberdade e, por isso eles foram livres; mas eles, bem como os romanos, sabiam somente que alguns eram livres, e não o homem como tal.” (HEGEL, 2008, p. 24).

⁷ A obra de Schopenhauer contém diversas referências dos escritos orientais indianos e budistas. O próprio conceito filosófico da Vontade tem fortes influências da cultura oriental, como também o véu de Maya, em que o filósofo cita diversas vezes na sua obra *O mundo como Vontade e representação*, facilmente encontra-se referências de Schopenhauer ao pensamento budista e ao bramismo, como nesta passagem: “O bramismo e o budismo, ao contrário, muito conseqüentes com eles mesmos, admitem ao lado da continuação da existência após a morte uma existência antes do nascimento, da qual a vida presente se destina a expiar as faltas. Eles têm uma consciência muito clara da relação necessária entre essas duas ideias(...)” (SCHOPENHAUER. 2004, p.51.)

de Nietzsche⁸ e posteriormente nos trabalhos de Jaspers, no qual estreou um método revolucionário na abordagem do pensamento oriental, como é visto em Neto (2017, p. 52):

A mudança de perspectiva na reflexão europeia sobre outras culturas tradicionais e a conseqüente abertura para o diálogo filosófico intercultural com o Oriente toma consistência com a introdução do conceito de “tempo-eixo” (*Achsenzeit*) na história mundial, feito por Jaspers. Esta nova forma de considerar a história do pensamento, que parte de uma perspectiva da busca de evidências de igualdade entre Índia, China e Grécia, possibilita o surgimento de condições favoráveis ao início do futuro diálogo entre o pensamento europeu e oriental. Com Jaspers, diametralmente oposto a Hegel – contudo, um século e meio mais tarde – surge, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, a possibilidade de uma interpretação não eurocêntrica da origem do pensamento filosófico (NETO, 2017, p. 52).

Todos esses filósofos alemães ocuparam-se do pensamento oriental, mas poucos tiveram a vivência de um contato direto como Heidegger teve em sua jornada acadêmica, isso possibilitou a troca entre duas perspectivas totalmente distintas acerca de problemas filosóficos, além de uma abertura para a visão de um pensamento fora do âmbito filosófico ocidental.

O primeiro diálogo entre Heidegger e os japoneses data-se no ano de 1921, no qual o primeiro japonês a ter aproximação com o filósofo foi Tokuryu Yamanouchi, que fundou o Instituto de Filosofia Grega na Universidade de *Kyoto*. Um ano depois, Tanabe Hajime, da Escola de *Kyoto* foi: “o primeiro a descobrir a importância do pensamento heideggeriano, no solo japonês.” TSUJIMURA (2004, p. 162). Assim, nomes como Shuzo Kuki e Keiji Nishitani também são de grande importância no diálogo heideggeriano.

Vale ressaltar que nos anos 20, a publicação de textos sobre o zen e outras tradições orientais eram de difícil acesso no ocidente, apenas existiam alguns artigos publicados em revista voltada para essa temática, como explicita Saviani (2004, p. 70):

Naqueles anos, só eram acessíveis aos leitores ocidentais alguns pouquíssimos textos sobre o zen: Os artigos publicados em *The Eastern Buddhist*, a revista *Eastern Buddhist Society* de *Kyoto*, publicada de forma irregular desde 1921 a 1939, com a direção de D.T Suzuki. (...). Dada tal escassez, resulta no compreensivo privilégio (...) de Heidegger, ao poder estabelecer, em Friburgo, em Marburgo e depois novamente em Friburgo, contatos pessoais com H. Tanabe, Sh. Kuki e K.Nishitani, independente da leitura dos textos que posteriormente também lhe interessaram (SAVIANI, 2004, p. 70).

⁸ Nietzsche já está suficientemente distante tanto da “chinoiserie”, do período de Leibniz, quanto da “chinofobia” de Hegel. A China não é mais o centro das discussões sobre o Oriente, o Japão nem sequer é mencionado em suas obras. O universo oriental de Nietzsche é o budismo de Schopenhauer, de Paul Deussen(...) e a Pérsia de Zaratustra. (NETO, 2017, p.55)

Esse encontro entre Heidegger e os japoneses não foi por acaso, pois a filosofia ganhou força no começo do século XX, no Japão com Nishida, fundador da Escola de Kyoto que foi a primeira escola filosófica do Japão. Por conta disso, muitos dos alunos de Nishida e da Universidade de Tóquio iam para a Alemanha em busca de orientação de filósofos. A fundação da Escola de Kyoto é um reflexo do período histórico no qual o Japão estava inserido: a chamada Restauração Meiji, que ocorreu em 1868.

A restauração Meiji foi uma revolução para a volta do Imperialismo japonês, pois anterior a isso, o Japão encontrava-se no período do xogunato, especificamente, com o xogum *Tokugawa Yoshimobu*. O xogum, entretanto, mostrava-se inexperiente frente ao povo japonês com questões políticas fundamentais. Com isso, houve revoltas que tiveram como consequência a reestruturação do poder imperial. Para a reestruturação do governo, foi necessário buscar conhecimentos filosóficos, políticos e científicos no ocidente, a fim de otimizar a política interna do Japão. Isso então deu a característica fundamental da Restauração Meiji: a busca de fontes ocidentais para o fortalecimento da cultura japonesa.

Os anos que se seguiram foram marcados pela exposição de ideais estrangeiras no Japão, fazendo com que o império buscasse fontes internacionais para questões institucionais e constitucionais. Vale a pena ressaltar que boa parte do que era vigente nesse novo imperialismo japonês tinha inspiração provinda do modelo político alemão da época, como cita Macedo (2016, p. 35):

Nos momentos imediatos após a Restauração, foram pensados novos modelos constitucionais e institucionais do novo governo, buscando inspiração nos sistemas ocidentais. O governo japonês acabou adotado uma constituição inspirada, em boa parte, na da Alemanha, pois enxergou nela certas similaridades entre o papel reservado ao *kaiser* e ao reservado ao imperador Meiji, num sistema político mais centralizado e conservador. (...) (MACEDO, 2016, p. 35).

À luz desse cenário da Restauração Meiji, surgem então, estudiosos da filosofia em busca de uma nova compreensão acerca do ser humano e do mundo. A fundação de uma escola filosófica, entretanto, surgiu apenas quarenta e três anos depois, em 1911, com a obra de Nishida intitulada *Ensaio sobre o Bem*. Essa obra foi um marco histórico no desenvolvimento do pensamento japonês como filosofia, visto que Nishida não propôs apenas uma repetição daquilo que já se sabia da filosofia europeia, mas a criação de um novo modo de pensar questões essenciais da filosofia com fontes do pensamento oriental, como o zen-budismo, confucionismo e taoísmo.

A estratégia nishidiana consistia em juntar preceitos da filosofia com o pensamento tradicional oriental, para investigar os problemas clássicos da filosofia e questões

fundamentais do pensamento oriental. Como será visto mais adiante, a principal ênfase na filosofia japonesa contemporânea é a questão do *Nada Absoluto*, este que permanece até hoje sendo estudado nas escolas de filosofia japonesa.⁹ Juntaram-se a Nishida nomes como Tanabe Hajime, Miki Kiyoshi e Nishitani Keiji, esses são os principais estudiosos responsáveis pela propagação dos problemas mais fundamentais da Escola de Kyoto.

Como cita Tsujimura, Kuki foi responsável por trazer uma elucidação confiável acerca de *Ser e Tempo* (1923), como também muito dos japoneses que conheceram a filosofia de Heidegger na Alemanha levaram ao Japão a sua filosofia, ocasionando em uma influência forte sobre a filosofia japonesa recém elaborada. O encontro com Kuki e com Tomio Tekuza, que posteriormente foi registrado em *A caminho da linguagem* (1959) pelo próprio Heidegger, merece ser o destaque entre Heidegger e o Japão. Além desses registros, faz-se necessário a exposição de uma conferência apresentada por Heidegger em 1929, intitulada “*O Que é a Metafísica?*”, não apenas pela grande repercussão no Japão, mas também por tratar da questão do *nada*, tema que será central da discussão da relação entre Heidegger e Nishida.

A relação entre Heidegger e Shuzo Kuki teve importância ímpar para a filosofia europeia, pois o estudioso trazia consigo uma grande carga de conhecimento sobre a arte e a poesia japonesa. Remonta-se que Kuki havia estado na Europa no período de 1921 e final de 1928, conhecendo assim nomes como Husserl e Heidegger pessoalmente. Além desses dois pensadores, Kuki conheceu Sartre, ainda muito jovem, em Paris, e o apresentou a filosofia Heidegger.¹⁰ Na obra de Heidegger, essa relação pôde ser vista com clareza em *A caminho da linguagem*. (1959)

Kuki dedicava-se ao estudo do conceito japonês *iki*, esse que aparece diversas vezes no diálogo de *A caminho da linguagem* (1959) vinculado ao seu nome. Algumas obras de Kuki que se tem conhecimento são *Iki no honshitsu* (1926), ou, traduzido para o português, “A essência do Iki” e a obra *Iki no kozo* (1929), “A estrutura do Iki”. Por registro de D.T Suzuki, é possível ver uma passagem a clara da relação que Heidegger teve com Kuki, quando ele mostrou a Suzuki algumas fotos da tumba de Kuki, como encontramos na seguinte citação:

⁹ Como fica claro no prefácio do livro de Masakatsu Fujita, intitulado *The philosophy of Kyoto School*: “Nos dias de hoje, os problemas intelectuais propostos pela Escola de Kyoto não foram, sequer, desgastados. Em vez disso, eles continuam a nos oferecer inúmeras sugestões de significados para se pensar os problemas fundamentais da filosofia moderna.” (FUJITA, 2018. p, v. prefácio)

¹⁰ Segundo Saviani (2004, p.72): “Kuki conheceu a (...) Husserl em Friburgo e a Heidegger em Marburgo (verão 1927-1928) e, finalmente, ao muito jovem Sartre em Paris, que soube de Heidegger pela primeira vez pelo refinado barão japonês”.

“Antes de nos despedirmos, Heidegger me mostrou três ou quatro fotos da tumba de Kuki. (...).”¹¹

De igual modo, Tomio Tekuza escreve paralelamente acerca do diálogo que teve com Heidegger e supõe que o interesse de Heidegger pelo pensamento japonês ocorreu por conta de Kuki, como é mostrado na seguinte citação:

Me pareceu (...) que quem suscitou o interesse de Heidegger pelo Japão, pela primeira vez, foi Shuzo Kuki(...) Heidegger falou muito afetuosamente de Kuki. O professor, durante uma visita de Uchigaki Keiichi de Kyoto, ele havia manifestado o seu desejo de ver algumas fotografias da tumba de Kuki em Kyoto. (...) A tumba de pedra viva, com a nobre inscrição e as plantas ao redor, é uma das mais elegantes (...) das que eu conheço. É uma espécie de entrelaçamento de natureza e arte, mostra plenamente a dignidade do sentir japonês. (...) Heidegger expressou seu interesse pelo pensamento zen, um pensamento aberto para a vastidão do mundo (...) (TEZUKA, T. *Einen stunde mit Heidegger*, apud SAVIANI. 2004, p.74).

Todos os diálogos que serão vistos aqui carregam consigo algo em comum: a confrontação entre Heidegger e os japoneses acerca do nada, mesmo que não de maneira óbvia. Essa indagação do nada que é tão conhecida na filosofia de Heidegger é também o tema principal dos estudiosos da Escola de Kyoto e está inerente no pensamento japonês em geral, pois o nada provém da tradição zen budista e taoísta. É por isso que será feita a análise de dois textos marcantes para os diálogos entre os japoneses e Heidegger, que são: “*O Que é metafísica*”, de 1929 e “*De uma conversa sobre a linguagem de um japonês e um pensador*”, de 1959.

Após dois anos de publicação de *Ser e Tempo*, em 1927, Heidegger elabora um pequeno texto para a conferência que ocorreu no início de sua docência em Friburgo. Esse texto é intitulado “*O que é metafísica?*” (1929). Apesar de parecer que Heidegger irá discorrer diretamente acerca de metafísica, ele apresenta a elaboração de uma interrogação metafísica, essa que situa o interrogante imediatamente dentro da metafísica.¹² Esse texto será apresentado em três partes, sendo a primeira, a elaboração da interrogação metafísica; a segunda a elaboração da questão em si; e a terceira seria a resposta da questão metafísica.

¹¹ D.T Suzuki, *Erinnerung na einen Besuch bei Martin Heidegger*, em Japan und Heidegger.1989, pp.169-apud SAVIANI, 2004. p.73.

¹² “A pergunta nos dá esperança de que se falará sobre a metafísica. Não o faremos. Em vez disso, discutiremos uma determinada questão metafísica. Parece-nos que, desta maneira, nos situaremos imediatamente dentro da metafísica. Somente assim lhe damos a melhor possibilidade de se apresentar a nós em si mesma. Nossa tarefa inicia-se com o desenvolvimento de uma interrogação metafísica, procura, logo a seguir, a elaboração da questão, para encerrar-se com sua resposta.” (HEIDEGGER, M. 1983, p.35)

Porém, não se fará uma análise minuciosa desse texto neste momento da dissertação, sendo feita apenas uma breve exposição do texto para o entendimento do contexto Heidegger e Japão.

Após a publicação de “*O que é metafísica?*” (1929), houve uma dualidade na interpretação e recepção do texto heideggeriano. A parte acadêmica europeia o acusara de niilista, mas a parte nipônica teve a capacidade de compreender plenamente do que se tratava o texto. Esse fato está registrado em *A caminho da linguagem* (1959), no trecho citado comenta o japonês (Tomio Tezuka):

P- O vazio é então a mesma coisa que o nada, isto é, o vigor que procuramos pensar como o outro de toda vigência e de toda ausência?

J- De certo. É por isso que no Japão logo que entendemos a conferência *O que é metafísica?* Que nos chegou em 1930, numa tradução feita por um estudante japonês, seu ouvinte. Ainda hoje estranhmos que os europeus pudessem ter caído na armadilha de interpretar niilisticamente o nada discutido na conferência. Para nós, o vazio é o nome mais elevado para se designar o que o senhor quer dizer com a palavra ser... (...) (HEIDEGGER, M. 2015, p.88)

Apesar de só existir tal relato na obra de Heidegger, também existe cartas entre Heidegger e alguns japoneses que mostram a real importância da repercussão da preleção *O Que é metafísica?* (1929) no Japão, como é o exemplo da carta aberta de Heidegger a Takehiko Kojima, em 1963:

Um dos primeiros escritos (*Que é metafísica?* 1929) caracteriza a situação pela qual o homem corresponde ao chamado do Ser, preparando assim um lugar de custódia para sua manifestação (...), com a expressão: o homem tem o lugar-tenente no Nada. A dissertação, traduzida para o Japonês em 1930, foi compreendida imediatamente no seu país, diferente da má-interpretação da expressão niilista que hoje segue vigente na Europa. O nada é a questão que se refere, aquilo que, em respeito ao ente, não é nunca uma coisa existente, porém, ao Nada; mas, ao mesmo tempo determina o ente como o que é, em consequência, denominado de Ser. (HEIDEGGER, KOJIMA. *Ein Briefwechsel, Japan und Heidegger*, p.255 apud SAVIANI. 2004 .p.76.)

Além desse episódio, ocorreu outro em 1969, que indica a capacidade de compreensão e vínculo dos japoneses com relação a interrogação acerca do ser. Esse episódio ocorre durante seu aniversário de oitenta anos, no qual Heidegger faz um discurso de agradecimento para K. Tsijimura:

Em 1929, como sucessor do meu professor Husserl em Friburgo, apresentei uma preleção como o título “O que é metafísica?” Naquela preleção, o discurso falava sobre o nada, tentando mostrar que o ser, (...) não é um ente e que, nesse sentido, é um nada. A filosofia alemã e também a estrangeira atribuíram a preleção ao niilismo. No ano seguinte, em 1930, um jovem japonês chamado Yuasa (...) traduziu a preleção, que havia escutado quando assistia ao curso do primeiro semestre. Ele compreendeu o que queria dizer a preleção (HEIDEGGER, *Dankansprache*, em *Ansprachen zum 80*, 1969, p.34 apud SAVIANI, 2004, p.76).

Os documentos aqui apresentados mostram reconhecimento e apreço pelos japoneses por parte de Heidegger, principalmente tratando-se da conferência de 1929, pois foi o discurso da preleção, fazendo com que o estudo da filosofia de Heidegger no âmbito nipônico crescesse, levando nomes da Escola de Kyoto, como Hajime Tanabe, ser um dos maiores estudiosos da filosofia heideggeriana do mundo, além das influências não claras, mas presentes, na obra heideggeriana.

2.1 O CONFRONTO ENTRE HEIDEGGER E TEZUKA

O destaque da relação entre Japão e Heidegger foi publicado em 1959, com a sua obra “*A caminho da linguagem*”. Essa obra, ou melhor dizendo, o capítulo “*De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*”, discorrerá sobre fatores históricos da relação entre Heidegger com os japoneses, além de discussões filosóficas entre temas fundamentais da filosofia e do pensamento japonês, como a questão da estética e da linguagem.

A obra “*A caminho da linguagem*” (1959) é constituída por ensaios e conferências escritas por Heidegger nos anos 50, apresentando textos fundamentais acerca do fenômeno da linguagem. O objetivo de Heidegger, ao longo do livro, é a análise de questões fundamentais do pensamento e da linguagem, como a atuação da linguagem no pensamento filosófico

No terceiro capítulo, há o diálogo chamado “*De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*”, em que Heidegger relata a conversa que tivera com Tomio Tezuka, porém há controvérsias sobre o conteúdo do diálogo, pois em nenhum momento Heidegger cita o nome ou quem é Tezuka que, por sua vez, era pesquisador da língua alemã da Universidade de Tóquio. Além de ser percebido, quando é apresentado o diálogo “*Uma hora com Heidegger*”(1959), escrito por Tezuka, que há diferenças consideráveis entre os dois relatos. A fim de proporcionar uma análise mais completa, ambos os textos serão analisados. Primeiramente, será tratado o texto “*De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador (1959)*, de Heidegger.

A conversa entre Heidegger e Tezuka trata de diversos âmbitos da cultura japonesa, fluindo entre a linguagem e estética. É apresentado, logo de início, conceitos pouco explorados ou até desconhecido pelos os ocidentais, como o conceito de *Iki* e a definição da palavra “*linguagem*” em japonês. Como demonstrado anteriormente, Heidegger tinha grande amizade por Shuzo Kuki. Desse modo, o que se supõe é que Kuki havia sido o responsável

por um aumento substancial do interesse heideggeriano pelo zen-budismo e pela cultura japonesa. Coincidentemente ou não, a primeira parte deste diálogo, é apresentado a recordação que Tezuka tem do conde Kuki como amigo de Heidegger:

J- O senhor conhece o conde Shuzo Kuki. Ele estudou com o senhor durante vários anos.

P- Lembro-me sempre do conde Kuki.

J- Morreu cedo. Seu mestre Nishida escreveu-lhe o epitáfio. Trabalhou mais de um ano nessa grande homenagem ao seu discípulo.

P- Para grande alegria minha, possuo algumas fotografias do túmulo de Kuki e do campo que o cerca.

J- Conheço o jardim do templo de Kioto. Muitas vezes, amigos me acompanharam em visita ao túmulo. No fim do século XII, o sacerdote Honen plantou o jardim numa colina a leste de Kioto, então a cidade imperial. Destinava-se à meditação e ao recolhimento.

P- Então o campo do templo é o lugar adequado para quem morre cedo.

J- É verdade. Toda a meditação de Kuki se recolhe no *iki*, como dizem os japoneses (...) (HEIDEGGER, M. 2015, p.71)

Há dois pontos fundamentais nessa citação: um, é quando Tezuka se refere à Nishida, o mestre de Kuki, visto que será tratado sobre Nishida mais adiante, o fato do nome de Nishida aparecer em uma obra heideggeriana garante que houve, ao menos, um conhecimento por parte de Heidegger da sua importância na filosofia japonesa; e o outro ponto é o aparecimento da palavra *Iki*, um conceito japonês responsável pelo começo de toda a discussão envolvendo Tezuka e Heidegger sobre o uso da palavra “estética” empregada a conceitos orientais.

O *iki* é um termo japonês que está presente em diversos âmbitos da vivência humana, como a arte, arquitetura, música, vestimentas etc. Seria algo oculto, que move todo o espírito artístico e cultural japonês. O debate entre Heidegger e Tezuka inicia-se nesse ponto, pois, ao falar de *Iki*, Tezuka emprega o termo “estética” na seguinte frase: “Ao voltar da Europa, o conde Kuki proferiu em Kioto várias conferências sobre a estética da arte e da poesia japonesa (...) Procurou considerar a essência da arte japonesa valendo-se da estética europeia.”(HEIDEGGER,2015,p.71).

O empréstimo da palavra “estética” para explicar a essência da arte japonesa (*iki*), empregada por Kuki, torna-se questionável para Heidegger, pois “A palavra estética (...) provém do pensamento europeu, da filosofia. A consideração estética, deve ser, assim, estranha para o pensamento oriental.” (HEIDEGGER, 2015, p. 71). Então, Tezuka concorda com o ponto de Heidegger, afirmando que é preciso recorrer a alguns conceitos filosóficos e que “o encontro com o pensamento europeu revelou uma incapacidade da nossa língua” (HEIDEGGER,2015, p.72,).

Diante dessa discussão, é perceptível o contexto histórico japonês do século XX, após sua abertura para o ocidente. O Japão teve, por muito tempo, apenas contato com línguas orientais, como o chinês, a língua que tem uma influência mais clara no seu vocabulário. A abertura do Japão após a era do *xogunato* levou a necessidade de a língua japonesa recorrer a alguns “empréstimos” das línguas europeias, pois, como deixou claro Tezuka, o encontro revelou uma deficiência da língua japonesa. Dessa afirmação, surge o seguinte diálogo:

P- O senhor considera mesmo essa incapacidade uma deficiência de sua língua?
 J- No encontro inevitável do mundo oriental com o mundo com o mundo europeu, essa pergunta exige, certamente, uma reflexão profunda
 P-O senhor toca numa questão controvertida que discuti, muitas vezes, com o conde Kuki: será mesmo necessário e legítimo que os orientais procurem os sistemas de conceitos dos europeus?
 J-Diante da tecnicização e industrialização modernas de todos os recantos da terra, parece que não há outra saída.
 P- O senhor fala com cautela e diz – “parece que...” (...) (HEIDEGGER, 2015 p. 72).

O receio de Tezuka de afirmar que é uma saída recorrer sempre as línguas europeias é de perder a identidade cultural de sua região, pois Tezuka afirma que “Ao perigo da riqueza dos conceitos proporcionada pelo espírito das línguas europeias. trata-se do perigo de se reduzir o que ocupa nosso lugar e modo e ser a algo indeterminado e escorregadio.” (HEIDEGGER, 2015, p.73.).

Nessa questão, Heidegger vai além da preocupação de Tezuka, afirmando que há ainda um perigo maior ameaçando ambas as partes, como é mostrado na seguinte frase: “O perigo das conversas se escondia na própria língua, não *naquilo que conversávamos*, mas no modo em que tentávamos fazê-lo.” (HEIDEGGER, 2015, p.73.). A conversa na qual Heidegger refere-se é a que teve com o Conde Kuki, em que discutiam acerca do *iki*. Kuki dominava algumas línguas europeias, por isso, a discussão foi feita em alemão, porém a essência do *iki* e da língua japonesa continuavam obscuros para Heidegger. Isso ocorria porque era buscado, através de línguas europeias, uma definição para um conceito que representa a essência da arte e da poesia oriental. A discussão não conseguia se concluir porque “(...) A língua da conversa destruía continuamente a possibilidade de dizer o que se discutia(...)” (HEIDEGGER, 2015, p.74).

Assim, afirma Heidegger: “P- Há algum tempo, com muita timidez, chamei a linguagem de casa do ser. Se, pela linguagem, o homem mora na reivindicação do ser, então nós europeus, pelo visto moramos numa casa totalmente diferente da oriental”. (HEIDEGGER, 2015, p.74). Ao longo do diálogo são postos diversos fatos históricos, como

as conversas de Heidegger com Kuki, o deslocamento de Hajime Tanabe do Japão para estudar com Husserl, os japoneses a conhecerem Heidegger pessoalmente.¹³

Em uma determinada altura da conversa, Heidegger e Tezuka voltam a discutir sobre o *iki* e a sua relação com o perigo da arte japonesa ser traduzida por línguas ocidentais. Essa preocupação era proveniente pela questão da perda da essência originária que apenas a língua japonesa podia promover ao *iki*, pois: “J- (...) a língua da conversa era europeia e se tratava de pensar e experienciar a essência oriental da arte japonesa” (HEIDEGGER, 2015, p.82). Dessa maneira, Heidegger esclarece para Tezuka que ao longo da conversa que tivera com Kuki, o *iki* havia forçosamente se transplantado para o âmbito da representação europeia pelo modo no qual Kuki agora se referia a ele como um “brilho sensível em cujo enlevo e encanto transparece o suprassensível.” (HEIDEGGER, 2015, p.82) Heidegger então, pergunta, “Devo entender que a experiência dos senhores se move na distinção entre o mundo sensível e o suprassensível? Nesta mesma distinção, repousa o que de há muito se chama de metafísica.” (HEIDEGGER, 2015, p.83) É então que o perigo que antes discutiam é posto em vigência novamente por Tezuka:

J- Com esta observação relativa à distinção metafísica, o senhor toca na fonte do perigo a que nos referimos. Nosso pensamento, caso posso falar assim, conhece sem dúvida algo semelhante à distinção metafísica. E, no entanto, a distinção como tal e o que nela se distingue não pode ser apreendida pelos conceitos metafísicos do Ocidente. Assim, nós dizemos *iro*, a cor, e dizemos *ku*, o vazio, o aberto, o céu. E nós dizemos que sem *iro* não há *ku*, sem cor não há vazio.” (HEIDEGGER, 2015, p.83).

Quando Tezuka fala que “sem cor não há vazio”, Heidegger logo encontra semelhanças à metafísica da arte, onde o “(...)sensível da percepção (...) faz brilhar (...)o não sensível”. (HEIDEGGER, 2015, p.83) O acesso às línguas europeias que Kuki possuía, levou a uma facilidade de determinar o *iki* com termos europeus como “estética” ou “suprassensível”. Essa utilização levou a explicações aceitáveis daquilo que era exposto, mas nunca foi suficiente ou seguro navegar por esses meios, pois o sentido original perdia-se diante de tantas definições importadas. Como mostra Tezuka, “(...) De fato, *ku* diz o vazio e o aberto, mas na verdade designa outra coisa do que o mero suprassensível.” (HEIDEGGER, 2015, p.83).

¹³ “J-(...) nos seminários da Universidade de Kioto, o conde Kuki sempre retornava às conversas que teve com o senhor. Isso acontecia sobretudo quando insistíamos em compreender a razão que o levou a estudar na Alemanha com o senhor. (...) Muitos professores japoneses, porém, entre eles nosso honrado mestre Tanabe (...) foram para Friburgo na Brisgóvia, (...) a fim de estudar com Husserl a fenomenologia. Por isso meus conterrâneos conheciam o senhor pessoalmente. P- É verdade. Naquele tempo, eu era assistente de Husserl e dava cursos semanais para os senhores do Japão sobre a primeira grande obra de Husserl, as investigações lógicas(...) (HEIDEGGER, 2015, p.74.).

A tentação de recorrer a conceitos europeus revela uma preocupação de ambos os lados. Por mais que seja viável para a construção de um pensamento filosófico japonês, o perigo de utilizar-se dos conceitos europeus acarretam uma subjugação da própria estrutura do pensamento oriental. Nesse sentido, “O processo da europeização da terra e dos homens”, como pontua Heidegger, consiste em endeusar a racionalidade, estigmatizando qualquer pensamento que recuse a racionalidade como sua condutora. Conforme Heidegger, “A cegueira cresce a ponto de já não se poder ver como a europeização do homem e da terra faz secar a própria fonte do que é essencial.” (HEIDEGGER, 2015, p.84).

A racionalização europeia proeminente envolve o espírito cultural japonês, afetando a linguagem e os demais tipos de expressões artísticas. Nesse caminho, Tezuka ilustra essa situação ao falar do filme *Rashomon*¹⁴(1950), do cineasta Akira Kurosawa. Para Heidegger, esse parece um exemplo intrigante, pois, quando questionado se já assistira o filme, o filósofo responde: “P -Felizmente sim, mas infelizmente apenas uma vez. Pensei ter percebido nesse filme o encanto do mundo japonês, que nos leva às regiões do mistério. Por isso não compreendo como senhor pode apresentar justamente esse filme como exemplo da europeização que tudo resseca” (HEIDEGGER, 2015, p.84). De fato, a dúvida de Heidegger é coerente pela própria representatividade do filme, no qual é visível a inquietação de Akira Kurosawa para apresentar o espírito cultural japonês. Desde o figurino, história e a fotografia do filme, veem-se um mundo unicamente japonês, como pontua Heidegger. Entretanto, Tezuka elucida que há pormenores no filme que não se revelam aos olhos dos europeus, como é mostrado neste parágrafo:

J- Coisas assim discretas e inaparentes fluem com abundância nesse filme, mas elas são quase imperceptíveis para um olho europeu. Refiro-me ao repouso de uma mão em que se recolhe o toque infinitamente distante de qualquer pegar, que já nem se pode chamar de gesto, ao menos no sentido em que julgo entender o uso que o senhor faz dessa palavra. É que esta mão vem sustentada por uma evocação que, oriunda do silêncio, convoca de longe e provoca para longe. (HEIDEGGER, 2015, p.85).

A observação de Tezuka de que o filme é um exemplo de europeização não está ligado à estética do filme ou ao roteiro, mas ao fato de que o filme é “realista”. A realidade a qual Tezuka emprega aqui é a objetividade europeia, que toma o mundo japonês e o aprisiona

¹⁴ *Rashomon* (1950) é um filme de Akira Kurosawa, o cineasta japonês mais conhecido no ocidente. O filme se passa no século XI, no Japão, e a temática do filme concentra-se em um diálogo entre um lenhador, um monge e um camponês, que durante uma forte chuva abrigam-se nas ruínas ao redor do “portão de Rashomon”. Esperando o tempo passar, os três conversam acerca do julgamento de um crime que ocorrera na região, onde resultou na morte de um samurai. São apresentadas quatro versões da história, mostrando que a verdade pode ser distorcida pelo senso de justiça que o ser humano carrega em sua essência.

através da fotografia. Assim, observa Heidegger que as palavras de Tezuka falam em uma incompatibilidade entre a indústria cinematográfica e o mundo japonês por essa própria objetividade do mundo ocidental. Assim, o meio que Tezuka escolhe representar a cultura japonesa na arte é o Teatro Nô, o mais tradicional teatro japonês.

O Teatro Nô, escolhido como expressão artística mais fiel à cultura japonesa por Tezuka, tem como uma das suas principais características a utilização de um cenário vazio, como é esclarecido: “O senhor precisa assistir às encenações. E mesmo assim é difícil, enquanto o senhor não conseguir morar no lugar e no modo de ser japonês. Para que o senhor possa ver, mesmo a distância, algo que determina o Teatro Nô, gostaria de observar que o palco é vazio.” (HEIDEGGER, 2015, p.86). O palco vazio é apenas preenchido com gestos dos atores para demonstrar uma paisagem, como é registrado no diálogo, um movimento específico que Tezuka se utiliza:

(...) P- Este vazio requer e exige uma concentração extraordinária.

J- Graças a ela, basta um pequeno gesto para fazer surgir de uma estranha tranquilidade algo vigoroso (...)

J- Para fazer aparecer uma paisagem de montanha, o ator eleva vagorosamente a mão aberta e a mantém parada acima dos olhos na altura das sobranceiras (...)

J- O gesto não está tanto no movimento visível da mão e nem na postura do corpo. É difícil dizer o que na sua língua se entende propriamente com a palavra “gesto.” (HEIDEGGER, p. 86-87, 2015).

Como foi dito anteriormente, há uma linha tênue entre o entendimento da língua japonesa pelos ocidentais e o perigo de ser interpretada. A representatividade da palavra “gesto” é um exemplo de o quão difícil pode ser esse intercâmbio. Quando questionado sobre o que é gesto, Heidegger prontamente responde “o gesto é o recolhimento do trazer.” Esse trazer não é “nosso trazer”, como observa Tezuka, mas algo que traz a si mesmo aos indivíduos.¹⁵ Assim, Tezuka coloca “Em lugar de se fazer a experiência de que todo trazer, tanto trazer até nós como o trazer de nossa parte, brota uma reunião.” (HEIDEGGER, 2015, p.87). Entretanto, o gesto representado pelo ator do Teatro Nô, a partir do palco vazio, representaria que tipo de reunião, uma vez que esse gesto “brota” do nada? Tezuka, então, esclarece: “Numa visão invisível que se traz de maneira tão recolhida para o vazio, que nele e por ele a montanha aparece em toda a sua presença.” (HEIDEGGER, 2015, p.87). O surgimento da montanha do nada leva a Heidegger a perguntar se “O vazio é então a mesma coisa que o nada, isto é, o vigor que procuramos pensar como o outro de toda vigência e de toda a ausência?” (HEIDEGGER, 2015, p.87). Por conta das influências culturais, o *iki*, o

¹⁵ “Porque o que traz, traz a si mesmo até nós, (...) E o que traz até nós, já trouxe, inscrito em seu trazer, o trazer de nossa parte” (HEIDEGGER, 2015, p.87)

Teatro Nô e as mais diversas formas de arte e literatura japonesas têm o nada ou a vacuidade como referência em variadas esferas de experiência de mundo. Nesse caso, o nada seria o próprio ser, como será visto mais adiante.

Remontando a conferência “*O Que é metafísica*” (1929), Heidegger relata o esforço e a dificuldade que a conferência ainda causava durante anos após sua publicação. Essa confusão é originária do próprio tema tratado na conferência e da utilização da palavra “ser” por Heidegger. Sobre a utilização da palavra ser, fala Heidegger: “(...) o termo pertence, propriamente, ao acervo da linguagem metafísica embora eu o tenha utilizado como título, no esforço por deixar aparecer a essência da metafísica dentro de seus limites (HEIDEGGER, 2015, p.88).”

Os limites impostos à metafísica e a possibilidade de superá-la que Heidegger propôs na conferência, foi interpretado como uma “destruição” e uma “negação” da metafísica, e por isso a crítica o acusou de niilista. A reação de Tezuka ao atribuírem a conferência como uma “recusa e rejeição da história do pensamento” foi de estranhamento, pois foi claramente entendido pelos japoneses como “apropriação” da “palavra originária da história” (HEIDEGGER, 2015, p.88). O que de fato Heidegger queria com “*O Que é metafísica?*” (1929) era distinguir o ser enquanto determinante dos entes e o ser pensando em seu próprio sentido, “isto é, em sua verdade (clareira).” (HEIDEGGER, 2015, p.88).

No discorrer da conversa, são tratados múltiplos temas sobre a linguagem, hermenêutica e fenomenologia. Esses temas não serão expostos aqui por motivos metodológicos. Porém, a conversa concentra-se sempre na periculosidade de utilizar-se da linguagem europeia para a explicação de conceitos japoneses e da quebra de barreiras que a linguagem apresenta naturalmente por serem habitadas em “casas” diferentes. Cabe então mostrar quais são as passagens do diálogo que retornam à relação Heidegger e Japão, as considerações complementares sobre o *iki* e algumas definições feitas por Tezuka ao se referir à “linguagem”.

É então, discutindo acerca da linguagem, que Tezuka cita o nome de Tanabe Hajime, o sucessor de Nishida, que teve contato direto com Heidegger, como é mostrado a seguir:

“J(...) O professor Tanabe retornava muitas vezes à pergunta que o certa vez lhe dirigiu :por que nós japoneses não refletimos sobre os princípios do nosso próprio pensamento, ao invés de, sempre como mais sofreguidão, correr atrás da última novidade da filosofia europeia. É o que ainda hoje acontece.” (HEIDEGGER,2015, p.103).

Mais adiante, o diálogo volta mais uma vez a Kuki e ao *iki*. Kuki utilizara o pensamento heideggeriano a fim de elaborar uma estética, como Tezuka deixa claro:

J- Neste meio tempo, torna-se para mim cada vez mais misterioso como o conde Kuki pôde esperar do caminho de seu pensamento alguma ajuda para construir uma estética. Pois sua caminhada deixa para trás, junto com a metafísica, também a estética que nela se funda.

P- Mas de tal maneira que só então se possa pensar a essência do estético e situá-lo em seu limite.

J- Talvez Kuki se tenha sentido atraído por esta perspectiva, pois dispunha de demasiada intuição e alto poder de meditação para se satisfazer com cálculos de doutrinas.

P- Usava o termo europeu ‘estética’, mas pensava e procurava outra coisa...

J- Agora *iki* é uma palavra que não me aventuro a traduzir.

P- Mas talvez agora, ao invés de traduzir, o senhor possa descrever o que, veladamente ela nos acena. (HEIDEGGER, 2015, p.108)

A armadilha da definição do *iki* como estética amedronta Tezuka, e com receio, ele define “*iki* é a graça e encanto.” O receio de Tezuka concretiza-se quando a definição do *iki* remete à Heidegger ao tratado de Schiller sobre *Graça e dignidade*. Então, Tezuka tenta novamente definir *iki* fugindo das definições da estética como “sopro do silêncio da atração que brilha.” Assim, ocorre o seguinte diálogo:

P- Atração, o senhor a entende como em sentido literal, como puxar, repuxar para o silêncio.

J- Aqui nada é estímulo, excitação ou impressão.

P- Atrair significa então acenar para lá, para cá e para sempre.

J- O aceno, porém, é a mensagem de um retraimento brilhante.

P- Nessas condições, todo vigor teria uma proveniência num encanto, no sentido da atração pura de um apelo silencioso. (HEIDEGGER, 2015, p.110).

Encorajado pela compressão de Heidegger, Tezuka retoma ao diálogo da linguagem e arrisca uma definição da palavra que designa “linguagem” em japonês, esquecendo-se, por ora, do perigo da definição europeia enevoar o sentido original empregado. Essa palavra é *koto ba*. A origem etimológica da palavra *ba* “evoca as folhas, sobretudo as folhas da floração. Pense na floração da cerejeira e da ameixeira” (HEIDEGGER, 2015, p.111). Já sobre a origem etimológica de *koto*, tem-se uma definição mais árdua, como o próprio Tezuka pontua:

Essa já é uma pergunta mais difícil de se responder. Uma tentativa de explicação já ficou mais fácil por termos ousado esclarecer o *Iki* como atração pura no apelo do silêncio. O sopro do silêncio, que faz acontecer em sua propriedade o apelo desta atração, é o vigor que deixa aparecer a própria atração. *Koto* (...) evoca o atrativo nele mesmo, que aparece unicamente no instante irremediável com a plenitude de sua graça. (HEIDEGGER, 2015, p.111).

Tezuka recorda de uma definição para poder auxiliar na explicação da palavra *koto ba*, utilizada posteriormente por ele ao explicar a distinção entre o sensível e o suprassensível,

através das palavras japonesas *iro* (色;cor) e *ku* (空;vazio do céu). A palavra *iro* remete “mais do que cor ou tudo aquilo que se pode perceber com os sentidos.” (HEIDEGGER, 2015, p.112) e *ku* “o aberto, o vazio do céu, significa mais do que o suprasensível.” (HEIDEGGER, 2015, p.112). Surge, então, o seguinte diálogo:

P- O senhor não conseguiu dizer em que consiste esse “mais”
 J-Agora, porém já posso seguir um aceno que ambas as palavras abrigam.
 (...)
 J- Na direção de onde lhe advém reciprocamente a oposição no jogo de ambas
 P- E esta seria?
 J- *Koto*, o acontecer que apropria a mensagem brilhante no favor pro-dutor.
 P- *Koto* seria o vigor do acontecimento...
 J- E daquilo que recomenda a proteção de tudo que floresce e desabrocha.
 P- O que diz então *koto ba*, como nome para linguagem?
 J- Escutando, a partir desta palavra, a linguagem é: folhas da florescência, vindas do *koto* (HEIDEGGER, 2015, p.112).

Como conclui Heidegger e Tezuka, a palavra *koto* é o vigor do acontecimento, e a palavra *ba* é o florescer. Essa palavra, para Heidegger, “Evoca algo muito diferente do que nos dizem em termos metafísicos de linguagem, *Sprache, γλώσσα, língua, langage, langue*. De há muito que a palavra língua pena para pensar a linguagem.” (HEIDEGGER, 2015, p.113). A continuação do diálogo consiste em desvendar uma forma de explicar a essência da linguagem e a busca por uma palavra equivalente a *koto ba* na língua ocidental. Entretanto, já se faz suficiente essa breve elucidação do diálogo na obra de Heidegger, a fim de introduzir a perspectiva de Tezuka acerca desse diálogo.

Em “*Uma hora com Heidegger*” (1956), Tezuka aborda a sua versão do diálogo no qual teve com Heidegger em 1954, em Friburgo, que originou “*De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*” (1959). Nessas obras, relata Tezuka que a visita tinha como objetivo “escutar suas opiniões acerca do papel do cristianismo e a civilização europeia.”¹⁶. Além disso, relata que na primeira metade da conversa, Heidegger o questionou acerca de mentalidade e arte japonesa. Adiante, Tezuka fala das suas impressões sobre o interesse de Heidegger na cultura japonesa, este que pareceu ter sido despertado pelo Conde Kuki, que os mesmos citam incontáveis vezes no diálogo. Além de relatar que quem lhe apresentou as fotografias do túmulo de Kuki para Heidegger fora Uchigaki Keiichi, de Kyoto. Assim, acrescenta as suas observações uma passagem na qual Heidegger não cita em *A caminho da linguagem* (1959):

¹⁶ ” TEZUKA, in SAVIANI, 2004 p.155)

Das obras de Heidegger, eu li as que se dedicam sobre poesia. Para Heidegger, o essencial do ser humano se condensa precisamente na linguagem. Por isso se tratar de compreender os homens e seus atos através a palavra, quando brota com pureza e com energia vigorosa. (...) Por isso Heidegger queria ouvir algo de mim na língua japonesa; Mais do que algo sobre japonês, ele queria ouvir o próprio japonês. Eu transcrevi então em rōmaji (caracteres latinos) e em ideogramas este haiku de Bashō¹⁷: Uma cotovia. /Além, na quietude,/este vale. (...) e eu expliquei palavra por palavra. Ele leu minha transcrição em rōmaji para si mesmo. E disse: É uma expressão tão simples que posso intuir a vastidão do mundo; a simplicidade não é a falta de conteúdo (TEZUKA, in SAVIANI, 2004, p.154.).

Após citar o haiku, Tezuka diz que Heidegger perguntou-lhe acerca da linguagem, já visto em “*De uma conversa entre um japonês e um pensador*”(1959) “Em japonês (...) há uma palavra que designa a linguagem. Que significado tem propriamente essa palavra?”¹⁸ Assim, Tezuka responde o que é *koto ba*:

A palavra que me perguntas é *koto-ba*. Não sou um especialista nesse campo, porque não posso falar com total segurança, mas creio que provavelmente *koto* faz referência a *k o t o*, que soa novamente em *koto-gara*, com o significado de ‘coisa’ e ‘estado de coisas’. *Ba* é uma eufonia para *ha* e isso designa, ao meu modo de ver, ‘muito’ ou ‘espesso’; se pode ver em *ki-no-ha* (folha ou folhas de árvore). Se se admite esta interpretação, então *koto*, ‘linguagem’, e *k o t o*, ‘coisa’ ou ‘evento’ poderiam ser considerados dois lados de uma mesma realidade. O evento-coisa resplandece e se converte em *koto-ba*, ‘linguagem’. (...) Esta explicação respondeu as expectativas de Heidegger. Enquanto tomava notas em um pedaço de papel, disse: ‘Interessante! Então a palavra japonesa *kotoba* significa Ding, ‘coisa’. (...) Essa explicação me pareceu demasiado relativa a um conceito já percebido, mas não podia refutá-la. ‘Sim, se poderia dizer que significa tanto *Ding*, ‘coisa material, com *Sache*, ‘coisa evento’. (TEZUKA, in SAVIANI, 2004, p.154).

Nesse sentido, a “coisa-evento” seria o equivalente ao que aparece na obra de Heidegger como “vigor do acontecimento”, aquilo que impulsona; e *ba*, nas palavras de Tezuka, é uma eufonia para *ha*, que se encontra em *ki-no-ha*, significando folhas ou flores em abundância. Além disso, Tezuka também esclarece a passagem em que Heidegger o questiona sobre a arte japonesa, demonstrando saber pouco acerca da arte propriamente dita, como é visto na seguinte passagem: “nem sobre este assunto realizei pesquisas (...) e por isso lhe falei do povo japonês e, conseqüentemente, da arte japonesa(...). O povo japonês(...) e sua arte, são fracos em especulações abstratas e também são fracamente motivados para fazê-lo.”¹⁹

¹⁷ Matsuo Bashō (1644-1694) poeta japonês reconhecidos pelos seus haikai (poema tipicamente japonês). Como cita Leminski: “Matsuo Bashō (bashō, em japonês, quer dizer “bananeira”, um pseudônimo poético, a bananeira sendo a planta que achava mais bonita) nasceu em 1644, em Iga. Sobre sua vida, os sinais nos chegam concisos e escassos, a moldes desses desenhos japoneses feitos com meia dúzia de riscos, o resto, traços, espaço aberto às interpretações e às leituras individuais” (LEMINSKI, P. Vida, 2013, p.79).

¹⁸ TEZUKA, in SAVIANI. 2004. p.154.

¹⁹ _____. 2004. p,155.

Tezuka arrisca a explicar que o começo de toda arte japonesa, tem início na sensibilidade e na impressão. Contudo, a reprodução da sensação em forma de arte é menos valoroso do que o crescimento do sentido artístico, que leva aquilo que fora captado pela sensibilidade a uma simbologia. Essa simbologia, atribuído ao caráter artístico, eleva-o para um local espiritual por ir além desse caráter sensível. Assim, pergunta Heidegger: "Então esse caráter espiritual pode ser designado como metafisicidade, não é?" (TEZUKA, 2004. p,156.).

Assim, Tezuka explica a sua compreensão sobre o caráter metafísico japonês em que "(...) Em Platão, (...) a metafísica e a sensibilidade estão separadas em duas áreas: no Japão, elas parecem constituir uma unidade."(TEZUKA, 2004. p,156.).

Então, após a pergunta sobre arte, a curiosidade de Heidegger repousa no modo japonês de se referir a duas palavras: *Erscheinung*, o fenômeno e *Wesen*, a essência. Na cultura japonesa, essas palavras originalmente são termos budistas, como Tezuka expõe, "essas palavras são familiares desde muito tempo no coração dos japoneses e são bastante próximas a língua comum." (TEZUKA, 2004. p,156.) As palavras correspondentes são *shiki* e *ku*. *Shiki* se traduz como cor e *ku* como vazio. "(TEZUKA, 2004. p,156.) A colocação de Tezuka de que se trata de um termo comumente conhecido pelos japoneses "*Shiki* indica o fenômeno e *ku*, a essência em geral. (...) No pensamento budista, assim como no pensamento dos japoneses, que mantém certa afinidade com o pensamento budista, *ku* e *shiki* são concebidos certamente como opostos mas, ao mesmo tempo, como os mesmos."(TEZUKA, 2004, p.155.)

Em outras palavras, *shiki* é o que remete a cor, a tinta e ao fenômeno; e *ku* seria o fundo, o vazio e o aberto. Esse vazio deve ser entendido não como algo apenas negativo, mas o modo de ser originário de tudo. Pensando em sentido figurativo, pode-se remeter às pinturas e gravuras japonesas tradicionais do período artístico de *ukiyo-e* (séc. XVII até XIX), como exemplo da "A Grande Onda de Kanawaga" (1830/31), de Katsushika Hokusai, na qual o fundo é vazio para contrastar com a imagem que ali está impressa: a onda, os barcos e o Monte Fuji. O contraste desses dois elementos, o fundo vazio e a gravura, revelam a obra como um todo e o seu caráter essencial, como pontua Tezuka:

Quando *shiki* está junto de *ku*, *shiki* começa a abordar seu caráter essencial. Nossos modos de pensar e sentir parecem consistir (...) esse caráter essencial, um advertir que é orientada para esse vazio do nada, isto é, para essa indeterminação. Antes, Professor, você havia falado do caráter metafísico da arte japonesa. Nesta indeterminação tem precisamente (...) o caráter metafísico. Em suma, a arte japonesa é, em certo sentido, uma arte do espaço. Neste reside tanto sua força quanto seu limite (TEZUKA, 2004.p.157).

A perspectiva de Tezuka revela ao leitor uma compreensão mais clara do que é *shiki* e *ku*, com o auxílio da arte japonesa. Conseqüentemente, é interpretada a origem da palavra *koto ba*, discutida no diálogo heideggeriano, como a palavra equivalente a “linguagem” na língua ocidental. A análise desses textos, respectivamente “*O Que é metafísica?*” (1929); “*De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*” (1959) e “*Uma hora com Heidegger*” (1956) revelam semelhanças significantes entre o pensamento de Heidegger e o pensamento asiático.

Dentre os temas elencados, a leitura dessas obras traz à tona um tema comum entre a filosofia heideggeriana e a cultura japonesa: o nada. Nessa perspectiva, o nada mostra-se presente nos diálogos de uma forma chamativa, seja pela definição de linguagem e arte que Tezuka esclarece, seja pela explicação de uma questão metafísica que Heidegger propõe, o nada sempre está presente como um elemento que une ambos os pensamentos. Então, juntamente com essa proximidade, surge a pergunta: se o nada, tematizado pelos dois pensamentos, é o mesmo nada e quais suas implicações para a existência do indivíduo? É sabido pelas exposições que se trata de um nada que auxilia na identificação do próprio ser existente, mas quais seriam as implicações disso? E de que modo esse nada se manifesta nessas duas percepções diferentes?

2.2 KITARÔ NISHIDA: O FUNDADOR DA ESCOLA DE KYOTO

O contexto histórico da Era Meiji (1868-1912) remonta a uma busca pela autenticidade cultural nipônica, e o final desta Era foi marcado pelo reconhecimento do pensamento do filósofo Kitarô Nishida (1870-1945). A sua obra destaca-se pelas referências utilizadas na construção do seu pensamento, visto que o filósofo sempre teve fontes tanto orientais, como o budismo e o zen budismo, quanto ocidentais, como Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Kierkegaard, Spinoza, Husserl, dentre outras. Essa duplicidade das fontes foi uma característica que marcou a filosofia japonesa na primeira metade do século XX.

Nishida, em sua vida acadêmica, foi professor da Universidade Imperial de Kyoto por cerca de 20 anos, e após sua aposentadoria, ainda publicou diversos trabalhos até o ano de sua morte, em 1945. Como reconhecimento, foi considerado o maior filósofo japonês de sua época.²⁰ Além desses destaques, Nishida ainda é reconhecido pela sua originalidade

²⁰ “Nishida Kitarô, o principal filósofo moderno do Japão, nasceu em 1870. Ele atingiu a sua maturidade intelectual nas décadas finais do Período Meiji (1868-1912) e alcançou o reconhecimento como filósofo

filosófica e sua influência na filosofia mundial. Segundo Dilworth (1999, p.1-2):

O trabalho de Nishida reflete um nível de encontro intercivilizacional no século XX, que talvez ainda não tenha contrapartida em nossa cultura ocidental. Para o leitor dos trabalhos de Nishida, torna-se evidente o que seu discurso filosófico se estende para além dos limites dos estudos regionais, desafiando a insularidade de um viés cultural meramente asiático ou ocidental, para não mencionar os preconceitos metodológicos de ambientes acadêmicos particulares (DILWORTH, 1999, P.1-2).

A noção de uma filosofia unicamente ocidental é desafiada pela obra nishidiana, uma vez que o filósofo busca sempre se referir a problemas tradicionais filosóficos recorrendo a fontes orientais. Mais do que uma repetição das ideias ocidentais, Nishida constrói a primeira filosofia profundamente oriental.

Dentro de seu pensamento houve diversas fases, essas quais eram reflexo de sua constante troca de perspectivas filosóficas, como explicita Noda (1955, p.345): “Nishida foi sensível às mudanças do meio intelectual. Ele sempre foi flexível o suficiente para considerar seriamente novos problemas e novas teorias. O resultado é que seu pensamento mostra vários estágios ou perspectivas.” (NODA, 1955, P.345).

Resumidamente, pode-se referir à primeira perspectiva nishidiana (1911-1927) baseada em uma realidade concreta que é articulada pela consciência; a segunda (1927-1934) é caracterizado pela elaboração da perspectiva do *topos* (lugar; *basho*), em que é definido determinados níveis de realidade; e a terceira (1934- 1945), baseando-se em um mundo dialético como palco para o indivíduo histórico. Apesar de haver três fases distintas em sua filosofia, Nishida sempre vai se referir a uma *experiência pura* e, posteriormente, ao *Nada absoluto*. Essa noção provém das tradições orientais, mais especificamente, o zen budismo, pois Nishida foi um grande praticante da religião.²¹ Sobre a mutabilidade filosófica nishidiana, é possível entender que:

Nishida concentrou-se nos livros filosóficos que chegaram ao Japão e, na década seguinte, escreveu numerosos ensaios (...). Esses ensaios foram coletados em livros que investigaram uma ampla gama de tópicos, incluindo arte e moralidade, da perspectiva de uma teoria da consciência e da vontade. O reconhecimento de Nishida começou a ganhar força na década de 1920. Ele foi fundamental para garantir posições na Universidade de Kyoto para Tanabe Hajime, Watsuji Tetsurō e Kuki Shuzō(...).Desenvolveu sua teoria do lugar (*basho*), em meados da década de 1920, e continuou a elaborá-la depois que se tornou professor emérito e se mudou para Kamakura em 1929. No início da década de 1930, seus interesses se voltaram

líder do Japão durante a sua docência como professor universitário da Universidade Imperial de Kyoto.” (DILWORTH, 1999 p. 1)

²¹ “(...)ele praticava a meditação Zen sob a orientação de excelentes sacerdotes. A preocupação central com o budismo pode ser detectada em todas as fases do seu pensamento.” (NODA, M. 1955, p, 345.)

para a natureza das ações e interações humanas na história. mundo social e, eventualmente, ao significado da cultura e da nação.²²

A filosofia nishidiana, como foi colocado acima, pode ser classificada em fases, que demonstraram a mutabilidade de seus argumentos. É válida a análise cronológica dessas fases, a fim de esclarecer ao leitor como se construiu a filosofia nishidiana, uma vez que ela é pouco estudada no ocidente. Em 1911, Nishida publicou o seu ensaio, intitulado “*Ensaio sobre o bem*”. Segundo Noda (1955, p 346), “O primeiro sistema de Nishida foi colocado de forma simples (...) em seu “*Ensaio sobre o Bem*”. Em certo sentido, este trabalho contém todas as suas ideias de uma forma (...) rudimentar. (...)” (NODA, 1955, p. 346).

No ensaio em questão, o que pretendia Nishida era, a partir das seções representadas no livro, discorrer sobre a constituição da realidade sobre o bem e sobre religião, como destaca o prefácio da primeira edição em 1911:

(...) A primeira seção esclarece as características da experiência pura como o fundamento de meu pensamento (...) A segunda seção pode ser considerada como esqueleto desta obra na medida em que expressa meu pensamento filosófico. No que diz respeito à terceira seção, pretendi discutir nela o que é o bem com base nas reflexões da seção anterior, mas penso que ela pode ser considerada como uma teoria ética independente. No que diz respeito à quarta seção, procurei expressar nela minha visão da religião entendida como a consumação da filosofia (...) A razão de ter chamado este livro em especial de *Ensaio sobre o bem* diz respeito ao fato de que embora metade desta obra seja dedicada à pesquisa filosófica, o problema da existência humana é a sua questão central e seu aspecto final.(...) Há muito tempo que desejava explicar todas as coisas com base na experiência pura, entendida como a única realidade. (...) Em função da afirmação de que não é o indivíduo que possibilita a experiência, mas a experiência que possibilita o indivíduo, pude superar o solipsismo. (...) (NISHIDA, 2016, p.9-10).

Dessa maneira, Nishida apresenta em “*Ensaio sobre o Bem*” a formulação da chamada “experiência pura”, anterior à relação entre sujeito e objeto, tendo a seguinte definição:

Experiência significa conhecer os fatos como eles são. Significa conhecer em concordância com os fatos, abandonado completamente nossas elaborações. Pura significa aqui o estado em que experimentamos verdadeiramente os fatos sem acrescentar-lhes nenhuma medida de juízo ou de discriminação. Ela difere daquilo que experimentamos de forma corriqueira através da mescla com algum pensamento. Por exemplo, o instante em que vemos uma forma ou que ouvimos um som (...) é anterior não somente aos pensamentos (...) como é anterior ao próprio pensamento do que possa ser essa forma ou esse som. Isso significa que a experiência pura é idêntica a experiência direta. No momento em que experimentamos um estado (...) de natureza direta, ainda não existe sujeito nem objeto (...) (NISHIDA, 2016, p.23).

²² Stanford Encyclopedia of Philosophy, 25 de fev.2005, disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro/>

A noção de “experiência pura” foi destacada pela repercussão que ocorreu a partir dessa formulação, pois além das críticas severas dirigidas à Nishida, o acusando de psicologismo - crítica na qual foi fundamental para a construção de suas obras posteriores-, deu origem as demais formulações, como a “lógica do lugar”. Sobre as questões citadas, é possível observar o prefácio de “*Ensaio sobre o Bem*” de 1936, em que Nishida pontua:

(...) o ponto de vista desta obra é o ponto de vista da consciência, e também pode ser pensado como uma modalidade de psicologismo. Mesmo que as pessoas o critiquem por isso, não há muito o que eu possa fazer. No entanto, penso que mesmo na época que o escrevi aquilo que esse fazia presente na profundidade de minha reflexão não era meramente psicológico. Em *Intuição e Autorreflexão na Autoconsciência* (1917), alcancei o ponto de vista do “lugar” através de uma reviravolta mediada pela filosofia grega. Penso que foi neste momento que minha reflexão atingiu o ponto culminante de sua formulação lógica. A reflexão sobre o “lugar” se concretizou através do universal dialético, e o ponto de vista do universal dialético tornou-se imediato através do ponto de vista da intuição ativa. Aquilo que foi abordado nesta obra como o mundo da experiência direta ou como o mundo da experiência pura passou a ser pensado no presente como o mundo da realidade histórica. O mundo da intuição ativa, o mundo da *poesis*, não é outra coisa senão o mundo da experiência pura (NISHIDA, 2016, p.11-12).

Posterior a formulação de “*Ensaio sobre o bem*”, Nishida define a noção de “autoconsciência” (*jikaku*), com a obra citada acima *Intuição e autorreflexão na Autoconsciência* de 1917. Nessa nova fase nishidiana, o filósofo procura demonstrar de que forma a experiência pura pode se tornar reflexiva, como é visto no seguinte trecho:

A questão de como o pensamento reflexivo se baseia na experiência pura encontra uma resposta (...) nos próximos ensaios de Nishida. Como a experiência pura pode evoluir para um pensamento reflexivo que parece interrompê-lo e interpretá-lo de um ponto de vista externo? A auto-reflexão conhecida como autoconsciência (...) (*jikaku*) fornece uma resposta. A forma mais básica de consciência reflete-se ou espelha-se dentro de si mesma, de modo que não há diferença entre aquilo que reflete e o que é refletido. Nessa autoconsciência, a experiência e a reflexão imediatas são unificadas. Em termos epistemológicos, conhecedor e conhecido são os mesmos, e esse exemplo de unidade serve como o protótipo de todo conhecimento²³.

Posteriormente, Nishida constrói sua filosofia pautada na locação, o que ele denomina de “lógica do lugar”. Essa construção tem como objetivo manter o predicado sem se remeter a um sujeito. A noção de “lugar” provém da “experiência pura”, conceito no qual Nishida se utiliza para designar a experiência anterior à relação sujeito-objeto. Podendo ser definido da seguinte forma:

²³ Stanford Encyclopedia of Philosophy, 25 de fev.2005, disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro/>

A solução da epistemologia moderna foi dividir o mundo (a totalidade de tudo que existe) em dois, mente e natureza, e depois ver a mente como um espelho da natureza e ideias como representações de objetos reais. A solução de Nishida foi ver o mundo se espelhando em todas as coisas "no mundo". Tudo o que está "no mundo" é um espelhamento do mundo. Nesse sentido, é o mundo "autoconsciente" ou auto reflexivo; e não há fora para isso. A "autoconsciência" de um indivíduo é um espelhamento parcial do mundo (...) ²⁴.

Posteriormente, Nishida volta-se para a questão da historicidade de forma significativa, pois: “(...) corresponde a uma fase onde a tendência nacionalista dominava, o historicismo prevalecia entre os filósofos japoneses. Historiadores alemães, Dilthey e outros, eram lidos avidamente. (...)” ²⁵ . Assim, Nishida procurou reestruturar a sua filosofia de acordo com as tendências que surgiam no meio acadêmico filosófico, como explicita Noda (1955, p.354):

Ele não quer apenas dar um lugar às questões histórica como o seu antigo método, mas também reconhecer que o mundo social e histórico é a realidade central. A verdadeira realidade é histórica. (...) Agora, o campo do nada passa a ser explicitamente qualificado como (...) “identidade dos autocontraditórios”, onde “identidade” significa unidade real e também o processo unificador de contraditórios. E pela tensão e ação mútua de unidades contraditórias são produzidas todas as formas de seres. Há, então (...) três campos de ser: o mundo físico, o mundo da vida e o mundo histórico (NODA, 1955, p.354).

Tendo esclarecido no que concerne a filosofia nishidiana, é possível notar elementos para a construção do debate com Heidegger, pois a filosofia heideggeriana é uma peça fundamental para a construção do diálogo contemporâneo entre ocidente e oriente. Levando em consideração que os filósofos nunca tiveram familiaridade um com a filosofia do outro de forma direta, ainda foi possível que os estudiosos da Escola de Kyoto levassem a Heidegger a filosofia nishidiana. Nota-se, portanto, que, por mais que não seja possível basear-se em diálogos direto entre os dois, os filósofos parecem apresentar um problema em comum, que é a oposição a metafísica e o problema do nada.

Como foi visto antes, os estudantes japoneses começaram a ir para a Alemanha em 1921. Nessa época, Nishida já havia elaborado parte de sua filosofia com a questão da “experiência pura”, enquanto Heidegger já administrava cursos na universidade juntamente com Husserl. Não é por acaso que o contato de Nishida com a filosofia de Husserl e

²⁴ Stanford Encyclopedia of Philosophy, 25 de fev.2005, disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro>

²⁵ NODA, M. 1955. p, 354.

Heidegger tenha sido feito, em sua maioria, através dos registros de estudantes japoneses.²⁶ Nesse sentido, Zavala disserta acerca deste episódio que (in NETO; GIACÓIA, 2016, p.75²⁷):

Tanabe apresentou a filosofia nishidiana antes da época do *basho*, e Nishitani apresentou sua própria formulação do pensamento nishidiano do período tardio. Certamente que no momento dessas apresentações houve questionamentos por parte de Husserl, Heidegger e de outros ouvintes (ZAVALA in NETO; GIACÓIA, 2016, p.75).

É na análise de Zavala que se comprova o contato de Nishida com Husserl através de cartas entre 1923.²⁸ Em relação a Heidegger, é registrado que Nishida leu, ao menos, duas de suas obras, sendo elas: *Aristóteles* (1924) e *Ser e Tempo* (1927). Há algumas análises das cartas de Nishida com os seus discípulos que mostra o registro de compra dos livros, de sua leitura e das percepções acerca da filosofia heideggeriana. Uma das primeiras citações importantes seria a que Nishida considera a filosofia heideggeriana, no primeiro momento, como portadora de uma “intenção muito interessante” (Carta n. 2470, 2/X/ 1925, a Tanabe Hajime apud ZAVALA, 2016, p. 81).

A principal crítica que Nishida faz à filosofia heideggeriana é acerca da limitação do problema do ser, apontando algumas deficiências em relação ao método fenomenológico, por mais que Nishida o considere mais desenvolvido do que o de Husserl. Como é visto nos registros, Nishida considera Heidegger como um pensador ao qual se deve um grande respeito por abrir novos âmbitos para se pensar a filosofia, mas não considera a sua obra dotada de grandes reflexões e nem o considera como um pensador extraordinário. (NISHIDA, 1932. Carta n.722, a Watsuji Tetsurô. apud ZAVALA, 2016, p 82.) A essa afirmação, refere-se o seguinte trecho da carta direcionada a Omodaka Hisayuki: “Os estudiosos japoneses não têm uma visão própria; Kant e Husserl ainda estão bem, mas, gente como Heidegger e Jaspers não passam de ser *Epigonen*, junto à história universal. (...) (NISHIDA, 1944. Carta n.2288, a Omodaka Hisayuki apud ZAVALA, 2016, p.83)”.

²⁶ O entusiasmo dos estudantes japoneses pelas aulas de Husserl foi um fato registrado pelo próprio filósofo numa carta direcionada a Ingarden, onde observa sobre os estudantes intercambistas japoneses que: “tem vitalidade e o tom das discussões é elevado”. (YOSHIO, 1972, p.288 apud ZAVALA, 2016, p.74)

²⁷ Todas as referências à Zavala neste tópico foram encontradas em: GIACCOIA Jr., O., FLORENTINO NETO, A. Heidegger e o pensamento oriental. Uberlândia: eDUFU, 2016. Caso contrário, eu indicarei.

²⁸ “Sabemos que Nishida enviou uma carta e livros a Husserl em 10 de agosto de 1923 e que Husserl respondeu-lhe em 19 de setembro do mesmo ano.” (ZAVALA, 2016, p.75)

As críticas dirigidas à Heidegger, portanto, só são capazes de nos dar embasamento para entender as primeiras impressões de Nishida. O que será tratado aqui é a questão do nada que, apesar dos filósofos tratarem da mesma temática, não podemos afirmar que estão lidando com uma compreensão e uma problemática idêntica. É justamente isso que pretendo examinar, propondo uma discussão entre os dois autores.

Será que o “nada” heideggeriano é o mesmo “nada” de Nishida? É possível um diálogo entre as duas questões? Nishida, por acaso, teria caído no mesmo erro da metafísica ocidental? Heidegger teria, na visão da filosofia japonesa, limitado-se demais ao se tratar unicamente da compreensão do ser? Diante dessas perguntas, é necessário volta-se para a questão da pesquisa metafísica do ente enquanto ente para contextualizar a abordagem dos filósofos.

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A METAFÍSICA E A PESQUISA DO ENTE ENQUANTO ENTE

Tendo como base a reação da contemporaneidade a uma desconstrução da metafísica, é necessário para a contextualização deste trabalho, mesmo que de forma breve, expor de que maneira Aristóteles concebia o conceito de *ousía*. A principal diferença que está sendo exposta aqui é a de que Nishida auxilia na busca desse antigo problema, revelando o âmbito oriental que se encara a substancialidade.

O nada desses dois filósofos poderia ser compreendido com um objetivo em comum: opor-se à metafísica ocidental. Independentemente do que isso resultará nas duas perspectivas, é evidente que há um distanciamento dos filósofos do significado do ser objetificado presente na tradição ocidental. Como fica claro, o resgate do termo *ousía* não é por acaso. Com base no comentário de Suzanne Mansion (2005, p.73), fica clara a importância desse parêntese, pois:

A idéia de substância ocupa um grande lugar na história da filosofia. Todos os grandes sistemas clássicos propuseram uma definição de substância. Mas o acordo está longe de ser feito acerca da significação a ser dada a esta noção. Certos filósofos modernos negam a existência da substância e pensam que uma concepção de universo, que dá lugar a uma realidade deste gênero, resulta de uma imaginação coisificada de nível infra-metafísico. Para outros, como os idealistas, a idéia de substância parece não ter sentido. Outros ainda admitem a substância em seu sistema, mas não concordam quando se trata de dizer com precisão o que ela é (MANSION, 2005, p.73).

Em Aristóteles, a substância οὐσία é discutida a partir do problema dos múltiplos sentidos do ser. O ser se diz de várias maneiras, entretanto essa diversidade unifica-se na remissão a uma única natureza com um único princípio. Ou seja, todos os modos do “ser” que não são a própria substância, são ditos da substância.

Seria a substância o ser no sentido primeiro e fundamental. A essa definição remete-se à filosofia primeira de Aristóteles, àquela ciência que estuda o ente enquanto ente (*tò ón he ón*) e que compreende o ser em seu sentido primordial como substância, como pontua Aristóteles na *Metafísica*:

É evidente, portanto, que os seres serão objetos de uma única ciência, justamente enquanto seres. Todavia, a ciência tem como objeto, essencialmente, o que é primeiro, ou seja, aquilo de que depende e pelo que é denominado todo o resto. Portanto, se o primeiro é a substância, o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003b 4-27).

Dessa forma, atribuindo às categorias aristotélicas conceitos que são postos em operação nos juízos e à substância, o que se configura através das formas e figuras da

predicação. Assim, as categorias seriam as classes gerais que ordenam o predicado de todas as coisas, como fica claro na seguinte citação:

Dissemos em síntese que é a substância: ela é o que não se predica de algum substrato, mas aquilo de que todo o resto se predica. Todavia, não se deve caracterizar a substância só deste modo, porque isso não basta. De fato, essa caracterização não é clara. Ademais, em seus termos e matérias seria substância. Com efeito, se a matéria não é substância, escapa-nos o que mais poderia ser substância, porque uma vez excluída todas as outras determinações, parece que não resta nada além dela: as outras determinações, com efeito, são afecções, ações e potência dos corpos. (...) (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1029a 1-26).

Como foi entendido, os predicados desses juízos caracterizam-se por modos de ser distintos. Assim, seria coerente afirmar que os predicados nada mais são do que modos de ser de uma única substância. A substância, por sua vez, seria o ser último que não pode ser predicado, além de não ter sentido estrito ou material. Portanto, a substância é um sujeito e não pode ser afirmada como predicado de nenhum sujeito outro que ela mesma: ela é o que é em si e no qual todo resto é relativo. É possível observar no sétimo livro da *Metafísica*, que o significado da substância é dito da seguinte forma:

Substância, em certo sentido, se diz dos corpos simples: por exemplo, o fogo, a terra, a água e todos os corpos como estes; e, em geral, todos os corpos e as coisas compostas a partir deles (...) Todas essas coisas são ditas substâncias porque não são predicadas de um substrato, mas tudo o mais é predicado. (...) Ademais, as substâncias são ditas também as partes imanentes a essas coisas, que delimitam essas mesmas coisas e exprimem algo determinado, cuja eliminação comportaria a eliminação do todo (...) (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1017a 15-20).

No terceiro capítulo do livro sétimo, Aristóteles atribui à substância quatro significados, são eles: “ (...)a essência, o universal, o gênero e, em quarto lugar, o substrato”(ARISTÓTELES, 2014, p.291). O que configura a substância é a ideia de um elemento que não se predica de nenhum substrato e que de tudo se predica, mas como pontua Aristóteles, não é capaz dessa definição por si só dá conta do que se trata a substância, e acerca disso discorre:

Com efeito, se a matéria não é substância, escapa-nos o que mais poderia ser substância, porque, uma vez excluídas todas as outras determinações, parece que não resta nada além dela: as outras determinações, com efeito, são afecções, ações e potências dos corpos. E comprimento, largura e profundidade são quantidade, não substâncias: a quantidade não é substância, mas é substância e substrato primeiro ao qual inerem todas essas determinações. Mas se excluirmos comprimento, largura e profundidade, vemos que não resta nada, a não ser aquele algo que é determinado por eles. Consequentemente, para quem considera o problema desse ponto de vista, necessariamente a matéria aparece como a única substância. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1029a 1-26.).

Aristóteles então põe em vivência que é aquilo que existe por detrás de todas as coisas, a substância que dela se predica todas as coisas e que não se determina por quantidade ou categorias e que “não é nem sequer as negações destas, porque as negações só existem de modo accidental” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1029a, 1-26). Portanto, o caráter da substância é definido como aquilo que é primeiro ou aquilo que tudo parte de si e que:

Todos admitem que algumas das coisas sensíveis são substâncias; portanto seremos desenvolver nossa pesquisa partido delas. De fato, é muito útil proceder por graus na direção do que é mais cognoscível. Com efeito, todos adquirem o saber desse modo: procedendo por meio de coisas naturalmente menos cognoscíveis na direção das que são por natureza mais cognoscíveis. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1029a 1-26).

Evidentemente, que o estudo da substância parte de um elemento menos cognoscível para entender a essência de tudo aquilo que é. Nesse sentido, priorizando a busca da primeira causa, se conhece também todas as outras coisas, pois:

É preciso partir dessas coisas que são por natureza pouco cognoscíveis ao indivíduo, para chegar a conhecer as coisas que são cognoscíveis em sentido absoluto, procedendo, como dissemos, justamente por meio das primeiras (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1029a 1-26).

É possível identificar a reflexão heideggeriana acerca do estudo aristotélico sobre a *ousía* quando o filósofo discorre em sua obra *Metafísica de Aristóteles*, na qual reforça a ideia de primeiro ente:

A terceira frase que citamos de Aristóteles determina ainda em que sentido a *ousía* é a primeira entre as categorias. “todos os entes, com efeito, precisam ter junto a si e em si o dizer da *ousía*”. Por exemplo, (...), o ser-produzido, esse algo tomado em si mesmo, não existe; não é apreendido justamente em sua significação mais própria quando junto como ele não se apreende também: o ser-produzido de alguma coisa. Essa remissão – “de alguma coisa” – faz parte do conteúdo das categorias. Estas não são ocasional e posteriormente remetidas à primeira categoria através do enunciado, como se fora disso elas pudessem significar alguma coisa, por si mesmas; antes, em conformidade com sua essência, elas dizem sempre conjuntamente a *ousía*. Esta já está sempre dita de antemão e, sendo de antemão, é a primeira categoria, e isso significa igualmente: o primeiro ente (...) (HEIDEGGER, 2007, p.15-16).

Como foi visto, tem-se o nome também de subjacente, ou “*hypokeímenon*”, aquela presença que está subjacente anteriormente, isto é, o sentido originário, como esclarece Angioni (2003, p.246), seria o subjacente da predicação, isto é, *hypokeímenon*:

(...)O critério da subjacência, longe de retomar o assim chamado ponto de vista das *Categorias*, é utilizado como instrumento através do qual se seleciona, como objeto de estudo, justamente a forma. (3) A forma, como condição necessária para a verificabilidade de qualquer predicação a respeito de uma *ousía*, também pode ser concebida como *subjacente* da predicação, justamente porque o que Aristóteles entende por “*hypokeímenon*” não é apenas e exclusivamente um termo que ocupa o lugar esquerdo numa sentença predicativa (ANGIONI, 2003, p. 246).

Aparentemente, parece ser atribuído à noção de substância um caráter unicamente lógico. Entretanto, é perceptível que a elaboração aristotélica de οὐσία ganha um caráter ontológico. Isto por que, segundo Mansion (2005, p.81), “fomos levados a ver que a realidade visada por esta expressão: ‘sujeito não atribuível a um outro sujeito’ é uma coisa que subsiste de maneira independente e que é substrato de tudo o que ‘se diz outra coisa’.” (MANSION, 2005, p.81).

É então que οὐσία tem um caráter fundamental da busca da realidade verdadeira. Por conta da percepção aristotélica ganhar um caráter ontológico é que se faz necessário esse parêntese. A estruturação da ontologia tradicional, não só no âmbito aristotélico, reafirma a busca pela a substancialidade compreendida como aquilo que é imutável. Nessa perspectiva, seria esse o ponto de convergência dos dois filósofos, uma vez que demonstram maneiras alternativas de se pensar a metafísica.

A perspectiva de Heidegger busca um caminho distinto da concepção ligada à “entidade” do “ser”, como é evidentemente explícito. Nesse caso, é perceptível na obra *Metafísica de Aristóteles* a dedicação de se diferenciar o ser do ente, tarefa considerada obscura para Heidegger. Outro ponto importante de se observar, é a consideração da impossibilidade da apreensão do ser, como é visto na seguinte citação:

Assim, muitas vezes, na filosofia, fala-se do ser, tendo em mente o ente. Outras vezes nomeamos o ente, tendo em mente o ser. No fundo não se compreende nem um nem outro. E no entanto compreendemos alguma coisa nisso; mesmo que, na tentativa de compreender alguma coisa nisso; tudo acabe mergulhado em densa névoa. Por exemplo, aquela coisa aí, esse giz é um ente, ele “é”: dizemos isso dele porque de certo modo ele o diz primeiro a nós. Do mesmo modo, meu falar agora e vosso ouvir e prestar atenção são um ente. Fazemos a experiência e compreendemos o ente fácil e continuamente. Mas o “ser”? Compreendemos também esse, de certo modo, sem conseguir apreendê-lo conceitualmente. Como devemos manter os dois separados, o ente – o ser, e o que é parte disso, compreendê-los em sua relação íntima, quando ainda não se mergulhou profundamente em tudo isso e esse estado de coisas nem sequer foi questionado. (HEIDEGGER, 2007, p. 26).

A pergunta pelo ser mostra-se na filosofia heideggeriana como elemento indispensável, pois considera-se que “Aristóteles e os filósofos anteriores a ele questionaram expressamente o ente.” (HEIDEGGER, 2007, p.27). Isso revela que o ser permanece obscuro, enquanto o ente se faz evidente, pois:

O ser e o ente -querer, aqui, distingui-los e até desenvolver uma questão sobre eles não será uma alteração infundada e infrutífera? O ente é aquilo que é ente, isso nós já conhecemos: ele nos dá prazer e nos oprime, põe-nos a atuar e nos larga no vazio; e, ademais, nós próprios somos entes. Permanecemos portanto junto ao ente. Mas a

que vem ainda a pergunta pelo ser? (...) “O ser”: um pensamento, não-grego como nenhum outro- ou tão grego como nenhum outro?! “O ser”: névoa e fumaça- ou será a chama íntima e secreta do Dasein humano? Não o sabemos, por isso questionamentos, isto é, esforçamo-nos por questionar direito. (...) (HEIDEGGER, 2007, p.27).

A reflexão nishidiana parte da elaboração a lógica do lugar pautada no predicado para chegar ao Nada Absoluto. Há, por parte de Nishida, porém, estudiosos que dizem que essa separação não é bem esclarecida, como diz Cestari (2013, p.83):

É correto pensar que a lógica do lugar prescindia das tradicionais categorias metafísicas? Ou a dependência dos lugares e tropos da metafísica influenciam também as possibilidades da filosofia de Nishida? Certamente, há elementos que pareceriam indicar que a lógica do lugar se mova além da dimensão metafísica.(...) E, todavia, existem outros aspectos que contribuem para complicar a imposição de Nishida e aproximá-la à metafísica tradicional (CESTARI, 2013, p.83).

A noção de “lugar” poderia ser definida como uma resposta à tradição filosófica de uma forma mais direta. Dessa forma, Nishida tenta, com a definição de lugar (*basho*), uma reformulação daquilo que se entende como *ousia* Aristotélica, como tão bem define Ryosuke Ohashi na introdução da edição brasileira de “*Ensaio sobre o Bem*”:

Nos artigos reunidos, *From acting to seeing* (...), publicado em 1927, Nishida começou a pensar sobre o conceito de “lugar”. Essa palavra tornou-se para ele o ponto de virada decisivo ao inverter a definição de “*ousia*” construída por Aristóteles: “(*ousia* é) aquilo que se mantém sujeito sem se tornar predicado”. Na opinião de Nishida, “lugar” deveria ser “aquilo que se mantém predicado sem se tornar sujeito”, não podendo, pois, ser determinado como o sujeito da oração, tampouco como objeto, e, portanto, o “lugar do nada”. (...) Através da filosofia grega, Nishida encontra seu primeiro ponto em comum em relação à filosofia europeia (...) (OHASHI, 2016, p.17)

Independentemente da conclusão deste trabalho, a metafísica tradicional é o elemento unificador para a discussão entre os dois filósofos, uma vez que partem dela para reformular a noção de substância. Evidentemente, que a filosofia aristotélica não é a única influência, levando em consideração as inúmeras influências em comum. Infelizmente, não será possível abordar todas as questões de semelhança e discordância entre os dois filósofos, e tampouco mostrar todas as reflexões que ambos discorreram acerca do nada, concentrando o objetivo deste trabalho na resposta do século XX à metafísica tradicional.

Por conseguinte, a interação com o âmbito asiático desperta a curiosidade e a necessidade de refletir sobre a repercussão do pensamento em diálogo com uma cultura distinta que entendia o “nada” muito antes do “ser”. Assim, evidencia-se com o diálogo que a

substância modifica o seu significado originário e dá lugar ao elemento do “nada”, em uma união capaz de repensar toda a estrutura da filosofia.

3.1 A QUESTÃO DO SER E ESSÊNCIA DA NADIFICAÇÃO – HEIDEGGER

A questão da *ousía* recai sobre Heidegger quando o filósofo repete a pergunta do ser, na medida em que suspende a resposta aristotélica da questão: “o que é o ente enquanto ente?”. No contexto de *Ser e Tempo* (1927), se afirmar que “Não sabemos o que ‘ser’ significa. Mas já quando perguntamos ‘que é ‘ser’?’ nos mantemos em um entendimento do ‘é’, embora não possamos fixar conceitualmente o que o ‘é’ significa.” (HEIDEGGER, 2012, §2, p. 39). Dessa maneira, o fio condutor da investigação é encontrado no único ente capaz de compreensão do ser, como esclarece Heidegger (HEIDEGGER, 2012, §2, p.43):

A interpretação do mediano entendimento-do-ser só obtém o seu necessário fio condutor uma vez que se tenha desenvolvido o conceito do ser. À luz do conceito e dos modos de explícito entendimento que lhe são próprios é que se poderá estabelecer o que significa um entendimento-do-ser obscurecido ou ainda não elucidado e quais as espécies possíveis e necessárias de obscurecimento ou de empecilho para uma explícita clarificação do sentido-do-ser. O mediano, vago entendimento-do-ser pode estar permeado, além disso, por teorias tradicionais e opiniões sobre o ser e isso de tal modo que essas teorias permanecem ocultas como fontes do entendimento predominante. (...) O que é buscado no perguntar pelo ser não é de todo desconhecido, conquanto de imediato seja pura e simplesmente inapreensível (HEIDEGGER, 2012, §2, p.43).

Ente para Heidegger é “(...) tudo aquilo que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos dessa e daquela maneira (...) mas, ao mesmo tempo, (...) ente é também o que somos e como somos nós mesmos” (HEIDEGGER, 2012, §2 p. 45).²⁹ Nesse sentido, a pergunta essencial parte de um ente específico, o *Dasein*, constituído por uma abertura que permite a elaboração da questão do ser. Esse ente “que somos cada vez nós mesmos e que tem,

²⁹ “Convém lembrar que o termo ente (ens) é um substantivo verbal (em grego o participio neutro, *tò ón*, do verbo *eimi*, infinitivo *einai*, *ser*), tanto designando algo determinado nessa ou naquela forma (...) e, portanto, o que é, quanto significando, (...) isso *que é* ou que possui o ser. Como o *ens* latino ou o *tò on*, ente (*Seinde*) oscila entre a designação substantiva pluralizada, aplicando-se ao giz, à árvore ou ao triângulo, que são entes (*entia*, *tà ónta*), e a menção ao que é expresso pela significação do verbo ser (*einai*, *esse*) (...) Que se passa então com a palavra ‘ser’, cuja significação vige no ‘é’”(NUNES, 2012, p.43)

entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser, do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2012, §2, p. 47).

Desenvolve-se a noção que o “ser” é o determinante de todo ente, significando dizer que “(...) reside no ser-que e no ser-assim, na realidade, na substância, no consistente, na validade, no *Dasein*, no ‘dá-se’. (...)” (HEIDEGGER, 2012, §2, p. 45). A fim de destruir a noção antiga presente na metafísica, o filósofo analisa preconceitos que impedem a questão do ser na tradição, são eles: O “ser” como conceito “mais universal”; O “ser” como conceito indefinível e o “ser” como conceito “que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo”. A questão da “universalidade do ser” como transcendente a todos os gêneros de entes é a característica do primeiro preconceito exposto. Para Heidegger, “aprender” o ser como conceito universal não necessariamente significa uma noção imediata de clareza, como é visto na seguinte citação:

“Ser” não delimita a região suprema do ente, na medida em que o ente é conceitualmente articulado segundo gênero e espécie (...). A “universalidade” do ser “ultrapassa” toda universalidade genérica. “Ser” segundo a designação da ontologia medieval, é um ‘transcendente’. Ao se dizer por conseguinte que o “ser” é o conceito mais universal não se diz contudo que esse conceito seja o mais claro, de sorte que toda discussão ulterior se faz desnecessária. Ao contrário, o conceito do “ser” é o mais obscuro” (HEIDEGGER, 2012, §1, p. 35-37).

O segundo preconceito exposto por Heidegger é a noção de que o ser não é definível. Essa afirmação tem como pressuposto de que, o ser não pode se definir como ente e “(...) não pode ser derivado por definição de conceitos superiores e não ser exibido por conceitos inferiores.” (HEIDEGGER, 2012, §1, p. 37). Já o terceiro preconceito é o de que o ser é um conceito que se entende por si mesmo. Em outras palavras, afirma a noção do ser como um conceito evidente e não passível de uma definição, uma vez que está sempre incluso em todas as proposições. “Em todo conhecer, em todo enunciar, em cada comportamento em relação a ente, em cada comportar-se-em-relação-a-si-mesmo se faz uso de ‘ser’ e a expressão é, nesse caso, entendida ‘sem mais nada’.” (HEIDEGGER, 2012, §1, p. 39).

A compreensão tomada como pressuposto de tais preconceitos é falha, pois ao tomar o ser como algo evidente, que se entende por si de uma maneira imediata, restringe a compreensão a um significado ordinário, isto é, o ser sem profundidade. E é por conta dessa imediata compreensão que Heidegger, mais uma vez, reforça que o sentido do ser permanece obscuro, colocando em vigência ainda mais a necessidade da repetição pela busca de seu sentido, como é visto no seguinte trecho:

Apelar para o-poder-ser-entendido-por-si-mesmo na esfera dos conceitos filosóficos fundamentais, sobretudo no que respeita ao conceito de ‘ser’ constitui um

procedimento duvidoso se, por outro lado, ‘o-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo’ e apenas isso, a saber, ‘os juízos secretos da razão comum’ (Kant), (...)e deve continuar sendo o tema expresso da analítica (...) (HEIDEGGER, 2012, §1, p. 39)

Não é à toa a preocupação do filósofo em dar prioridade à discussão da diferença entre “ser” e “ente”, pois é dessa forma que há uma possibilidade de abordar a temática do ser em relação ao ente, encarando-os como diferentes, pois, é do próprio estabelecimento da diferença, que permite ultrapassar toda consideração meramente ôntica, que depende a possibilidade ou impossibilidade da ontologia, ou seja, da filosofia enquanto ciência.

A pergunta heideggeriana retorna à raiz da pergunta do ser, a fim de encontrá-la em sua essência mais primordial. A pergunta do ente enquanto ente proposta por Aristóteles não abarca o ser propriamente dito. Com base nesta característica, a pergunta do “o que significa ser?” permanece oculta. Neste ponto, Heidegger procura propor a pergunta do ser enquanto seu próprio significado, pois, segundo Benedito Nunes (2012, p.44):

Do problema do ser retirava-se a perplexidade, que Platão ainda mantivera diante da ideia e Aristóteles diante da *ousía*. (...)A metafísica foi o campo de omissão do ser, que se furtou à questão nela sempre silenciada, em proveito do ente. Ao propô-la, Heidegger situa-se por certo na Metafísica, mas interpelando-a em sua omissão, e questionando a sua essência a partir desse olvido que ela sedimentou (BENEDITO NUNES, 2012, p.44).

Heidegger expõe a necessidade da destruição dos pressupostos da história da ontologia com os seus próprios elementos, tal movimento seria feito através de uma pesquisa para encontrar o sentido do ser através de uma analítica existencial do *Dasein*. É então que a questão do ser em Heidegger parte da indagação direcionada para seu sentido mais próprio, sem a necessidade de recorrer a conceitos que a definam, isto é, a própria questão busca apoio no *Dasein* no modo pelo qual nele acontece a possibilidade da compreensão de ser.

É em *Ser e Tempo* (1927) que Heidegger volta o horizonte temporal para a questão aristotélica da *ousía* como presença constante, pois a destruição deve ocorrer a partir da raiz e dos limites da ontologia antiga com o pressuposto da temporalidade. Assim, é explicitado:

(...) a antiga interpretação do ser do ente está orientada pelo “mundo”, isto é, pela “natureza” no sentido mais amplo, e que ela conquista de fato o entendimento do ser a partir do “tempo”. O documento externo desse entendimento – por certo que somente isso- é a determinação do sentido de ser como (...) *ousía*, o que ontológico-temporalmente significa “presença”, a saber, é entendido como em referência a um determinado modos do tempo- o “presente.” (HEIDEGGER, 2012, §16, p. 95).

Ou seja, a interpretação heideggeriana acerca da *ousía* é a de que: “(...) o ente que nele e para ele se mostra e é entendido como o propriamente ente recebe, portanto, sua interpretação em referência ao pre-sente (*Gegen-wart*), isto é, é concebido como presença (*ousía*) (...)” (HEIDEGGER, 2012, §16, p. 95). É então que a destruição da tradição ontológica recorre ao horizonte temporal a fim de obter a verdadeira concretização da questão-do-ser.

Na preleção “*O que é Metafísica?*” (1929), encontramos uma problematização da metafísica tradicional partindo da elaboração de uma questão para adentrar a interioridade da própria metafísica. Dessa maneira, “Parece-nos que (...) nos transporemos imediatamente para o interior da metafísica.” (HEIDEGGER, 2008, p.113). Desse modo, o texto apresenta três momentos: o desenvolvimento da questão; a elaboração; e a sua possível resposta. Há duplicidade da questão metafísica elaborada, ao mesmo tempo em que alguém interroga a totalidade é interrogado também na própria questão, uma vez que:

(...) De um lado, toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática da metafísica. Ela é a própria totalidade. De outro, toda questão metafísica só pode ser formulada de um tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado. Daí retiramos a seguinte indicação: a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação essencial do ser-aí questionador. (HEIDEGGER, 2008, p.113.).

O contexto no qual se insere esse perguntar é o âmbito acadêmico envolto pela determinação da ciência, sendo a pergunta fundamental: “O que acontece de essencial nas raízes do ser-aí, na medida em que a ciência tornou-se nossa paixão?”. (HEIDEGGER, 2008, p.114). Nessa perspectiva, o domínio do pertencimento das ciências a setores determinados leva a um distanciamento entre elas, pois há uma multiplicidade de disciplinas que se mantêm através da organização técnica, determinando-as em especialidades. Conseqüentemente, o enraizamento das ciências em seus fundamentos essenciais desaparece completamente, o que prefigura o propósito nas ciências de uma referência ao seu próprio ente e unicamente a ele.

Todas as ciências possíveis procuram o próprio ente e o seu modo de se comportar, a fim de transformá-lo em objeto para a investigação. Dessa forma, dessa determinação fundante do ente acarreta a intenção de encontrar o que seria a referência mais próxima daquilo que é essencial em todas as coisas. Assim, conclui Heidegger que “Esta privilegiada referência de mundo ao próprio ente é sustentada e conduzida por uma postura livremente escolhida da existência humana.” (HEIDEGGER, 2008, p.114).

Essa liberdade expressa na ciência em relação ao ente configura um caráter distinto do que seria visto em atividades “pré- e extra-científicas”. (HEIDEGGER, 2008, p.114). A

ciência tem o caráter definitivo de determinar todo o ente a qual lhe pertence³⁰, trazendo para o ente, o caráter de sua objetividade e de sua determinação, limitando-o enquanto tal, a fim de manifestá-lo.

É através dessa possibilidade de “pôr-se a serviço” da pesquisa científica que surge o âmbito de um possível “comando próprio” específico dentro da totalidade da existência humana, mesmo que com certa limitação. Então, a ciência tem um caráter de referência particular ao mundo ao mesmo tempo que sustenta uma postura diante de suas possibilidades. Entretanto, só é possível compreender o que ocorre quando se tem uma visão do que acontece nesta referência do mundo. É que o ser humano, este que é um ente, “faz” ciência e o próprio ato de “fazer” ocorre o que Heidegger denomina de “(...)irrupção de um ente chamado homem na totalidade do ente; (...)” (HEIDEGGER, 2008, p.115). E é por conta de tal irrupção que há um descobrimento de um ente “naquilo que e como ele é”, revelando-se através da irrupção, o que encaminha, de maneira primária, o ente para o seu si mesmo.

Considerando o exposto, são as três dimensões: referência ao mundo, postura e irrupção que “trazem, em sua radical unidade, a clara simplicidade e severidade do *Dasein* para o interior da existência científica” (HEIDEGGER, 2008, p.115). Na medida em que a referência do mundo define o objeto pesquisado, a postura submete o ente à sua definição; e a irrupção revela a totalidade e a descoberta do ente, porém se apoderar do *Dasein* científico é constatar que a existência científica dirige-se unicamente ao ente e nada mais, pois:

Se quisermos nos apoderar expressamente do ser-aí científico, assim iluminado, então precisamos dizer: Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente - e nada mais. Aquilo de onde toda postura recebe a sua orientação é o próprio ente - e nada para além dele. Aquilo com que a confrontação investigadora acontece na irrupção é o próprio ente - e nada para além dele. Mas o estranho é que justamente no modo como o homem científico se assegura do que lhe é mais próprio, ele fala, quer expressamente ou não, de outra coisa. Pesquisado deve ser apenas o ente e mais - nada; somente o ente e além dele - nada; unicamente o ente e para além disto - nada. (HEIDEGGER, 2008, p.115.)

É então que a preocupação heideggeriana volta-se para o que acontece com esse nada, e, pela sua própria natureza contraditória, o filósofo questiona-se se seria apenas um modo de falar ou se de fato há um problema, pois o nada é rejeitado pela ciência “como o elemento nadificante.” Nesse sentido, é justamente pela ciência rejeitar este nada que o admite, gerando um paradoxo; e disto, surge a reafirmação do caráter essencial da ciência e de sua ocupação única como o ente, mas também a constatação que ela recorre ao nada quando busca expressar

³⁰ “à própria coisa a primeira e última palavra.” ((HEIDEGGER, 2008, p.114).

a essência que lhe é própria. Assim, é concluído a primeira parte da elaboração da questão da seguinte maneira:

Que essência ambivalente se revela aí? Ao refletirmos sobre nossa existência presente - enquanto uma existência determinada pela ciência -, desembocamos em um antagonismo. Através deste conflito já se desenvolveu uma interrogação. A questão exige apenas uma formulação adequada: o que acontece com este nada? (HEIDEGGER, 2008, p.115).

O prosseguimento da preleção é estabelecido na elaboração da questão metafísica pela decisão de qual postura deve-se assumir perante a questão do nada, determinando se seria impossível ou possível. Assim, para haver uma elaboração metafísica dessa questão deve-se levar em conta alguns pormenores que não são percebidos na interpretação inicial. Desse modo, conceber o nada como questão leva a uma transformação do “nada” em algo, pois ao se interrogar “o que é o nada?” já há um pressuposto implícito que demonstra o nada como um ente, e é do próprio ente que o nada se distingue, o que converte a questão em uma impossibilidade, pois lhe é privado de si mesma o objeto específico de investigação no ato de sua interrogação. O filósofo, então, considera o seguinte pressuposto (2008, p.117):

Se for assim, também toda resposta a esta questão é, desde o início, impossível. Pois ela se desenvolve necessariamente sob esta forma: o nada “é” isto ou aquilo. Tanto a pergunta como a resposta são, no que diz respeito ao nada, igualmente contraditórias em si mesmas. Assim, não é preciso, pois, que a ciência primeiro rejeite o nada. A regra fundamental do pensamento a que comumente se recorre, o princípio da não-contradição, a “lógica” universal, arrasa esta pergunta. Pois o pensamento, que é sempre essencialmente pensamento de alguma coisa, deveria, enquanto pensamento do nada, agir contra a sua própria essência (HEIDEGGER, 2008, p.117).

A essência de se pensar em algo como objeto de entendimento na lógica universal, acaba por desembocar em uma não compreensão do nada como questão possível, devido à própria contradição que emerge na interrogação. Assim, Heidegger destaca que é a “lógica” o parâmetro que orienta esse modo de perguntar pelo nada, tomando-o como oposição à totalidade do ente.

A interpretação heideggeriana parte da diferenciação a partir da tese da lógica, com o primado da negação, que se dá através da operação do entendimento que tem como o nada o seu derivado; posteriormente, a tese da fenomenologia que se tem o primado do nada e a negação da lógica como consequência.

Assim, ao tomar o nada como uma negação (operação do entendimento) do todo do ente, ainda estamos sob o domínio da lógica, sem reconhecer o nada como mais originário que o não e a negação. Revelando o nada como a negação da totalidade do ente, o não-ente se

determina, diferenciando-se do nada como ato de entendimento ligado à lógica. Contudo, tal questão não se encontra definida, pois:

Como podemos nós, pois, pretender rejeitar o entendimento na pergunta pelo nada e até na questão da possibilidade de sua formulação? Mas será que é tão seguro aquilo que aqui pressupomos? Será que o “não”, a negatividade e, com isto, a negação representam a determinação suprema a que se subordina o nada como uma espécie particular de negado? “Há” o nada apenas porque há o “não”, isto é, a negação? Ou será que não acontece o contrário? Existe a negação e o “não” apenas porque “há” o nada? Isto não está decidido; nem mesmo chegou a ser formulado expressamente como questão. Nós afirmamos: o nada é mais originário que o “não” e a negação. (HEIDEGGER, 2008, p.118).

Sobre a lógica, a consideração heideggeriana no posfácio é que ela trata-se apenas de uma explicação da essência do pensamento que se funda na experiência do ser na metafísica tradicional. Conclui-se então que o que pretendia a preleção era:

O que, (...) em toda parte e constantemente, se fechou de antemão às exigências do cálculo e que, contudo, já a todo momento, é, em sua misteriosa condição do desconhecido, mais próximo do homem que todo ente, no qual ele se instala a si e a seus projetos, pode, de tempos em tempos, dispor a essência do homem para um pensamento cuja verdade nenhuma “lógica” é capaz de compreender. Chamemos de pensamento fundamental aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelos outro do ente. Em vez de calcular como o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser. Este pensamento responde ao apelo do ser enquanto o homem entrega sua essência historial à simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício (HEIDEGGER, 1983, p, 50.).

A esse sacrifício Heidegger designa um acontecer sem violência, pois se é a “dissipação da essência do homem” responsável por atribuir a sua existência o caráter abismático que defende a verdade do ser para o ente, há então, um pensamento oculto no fundamento essencial do ser humano historial em que deve haver a reflexão para a verdade do ser como originária. Nesse caso, seria então o sacrifício “(...)ser preparado e servido pelo agir e produzir na esfera do ente, mas jamais pode ser por ele realizado(...)” (HEIDEGGER, 1983, p.50).

Heidegger então considera como válida a possibilidade de negação como uma ação do entendimento para avançar na investigação metafísica acerca do nada. Com tal consideração, é possível visualizar que o entendimento depende do nada pela consideração da possibilidade de um encontro prévio com o nada. Assim, se a questão for formulada ultrapassando a sua inicial “impossibilidade formal”, é necessário colocar em vigência, unicamente, uma questão essencial deste “perguntar-se pelo nada”, que seria a sua própria localidade, pois para o

“perguntar-se sobre” é necessário que se saiba onde está e que ele seja de algum modo compreendido.

A busca por esse nada mostra-se tão complexa como a própria elaboração da questão, pois buscar algo leva a consideração de uma presença de um determinado objeto. Se há um buscar de algo, é inevitável que se tenha um conceito prévio daquilo que se busca? Como buscar algo que não se tem antecipação de sua presença? A questão do nada remeteria à experiência do encontro e não de uma elaboração teórica-cognitiva através de operações lógicas. É pela maneira indevida do utilizar-se da palavra “nada” no cotidiano que Heidegger afirma que “nós conhecemos o nada (...)”, mas busca a elaboração da questão do nada no sentido formal, o que leva a seguinte formulação (HEIDEGGER, 2008, p.119):

O nada é a plena negação da totalidade do ente. Esta característica do nada não nos fornece, por fim, uma indicação da direção na qual unicamente teremos uma possibilidade de encontrá-lo? A totalidade do ente deve ser previamente dada para que possa ser submetida enquanto tal simplesmente à negação, na qual, então, o próprio nada deverá se manifestar.

Como seria possível para o ser humano, este dotado de finitude, o acesso da totalidade do ente para então negá-la e assim chegar ao nada? Se há um conceber da ideia da totalidade e negá-la em pensamento, Heidegger admite um sentido formal do nada figurado enquanto pensa-se a “ideia” da totalidade como negada. Entretanto, deve haver uma diferença entre o nada formal e o “autêntico”, isso que será visto mais adiante.

É então que o filósofo percorre o caminho de uma experiência do nada, a fim de fundamentá-lo e esclarece a diferença do “encontrar-se” postado em meio ao ente na totalidade com a questão de “apreensão” da totalidade do ente. A “apreensão” da totalidade é impossível pela própria estruturação fundamental do problema, diferentemente do segundo caso, este que acontece constantemente no *Dasein*. Desse modo, é assim que a totalidade do ente é aberta no *Dasein*, como esclarece Heidegger (2008, p.119):

(...) Parece, sem dúvida, que em nossa rotina cotidiana estamos presos sempre apenas a este ou àquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente. Mas por mais fragmentado que possa parecer o cotidiano, ele sempre retém, mesmo que vagamente, o ente em uma unidade de “totalidade”. Mesmo então e justamente então, quando não estamos propriamente ocupados com as coisas e conosco mesmos, sobrevém-nos este “na totalidade”, por exemplo, no tédio propriamente dito. Este tédio ainda está muito longe de nossa experiência, quando nos entedia exclusivamente este livro ou aquele espetáculo, aquela ocupação ou este ócio. Ele desabrocha se “a gente está entediado”. O tédio profundo, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá, nos abismos do ser-aí, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, em uma estranha indiferença. Esse tédio manifesta o ente na totalidade (HEIDEGGER, 2008, p.119).

Por conseguinte, é assim que é possível o encontrar-se em meio ao ente na totalidade, em que Heidegger denomina de tonalidade afetiva. A esta disposição afetiva, apresentada na filosofia heideggeriana, pode ser encontrada a sua definição através da expressão ontológica que Heidegger designa “encontrar-se” que em seu sentido ôntico é referido como um “estado-de-ânimo”, e no qual o filósofo considera como um fenômeno existenciário fundamental.³¹

Em “*O que é metafísica?*” (1929), Heidegger retoma a importância dos sentimentos como constituição fundamental do *Dasein* e operador metodológico, já presente em “*Ser e Tempo*” (1927), no parágrafo § 29. Disso então, surge a pergunta “Acontece no ser-aí do homem semelhante tonalidade afetiva, na qual ele seja levado à presença do próprio nada?” (2008, p.121). A resposta proposta por Heidegger é de que o encontrar-se do ser-aí, fundamental para o seu significado, encontra-se na angústia.

Na tonalidade afetiva fundamental da angústia, atinge-se o acontecer do ser-aí, esse no qual o nada se manifesta e que deve ser questionado. O estado-de-ânimo é o que leva a uma abertura do ser-aí, como explicita Heidegger: “No ser do estado-de-ânimo, o *Dasein*, conforme-ao-ser-do-estado-de-ânimo, já está sempre aberto como o ente ao qual o *Dasein* foi entregue em seu ser como o ser que ele tem de ser existindo” (HEIDEGGER, 2012, §29, p. 385). Ou seja, o ser encontra o seu aí “inserido em...” conforme o seu estado-de ânimo. Ele sempre permanece “aberto” como ente, levando à entrega do ser-aí como o ser que ele tem de ser como existente.

É então que o caráter-de-ser do ser-aí, ao mesmo tempo “que é encoberto em seu de-onde e em seu para onde” apresenta em si mesmo como descoberto. Essa característica remonta ao que Heidegger chama de dejectão. Isto é, “(...) Desse ente em seu ‘aí’, e isto de tal modo que, como ser-no-mundo, o *Dasein* é o ‘aí’. A expressão dejectão deve significar a factualidade da entrega à responsabilidade.” (HEIDEGGER, 2012, §29, p. 384).

Dessa forma, é no encontra-se que o ser-aí se traz diante de si mesmo, isto é, encontrar-se sempre em um estado-de-ânimo. Assim, o estado-de-ânimo se caracteriza como

³¹ “A serenidade imperturbável, assim como o mau humor contido na ocupação cotidiana, o deslizar da primeira para o segundo, inversamente, e ficar mal-humorado não são ontologicamente um nada, por menor que seja a atenção dada a esses fenômenos tidos como os mais indiferentes e fugazes do *Dasein*. Que os estados-de-ânimo indeterminado, frequentemente contínuo, (...) não deve ser confundido com o mau humor; pois é precisamente nele que o *Dasein* fica farto de si mesmo. Em tal desgosto o ser do “aí” torna-se manifesto como um fardo. (...) E o *Dasein* não pode saber semelhantes coisas, pois as possibilidades da abertura do conhecimento são demasiado limitadas, comparadas ao abrir originário dos estados-de-ânimo em que o *Dasein* é conduzido ante seu ser como “aí” (...) O estado-de-ânimo deixa manifesto “como alguém que está e como anda”. Nesse “como está” o ser do estado-de-ânimo leva o ser a seu “aí”.” (HEIDEGGER, 2012, §29, p. 385)

uma abertura para um “desviar-se de”, pois, como esclarece o filósofo, o primeiro caráter ontológico essencial do encontrar-se se caracteriza por abrir “(...) o *Dasein em sua dejecção e de pronto e no mais das vezes no modo do desviar-se que se esquiva.*” (HEIDEGGER, 2012, §29, p. 387).

O encontrar-se não é pertencente a um estado-da-alma ou sequer um caráter de apreensão reflexiva, pois tais reflexões são encontradas apenas no que Heidegger consideraria como vivências, pois o “aí” foi aberto no encontrar-se. Desse modo, o estado-de-ânimo abre o “aí”, mas também o fecha. Ora, o estado-de-ânimo pode fechar e abrir o “aí” do ser-aí no sentido em que há diversos estados-de-ânimo. Heidegger utiliza o exemplo do mau humor, em que o ser-aí é capaz de ficar cego para si mesmo, pois “o encontrar-se é tão pouco reflexivo que atinge o *Dasein* precisamente quando estecentrega-se irreflexiva e exaustivamente ao ‘mundo’ de que se ocupa.” (HEIDEGGER, 2012, §29, p. 391) Isto é, ao sentir-se de tal forma parece atacá-lo em um movimento que não vem do externo ou de algo interno, mas de um modo de ser-no-mundo.

O mundo é considerado por Heidegger como previamente aberto. Nesse sentido, tal abertura do mundo leva a ir de encontro com o que “há no interior-do-mundo”. É importante salientar que essa abertura prévia do mundo pertence ao ser-em e se constitui pelo encontrar-se. Assim, o filósofo atribui o caráter de vir-ao-encontro como o de ver-ao-redor, e não como uma característica provinda de uma sensação ou um encarar determinado objeto do mundo. Essa característica é provinda do que seria um ser-afetado que tem um caráter inservível e resistente. Dessa maneira, a sua possibilidade de caráter ontológico provém do ser-em como existencialmente (*existenzial*) determinado. Assim, tal afetação é fundada no encontrar-se como abertura do mundo, mas de uma maneira ameaçadora. É então que Heidegger conclui que “o ser do estado-de-ânimo do encontrar-se constitui existencialmente a abertura do *Dasein* para o mundo.” (HEIDEGGER, 2012, §29, p. 393).

O ser-afetado só é possível porque os “sentidos” pertencem ontologicamente a um ente que tem o modo-de-ser do encontrar-se em um estado-de-ânimo no ser-no-mundo; o ser-aí. E esses sentidos “podem ser afetos” e “ter sentido para” o afetante que se mostra na afecção. A essa possibilidade de uma afecção, “não ocorreria nem que fosse sobre a maior pressão e resistência (...) se o ser-no-mundo no encontrar-se já não estivesse remetido à afetabilidade pelo ente do-interior-do-mundo, prefigurado nos estados-de-ânimo.” (HEIDEGGER, 2012, §29, p. 389). Logo, o encontrar-se reside existencialmente em um ser-referido ao mundo, esse no qual o afetante pode vir-de-encontro. Isso significa dizer, ontologicamente, que se deve deixar a descoberta primária do mundo ao estado-de-ânimo.

Para o filósofo, o ver o “mundo” é “precisamente (..) ver instável, que oscila conforme o-estado-de-ânimo, o utilizável se mostra, em sua específica mundidade, cada dia diferente.” (HEIDEGGER, 2012, §29, p. 389). Em relação a essa definição, não se é possível interpretar os diversos *modi* do encontrar-se, esses que na filosofia sempre tratou, ontologicamente, como fenômenos das paixões e sentimentos.

Para Heidegger, a investigação fenomenológica propõe uma visão mais livre dos fenômenos ligados às paixões e sentimentos, pois, “paixões sentimentos caem tematicamente sob a classificação de fenômenos psíquicos e, no mais das vezes, têm a função de uma terceira classe de fenômenos, ao lado de representar de querer. Decaem ao plano de fenômenos concomitantes.” (HEIDEGGER, 2012, §29, p. 397). Assim, conclui Heidegger:

O encontrar-se não só abre o Dasein em sua dejecção e em sua remissão ao mundo já aberto cada vez com seu ser, mas é ao mesmo tempo o modo-de-ser existenciário em que o Dasein se entrega constantemente ao “mundo” e se deixa afetar por ele de tal maneira que, de certo modo, esquiva-se de si mesmo. A constituição existenciária dessa esquiva fica clara no fenômeno do decair. (...) O encontrar-se é um modo existenciário fundamental em que o Dasein é o seu “aí”. Ele não só caracteriza ontologicamente o Dasein, mas fundando em seu abrir, tem ao mesmo tempo uma significação metódica de princípio para a analítica existenciária. (HEIDEGGER, 2012, §30, p.399).

Tal analítica somente interroga sobre o ser através de um ente já antes aberto. Isso significa dizer que ela deve se manter atenta às diversas “possibilidades-de-abertura” do ser-aí e então, possivelmente, apropriar-se de sua explicação. É então que a interpretação fenomenológica necessita dar ao ser-aí o poder se abrir originário, possibilitando-o a sua própria interpretação. Em tal abertura, a analítica só intervém para “elevar o conteúdo fenomênico do que fica aberto ao plano conceitual existenciário.” (HEIDEGGER, 2012, §30, p.399). Conforme a citação abaixo:

Este acontecer só é possível e também real - ainda que bastante raro - por instantes na tonalidade afetiva fundamental da angústia. Por essa angústia não entendemos a assaz frequente ansiedade que, em última análise, pertence aos fenômenos do temor que com tanta facilidade se mostram. A angústia é radicalmente diferente do temor. Nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que nos ameaça sob um ou outro aspecto determinado. O temor *de...* sempre teme *por* algo determinado. Pelo fato de o temor ter como propriedade a limitação de seu “perante o que” (*Wouor*) e de seu “pelo que” (*Worum*), o temeroso e o medroso são retidos por aquilo em que se encontram. Ao esforçar-se por se salvar disto - de algo determinado - eles se tornam inseguros com relação às outras coisas, isto é, no todo, “perdem literalmente a cabeça” (HEIDEGGER, 2012, §30, p.399).

Dessa forma, a angústia difere das outras tonalidades afetivas pelo fato de que não reforça algo como um “temor” ou sequer “medo”, mas sim a uma “estranha” tranquilidade. Isso porque o sentimento da angústia não define a partir de do que se angustia, mas “A angústia diante de...é sempre angústia por...mas não por isto ou aquilo”³² É então constatado a seguinte compreensão acerca da angústia (HEIDEGGER, 2008 p.121-122):

Na angústia - dizemos - “a gente se sente estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamos em uma indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um mero desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Esse afastar-se do ente na totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém - na fuga do ente - este “nenhum” (HEIDEGGER, 2008 p.121-122).

A indiferença provocada pela angústia coloca-nos em meio ao ente no todo, e por não restar nenhum apoio, torna-se manifesto o nada, pois, a angústia “nos suspende”. Nisso “(...)consiste o fato de nós próprios - os homens que somos- nos co-evadirmos em meio ao ente. É por isto que, em última análise, não sou “eu” que me sinto ou não és “tu” que te sentes estranho, mas a gente se sente assim.” (HEIDEGGER, 2008, p.121).

É por essa suspensão no nada que não há em que se apoiar, e é pelo fato do ente na totalidade se evadir que há um emudecimento daquilo que “é” na angústia. Se tenta na angústia romper o seu silêncio de qualquer forma, mas isso reforça ainda mais a presença do nada. Porém, só se é confirmado a presença da angústia quando ela se afasta, como pontua Heidegger (2008, p. 121):

“Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afasta. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos não era “propriamente” - nada. Efetivamente: o nada mesmo - enquanto tal - estava aí” (Heidegger, 2008, p. 121).

O afastar-se da angústia revela o ente desevanecido em sua totalidade, levando ao nada como assediador, que, segundo Heidegger (2008, p.124):

Essa remissão que rejeita na totalidade, uma remissão ao ente que se evade na totalidade, é o modo de o nada assediar na angústia o ser-aí - é a essência do nada: a nadificação. Ela não é nem uma destruição do ente, nem se origina de uma negação. A nadificação também não se deixa compensar com a destruição e a negação. O próprio nada nadifica (Heidegger, 2008, p. 124).

³² HEIDEGGER, 2008, p.121.

O assédio no qual o ser-aí sofre pelo nada leva a um retroceder perante o ente, nadificando-o. Este nadificar ao qual o filósofo refere-se é de remissão que acaba por rejeitar o ente na totalidade que se evade. Assim, torna-se manifesto a pura estranheza em face ao outro ente pela ocorrência do nadificar. É então que a essência do nadificar revela a abertura do ente enquanto ente e a sua contestação através da possibilidade prévia da manifestação do nada. Além disso, também conduz o ser-aí diante do ente enquanto tal.

Assim, a base da manifestação originária do nada é uma possibilidade para o ser-aí do ser humano chegar ao ente e adentrá-lo, assumindo um comportamento perante ao ente que ele “não é” e que “é”, pois “ele já sempre provém como tal ser-aí do nada manifesto.” (HEIDEGGER, 2008, p.124). Dessa maneira, a partir dessa constatação, é assumido o primeiro passo para a compreensão do transcender, como é visto no seguinte trecho (2008, p.124):

Retendo-se no nada, o ser-aí já está sempre para além do ente na totalidade. Esse estar para além do ente, nós designamos a transcendência. Se o ser-aí, no fundo de sua essência, não exercesse o ato de transcender, o que significa agora, se ele não estivesse retido desde o princípio no nada, então ele jamais poderia assumir um comportamento em relação ao ente e, portanto, também não em relação a si mesmo. Sem a manifestabilidade originária do nada, não há nenhum ser-si-mesmo e nenhuma liberdade (Heidegger, 2008, p. 124).

A transcendência designada por Heidegger de algo que está para além do ente acaba por compreender a resposta à pergunta sobre o nada como um elemento não objetificado. Como se trata de um ser-aí do ser humano, há uma relação com o próprio existir, levando Heidegger a formular o seguinte questionamento (2008, p.126):

Mas agora devemos dar finalmente voz a uma objeção já por um tempo demasiado reprimida. Se o ser-aí só pode assumir um comportamento em relação ao ente na auto-retenção no nada, se, portanto, somente assim pode existir; e se o nada só se torna manifesto originariamente na angústia, não devemos nós, então, pairar constantemente nesta angústia para, afinal, podermos existir? Não reconhecemos nós mesmos que esta angústia originária é rara? Antes de tudo, porém, nós todos existimos de qualquer modo e nos comportamos em relação ao ente que nós não somos e que nós mesmos - sem essa angústia. Não é ela uma invenção arbitrária e o nada a ela atribuído, um exagero? (Heidegger, 2008, p. 126).

A dúvida que paira é o reconhecimento do próprio existir na angústia, pois a elaboração da questão do nada pode parecer arbitrária, uma vez que o ser humano relaciona-se com o ente que não ele mesmo. Para Heidegger, encontra-se essa característica na compreensão que há um movimento contrário ao nada enquanto há um perder-se no ente, isto é, enquanto há ocupações cotidianas, há um “jogar” do ser humano na superfície pública do

ser-aí. Esse movimento encobre a manifestação do nada, porém, é esse próprio encobrir que reforça o seu sentido mais originário do nada nadificante, pois, como pontua o filósofo: “O nada nadifica ininterruptamente, sem que saibamos propriamente algo sobre essa nadificação com o conhecimento no qual nos movemos cotidianamente.” (HEIDEGGER, 2008, p.126).

A esse sentido Heidegger recorre ao sentido da negação como testemunha da manifestabilidade do nada no ser-aí, e ressalta a necessidade de levar em consideração que o “negar” é dependente na questão da lógica, pois a constatação que se tem é que a “negação” não acrescenta por ela mesma o “não” como elemento de distinção ou oposição daquilo que “é”, mas define o elemento como sendo ou não, uma vez que ela só pode negar aquilo que antes lhe fora dado.

O “não”, contudo só pode manifestar-se se a sua origem do nadificar do nada for retirada de seu velamento e é de onde a negação funda-se. Assim, conclui-se que a negação é um modo previamente fundado no isto é, o nada é a origem da negação. É por esta constatação da negação como originária do nada que se desfaz o poder atribuído ao entendimento em relação à interrogação acerca do nada e do ser e ao mesmo tempo que decide o destino do domínio lógico na filosofia. Conclui Heidegger que (HEIDEGGER, 2008, p.127): “A própria idéia da ‘lógica’ dissolve-se no redemoinho de uma interrogação mais originária.”

A conclusão do filósofo é que a negação não é o testemunho válido da manifestação do nada no qual o ser-aí pertence em sua essência, ou seja, a negação não é um comportamento que desemboque no nadificar diretamente. O que teria um aspecto abismático na existência seria “a dureza da contra-atividade e a agudeza da indignação. Mais responsável é a dor da frustração e a inclemência do proibir. Mais importuna é a aspereza da privação.” (HEIDEGGER 2008, p.128). Essas são denominadas como “comportamento nadificador” nos quais não são frutos apenas da negação e sim do modo mais radical e amplo da negação, concluindo que, segundo Heidegger (2008, p.128):

Este estar o ser-aí totalmente perpassado pelo comportamento nadificador testemunha a constante e, sem dúvida, obscurecida manifestabilidade do nada, que somente a angústia desvela originariamente. Nisto, porém, reside o fato de a angústia originária ser na mais das vezes sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mais raramente o seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí agitado, envolvido pelo “sim, sim” e pelo “não, não”; bem mais cedo perpassa o ser-aí senhor de si mesmo; com maior certeza surpreende, com o seu estremecimento, o ser-aí radicalmente audaz. No último caso, contudo, isto só acontece a partir daquilo pelo que o ser-aí se prodigaliza, para assim conservar a sua derradeira grandeza (Heidegger, 2008, p.128).

Somente na angústia remete-se ao “sentir-se suspenso”, pois a angústia desperta no ser-aí em qualquer momento sem dar sinal ou sequer uma causa externa, como se estivesse “continuamente à espreita”, sendo impossível de ser combatida. É então que o “estar retido do ser-aí no nada”, que tem origem na angústia, leva à transformação do ser humano no lugar-tenente do nada e pela sua própria finitude não se é capaz de pôr diante do nada por pura vontade, seria então o fardo da finitude o responsável pela não liberdade do ser-aí.

É também no posfácio que o filósofo declara a questão, mais uma vez, complicada e dificultosa para aquele que pretende perguntar sobre o nada, mas também é o filósofo considera como um interrogar mais autêntico. Heidegger, então, pontua algumas dificuldades (ou a má vontade de...) de interpretação que ocorreram diante da preleção de 1929.

Dentre elas, há três opiniões que o filósofo considera “falsas”, são elas; a) a preleção Ocaba por transformar o nada como objeto metafísico e, por conta desta característica leva à concepção de que tudo é nada e conseqüentemente ao niilismo; b) leva-se à uma disposição de humor isolada, deprimente, covarde e medrosa, paralisando a vontade de agir; c) torna-se ilógica a este questionamento ao ponto de se caracterizar como uma filosofia de “puro sentimento”. Seria, portanto, uma necessidade de uma nova meditação perante a preleção, que, segundo Heidegger (1983, p.48):

Em qualquer lugar e em qualquer amplitude em que a pesquisa explore o ente, em parte alguma, encontra ela o ser. Ela apenas atinge sempre o ente porque, antecipadamente, já na intenção de sua explicação, permanece junto do ente. O ser, porém, não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O absolutamente outro com relação ao ente é o não-ente. Mas este se desdobra (...) como ser. Com demasiada pressa renunciamos ao pensamento quando fazem passar, numa explicação superficial, o nada pelo puramente nadaficador e o igualamos ao que não tem substância. Em vez de cedermos a esta pressa de uma perspicácia vazia e sacrificamos a enigmática multivocidade do nada, deveremos armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser. Isto é o próprio ser (Heidegger, 1983, p.48).

Assim, a angústia não é considerada como “temor” enquanto não há uma fuga da angústia, pois ela é fundamental para o âmbito abismático da existência. Então, a angústia refere-se ao nada e por isto, é uma disposição de humor que não se considera como algo que deprime ou eleva a essência, na medida em que a preleção ocupa-se da questão do ser e não de maneira antropológica, mas de uma disposição de humor que chama o ser humano em sua essência para que experencie o seu ser no nada.

Em “*A essência do fundamento*” (1929), Heidegger não extrai da ciência os conceitos ontológicos do ser, pois é necessário, antes de qualquer ciência, o conceber dos conceitos fundamentais do ser. Assim, o que esclarece Heidegger (2008, p.146):

Os possíveis níveis e modulações da verdade ontológica no sentido mais amplo traem, ao mesmo tempo, a riqueza daquilo que, como verdade originária, fundamenta toda a verdade ôntica. Desvelamento do ser sempre é, porém, verdade do ser *do* ente, seja este efetivamente real ou não. E vice-versa, no desvelamento do ente já sempre reside um desvelamento de seu ser. Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente em* seu ser e ao *ser do* ente. Em razão de sua relação, elas fazem parte de uma maneira essencialmente conjunta da *diferença entre ser e ente* (...) (diferença ontológica) (...) (Heidegger, 2008, p.146).

Conforme a citação acima, há uma essência “bifurcada” a qual o filósofo irá chamar essência ôntico-ontológica, em que o que distingue o *Dasein* é o fato de que pode relacionar-se com o ente pré-compreendendo o ser. Assim, dá-se o poder da distinção do que é o ente e do que é, de fato, o *Dasein*. Heidegger, então, irá definir, através deste fundamento da “diferença ontológica”, o que seria a transcendência do *Dasein*.

O estar suspenso no nada do *Dasein* ultrapassa o ente na totalidade e caracteriza o que o filósofo denomina de transcendência, e é desse modo que a interrogação por esse nada desemboca no que seria uma metafísica, porém não no sentido atribuído na tradição filosófica, pois há uma ressignificação deste termo: “O nome “metafísica” vem do grego: *μετα τα φυσικά*. Esta expressão surpreendente foi mais tarde interpretada como designação da interrogação que vai *μετα* - *trans* - “além” do ente enquanto tal.” (HEIDEGGER, 2008, p.129). Nesse caso, seria a metafísica considerada por Heidegger como aquilo que deve ultrapassar o ente para recuperá-lo enquanto tal e em sua totalidade e para compreendê-lo, pois, segundo Heidegger (2012, p.134):

O nada é o *não* do ente e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o *não* entre ente e ser. Assim como ser, porém, enquanto o *não* com relação ao ente, não é um nada no sentido do *nihil negativum*, tampouco é a diferença, enquanto o *não* entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento (*ens rationis*). Aquela *não* nadificante do nada e este *não* nadificante da diferença não são, certamente, da mesma espécie, mas o *mesmo* no sentido daquilo que, no acontecer fenomenológico do ser do ente, se compertence. Esse *mesmo* é o digno de ser pensado, que ambos os escritos, propositalmente mantidos separados, procuram aproximar de uma meditação, sem lhe estarem à altura (Heidegger, 2012, p.134).

De que modo e por que Heidegger considera a questão do nada como uma superação da metafísica e uma questão metafísica? E a pergunta fundamental presente no texto “O que acontece com o nada?”, Segundo Heidegger (2008, p.123):

A resposta, de início a única essencial para o nosso propósito, já foi alcançada, se tivermos a precaução de manter realmente formulada a questão acerca do nada. Para

isto, se exige que reproduzamos a transformação do homem em seu ser-aí que toda angústia deixa acontecer em nós, a fim de captarmos o nada que nela se manifesta tal como ele se revela. Com isto se impõe, ao mesmo tempo, a exigência de mantermos expressamente distante a determinação do nada que não se desenvolveu na abordagem do mesmo (Heidegger, 2008, p.123).

Diante dessa formulação, tem-se como resultado a revelação do nada na angústia, mas nunca enquanto algo ou ente apreendido, pois na angústia não há uma apreensão do nada, mas se é manifestado nela e por ela, o nada, pois, segundo Heidegger (2008, p.123): “Nós dizemos muito mais o seguinte: o nada vem ao encontro na angústia juntamente com o ente na totalidade. O que significa esse ‘juntamente com’?” A isto remete-se à questão de que o nada não destrói o ente, mas o nada anuncia-se no ente como algo que se evade em sua totalidade. Portanto, é diferente pensar na evasão do ente na totalidade e uma destruição ou negação da lógica. Assim, conclui Heidegger (2008, p.130):

(...)ente é a figura que forma a si mesma e que, enquanto tal, se apresenta como imagem (como visada). A origem, a justificação e os limites desta concepção de ser são tão pouco discutidos como o é o próprio nada. A dogmática cristã, pelo contrário, nega a verdade da sentença: *ex nihilo nihil fit* e dá, com isto, uma significação modificada ao nada, que, então, passa a significar a absoluta ausência de ente fora de Deus: *ex nihilo fit - ens creatum..* O nada torna-se agora o conceito oposto ao ente propriamente dito, ao *summum ens*, a Deus enquanto *ens increatum*. (...) (Heidegger, 2008, p.130).

Por conta do desenvolvimento da questão metafísica sobre o perguntar pelo nada, Heidegger esclarece que não é por acaso que tal tema foi desenvolvido desta forma, pois a metafísica assume a verdade da conhecida expressão: *ex nihilo nihil fit*. Porém, o que Heidegger deseja com a preleção não é mostrar que o nada é o que possibilita o próprio ente manifestar-se.

Dessa maneira, seria equivalente, para o filósofo, falar que o nada indica, assim como o “ser”, a questão fundadora do ente. A partir desse ponto, o filósofo fala da ambiguidade de falar em Deus como criador do nada sendo “absoluto”.³³ Logo, sobre a tradição conclui que, o conceito no qual se opõe ao ente sempre é o nada como “negação”, o que acarreta uma elaboração primária acerca do ser do ente. Entretanto, o que reforça o que Heidegger defende é que este nada não é oposto ao ente, mas ele também “se desvela como pertencente ao ser do ente.”(HEIDEGGER, 2008, p.130). Assim, o ser e o nada correspondem-se como finitos em essências e manifestados na transcendência do *Dasein* que se suspende no nada, o que leva a

³³ Este ponto em específico, não desenvolvido por Heidegger nesta preleção é algo que necessita de uma atenção neste trabalho, uma vez que Nishida remete o absoluto à Deus e ao mesmo tempo ao nada, como será visto mais adiante.

Heidegger a concluir que a questão do nada compreende a totalidade da metafísica. Assim, disserta (2008, p.132):

A velha sentença *ex nihilo nihil fit* contém, então, um outro sentido que atinge o próprio problema do ser e diz: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Somente no nada do ser-aí, o ente na totalidade chega a si mesmo conforme a sua possibilidade mais própria, isto é, de modo finito. Em que medida, então, a questão acerca do nada, se é que ela é uma questão metafísica, já envolveu em si mesma o nosso ser-aí questionador? Nós caracterizamos o nosso ser-aí experimentado aqui e agora como essencialmente determinado pela ciência. Se o nosso ser-aí assim determinado está colocado na questão acerca do nada, então ele precisa ter se tornado questionável por meio desta questão (Heidegger, 2008, p.132).

A preleção “*O que é metafísica?*” (1929) ganha em 1943 um posfácio no qual o filósofo coloca novamente a questão da essência da metafísica concentrada na ciência como ponto de partida, como é visto recorrentemente na filosofia e na própria modernidade. A esse caráter de objetificação, Heidegger remete ao que ele vai chamar de “vontade de vontade”, pois, segundo o filósofo, a vontade foi compreendida em toda a história da filosofia, como uma característica básica do que seria a entidade do ente, pois surge uma identificação do ente com o que é atual, sendo “a atualidade do atual (...) transformada em incondicional factibilidade da geral objetivação(...)” (HEIDEGGER, 1983, p.47). Isso seria a própria essência da ciência moderna não procurar uma “verdade em si” mas definir a “vontade de vontade” que garante o domínio da sua essência. Assim, a verdade das ciências é sobre o ente e não sobre o ser, o que aparece no posfácio da seguinte forma:

Suposto, porém, que não apenas o ente emerge do ser, mas que também, e ainda mais originariamente, o próprio ser reside em sua verdade e que a verdade do ser se desdobra (...) como o ser da verdade, então, é necessária a pergunta pelo que seja a metafísica em seus fundamentos. Este interrogar deve pensar metafisicamente e, ao mesmo tempo, deve pensar a partir dos fundamentos da metafísica, vale dizer, não mais metafisicamente. Num sentido essencial, um tal questionar permanece ambivalente. (...) (HEIDEGGER, 1983, p.47).

Sobre a preleção, é possível observar a introdução apresentada por Heidegger em 1949, na qual acrescenta à sua discussão outras considerações acerca da questão metafísica. Seria Heidegger capaz de sustentar ainda uma questão considerada metafísica por mais que ultrapasse qualquer questão tradicional atribuída a ela? Na Introdução de 1949, Heidegger aprofunda a importância de considerar a metafísica como uma raiz na árvore do conhecimento, pois:

Seja qual for o modo de explicação do ente(...) como materialismo, como vir-a-ser e vida, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como enérgia (...) sempre enquanto o ente aparece na luz do ser. Em toda parte, se iluminou o ser, quando a metafísica representa o ente. O ser se manifestou num

desvelamento (alétheia). Permanece velado o fato e o modo como o ser traz consigo tal desvelamento, o fato e o modo como o ser mesmo se situa na metafísica e a assinala enquanto tal. O ser não é pensado em sua essência desveladora, isto é, em sua verdade. Entretanto, a metafísica fala inadvertida revelação do ser quando responde as suas perguntas pelo ente enquanto tal. A verdade do ser pode chamar-se, por isso, o chão no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apoia e do qual retira seu alimento. (HEIDEGGER, 1983, p.55)

A problematização da questão por Heidegger reforça o que é a sua crítica característica à metafísica tradicional: o ser permanece oculto à metafísica pelo seu modo de se tratar a questão sobre o ente enquanto ente. Assim, está enraizado esta ideia em toda a filosofia no âmbito ocidental, o pensar do ser enquanto ente, o que leva a um abandono da essência da metafísica, unicamente alcançável pelo pensamento do próprio ser. Dessa forma, a grande decisão heideggeriana se pauta na essência que é própria da relação do ser com o ser humano, pois segundo Heidegger (1983, p. 56):

O que se deve decidir é se o próprio ser pode realizar, a partir da verdade que lhe é própria, sua relação com a essência do homem ou se a metafísica, desviando-se de seu fundamento, impedirá, no futuro, que a relação do ser como homem chegue. Através da essência desta mesma relação, a uma claridade que leve o homem à pertença ao ser (Heidegger, 1983, p. 56).

O tratamento do ente enquanto ente para a construção da metafísica é o que causa estranhamento quando há uma possibilidade de conhecer o ser enquanto ser. Dessa forma, é assim que o desenvolvimento da preleção vai em direção ao perguntar pela questão metafísica da seguinte forma “Por que é afinal ente e não muito antes Nada?”, dito isso:

“ Donde vem, que , em toda parte, o ente tem a hegemonia e reivindica para si todo o “é”, enquanto fica esquecido aquilo que não é um ente, o nada aqui pensado como o próprio ser. Donde vem que propriamente nada é com o ser e que o nada propriamente não é (...)? não vem daqui a aparência inabalável para a metafísica de que o “ser” é evidente e que, em consequência disso ,o nada se torna menos problemático eu o ente? Tal é realmente a situação em torno do ser e do nada. (...) O que permanece mais enigmático, o fato de que o ente é ou o fato de que o ser é? Ou não chegamos também, nem mesmo com esta reflexão, até a proximidade do enigma que aconteceu com o ser do ente. (...) (HEIDEGGER, 1983, p.56).

Por conseguinte, o foco do trabalho discorre acerca do nada presente na preleção, mas se é possível observar ao longo da filosofia heideggeriana diversas elaborações acerca do nada. Em determinado ponto, por exemplo, podemos observar nada como *mundo*, fundamento, dentre outras possibilidades. Em “Princípios metafísicos da lógica”, podemos observar o mundo como *nihil originarium*, como veremos mais adiante.

Tomada essa posição como clara, é contrariando a própria percepção defendida por Heidegger, de que se deve discutir a filosofia somente no âmbito ocidental³⁴, que será percorrido o caminho oriental, admitindo Nishida como o filósofo do “Nada Absoluto”, a fim de construir um diálogo com o nada posto por Heidegger.

Essa tentativa não se caracteriza como um afrontamento à posição adotada pelo filósofo e sim, a abertura para o diálogo com um filósofo oriental que se forma após a abertura japonesa para o mundo. Ademais, é importante considerar que o próprio Nishida adota em sua filosofia referências filosóficas ocidentais, a fim de considerar um diálogo em sua cultura. Toma-se, nesta dissertação, a postura de um enriquecimento para a filosofia em seu âmbito mundial.

3.1.1 A lógica do lugar e o nada absoluto- Nishida

Nishida converge com Heidegger na tentativa da superação do modelo tradicional da metafísica. Para superação dessa questão, sustenta-se um contraponto ao conceito da *ousía* aristotélica elaborando a “lógica do lugar”. Nesse sentido, Nishida parte da proposição apresentada por Aristóteles de que a *ousía* é aquilo que se mantém sujeito sem tornar-se predicado para formular uma lógica na qual inverte a posição, sendo definido que o que se deve buscar é aquilo que é predicado ao invés de sujeito e, portanto, aquilo que não se determina como sujeito.

Nishida apresenta em sua filosofia o conceito de *basho*,³⁵ em que pretende superar dicotomia entre sujeito e objeto, realismo e idealismo e experiência e realidade. Há considerações dos estudiosos de Nishida sobre essa denominação, pelo fato de que:

(...)Ele sustenta o que ele nomeia de “basho” na mesma maneira que Platão chama ‘receptáculo das ideais’ que (...) ao mesmo tempo que ele está usando o termo “basho”, que geralmente é muito mais relacionado a concepção aristotélica de “topos”. E, de fato, muitos tradutores de Nishida tendem a traduzir “basho como “topos” (...) Outra opção (...) pode ser o uso do termo latino “locus”, (...) utilizado (...) por James W. Heisig (...) O filósofo faz uso de “*khôra*” [espaço] em grego, em vez de “*tópos*” [Lugar]; em alemão, ele escreve “*Platz*” [lugar] em vez de

³⁴ A própria construção filosófica heideggeriana tem somente referências ocidentais, como visto anteriormente, e a sua opinião acerca de uma filosofia apenas de origem ocidental-europeia é vista claramente em “Qu’est-ce que la philosophie?”, onde: “A batida expressão ‘filosofia ocidental-européia’ é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a “filosofia” é grega em sua essência (...) nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou no mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver” (HEIDEGGER, 1983,p.14.)

³⁵ Irei alternar entre o uso de “basho” e “lugar”.

" *Raum* " [espaço]; e em japonês ele lida com " *basho* " em vez de todas as outras palavras que também pode significar " *Platz* ", como " *tokoro* " [所] ou simplesmente " *ba* " [場] (ambos ideogramas que, quando combinados, compõem a palavra " *basho* " [場所]); ou *kūkan* [空間] que não apenas pode ser traduzido como " *Raum* " ou " *khôra* ", mas que também mostra o ideograma 空 [*kū* - vazio] em sua composição, que poderia dar a ele, o significado de "espaço vazio" e, assim, mover as concepção mais próxima do " *khôra* " platônico em detrimento do aristotélico " *Tópos* " (que rejeita completamente a existência do vazio) (FERRARI, 2017, p.10-11).

Em sentido amplo, a concentração da filosofia nishidiana no predicado revela o que seria o nada como fundamento abismático, isso porque, no lugar da busca do ser como substância, vontade, razão ou a subjetividade, Nishida busca o Nada Absoluto. Há fontes³⁶ que afirmam que uma das principais influências do filósofo para construir a "lógica do lugar" está no conceito platônico de *chōra* (χώρα), referindo-se ao diálogo de *Timeu*, o qual a identificação da palavra utilizada tem o sentido de "receptáculo" das ideias. Contudo, Nishida concede uma interpretação diferente da hierarquia platônica de "ideia", sugerindo a percepção do lugar do nada que se autodetermina. É visto em seu texto "*Basho*", de 1926, a pretensão do filósofo na seguinte passagem (2012, p.50):

Equivocado será dizer que o que estou sugerindo que o (...) *basho* é o mesmo que "espaço" de Platão. (...). podemos pensar que sem as coisas não há espaço, e esse espaço nada mais é do que a relação entre corpos materiais ou, além disso, como em Lotze, este espaço está dentro das coisas. (...) No entanto, o que relaciona espaço físico a *outro* espaço físico não é mais um espaço físico (...) deve haver ainda um *basho* em que o espaço físico não é capaz de alcançar. Por outro lado, pode-se pensar quando os objetos são reduzidos a um sistema de relações, concebemos um todo único estabelecido por meio deles e que revelaria mais ponto (...) algo como um *basho* que o estabelece. Mais estritamente falando, para que qualquer tipo de relacionamento seja estabelecido (...), deve haver o que podemos considerar como termos desta relação. Por exemplo, uma forma de conhecimento requer conteúdo. Mesmo se pudermos conceber uma relação unificando os dois (...) deve haver um *basho* em que possa ser espelhado.

O *basho* apresentado por Nishida é originário de uma perspectiva que questiona o dualismo entre "sujeito" e "objeto". A linha seguida pelo filósofo admite a concentração do mundo como uma unidade. Portanto, o "lugar" em Nishida seria um conceito que se refere à concretude universal que engloba todos os atos mentais, os seus objetos e toda a perspectiva de uma intencionalidade que constitui o mundo. A lógica do lugar, pretende então, segundo Cestari (2014, p. 55), responder:

³⁶ Cf. KRUMMEL, 2014, p.19.

(...)ao problema da possibilidade de indagar sobre o indivíduo vivente que, enquanto tal, pode dificilmente ser definido segundo as categorias da lógica. O problema de Nishida consiste em questionar como é possível subsumir o verdadeiro indivíduo no pensamento categorizante sem lhe destruir a unicidade e a atividade imediata. Tal problema foi enfrentado por numerosos filósofos europeus do início do século passado, de Bergson a Simmel e a Husserl. O caso de Nishida é único, sobretudo pela sua relação – ainda que problemática e ambígua- com o budismo. (...) (CESTARI, 2014, p.. 55).

Na lógica do lugar, Nishida desenvolve uma ontologia ³⁷ que tende a superar a ideia da metafísica tradicional. Dentre elas, a noção de *hypokeîmenon* aristotélica tem destaque em sua filosofia. Isso porque, na tentativa da resolução do encontrar o que Nishida denomina de “nada verdadeiro”, este que é proveniente do predicado e não dotado de uma substancialidade, o elemento subjacente (*hypokeîmenon*) no predicado é utilizado para auxiliar na construção do *basho*, concluindo que “Nishida parte do que Aristóteles na sua Metafísica (...) chama de *hypokeîmenon*)- ou ‘sujeito que não é predicado’-, transformando-o em uma ‘predicado que não é sujeito’ (CESTARI, 2013, p.56).

Dessa maneira, o que se tem em comum é a ideia de um “subjazer”, mas o que se difere é a posição adotada por Aristóteles de ligar à noção de *ousía*, enquanto Nishida vai em direção à noção do lugar. Sobre isso, discorre Nishida:

Comecei do juízo que subsume o particular no interno do universal. Portanto, tendo como base a ideia aristotélica de substância, *hypokeîmenon*, procurei a interna [dimensão do] objeto na substância primeira (...) que é sujeito e não predicado. Penso que, graças a este conceito, seja possível definir no modo mais claro e amplo a inteira [dimensão do] objeto que se encontra no fundamento do conhecimento do juízo. Se partimos da afirmação e da negação, deveríamos talvez considerar o objeto como valor, mas dado que esta concepção é baseada na atividade do juízo, invertendo esta ideia, não posso não pensar que o fato de dar objetividade ao juízo pertence ao sujeito e não ao predicado, como em Aristóteles. Considerando a primeira substância de Aristóteles, provavelmente isso será entendido em sentido metafísico, mas o *hypokeîmenon* do qual falei antes não tem absolutamente um significado metafísico. Enquanto procurei o objeto no *hypokeîmenon* que é sujeito e não predicado, como se disse anteriormente, ao contrário procurei o sujeito em direção predicativa, ou seja, considere a consciência como o que é predicado e não sujeito. O que chamo de “lugar” (*basho*) não significa nada além disso e se baseia no termo “*lugar da ideia*”(*idea no basho*) da escola platônica. A partir de tal concepção, o juízo constitui o fato que o particular é co-locado-em (...) um lugar universal; portanto, o que constitui o conhecer, do ponto de vista do lugar transcendental, que é predicado e não sujeito; isto é, o significado fundamental do conhecimento. (NKZ, p. 314-5 apud CESTARI; 2014, p.55).

A ideia de subjacente adquire em Nishida a acepção de posição de “lugar” e o concentrar-se na substância surgindo uma revisão da noção de universalidade na abordagem

³⁷ Há diversas interpretações acerca do termo “ontologia” em Nishida. Cestari (2014, p.55) a denomina como “ontologia da mente”, enquanto Krummel, (p.31, 2014) refere-se como uma “anontologia”, pois: “por *anontologia* refiro-me à estrutura de dupla negação de Nishida, que nega o ser e o não-ser.”

nishidiana. Assim, as relações são baseadas em um alocar-se dos objetos de uma forma universal, o que significa que, segundo Cestari “poderia se dizer que no lugar de uma orientação processual, diacrônica e temporal, (...) Nishida procura substituir por uma abordagem locativa, sincrônica e espacial” (CESTARI, 2014, p.58).

A noção de ser “locado” leva a possibilidade de descobrir o pertencimento a um lugar com mais amplitude. Para isso, então, cada nível das esferas apresenta uma determinada contradição consigo, o que acarreta uma visualização das esferas apenas como um ponto de universalidade.³⁸ O predicado é utilizado por Nishida com a função de um dispositivo heurístico para desviar o olhar do que seria a noção de objeto tido como sujeito gramatical, o que faz admitir o “nada verdadeiro” como aquilo que envolve todos os objetos. Assim, o Nada Absoluto nishidiano é um lugar que contextualiza todas as coisas e assume toda a noção predicativa. Em vista disso, Nishida desenvolve o que seriam “lugares” específicos que são capazes de refletir determinado aspecto do conhecimento.

Se analisado o ensaio Basho (1926), “O mundo inteligível”, de 1928, e a introdução de Krummel (2012, p.27), teremos algumas definições detalhadas acerca da divisão dos lugares. É visto que há quatro esferas principais da “lógica do lugar”, são elas: a) o mundo natural ou o mundo dos seres; b) o mundo da consciência ou do nada relativo; c) o mundo dos objetos sem oposição, da intuição e dos inteligíveis; d) e o mundo da vontade, da intuição do autoespelhamento e do verdadeiro nada.

Atrelado a essas esferas tem-se pertencente ao mundo dos objetos àquilo que designa o objeto da cognição; o objeto de oposição e o sujeito gramatical; assim, junto à esfera da consciência e do nada opositivo há a esfera epistemológica entre sujeito e objeto e há a “consciência do ato” e “conteúdo do pensamento”; na terceira esfera complementar, ainda na esfera da consciência, tem os predicados e a categoria das cognição e categorias constitutivas; por último, há o nível da inteligibilidade, das normas, dos valores, ideais e categorias reflexivas em que se encaixam na esfera dos objetos sem oposição.

A configuração seguida pelo filósofo parte da explicação das esferas fundamentais que se envolvem a partir de camadas submersas umas nas outras, a partir de um espelhamento do que seria o “lugar” mais primordial do Nada Absoluto. O espelhar-se, um dos principais termos utilizados por Nishida, significa, resumidamente, que a cognição só é possível quando as “coisas” são determinadas em um “basho” específico. Isto é, o basho reflete a sua unidade

³⁸ Essa diferenciação será vista com mais detalhes posteriormente ainda neste tópico.

primordial, ultrapassando a relação de “forma e matéria”. Como é demonstrado, segundo Krummel (2012, p. 100):

Ao limitar-se ao domínio epistemológico, o domínio do intelecto teorizador, Kant, por exemplo, ignorou este campo de geração pré-intelectual (isto é, *basho*) de aspecto subjacente aos atos (...) do intelecto(...) O que é Nishida fala aqui (...) pode ser comparável à noção do budismo Yogâcâra de “grande espelhar da sabedoria”, que espelha o mundo das coisas, permanecendo inalterado e não discriminatório, discernindo tudo de maneira indiferente (KRUMMEL, 2012, p. 100).

A isso então acrescenta-se a ideia de que qualquer tipo de relação requer um *basho* que possa ser espelhado, porém o grande passo ante a Aristóteles tomado por Nishida em sua filosofia está na negação de um conceito ligado a um substrato, o que leva a considerar o *basho* lido de forma predicativa, capaz de transcende a noção ligada a uma substancialidade, como discorre Nishida (2012, p.50):

Mas se considerarmos o objeto independente transcendendo o ato subjetivo, o *basho* em que o processo epistemológico o objeto (...) é estabelecido não deve ser subjetivo; o próprio *basho* deve ser transcendente. E quando olhamos para o ato [em si] objetivando, olhamos refletindo-o no *basho* (...). Mesmo se pensarmos que o significado em si é objetivo, o *basho* em que essa coisa é estabelecida deve ser objetivo também. Pode-se dizer que esse tipo de coisa é um mero nada [*mu*]. E mesmo sendo nada, no entanto, possui significado objetivo no (...) pensamento (NISHIDA, 2012, p.50).

Os atos, esses que constituem os objetos, são vistos através de uma ótica de atos reflexivos e que necessitam alocar-se em planos predicativos. Esse plano predicativo divide-se em bifurcações, porém o “lugar” seria “uma situação holística anterior à bifurcação”³⁹. Assim, assume Nishida (2012, p.50) a seguinte posição :

Mas o que isso tem a ver com o "predicado" (*jutsugo*)? Nishida assume a forma subsuntiva de julgamento, em que o predicado *qua* universal (*ippansha*) é considerado como subsumo do assunto gramatical *qua* particular (*tokushu*), para ser a forma paradigmática de julgamentos, fundamentais para reivindicações de conhecimento. A substância de Aristóteles, a coisa kantiana em si mesma escapa de tal subsunção. Razões nas quais levam à Nishida a entende como uma trans-racionalidade que se é compreendido como entendido ou transformado em termos de nossas capacidades racionais no campo cognitivo (...) precisamos fazer uma mudança de perspectiva em relação à objeto objetivado e em direção ao seu predicado determinante. O "predicado" em última análise, na sua significação mais concreta, é o inobjectável e o indizível campo em que todos os possíveis predicados determinantes são implementados (NISHIDA, 2012, p.50).

³⁹ KRUMMEL, 2012, p.15.

A filosofia de Nishida é dita em sentido holístico pela forma na qual ele concebe a direção de sua filosofia a partir tanto da ideia do “lugar”, como a de “autodeterminação”, essa que é definida como o sentido inverso do “lugar”, mas que resulta no mesmo elemento do “lugar do Nada absoluto”. Acrescento a essa definição a seguinte explicação do entendimento de Krummel (2012, p.24-5):

Ao mesmo tempo em que Nishida se concentra no predicado universal como “o local da implantação”, ele olha para a direção inversa em termos da própria individuação do universal da (...) autodeterminação (...) Nishida entende a implantação do particular no universal e o envolvimento universal no particular como um ato autodeterminante, isto é, que tem a sua autoindividualização nesse particular. O assunto gramatical é então o que define, através da diferenciação da(...) matriz que o predicado é o universal. (...)Nishida assim, caracteriza o basho como um "universal concreto" (*gutaiteki ippansha*). Como concreto, o universal prova ser o verdadeiro substrato (*o subjectum*) ou "substância" (*hontai*) subjacentes a julgamentos subsuntivos, no duplo sentido de ser tanto o agente de objeto do ato formativo e a questão de sua determinação (...) Nishida o chama de “ato puro”, ou seja, um forma pura tomando-se como matéria. Nishida entende isso também em luz de sua formulação anterior de autoconsciência. (...) Por exemplo, Nishida assume o reconhecimento da cor vermelha expressa na proposição, "Vermelho é uma cor", metaforicamente como a "cor" universal que se espelha para ver como "vermelho". Esse autoespelhamento é a autoparticularização do universal em um assunto gramatical(...) (KRUMMEL, 2012, p.24-5).

Como é explícito, todas as esferas têm o sentido ligado ao lugar universal do Nada Absoluto. A primeira esfera, definida por Nishida, é o “*Universal do julgamento*⁴⁰”, pertencente ao mundo natural. Esse é o mundo da experiência extrínseca, ou seja, o mundo físico. A noção do Universal do julgamento tem a seguinte definição:

No sentido lógico de afirmação. Universal de julgamento é um termo técnico que Nishida adotou de Hegel “*das Urteilsallgemeine*” Significa a esfera lógica dos julgamentos, ou a esfera do juízo científico. A natureza, como definida pela ciência, tem seu lugar aqui, enquanto fenômenos psicológicos pertencem ao “Universal da autoconsciência”. (NISHIDA, 1966, p. 248)

No que diz respeito ao *Universal do julgamento*, é aquilo que antecede à autoconsciência, na qual, por sua vez, ela cria o conteúdo do próprio *Universal do julgamento*. Disserta, então, Nishida que: (...). Nesse sentido, o autoconsciente é o puro eu teórico, criando o conteúdo da Universal do julgamento (...) (NISHIDA, 1966, p.72). O “eu teórico”, no qual define o filósofo, é aquele que é tido como o que tem o seu sentido formal e que não se tornou ainda apreendido pela autoconsciência.

⁴⁰ Tal termo aparece em “*O mundo inteligível*” de 1928, ensaio posterior a *Basho* (1926).

Assim, pela referência descrita em “*O mundo inteligível*”, a passagem para a autoconsciência partiria da mudança da localidade do “eu teórico” para aquele que se torna conteúdo da autoconsciência, considerando, portanto, que “nada é adicionado ao conteúdo da consciência quando se torna conteúdo da própria consciência; apenas o significado de ser como tal é, mudou” (NISHIDA, 1966, p.72). Em outras palavras, a sua localidade muda.

Há, então, um segundo mundo, o da experiência interna, o “mundo da consciência” que também é uma “localidade”. A transição de uma localização para a outra permite o vislumbre da noção de uma fluidez presente em sua filosofia e a capacidade do transcender através das esferas. Apenas através da ação do reconhecer o ato é que se transcende para um mundo consciente, a ação com que a esfera do mundo externo (*Universal do julgamento*) seja a esfera da ação do sujeito. Caracterizando, desse modo, o mundo externo como a expressão do interno e de suas ações. Então, o Universal do Julgamento cria a ideia de um mundo externo que é transcendida quando percebe que há um “sujeito” da “ação”, pois percebe-se que todas as questões do mundo predicativo não têm as soluções em si mesmas, precisando de um *agente* para a sua execução.

A locação permite o universal da autoconsciência estar além dos predicados do Universal do julgamento, pois aquilo que existe no universal do julgamento sempre é pensado como algo que não pensa a si mesmo, mas com o que é pensado por uma outra esfera. Nesse caso, o Universal do julgamento seria uma reflexão do mundo interno para o externo, significando dizer que ele é pensado através do Universal da autoconsciência. Como se repete no mundo dos objetos, a noção da consciência em Nishida também segue um sentido predicativo. Em relação a isso, Nishida sustenta a ideia de que:

Se definirmos a consciência (*ishiki*) do ponto de vista do juízo, poderíamos dizer que seja justamente isto que é predicado e não sujeito. A categoria da consciência se encontra na predicatividade (...) considerando o predicado como sujeito, podemos ver a consciência de modo objetivo; aqui se encontra o fundamento da categoria da reflexão. O que tradicionalmente é chamado categoria foi considerado somente pela direção centrípeta do universal, mas se poderia talvez considerar também [a partir] da direção oposta, ou seja, [de uma direção] centrífuga (NKZ IV, p.278 apud CESTARI, 2014, p. 59).

Quando ocorre a transição da percepção do mundo dos objetos para o mundo da autoconsciência, ainda é possível perceber a autoconsciência acaba por ser outra forma objetivada, provinda de um *basho* mais amplo, e esse movimento de transcendência acontece, no caso específico da consciência, quando se é encarado a sua extremidade, como disserta Nishida (2012, p.51):

(...) Não é nada além de um tipo de objeto. O campo da consciência que é consciente desse campo de consciência, mesmo em sua extremidade, falha em transcendê-lo. Mesmo com relação ao campo de consciência que consideramos real, há sempre por trás disso que transcende ainda mais a realidade. O chamado campo da consciência como definido pela psicologia (...) não passa de um mero domínio de percepção sensorial calculável(...) consciência, no entanto, deve conter um significado. (...) Podemos, portanto, dizer que a consciência é a autodeterminação de algo universal. Mesmo a consciência sensorial (...)pode ser dito um fenômeno da consciência na medida em que incluem a possibilidade de uma reflexão subsequente (NISHIDA, 2012, p.51).

A esse campo da consciência surge uma divisão na qual se separam em “fenômenos espelhados na consciência” e “campo da consciência que os espelha”. Isto é, há um campo da consciência que se ramifica. A isso, Nishida define que tais fenômenos da consciência estão ligados em si, mas que:

(...) deve haver um campo da consciência que não se move em contraste com os fenômenos da consciência que mudam no horizonte temporal (...). Por meio disso, fenômenos de consciência estão mutuamente relacionados e conectados. (...) Mas quando distinguimos o que queremos dizer com interior e exterior da consciência, os fenômenos do meu [*watashi no*] consciente deve ser o que está dentro do domínio da minha consciência. O eu [*Watashi*] nesse sentido deve ser o que envolve os fenômenos da minha consciência interior. Eu acho que podemos reconhecer o campo da consciência se começarmos do ponto de vista da consciência acima mencionado. O ato de pensar também é um ato da nossa consciência. O conteúdo do pensamento é principalmente o que é espelhado no campo de nossa consciência. (NISHIDA, 2012, p.51).

Há um campo de um pertencimento consciente ao indivíduo que está dentro de um domínio da consciência, um “eu” que envolve os fenômenos da consciência, separando-se “atos de pensar” e “conteúdo do pensamento”. Ademais, Nishida procura ir além do campo da consciência, uma vez que admite um outro basho no qual se concretiza essa relação, isto é, há um determinado universal capaz de transcender o ato da consciência e a própria consciência. Segundo Nishida, o campo da consciência é consciente de si, mas não o transcende por essa definição, isto é, a denominada consciência para Nishida não pode abarcar além do que é ato de pensar ou o conteúdo do pensamento, mas nota-se a possibilidade de um transcender além do concebido como realidade, caracterizando a consciência como mais um elemento pertencente à autodeterminação do universal, como esclarece Nishida:

(...)Mesmo com relação ao campo de consciência que consideramos real, há sempre por trás disso que transcende ainda mais a realidade. O chamado campo da consciência(...), no entanto, deve conter significado. Podemos, portanto, dizer que a consciência é a autodeterminação de algo universal. (NISHIDA,2012, p.51).

Dessa maneira, sabemos que deve haver um elemento capaz de determinar as relações do basho, pois, cada nível espelha tudo em uma esfera maior, ou seja, em outro basho. Essa regra é válida também para o mundo da consciência, o segundo basho, e por isso é necessário haver um ponto específico de união que envolva os objetos e a consciência e que defina a implantação desta última em um determinado basho. A isso, Nishida denomina de “ato de julgamento”, pois é necessário que se considere aquilo o que é objeto, ocupando diversos âmbitos no lugar da consciência e se espelhando de diversas formas. Assim, o “ato de julgamento” tem sua característica por, “através da análise e abstração de objetos de várias maneiras, por outro lado, podemos pensar no ato de julgamento como espelhamento dos objetos em várias posições e relações.” (NISHIDA, p.53, 2012).

O conhecimento então é o espelhar-se dentro de si e o ato é o que se diz nas relações entre tais coisas que se espelham. Dessa forma, o ato difere-se entre o “campo da consciência” e o que seria o “objeto transcendente”. Nesse caso, seria o sujeito tido como epistemológico, para Nishida, o elemento que unifica esses atos. O conceito de “ato” é importante para entender a filosofia nishidiana na medida em que só por ele há transcendência, no sentido de passagem, de uma esfera para outra. Isso justifica a identificação do “ato” que nos leva a acessar aquilo que é mais primordial em sua filosofia: o Nada Absoluto.⁴¹

Seria conclusivo dizer que o basho do nada verdadeiro deve ser dotado da capacidade de superar seus contraditórios e se superar, sendo ele o basho de geração e extinção, esse basho é o que envolve tudo. Entretanto, há antes do basho do verdadeiro nada, o que o filósofo denomina de “conteúdo do julgamento”. Isto é, como foi demonstrado acima, a esfera na qual encontram-se os objetos sem oposições, como demonstra Nishida na seguinte passagem (NISHIDA, 2012, p.56):

(...) É no lugar onde se quebra completamente os conceitos de espécies que vemos a verdadeira consciência. (...) é em virtude de ser espelhado neste *basho* que é visto como sem oposição. O que queremos dizer com objeto sem oposição é o que se torna o objeto de nosso pensamento (...). É o que se torna o padrão que determina com significado primário o chamado conteúdo do julgamento. Se pensarmos contrário a isso, nosso pensamento necessariamente cairia em contradição e o pensamento se destruiria. Não há como conceber o objeto sem oposição a parte desse sentido. Ao ver esse objeto, podemos pensar que estamos indo para fora, transcendendo o campo da consciência subjetiva que estabelece a conteúdo da oposição. Mas isso não significa nada além de ultrapassarmos o ponto de vista do

⁴¹ Sobre a percepção da esfera do basho do verdadeiro nada, Nishida propõe então a ideia de uma autoconsciência no qual o “eu” se espelha por dentro. Isto é, o que o filósofo concebe como ponto fundamental é de que a cognição surge do ato de “espelhar dentro de si”, pois ao conhecer o interior leva a conhecer o exterior, necessariamente. Isto é “Em vez disso, nada mais é do que o que já foi objetivado e conhecido. Seria o mesmo se pensássemos na direção oposta de uma unidade sem fim e vez deste ponto unificador. Conhecer deve primeiramente envolver aquilo que há dentro.” (NISHIDA, 2012, p.54).

nada de oposição ao ponto de vista da nada verdadeiro. (...) Isso não significa que estamos descartando o chamado ponto de vista da consciência; pelo contrário, estamos fazendo esse ponto de vista completo. Negação verdadeira deve ser a negação da negação. Caso contrário, em nenhum outro lugar poderíamos a distinguir a consciência em geral do inconsciente, e nos perderíamos qualquer senso de consciência (NISHIDA, 2012, p.56).

Se for complementado a esta afirmação o que é visto em Krummel, a este lugar que transcende a consciência, mas ainda não é o lugar do “nada verdadeiro” é a esfera dos “objetos sem oposição” da experiência vivida. Neste basho determinado é onde se refletem as questões inteligíveis, das normas, do valor e da validade, dos ideais, do significado e das categorias reflexivas. É o que Nishida denomina em “O mundo inteligível” de “esfera do universal do inteligível”, onde: “(...) o que transcende a autoconsciência (...) se é a pura consciência das normas, confrontada por valores. (...) No qual (...) pode ser pensado como aquilo que vê a ideia da verdade.” (NISHIDA, 1966, p.112). Por isso, o basho não se resume apenas a um âmbito do conhecimento cognitivo, mas de todo o modo de experiência vivida. Sobre isso, discorre Nishida (2012, p.53):

Aquilo que deveria ser chamado, nesse sentido de espelho que se ilumina, não apenas serve como o basho do (...) conhecimento, mas também estabelece emoções e volição. Quando falamos do conteúdo da experiência vivida (...) já estamos considerando isso em termos cognitivos. É por isso que nós pensamos nisso como uma questão alógica. A verdadeira experiência vivida implica o ponto de vista de nada completo, um ponto de vista livre separado do conhecimento. Até o conteúdo de emoção e vontade [jōi] teria que ser espelhado neste basho (...) (NISHIDA, 2012, p.53).

A partir deste ponto, Nishida define o que seria a intuição, esta que surge de um direcionamento ao objeto sem oposição. Contudo, tal intuição seria vista como um “ato da consciência”, mais ainda proveniente de um autoespelhamento de um *basho* superior, concluindo que: “A intuição do espelhamento do *basho* também deve ser o espelho do *basho*.” (NISHIDA, 2012, p.58).

Deve-se considerar que ainda há o conteúdo da emoção e da vontade, que não se espelham no mundo dos objetos de conhecimento, sendo necessário atribuir a essas duas categorias um lugar no basho mais profundo, pois, como esclarece Nishida: a “(...)emoção e vontade devem ser aquilo que não pertence a nenhum deles. Deve ser o que envolve até a chamada intuição para expandir (...) o sentido mais profundo de consciência deve significar o basho do verdadeiro nada (...)” (NISHIDA, 2012, p.60).

Nishida busca explicar o que ele entende como “categorias reflexivas”, como a noção de um estado puro apreendido através do descartar a noção de uma substancialidade, o que leva à revelação da própria “vontade”, é o que anteriormente o filósofo concebia em sua filosofia como “experiência pura”. A isso, Nishida discorre que (2012, p.64):

Quando removemos a ideia da substância, concebida para estar por trás de nossa experiência imediata, nós vemos o mundo dos atos puros, atos desprovidos de substância. Mesmo assim, porém nós ainda estamos pensando em alguma coisa na qual se possa trabalhar (isto é, algo produtivamente ativo) quando removemos ainda mais [a noção] de uma coisa a ser trabalhada vemos o mundo em um estado puro, isto é, o mundo em seu estado sem substância (...) Se podemos olhar para o mundo dos atos puros, vendo [sua] unidade interior, provavelmente podemos ir mais longe e ver algo como o mundo em seu estado puro. O mundo das categorias reflexivas que podem ser concebidas antes da o mundo das categorias constitutivas deve ser desse tipo. (...) espelhamento, no entanto, não resulta de atividades. Pelo contrário, é de espelhar-se infinitamente em si mesmo que a coisa a ser trabalhada é derivada. A ideia de uma atividade (...) emerge da tentativa espelhar um conteúdo infinito dentro de um universal finito, um *basho*. O *basho* do nada que nega todo ser, o agir é simplesmente conhecer e saber é espelhar. Transcendendo ainda mais esse ponto de vista, no *basho* do verdadeiro nada, vemos a própria vontade. A vontade não é mero ato pois deve haver um vidente por trás disso (NISHIDA, 2012, p.64).

O *basho* do verdadeiro nada dá-se de uma determinada maneira na existência: quando as implementações -localização em um lugar- que estão dentro de universais dos diferentes níveis são reconhecidos como autoespelhamentos de um único *basho*. Assim, o campo da consciência surge como a abertura nessa série de transições entre os lugares levando ao Nada Absoluto. A vontade se difere por sua própria eternidade e a consciência deve ser entendida como aquilo que está alocado no presente permanente. Isto é, segundo Nishida (2012, p.65):

Podemos pensar em uma desconexão entre a consciência de ontem e a consciência de hoje. (...) A vontade assim concebida não é somente sem causa, mas em si mesma teria que ser eterna. Nesses casos podemos conceber o inconsciente por trás do ato. Mas por trás da consciência deve haver um Nada Absoluto. Deve haver aquilo que não apenas nega todo ser, mas também nada nega. Não é que os atos da consciência que perece no tempo estão sendo consciente (...) O que esclarece a essência de tal consciência não é a experiência vivida do conhecimento, mas sim a experiência vivida do querer. Isto é por isso que podemos pensar em nossa consciência como se tornar mais clara na experiência vivida da vontade (NISHIDA, 2012, p.65).

A esse processo, na teoria do *basho*, o lugar onde há a articulação do que seriam os entes, como consciência ou objetos do campo físico, surge o que Nishida denomina como “nada relativo”, este lugar exclusivo para a relação de fenômenos e atos da consciência. Esse nada relativo, portanto, é responsável pela diferenciação entre aquilo que “é” e o que “não é”, constituindo a realidade.

O único horizonte capaz de não “ser” e que é “indizível” no qual precede a dicotomia entre sujeito e objeto seria o Nada Absoluto ou o verdadeiro nada. Assim, a esfera ontológica e a da negação do ser, que se confere uma característica entre “ser” e “não ser”, não é o que Nishida pretende chegar, mas uma negatividade simultânea, isto é, que nega a própria negação enquanto nega o próprio ser. A partir deste ponto, considera-se importante a transição na qual Nishida designa entre o nada relativo e o nada absoluto. Logo, Nishida discorre sobre esse assunto em específico da seguinte maneira:

Deve haver um universal na raiz da consciência. (...) Quando passamos do ponto de vista da oposição do nada relativo para o nada verdadeiro, o ponto de vista de Kant, a chamada consciência em geral é estabelecida como ponto de virada. Visto deste ponto de vista, tudo se torna objeto epistemológico e teoricamente válido, e nada mais é do que uma imagem espelhada no mundo dos objetos epistemológicos. O verdadeiro nada esconde sua forma por trás do mundo dos objetos epistemológico e se torna uma coisa incognoscível em si mesma. Porque o ponto de vista da consciência em geral é o ponto de vista do nada que envolve todo o ser. (...) (NISHIDA, 2012, p.66).

A raiz da realidade se constitui pelo incognoscível, pela própria estruturação designada por Nishida como “ato judicativo” que se estrutura a partir da relação entre as esferas do ser – ou da consciência e do nada relativo – não se sustenta por si mesma, havendo uma necessidade de entender a consciência em geral, não apenas como algo que transcende os atos, mas que envolve todos os atos. Isso permite uma visualização de uma consciência com o sentido profundo e infinito, que é capaz de ultrapassar o mundo epistemológico, levando à vontade, pois:

(...) os atos de força, incognoscíveis do ponto de vista do ser de oposição, tornam-se atos de consciência do ponto de vista do nada de oposição. E transcendendo à consciência em geral, que é a porta de entrada para o verdadeiro nada, eles se tornam (...) atos da vontade. Vemos o ato de julgamento precisamente do ponto de vista da consciência em geral. Podemos pensar em julgamento e vontade como lados opositivos de um único ato (NISHIDA, 2012, p.67).

A ultrapassagem do mundo epistemológico revela o pensamento abstrato como um portal para a raiz incognoscível. Esse movimento dá-se da seguinte forma: Há o objeto epistemológico e o que o julga é denominado por ato judicativo, quando ultrapassado pelo próprio encarar de sua extremidade, surge o que Nishida denomina de “vontade” e o seu ato de vontade, que remete à liberdade. Posteriormente, identifica-se algo de não racional da raiz da realidade. Assim, a consciência em geral – e não a consciência de uma determinada coisa-

seria o portal por revelar que o mundo não se constitui unicamente de um caráter de oposição, revelando a necessidade de haver um Nada absoluto capaz de abarcar todas as contradições.

Não é por acaso que, assim como em Heidegger, Nishida é acusado de niilismo pelo modo como se estrutura sua filosofia a partir do nada. Contra tal acusação, Nishida argumenta que o nada é a dimensão que se encontra na profundidade da existência, que se espelha no que seria a profundidade abismal. A partir deste Nada Absoluto, pode-se enxergar a contradição da vida e morte que revela uma existência precária sem fundamento. Segundo Krummel (2016, p.18):

(...) "nada verdadeiro" ou "nada absoluto" em Nishida não significa um nada literal. Como os mahayanistas antes dele, ele quer evitar qualquer tendência niilista, tanto quanto ele quer evitar reificar o ser. Mas, como tal é (...) dimensão em que se encontra nas profundezas(...) existenciais que envolve e finita o ser. Ou seja, quando se intui o nada absoluto que se espelha nas profundezas abismais da autoconsciência vê-se uma contradição inerente à sua existência. A contradição é de ser e não ser, ou vida e morte. O ponto de Nishida parece ser que não se está necessariamente sendo nem necessariamente não-ser, mas sim do finito e contingente. (...)Ele chama o lugar concreto dessa intuição, "o lugar da geração e extinção" (...) (Z3 423), emprestando o último termo do budismo japonês em que tinha sido usado para se referir ao conceito indiano de *samsāra*, a "roda do nascimento e da morte", ou (...) impermanência. Em outras palavras, alguém intui no nada absoluto a não substancialidade anterior à bifurcação do ideal e do real, do eu e do mundo (KRUMMEL, 2016, p.18).

Entretanto, o que de fato seria o "Nada Absoluto" e quais são as principais influências de Nishida? O "lugar do Nada Absoluto" junta uma série de questões provenientes de tradições orientais, como a noção de vacuidade e da não-mente do budismo mahayana, e também a tradição taoísta chinesa a qual apresenta a seguinte noção de um nada, segundo Krummel (2016, p.4):

Os taoístas caracterizaram o tao, que é a unidade e a fonte de toda a realidade (...) como nada (*wu*), um(...) vazio sem forma e sem nome, o caos que precede as distinções entre isto e aquilo, a afirmação e a negação. O interesse de Nishida pelos clássicos taoístas (...)é evidente em seu diário. Outro ponto interessante em relação a esse conceito chinês antigo de *wu* é que originalmente ele se referia a uma clara abertura feita no que estava coberto por uma densa vegetação. Acho que a citação prossegue com a nomeação do termo clareira (KRUMMEL, 2016, p. 4).

No que se fundamenta a estruturação do "Nada Absoluto", não é passível de uma verdadeira definição, isto é, nada se pode falar do Nada Absoluto na questão da linguagem, e é a esta própria contradição na qual Nishida fundamenta-se para construir o seu conceito máximo, da própria estrutura ambígua da questão. O Nada Absoluto carrega consigo o caráter fundamental de englobar tudo, até o que não é. Este nada verdadeiro parece ganhar um caráter ontológico, uma vez que, segundo Cestari (2013, p.65):

O Nada Absoluto pode ser interpretado de acordo com dois significados complementares: um positivo e um negativo. Por “significado negativo” entendem-se todos os limites que o Nada absoluto põe à subjetividade relativa: ao pensamento, à vontade e à ação. Sob esse ponto de vista, o Nada absoluto é interpretável como o fim da consciência individual, dos seus objetos e da sua divisão dualista. O Nada absoluto constitui a dimensão que lhe define os contornos. Do ponto de vista linguístico, esse aspecto é dizível e relativo e, ainda que em sentido relativo, pode ser objeto da filosofia (CESTARI, 2013, p.65).

É visto em “*O mundo inteligível*” (1928), um dos principais trabalhos que vem dois anos depois da formulação do “*Basho*”, a definição do Nada absoluto com um caráter voltado à esfera religiosa do ser humano, isto é, a um nível que se autodetermina pela sua própria constante autonegação seria uma esfera do absoluto, que somente uma formulação voltada a um nível transcendental poderia abarcar.

Isto é, os níveis de ‘*basho*’, designados por Nishida, representam, em um determinado ponto de sua formulação, um ponto de transcendência pela própria natureza contraditória de todas as coisas, o que resulta em esferas que comportam caráter dialético. Assim, Nishida denomina “universais” as esferas que constituem a sua “lógica do lugar” e afirma a seguinte sentença acerca do Nada Absoluto:

Sempre que um Universal encontra seu lugar em outro Universal, e se “alinha” com ele, o último “ser” que teve seu lugar no universal envolvido, torna-se autocontraditório. De acordo com isso, o inteligível Universal não pode ser o último Universal; deve haver um universal que envolve até o universal inteligível; pode ser chamado de lugar do Nada Absoluto. Na consciência religiosa, corpo e alma desaparecem, e nos unimos com o Nada Absoluto. Não existe “verdadeiro” nem “falso”, nem “bom” nem “mau”. O valor religioso é a negação de valor. Parece absurdo falar de um valor da negação de um valor, mas o que geralmente é chamado valor é (...) objetivado na direção do *noema*, valor que (...) se torna uma “coisa”. Quando alguém, no entanto, transcende infinitamente na direção da *noesis*, isto é, se alguém aceita um valor da existência, tudo nessa direção é negação de valores normativos. Quando o valor do caractere raso é negado de tal maneira, o valor do caráter de ser, ou o valor da existência, ascende e se revela (NISHIDA, 1966, p.130-1).

Ainda sobre essa interpretação que disserta acerca do nada nishidiano, é capaz de identificar na última obra de Nishida o que poderia assemelhar-se a Heidegger ao falar de uma noção acerca de afetos. Assim como a angústia heideggeriana, Nishida chega a elaborar, de forma breve, um sentimento capaz de revelar a noção de abismo na vivência humana que, para ele, desemboca na questão da religiosidade. Tal sentimento é reconhecido como tristeza, como disserta Nishida:

Quando diremos, então, que a questão religiosa surge para nós? (...) sustento que a questão da religião não pode ser considerada uma questão de valor. Antes, deve-se dizer que somente quando uma pessoa toma consciência de uma profunda

contradição existencial no fundo de sua própria alma - quando toma consciência da contradição insondável inerente a seu próprio eu - é que sua própria existência se torna religiosamente problemática. (...) muitas pessoas não as consideram. E, no entanto, quando esse fato da tristeza da vida humana se reflete em um nível profundo, surge o problema da religião (ainda mais, daí os problemas da filosofia) (...) O fato da tristeza e as contradições internas da existência humana nos remetem, penso eu, ao sentido existencial que cada pessoa tem de sua própria mortalidade. Todos os seres vivos devem morrer. Eu também sei que vou morrer, no sentido biológico. Mas o significado existencial da minha própria mortalidade é um pouco diferente (NISHIDA, 2006, p.45-6).

Se o Nada Absoluto é algo imanente, ao mesmo tempo que é transcendente e pertencente a uma esfera religiosa, é necessário que o mesmo se diga de alguma forma na existência humana, o que fica esclarecido pela passagem descrita acima. Ademais, o sentido empregado sobre a morte na filosofia nishidiana tem também o sentido de autenticidade, elemento que acaba por coincidir com a filosofia heideggeriana. Sobre isso, discorre Nishida da seguinte maneira:

A análise necessária enfoca, acredito, outra dimensão da existência, ou seja, o nada do eu, na forma de sua própria morte eterna. Ao confrontar sua própria morte eterna, o eu finito fica cara a cara diante do infinito absoluto, o absolutamente outro. Ele toma consciência de sua morte eterna ao enfrentar negação absoluta. E, no entanto, mesmo essa percepção tenta a estrutura de uma contradição absoluta. De fato, perceber a própria morte é, ao mesmo tempo, perceber o sentido fundamental da própria existência. Somente um ser que conhece sua própria morte eterna conhece a estranheza de sua individualidade, apenas um indivíduo verdadeiro, uma pessoa verdadeira, pode alcançar essa realização da contradição inerente à própria existência (NISHIDA, 2006, p.46).

É dessa forma que a filosofia de Nishida contrapõe o modelo metafísico ocidental e acrescenta elementos do pensamento oriental clássico para a filosofia. Evidentemente, várias questões não tiveram espaço nesse diálogo, mas se faz suficiente à luz do problema proposto neste trabalho.

3.2 UM POSSÍVEL DEBATE ENTRE HEIDEGGER E NISHIDA

O diálogo entre os dois pensadores revela uma nova temática para a reflexão filosófica pautada no problema do nada como sendo um possível âmbito para a superação metafísica, mas não é necessariamente o único elemento frutífero desse diálogo. Temos o exemplo de Stenger, ao formular seu trabalho intitulado “*A experiência do pensar e o pensar da experiência: um encontro entre Heidegger e Nishida*” e, ainda sobre os filósofos, afirma que: “por um lado, ambos caracterizam-se por retomar os fundamentos mais importantes da filosofia; por outro, destacam-se de maneira crítica dos mesmos” (STENGER, 2016, p.56).

Se pudéssemos reconstruir as direções nas quais os filósofos seguem para perguntar-se sobre uma possível superação da metafísica, a fim de pôr em diálogo as duas perspectivas, seria indispensável a consideração que os dois tiveram uma distinta vivência cultural, essa que se torna o problema central do trabalho. Sobre essa fala em específico, refiro-me ao artigo de Stenger, no qual se afirma que:

O que os diferencia é a origem de distintas vivências culturais e contextos empíricos: o mundo ocidental-europeu de um lado e o mundo asiático japonês-budista do outro. Isso traz consequências: seus percursos e experiências de pensamento apontam em diferentes direções, justamente pelo fato de ambos resolverem os conceitos básicos da filosofia de acordo com seus contextos pensantes e experienciais, ou, por assim dizer por tomarem como tema a vida e questões existências da filosofia como todo. Ainda assim, encontra-se facilmente graus de parentesco e até mesmo equivalência dentro das questões locais. Ambos possuem em comum (...) novos caminhos para filosofia ocidental e oriental do século XX. (...) Os dois trilham caminhos que, seguindo o fio condutor dos conceitos básicos “ser” e “nada”, constituem estruturas condicionantes e dimensionam as camadas profundas do pensar filosófico (STENGER, 2016, p.56).

Sobre o longo caminho percorrido pelos filósofos, surgem diversos elementos que provam semelhanças incontestáveis em sua filosofia, seja pela própria influência em comum ou pelos estudos que eram mais vigentes na época, a Escola de Kyoto sempre manteve-se junto a Heidegger como interrogadora de sua filosofia. Em especial com Nishida, os inúmeros estudos tornam a questão da semelhança irrefutável, e é o que se pretende nessa altura do trabalho. Contudo, investiguemos às principais semelhanças nesse primeiro momento.

O trabalho de Stenger nos dá ideia de algumas semelhanças fundamentais entre Heidegger e Nishida. Segundo Stenger, ambos os filósofos concebem a filosofia como o “ocorrer” da experiência humana que se torna, paralelamente, algo inerente à compreensão filosófica. Sobre esse elemento em específico, Stenger desenvolve uma tese em seu estudo que indica que:

Tanto em Heidegger quanto em Nishida ocorre certo estreitamento do pensar e da experiência. Sendo assim, poderia se falar, em Heidegger, a respeito da “experiência do pensar”, uma vez que o ponto de partida do pensar é o pensar, para que este, enquanto caminho, seja investigado acerca de si mesmo em relação a sua história. Em contrapartida, em Nishida seria mais adequado falar de um “pensar da experiência, pois ele parte da experiência “como” experiência e jamais abre mão dela, seja quais forem os desvios, as transferências ou as novas etapas do pensar. O pensamento de Nishida está intrinsecamente orientado na experiência, ou mais ainda, é fundado por ela, a cada retomada das tradições filosóficas e conceituais está implicado nesse acontecer da experiência (STENGER, 2016, p. 58).

Para provar o seu ponto, Stenger propõe analisar a partir de duas etapas. Essa que seria “1) retomar a fundamentação da experiência do pensar, que pode ser denominada, em Heidegger, por “ser-aí” (*Dasein*)” e em Nishida, talvez, por “ser assim”. (So (*sein*)).” (STENGER, 2016, p.58), comparando a ideia de “acontecimento” em Heidegger e a “lógica do lugar” em Nishida. Tal comparação ocorre, também, em Krummel, em que há a identificação de algo em comum acerca do tratamento do “nada” enquanto o que leva à possibilidade de uma abertura para a constituição ou para o aparecer/presentar-se dos entes, como pontua:

(...) permite que os entes em sua relativa determinação sejam o que são e em que ou pelo qual nos encontramos *sempre já* em nosso comportamento para com os entes. Nishida caracteriza isso como um *lugar (basho)* que se nega dando a origem ou criando o espaço para os entes. Para Heidegger, ser-aí como um acontecimento (*Ereignis*) abre espaço para os entes, liberando cada um para *si próprio* (...) (KRUMMEL, 2017, p.123).

Isto é, o movimento de autonegação presente em Nishida coloca-se em correlação com o retraimento do ser em Heidegger, pois o lugar que auto se nega funciona como um plano de fundo para os entes, enquanto, em Heidegger, o acontecer do instante angustiada revela a falta e a finitude, revelando a abertura entre ser e ente no próprio ente no qual se manifesta. A análise de Stenger concentra-se no ponto em que Heidegger, nas suas aulas iniciais de Freiburg, argumenta que a filosofia sempre se ocupou de questões relativas às condições básicas de todo o conhecimento, da percepção e da experiência, em que “encontram o seu ponto de partida no sujeito transcendental” (STENGER, 2016, p.58), cujo foco, principalmente na filosofia antiga e medieval, sempre se ocupou de questões metafísica ontológicas do ser. Essa definição sempre apresentou deduções acerca de uma experiência mais original provindas desse “ser”. Assim, conclui-se que:

Nos dois hemisférios do pensar não se tratou de outra coisa a não ser de “aquilo que é” (*Seiende*), que não apenas conseguia questionar tudo, mas que, segundo Heidegger, tornou-se a própria pergunta em relação a tudo que no fundo já “existe”, mais ainda, tudo aquilo desse “ser para’ (*zu sein*), ou seja, foi obrigado a trazer diante de si o “sentido de Ser”. As conquistas filosóficas, com todos os seus conceitos básicos apresentados, como Ser, sujeito e outros, mostram-se, até o presente momento, deduzidas de uma experiência mais original que não apenas carrega em si todas estas conquistas, mas que aparece como o modo específico de ser do homem que tudo fundamenta, cuja facticidade é inevitável. A vida em si “como” ser ai (*Dasein*) em toda sua dimensão de experiência, ou seja, também em sua estrutura básica existencial e impostergável, foi questionada. (STENGER, 2016, p.58).

A análise heideggeriana não deixa dúvidas de que é essencial pensar a experiência da vida para haver filosofia, que Stenger tão bem observa, ao construir análises, a partir dos trabalhos de Heidegger “de fundamentação fenomenológico (...) sobre a vida religiosa, (...) hermenêutica da facticidade e até sobre “Ser e tempo”(...)” (STENGER, 2016, p.59) e percebe que se trata da antecipação humana da possibilidade do morrer e a própria experiência da vida. Diante do exposto, conclui-se então que:

Em Heidegger, por se tratar “daquilo que é” chamado “o ser pensante” humano, significa a questão da autointerpretação, a hermenêutica do ser-aí (Dasein), uma genuína compreensão do Ser, que interpreta e procura compreender-se a partir da própria experiência do pensar- e isto apenas tem êxito contanto que “se mostre a partir de si mesmo”. Ontologia é possível apenas com fenomenologia, (...) pois se entende por ontologia uma hermenêutica da facticidade que necessita criar o seu antes, (...) e o agora “aberto espaço do contrário” (...) onde o ser aí (Dasein) se percebe (...) como “Ser-no-mundo” (STENGER, 2016, p.59).

Stenger argumenta que seria o próprio reconhecer da facticidade que daria a possibilidade existencial compreendida no reconhecer, no desejo e no sentimento do ser humano. Tais possibilidades revelam, em Heidegger, aquilo que é dito como o “compreender”, o “cuidado” e a “disposição”. A experiência do “eu” como “próprio” revela, segundo a interpretação de Stenger, como “o mundo imaginado como autoapresentação e dedução do ‘mundo’ de igual origem” (STENGER, 2016, p.59).

Outra forma do reconhecer da facticidade seria pelo pelo caminho da cotidianidade e a analítica existencial heideggeriana, pois coloca-se como necessário voltar para o modo que o Dasein se dá, e que, indicando esse, a partir da impessoalidade, nos encontramos na cotidianidade, diferindo-se das questões relativas às experiências fundamentais, ou seja, que fogem do cotidiano, como é visto no caso da experiência da angústia, como abertura.

A concepção nishidiana, na sua primeira fase, conhecida por “experiência pura”, cria o que Stenger revela como “constelação paradoxal” que deduz a experiência anterior a qualquer tipo de atividade do pensamento. Dessa forma, o que busca Nishida perguntar na primeira fase de seu pensamento é se é possível uma dimensão separada da experiência e do pensamento. Desse ponto em diante, Stenger nota uma semelhança com Heidegger no que se diz respeito à experiência da vida, argumentando que:

(...)quando ele se volta à experiência da vida, Nishida lança o olhar para um acontecer da realidade que possui um caráter pré-reflexivo, mas que parte *antes* de qualquer constelação entre sujeito e objeto, até mesmo anterior a um possível ser aí (Dasein) como ponto de partida. “Na experiência imediata do próprio estado da consciência ainda não existe sujeito nem objeto. O conhecimento e o seu objeto são uma única coisa: esta é a forma mais pura da experiência.” Para ter experiência pura, necessita de algo da mais alta atenção, intensidade, aprofundamento, mergulhar em

algo para emergir como este ou aquele que faz isto ou aquilo. Nishida dá exemplos como “quando se escala uma parede íngreme, concentrando todas as suas forças, ou quando um músico toca uma peça ensaiada perfeitamente (...) pode-se falar de uma continuidade da percepção” (STENGER, 2016, p. 60).

Pode-se concluir que talvez o que pretendiam ambos os filósofos era alcançar a experiência que é anterior à atitude dita como teórica, com o destaque para Nishida que pensa algo que não há distinção entre a experiência e aquele que experiencia, pois, segundo Stenger, Nishida tem em mente algo mais profundo, essa profundidade que é a condensação do próprio processo da experiência. É como se houvesse uma experiência além do fazer, esta que é “experiência pura”. Dentro de cada ação e com cada uma, abre-se uma dimensão, isto é, o acontecer da experiência “realiza”, constrói uma realidade que existe apenas como realidade experienciada. Assim, a experiência pura parece pertencer a uma dimensão de abertura da realidade, significando que:

A experiência singular e a experiência dimensional se pertencem mutuamente, de modo que, com cada nascer de uma nova dimensão, um novo “si mesmo” surge, que se experiencia como “si mesmo mais elevado”. A pessoa percebe-se de fato elevada, mas apenas por ter alcançado a uma dimensão que está completamente fora da sua capacidade, ou do conseguir fazer. A experiência pura é mais do que “minha experiência” ela fundamenta o “meu” da experiência. Dito isso, a experiência existe apenas como a “minha” experiência”. Porém, a experiência se desintegrou em partes (STENGER, 2016, p.61).

O sentido primordial da filosofia nishidiana busca definir a experiência do pensamento, isto é, procura sempre o sentido original que funda a experiência. Essa busca pela acontecer remete também à experiência heideggeriana, e, como discorre Stenger, leva à “experiência fundante”, àquela que remete ao início do filosofar, à experiência do próprio pensar. A essas considerações, Stenger afirma:

Heidegger mergulha na questão de saber com o que o pensamento filosófico tem, no fundo, a ver :com o “ser”. O que Platão, Kant, Schelling e outros já mencionaram, que se trata do filosofar em si e não do falar “sobre filosofia, o que é próprio de cada esboço teórico(...), torna-se o programa em Heidegger. Trata-se “da experiência do pensar” e não do “resmungar sobre a filosofia e suas posições”. É da experiência própria do pensar (...) que Heidegger chegou a um pensar em que o próprio pensamento há mais a experimentar, mais do que se ele mesmo o tivesse produzido (STENGER, 2016, p.64).

Dessa forma, o ponto mais importante da exposição de Stenger é de que a experiência básica de Heidegger, para Stenger, “parece intelectualmente bem acertada dentro *do topos* do ‘mundo-mesmo’; ele próprio fala da ‘experiência fundamental do mundo-mesmo’” (STENGER, 2016, p.64). Assim, o que Stenger necessita provar é a semelhança principal de

Heidegger e Nishida, como o pensar a experiência, o principal elemento constituinte da filosofia, e tudo que se é explorado na filosofia, como a relação de “ser e ente”, acaba por cair em uma dimensão existencial e abismática.

Dessa forma, é observado quando se descobre em Heidegger a “tonalidade afetiva” da “angústia”, que, respectivamente, nutre um significado a partir da noção de mortalidade e finitude. Já em Nishida, o que é observado por Stenger é a questão da “tristeza”, a qual faz parte do experienciar inserido na “lógica do lugar”.

A angústia tem um papel fundamental na filosofia heideggeriana de, assim como a tristeza fundamental de Nishida, abrir para uma esfera religiosa. A inevitável comparação entre os dois filósofos surge quando é falado em “acontecimento” e a “lógica do lugar”. Tal semelhança é explicitado em Stenger (2016, p.65-6):

A partir da experiência do acontecimento explicam-se os grandes temas de Heidegger em sua fase intermediária e tardia: a história do Ser, a essência da técnica (...) a potência de fechamento e, ao mesmo tempo, de abertura do mundo através da linguagem (...) poderíamos, do mesmo modo, constatar um estilo de experiência diferentemente posicionada, com o qual ocorre, juntamente, o deslocamento do “fenômeno do mundo” de um estar-no-mundo do ser aí (Dasein), para associá-lo a forma básicas mundialmente relevantes que marcam a época (...) (determinação, esboço, destruição da história da ontologia) (...) se transforma em um hábito bem mais reservado (serenidade, acontecimento, lembrança). Mas isso só me parece coerente quando o ser aí (...) se encontre diferentemente situado, olhado e levado à experiência (...). Semelhante a Heidegger que parte do acontecimento da história do Ser, Nishida também parte “do mundo” (...) e (...)ele desenvolve esse pensamento considerando uma recepção visível do modo histórico de pensar ocidental. Isso o leva à concepção da lógica do lugar que se mostra não apenas como aprofundamento, mas como o “marco original” de toda a historicidade dialeticamente escrita (...) Porque aqui se mencionam não somente meras categorias de tempo e espaço, inerentes a forma de contemplação e modos experiências: demonstra-se muitos mais, que e de que modo “o lugar” se *experencia* (...) (STENGER, 2016, p.65-6).

O experienciar-se é, portanto, um tema em comum dos filósofos que tem uma enorme relevância para o trabalho, isso porque reflete na concepção do mundo como experiência. É importante de se pensar na “experiência” nos dois filósofos, pois é através dela que temos o ponto de partida para a discussão do tema central; a relação entre ser e nada. É na preleção “*O que é metafísica?*” (1929), quando Heidegger apresenta a concepção de Hegel da semelhança do ser e o nada como correta, como é vista no seguinte trecho:

“O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo”. Esta sentença de Hegel (Ciência da Lógica, Livro 1, WW III, p. 74) enuncia algo correto. Ser e nada se compertencem; mas não porque ambos - vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento - coincidem em sua indeterminação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em essência, e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso no nada (HEIDEGGER, 2008, p.130).

A semelhança entre os dois dá embasamento para adentrar mais especificamente nos termos das discordâncias, essas que tratam, mais especificamente, sobre o nada. Antes da discussão dos elementos que diferem, atentamos para um elemento que também caracteriza ambas as filosofias, que é a atribuição ao nada de um caráter originário e fundamental. Nesse sentido, pode ser analisado, neste debate, que o sentido delimitado do princípio que enuncia “*ex nihilo nihil fit*” revela que a fonte primordial de todos os entes é considerada como algo “imutável”. É a própria ideia visto na *ousía* ou na *ideia* platônica, que permite dar forma (*eidōs*) como aparência das coisas, e é propriamente nisso que Nishida baseia sua crítica, levando em conta a sua influência do pensamento budista da “impermanência”.

Outro ponto em destaque seria a questão que os dois autores tratam de ressaltar a divergência do princípio “do nada nada provém” que vem a ressaltar o caráter originário do nada, isso é visto a partir da noção do *nihil originarium* a qual Heidegger ocupou-se em “*Os princípios metafísicos da lógica*”. Ao discutir sobre a monodologia leibniziana, Heidegger, nesse trecho em questão, procura comparar a sua interpretação acerca da temporalidade, assunto que não necessita ser aprofundado aqui, mas contextualizado, no qual diz Heidegger (2007, p.244):

A distinção essencial entre a interpretação leibniziana da mônada e minha interpretação de Dasein como temporalidade é encontrada no seguinte: em Leibniz, o resultado do sentido metafísico de sua concepção é dificultado por ter baseado, no início de sua concepção de mônada, o ego cogito cartesiano, por ter tomado a mônada como uma substância encerrada em sua esfera, embora incorpore a essa imanência e seu conteúdo o mundo ou inteiro. É por isso que Leibniz pode dizer: as mônadas não precisam de janelas, precisamente porque elas já têm tudo dentro delas. Pelo contrário, dizemos: eles não têm janelas, não porque têm tudo dentro, mas porque não há interior nem um fora ; porque temporalização (o impulso) significa em si o evento extático de entrar no mundo, na medida em que a transcendência é ela mesma o salto além da possível entidade que pode entrar no mundo. Assim, o tempo não é um mundus concentratus, mas ao contrário: é essencialmente um abrir-se e uma extensão para um mundo (HEIDEGGER, 2007, p. 244).

E concluindo assim que:

(...)Agora deve ter ficado mais claro até que ponto podemos dizer do mundo que não é nada. Que tipo de nada? Desde que lidemos com isso, o tornemos um problema e o consideremos essencial para a transcendência, deve ser algo. Portanto, se é um nada, não é um nihil negativum, ou seja, não é a simples negação absoluta vazia de algo. O mundo não é nada no sentido de que não é nada do ser. Nada de ser e, no entanto, algo que existe (...). Ele é que aqui ele dá essa não-entidade, ele próprio não sendo, no entanto, é a temporalidade que é temporalizada. E o que isso, como unidade extática, temporaliza, é a unidade de seu horizonte: o mundo. O mundo não é nada, que é originalmente temporalizado, o que simplesmente surge na temporalização e, com ele, nós o chamamos nihil originarium (HEIDEGGER, 2007, p. 244).

Não há dúvidas de que há uma semelhança com a filosofia nishidiana nesse aspecto, ao falar de “nihil originarium” e o mundo como “nada”, mas será necessário o aprofundamento no diálogo, pois é conhecido dos estudiosos da Escola de Kyoto que uma das principais críticas a Heidegger é que ele nunca tratou do “nada verdadeiro”, somente um “nada relativo”.⁴² . Por isso, a interpretação admitida pela Escola de Kyoto é que o “Nada Absoluto” predicativo de Nishida diferencia-se do “nada” que coincide com “ser” na filosofia Heidegger. Origina-se dessa reflexão a imperatividade do “nada” como o ponto de diálogo entre os dois filósofos.

Dado essa definição, o nada relativo seria o que se opõe ao ser no sentido daquilo que é ente, pois parte do basho da consciência, remetendo-se a questão epistemológica entre sujeito e objeto. O basho do *nada verdadeiro* [*shin no mu no basho*] “deve ser aquele que (...)reduz a oposição do ser e nada em todos os sentidos. É no lugar onde quebramos completamente através dos conceitos de espécies, que vemos a verdadeira consciência” (NISHIDA, 2012, p.57).

Heidegger, por sua vez, concebe o nada como oposição da totalidade do ente e não como um elemento absoluto. A não caracterização do nada como um elemento de “plena negação da totalidade do ente” acaba por não apresentar a mesma intensidade colocada por Nishida ao falar do absoluto, mas não necessariamente significa que é tratado como um elemento de pura oposição em Heidegger, pois:

(...). O não não surge por meio da negação, mas a negação se funda no não que, por sua vez, emerge do nadificar do nada. Mas a negação é também apenas um modo de uma relação nadificadora, isto quer dizer, previamente fundado no nadificar do nada (HEIDEGGER,2008, p.127).

Uma vez que Heidegger admite que o “não” da negação surge do nada, a concepção de que Heidegger trata do “nada relativo” de Nishida torna-se cada vez mais difícil. A citação acima acaba por sustentar a ideia de uma antecedência de um nada mais originário que nadifica e não apenas de um nada que só nega aquilo que é, apesar de o movimento heideggeriano para chegar ao nada partir da negação da totalidade do ente.

Sabemos da acusação que ambos fazem acerca do pensamento do outro, que é a de não conseguirem se desprender da metafísica ocidental completamente. Esta análise não se trata de uma especulação, pois existem documentos que registram as impressões que os filósofos

⁴² Cf. Krummel (2017, p.124): “De fato, tornou-se quase um clichê entre estudiosos especializados na Escola de Kyoto que Heidegger não entendeu o Nada “verdadeiro”, mesmo que os críticos clássicos originais da Escola de Kyoto de Heidegger nunca se envolveram com suas obras pós-1930.”

tiveram da obra um do outro. Sobre isso, sabe-se que Nishida considerava a obra de Heidegger desinteressante, como mostra Krummel (2017, p.123):

Nishida também expressou sua avaliação negativa de Heidegger em 1933 a dois filósofos japoneses mais jovens. Ele disse a Takizawa Katsumi (...) que “Heidegger não vale o seu tempo(...)” e o desencorajou de estudar com Heidegger (...) também disse a Miyake Goichi (...) que o trabalho de Heidegger não pode responder às questões profundas da substância e da vida” (Z18 489). Mas com base no que Nishida escreve sobre Heidegger, pergunta-se quanto de Heidegger ele realmente entendeu. De acordo com Takizawa (das passagens acima), que também era um teólogo cristão, Nishida também afirmou que Heidegger “... não reconhece o que é indispensável e decisivo, a saber, Deus.” (...) Nishida certamente não estava ciente da complexidade desenvolvida por Heidegger em relação com a religião, incluindo a noção de "Deus", não apenas em seu período fenomenológico anterior mas também mais tarde em seus anos pós-1930(...) Nós também precisamos ter em mente como a própria concepção de Nishida de "Deus" toma como premissa o Nada Absoluto, que vai de encontro a elementos não reconhecidos por Heidegger (KRUMMEL, 2017, p.123).

Heidegger, por sua vez, considera Nishida como sendo “ocidental”, quando questionado por Suzuki Daisetsu em uma conversa em 1953, como esclarece Krummel: “Heidegger, por sua vez, quando questionado o que ele pensou na filosofia de Nishida, respondeu que "Nishida é ocidental” (Krummel, 2017, p. 123).

É sabido que a pretensão heideggeriana era a busca do “ser” no seu sentido mais próprio, enquanto em Nishida, o termo “ser”, a partir da minha interpretação, ainda carrega um caráter entitativo, quando Nishida refere-se ao “mundo dos seres” como o mundo físico dos objetos, com a exceção da concepção do “ser absoluto”. Isso porque, em Nishida, coincide com o nada:

Ao se opor a nada, é ser absoluto (*yū*) e, ainda assim, ao ser delimitado por qualquer coisa, não é nada (*mu*) determinado. O absoluto possui a autoidentidade contraditória (*mujunteki jikodōitsu*) do ser e do nada.) Seu ser absoluto é simultaneamente nada absoluto. Não limitado por qualquer outra coisa, torna-se determinado apenas através de suas autonegações (KRUMMEL, 2010, p.7).

É essa própria formulação que nos dá embasamento para a construção desse diálogo, pois, apesar dos termos serem diferentes, a análise nos permite vislumbrar um ponto de conexão entre os dois filósofos. Ao referir-se ao nada como “ser absoluto”, notoriamente, há, inevitavelmente, a comparação com a filosofia heideggeriana. A diferença poderia ser estabelecida do seguinte modo: a filosofia de Heidegger, interpretado por Nishida, é lida como uma concepção atrelada ao ser, na qual esse problema é tratado demasiadamente, incapaz de identificar algo além da esfera da *autoconsciência*, problema esse que se resolve em Nishida quando ele fala da noção de uma religiosidade, ligada ao Nada absoluto.

Por conseguinte, é sabido que a diferença ontológica empregada por Heidegger delimita o sentido ôntico e ontológico e que o ser difere-se do “ente”, diferença não considerada na leitura de Nishida, o que acaba por parece aos olhos de Nishida que a busca pelo ser heideggeriano coincide com a proposta metafísica. Para reforçar essa opinião, é possível entender que o “ser” nishidiano ainda permanece na esfera do “nada opositivo”, isto é, o nada da negação e relativo. O único que é entendido como “nada” é o “ser absoluto”. Ora, não seria possível dizer que o que busca Heidegger não vai de encontro à busca nishidiana pelo “nada”? Um ponto em comum entre os dois é que eles vão em direção oposta a “coisa”.

A crítica que ambos pensadores estariam ainda presos a uma “metafísica” pode ser questionada, na medida em que Heidegger não parece concentrar o “nada” apenas como uma característica de oposição aquilo que é “ente” em um sentido apenas de definição ou separação. Ou seja, não estaria ainda na esfera do nada relativo da consciência descrito por Nishida, e a filosofia de Nishida definitivamente não tem um caráter metafísico, por mais que sejam consideradas as influências ocidentais como indispensáveis para entender a sua filosofia, não se parte de qualquer tipo de substancialidade metafísica, o que seria impossível afirmar que Nishida é ocidental, ao menos em sua totalidade. Isso porque a metafísica – como foi visto anteriormente- tem o caráter da pesquisa do ente enquanto ente e os dois filósofos repropõem esta questão, que, segundo a interpretação de Krummel (p.124,2017):

Tanto Heidegger como Nishida consideram a metafísica greco-europeia substancialista. E essa certamente tem sido uma percepção comum no decorrer do último século. (...) A tradição metafísica depois de Platão está sob ataque por sua tendência a reificar o ser como substância. Contra a percepção dos estudiosos ocidentais acerca do budismo como pessimista e negativo pelo seu senso de vazio, muitos argumentaram recentemente que o Oriente, em sua tradição de forma geral, tem grande apreço por uma substância não-irrepreensível ou a ausência de uma forma que (...) é uma fonte positiva de potencialidade por trás do surgimento dos seres. Certamente, existe o perigo de generalizar o que o “oriente” implica, mas ao menos é o caso da tradição taoísta e zen, que são tradições mais convencionais na China e no Japão, que está referido o pensamento de Nishida. Heidegger, por outro lado, surge da tradição ocidental, como uma de suas críticas mais severa a substancialidade (KRUMMEL, 2017, p.124)

Se a tentativa nishidiana, assim como em Heidegger, é o afastamento da questão metafísica tradicional enquanto centro do pensamento, há também como considerar a tentativa de Nishida de elaborar “a lógica do lugar” como possuidor de um caráter ontológico. Se for mais além nessa questão, Nishida ainda permanece na ontologia quando admite o “Nada Absoluto” como um “universal concreto” ou posteriormente como “Deus”.

A compreensão de Heidegger do nada como não-absoluto revela na sua filosofia a compreensão unicamente ligada à existência, não se ocupando explicitamente de questões como Deus. No ponto de vista da dogmática cristã proposta por Heidegger em “*O que é metafísica?*” (1929), surge a partir da ideia de Deus de que nada se ausenta dele, sendo inconcebível o nada, uma vez que Deus é absoluto. A posição filosófica adotada por Heidegger é a do nada como pertencente à própria essência do ser, surgindo então a compreensão de que do nada se provém todo e qualquer ente enquanto tal, pois é só a partir da manifestação do nada no *Dasein* que se chega a sua propriedade fundamental de “ser”. Entretanto, a questão de Deus em Heidegger é de bastante complexidade, essa na qual não será explorada aqui por questões metodológicas.

Remetendo-se à filosofia nishidiana, tal problema se resolve quando fala sobre o Nada absoluto como o lugar onde todas as contradições se findam, indo de encontro à dogmática cristã, e desse modo, abrangendo a sua compreensão para a esfera religiosa. Seguindo a linha argumentativa de Krummel, é possível identificar após essa exposição que: “Nenhum dos termos designa algum fator transcendente ou princípio metafísico além do mundo concreto” (KRUMMEL, 2017, p.121.).

O embate do nada relativo e absoluto nos faz observar que, na filosofia de Nishida, o “nada relativo” ainda não é a esfera do verdadeiro nada, e, ao se pensar o nada como oposição daquilo que é, ele ainda não é tratado como absoluto. A designação de termos como “absoluto” e “relativo” acabam por dificultar a interpretação e a comparação com a filosofia heideggeriana, mas a essência do Nada absoluto em Nishida é de que ele não é apenas a oposição e sim a geração dos todos os seres, esses seres que são interpretados como “entes”, transferindo para a terminologia heideggeriana.

Destacando isso, se houvesse uma leitura heideggeriana em relação à Nishida, existiria o salto para o ser do ente. Tal discussão, poderia levar à compressão de que a relação entre o nada e o ser é experienciado na angústia, mas que não significa a compreensão de um nada absoluto no âmbito heideggeriano, e muito menos no âmbito de Nishida. Contudo, o nada em relação ao ser não se faz absoluto, e sim como idêntico aquilo que é o nada.

A análise que se pode ter deste problema específico é que Heidegger não trata de um nada absoluto, mas também não há um nada como é colocado por Nishida, pois, mesmo que tenha seguido o caminho de oposição em “*O que é metafísica?*”(1929) – a negação da totalidade do ente e a suspensão do ser-aí no nada- ele, mais adiante, vai tratar do nada ligado à essência do ser, revelando o caráter originário de todo ente.

Por mais que possa contestar a filosofia nishidiana como “problemática” por admitir o “Nada Absoluto”, deve se considerar outros termos culturais provindo das tradições orientais religiosas que carregam uma imensa complexidade milenar. Um exemplo disso é falar de um “autoespelhamento do Nada Absoluto”, conceito que carrega uma grande dificuldade de ser desvendado se considerar unicamente o âmbito filosófico tradicional. Assim, a conclusão que se tem do âmbito do nada na filosofia desses dois filósofos, leva à percepção das referências e objetivos em comum, ao menos neste primeiro instante. Essa definição leva a Krummel a seguinte conclusão (2017, p.149):

Heidegger e Nishida, cada um distinto em sua maneira, parecem ter tido uma compreensão intuitiva do fundamento não fundamentado da experiência humana e apesar de (...) suas diferenças. E precisamente aqui seus caminhos se cruzam (...) Heidegger se moveu para superar uma filosofia do ente que procura (...) através do reconhecimento do seu nada (...) e Nishida mudou o caminho para garantir (...) o nada que não se funda a partir dos entes (...) isto é, um discurso metafísico. Essas anontologias não substancialista em seus trabalhos (...) ressoam, em certa medida, em (...) correntes de pensamento existentes no pensamento ocidental, bem como correntes (...) dominante no pensamento oriental. No Ocidente, estes seriam as (...) teologias de (...) Meister Eckhart, Nicholas de Cusa, Jakob Böhme, (...) com suas referências a um nada ou a um abismo que também serve como fonte da criação - assim como pensadores modernos como Schelling e Nietzsche (...) No Oriente, (...) as tradições do taoísmo e do budismo mahayna com suas noções de śūnyatā,(...) wu ou mu (無(...)) que Nishida era certamente ciente e Heidegger pode ter tido algum conhecimento, pelo menos, através de seus estudantes e interlocutores da Ásia Oriental. Mas essa tensão (...) também se alinham às tentativas mais recentes da filosofia de superar tendências de substancialismo (...) (KRUMMEL, 2017, p.149).

A possível resolução para esse embate tem o tema da recusa da substância como o principal ponto da proximidade, e adota-se aqui a posição que os filósofos partem de caminhos diferentes para a desconstrução da metafísica, mas tratam do nada que se assemelha consideravelmente nas duas concepções. Nessa perspectiva, falar de semelhança é ter em vigência que mesmo com as limitações da língua e da lógica, é possível a tematização do nada como sendo aquilo que não é ente, o que não é uma coisa e essencialmente não se diz de nenhuma forma, mas se é possível se experienciar.

4 CONCLUSÃO

O debate entre os dois filósofos enriquece o âmbito misterioso do nada que sempre aparece na história da filosofia. A realização desse trabalho cumpre-se com o intuito de trazer o debate além da filosofia, recorrendo a construções provindas de um pensamento ainda pouco explorado na academia brasileira, que é o pensamento oriental. Um dos principais objetivos desta dissertação fora cumprido: o de repensar a possibilidade de uma filosofia oriental e a quebra do preconceito que o pensamento oriental é pouco relevante para o debate com a filosofia.

Dessa maneira, mesmo que não possamos caracterizar o pensamento confuciano, budista ou taoísta como filosofia – o que não diminui o seu valor-, seria presunçoso de nossa parte não considerar a importância e a possibilidade do surgimento da filosofia no oriente a partir do século XX, o que aqui fora representada com a filosofia japonesa fundada com Kitarô Nishida. Por isso, assim como qualquer pensador ocidental, Nishida nos revela na sua filosofia grande complexidade e embasamento, o que acaba por esvaír a noção tão antiga de que a filosofia é unicamente ocidental.

O entusiasmo de Heidegger com o pensamento do leste asiático nos proporcionou a escrita do primeiro capítulo, a fim de identificar os momentos mais significativos que o filósofo teve com a cultura asiática, possibilitando identificar a influência do pensamento oriental na filosofia heideggeriana. Decerto que não fora conclusiva a análise, mas nos mostrou que o filósofo teve contato direto com o pensamento asiático e influenciou fortemente a filosofia japonesa do século XX, proporcionando um debate que perdura até os dias de hoje.

Por conseguinte, o próprio diálogo com Tezuka e Heidegger abre noções antes não vistas no mundo ocidental- como o complexo conceito do *iki*- o que permite aquele que se ocupa da filosofia descentralizar o seu pensamento do ocidente, enriquecendo a sua compreensão. A vacuidade e o nada também é representado de forma significativa no pensamento japonês, o tema que foi central para este trabalho. Dessa forma, tanto na noção religiosa, quanto na arte e na filosofia japonesa de Nishida, é possível ver recorrentemente a presença do nada, mas não o nada relativo como pontua Nishida, e sim o nada que é a origem de todas as coisas.

O confronto direto entre os dois filósofos, porém, nunca existiu, o que significa dizer que Nishida não tinha a pretensão de disseminar a recepção da filosofia heideggeriana em seu país. O que contribuiu para a escolha de Nishida foram as semelhanças entre as duas filosofias

ao falar do nada e o objetivo de introduzir o leitor ao pensamento da Escola de Kyoto a partir de seu início. O legado de Nishida com o seu “Nada absoluto” foi o principal elemento que aproximou Heidegger do Japão, e por isso propus o resgate desse tema para identificar o que despertou a curiosidade de tantos discípulos de Nishida em relação à filosofia heideggeriana.

Dessa maneira, o segundo capítulo pretendeu definir o ponto chave que uniria o pensamento de Heidegger e Nishida, o que nos levou a uma contraposição do pensamento metafísico tradicional, especificamente, a noção de *ousía* aristotélica. Evidentemente, que esse tema leva a conceber a noção do nada como elemento chave para a desconstrução da metafísica. Nesse sentido, Heidegger busca resgatar o problema metafísico ao falar sobre o nada e remete ao problema filosófico do ser, um estudo entificador por parte da tradição, enquanto Nishida constrói seu pensamento a partir do que seria a “lógica do lugar”, nos mostrando a possibilidade de se pensar a partir dos predicados e dos “atos puros” sem um conteúdo ligado a uma substância originária.

Se os dois falam do nada – cada um de sua maneira- que dá a origem e o fundamento além de situar o ser humano em sua existência, falam de um elemento semelhante. Entretanto, o nada em Nishida nos levou à compreensão do nada em um âmbito teleológico da realidade e a instância da religiosidade, elemento que Heidegger não ignora, mas não se ocupa do tema da religião da maneira nishidiana, uma vez que busca, ao falar do nada, a questão metafísica ligada à percepção do ser-aí suspenso no nada.

Comparando os elementos dos dois filósofos, por mais que as diferenças sejam claras, a conclusão proposta por esta dissertação é de que ambos tratam do nada semelhante, percorrendo caminhos diferentes. O problema mais evidente enfrentado no segundo capítulo foi resgatar os termos “Nada absoluto” e o “nada” heideggeriano e entender que, apesar dos termos serem diferentes, a semelhança ainda é possível ser enxergada quando se fala em uma oposição à noção tradicional da metafísica.

Essa opinião, que parte da minha análise, provém do fato de que, o nada que Nishida denomina de “absoluto”, é o nada que permite a origem de todas as coisas, isto é, que ultrapassa a ideia de um elemento previamente dado. Em Heidegger, o nada se é acessado através da análise do que seria descrito na filosofia de Nishida como “nada relativo”, mas desemboca na mesma noção de ser pertencente a uma instância originária. Assim, esse nada que, por sua vez, antecede o mundo dos objetos e que deverá, por mais contraditório que se possa parecer, ser admitido para sustentar a realidade dos objetos e o reconhecimento da autenticidade do existir, pois o nada revela o sentido mais próprio de ser.

Evidentemente, muitos elementos são deixados em aberto nessa discussão, como o exemplo de uma tematização sobre a experiência do nada. Nesse sentido, Heidegger admite uma posição ligada à questão da angústia, enquanto Nishida pensa em 1945, como “tristeza profunda”. Essas duas referências admitem que, além de apenas uma crítica à metafísica, o nada é algo de um sentido existencial mais amplo: é possível experimentar o nada de alguma forma. Contudo, cumpre-se com esta dissertação o objetivo de construção do diálogo entre os dois autores no que diz respeito a um contraponto com a metafísica e a expansão dessa problemática para o pensamento oriental.

REFERÊNCIAS

ABE, MASAO. **Zen and Western Thought**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

ANGIONI, L. **Subjacente e Forma na Teoria Aristotélica da Ousia**. Campinas-SP, Cad.Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, p. 245-275, jul.-dez. 2003.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: São Paulo-SP : Editora Loyola, 2015

FUJITA, M. **The philosophy of Kyoto School**. Nova York: Springer, 2018.

GIACCOIA Jr., O., FLORENTINO NETO, A. **Heidegger e o pensamento oriental**.

Uberlândia: eDUFU, 2012.

HEGEL, G. W. F. (1837). **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues & Hans Harden. 2ª Ed. Brasília: Editora UNB, 2008.

HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**, São Paulo: Editora Vozes, 2015.

_____; STEIN, Ernildo. **Conferências e escritos filosóficos**. In **Que é metafísica** São Paulo:

Abril Cultural, 1973.

_____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002

_____. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014

_____. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

_____. **Nietzsche v. I**. Tradução de: CASANOVA, Marcos Antônio. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. São Paulo: Editora Forense, 2011.

_____. **Principios metafísicos de la lógica**, Madrid: Ed. Síntesis, 2007.

_____. **Ser e tempo**, Col. Multilíngues de Filosofia Unicamp, Petrópolis: Editora Vozes, 2012

HEISIG, James W. **Philosophers of Nothingness: An essay on the Kyoto School**. Honolulu: University of Hawaii press, 2001.

KRUMMEL, John W. M. **On (the) nothing: Heidegger and Nishida**, Springer Science+Business Media Dordrecht , New York, 2017.

_____, _____. **The Originary Wherein: Heidegger and Nishida on “the Sacred” and “the Religious**. Publicado em: *Research in Phenomenology*, vol. 40, no. 3, Sept. 2010, pp. 378-407.

LEMINSKI, P. **Vida**, Companhia das Letras, São Paulo- SP, 2013.

MAY, R. **Heidegger's hidden sources: East Asian influences on his work**, New York: Routledge, 1996.

NETO, Florentino Antonio. **Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental**. Goiás: Anais do congresso de Fenomenologia da região centro-oeste, 2011. pp. 27-40.

_____. ;GIACÓIA Oswaldo. **O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da escola de Kyoto**. São Paulo: Editora PHI, 2013.

_____. **Recepção e Diálogo- Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea**. São Paulo: Nat. hum.v.10 n.1, 2008. pp. 148- 159.

NISHIDA, K. **An inquiry into the good**. New Haven: Yale University press. 1990 .

_____. Ensaio sobre o Bem: Campinas-SP, Editora Phi, 2016

_____. **Last writings: Nothingness and religious worldview**. Introdução de DILWORTH Honolulu: University ofHawaii Press, 1993.

_____. **Pensar desde la nada: Ensayos de filosofia oriental**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

_____. **Intelligibility and the Philosophy of Nothingness Three Philosophical Essays**. Honolulu: University Hawaii Press, 1966.

NODA, M. **East-West Synthesis in Kitaro Nishida**, Honolulu: University Hawaii Press, 1955

NUNES, B. **Filosofia e Poesia em Heidegger**, São Paulo: Ed. Loyola 2012.

MULLER, M. **A experiência religiosa e a lógica tópica da autodeterminação do presente absoluto (Kitaro Nishida)**. Revista ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 12 no 2, 2008, p. 47-75.

MACEDO, Emiliano U. **História da Ásia: Uma introdução à sua história moderna e contemporânea**. Vitória, Universidade Federal do Espírito Santo, 2016.

SAVIANI, Carlo. **El oriente de Heidegger**. Barcelona: Herder Editorial, 2004.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, 25 de fev. 2005, disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro/>

STAMBAUGH, J. **The buddha eye: an anthology of the Kyoto School**. Ed :World Wisdom. New York, 2004.

SCHOPENHAUER. **Da Morte - Metafísica do Amor - Do Sofrimento do Mundo**. Ed: Martin Claret, São Paulo, 2004

TEZUKA, T. **Una hora con Heidegger** in SAVIANI, Carlo. **El oriente de Heidegger**, Barcelona: Herder Editora, 2004. p, 155

UEDA, Shizuteru. **O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche**. Nat. hum.v.10.n.1

São Paulo, 2008.

ZAVALA, A. J. **La filosofía social de Nishida Kitarô: 1935-1945**. Zamora, Mich: El Colegio de Michoacán, 1994.

ZAVALA, A. Jacinto. **Heidegger in Nishida Philosophy**. México: 2011.

ZINGANO. M. **Sobre a metafísica de Aristóteles**. São Paulo. Ed.Odisseu, 2005.