

**O CAMINHO DA NEGATIVIDADE
ENTRE OCIDENTE E ORIENTE:
A RECEPÇÃO CONTEMPORÂNEA DE MESTRE ECKHART
EM KEIJI NISHITANI**

Luiz Fernando Fontes-Teixeira

Universidade de São Paulo

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 159-178

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O diálogo entre Ocidente e Oriente faz parte da mais recente história da filosofia contemporânea. Frente aos esforços de apresentar o Budismo japonês aos ocidentais, Teitarō Suzuki, chamado Daisetsu, comentou que, dentre os pensadores da filosofia ocidental, “Eckhart é aquele que está guiando o Zen para dentro do Ocidente”. O interesse da filosofia japonesa contemporânea por Mestre Eckhart, sobretudo dentre os autores da chamada Escola de Kyōto, representa não apenas uma mera aproximação por empatia, mas uma profunda introspecção da mística medieval como possibilidade de manifestar filosoficamente as bases do Zen Budismo, abrindo caminho para uma interculturalidade filosófica inédita no século XX. A despeito de sua presença constante (por vezes explícita, por vezes implícitas) em diversos filósofos japoneses contemporâneos, foi Keiji Nishitani o pensador que com maior devoção refletiu sobre a obra de Eckhart. A partir desse diálogo, talvez seja possível investigar até que ponto uma recepção contemporânea de Mestre Eckhart possa porventura reverberar uma meditação pertinente aos problemas cotidianos do século XXI e este é, sem embargo, o intuito deste trabalho.

Palavras-chave: Keiji Nishitani; Mestre Eckhart; Negatividade.

Abstract: The dialogue between West and East is part of the most recent history of contemporary philosophy. Facing the efforts to spread Japanese Buddhism to Westerns, Teitarō Suzuki, called Daisetsu, commented that, among Western philosophers, “Eckhart is the one that is guiding Zen into the West”. The interest of Japanese philosophy in Master Eckhart, above all among the authors of the Kyōto School, represents not only a mere approximation through empathy, but a deep introspection of Medieval Mysticism as possibility to philosophically manifest the basis of Zen Buddhism, opening a way towards an inedited intercultural philosophy in XX century. In spite of the constant presence (sometimes explicit, sometimes implicit) in several contemporary Japanese philosophers, was Keiji Nishitani the one who, with higher devotion, approached the works of Eckhart. From this dialogue, it may be possible to investigate until which point a contemporary reception of Master Eckhart can reverberate a pertinent meditation towards the everyday problems of XXI century, and this is, by the end of the day, the goal of this work.

Keywords: Keiji Nishitani; Master Eckhart; Negativity.

Considerações iniciais

O diálogo filosófico entre Ocidente e Oriente parte já sempre de uma impossibilidade. Trata-se daquele hiato certa vez denunciado por Friedrich Wilhelm Nietzsche, quando afirmou: “cada povo possui sua tartufice própria – o que se tem de melhor, não se conhece – não se pode conhecer”. (Nietzsche, 1886, p. 209). Todavia, a assertiva de Nietzsche não representa tão somente o fechar de uma porta, mas a abertura para uma nova experiência, no sentido daquilo que havia pronunciado Johann Wolfgang von Goethe: “quem não conhece um idioma estrangeiro, não conhece nada de seu próprio idioma.” (Goethe, 1821, p. 30). À reflexão de Goethe, poder-se-ia ainda acrescentar: aquele que nunca experienciou um olhar estrangeiro, não possui condições de vislumbrar a estranheza que reside em si mesmo. Sem embargo, um paradoxo inevitável e ao mesmo tempo necessário – não é possível conhecer a si mesmo se não houver aproximação com aquilo que é incognoscível dentro de si. Em termos ontológicos, não se pode falar de “tudo” caso o “nada” não esteja, também ele, presente na equação. Essa é a proveniência essencial da impossibilidade.

É no fluxo de tais especulações que se descortina o caminho para uma profunda meditação acerca da negatividade do pensamento, isto é, aquilo que vige enquanto impossível, incognoscível, inefável. Uma boa hipótese, portanto, seria buscar apoio em um diálogo cuja origem é ela mesma impossível, incognoscível, inefável, a saber: aquele entre Ocidente e Oriente. Talvez mediante o intercâmbio de perspectivas que *a priori* não se tocam, haja espaço para que brilhe aquilo que não pode ser tocado, atingindo, por fim, a pertinência do que ainda nos toca pensar. Muito embora um caminho como esse soe demasiado abstrato e confuso, com o correto direcionamento de tópicos coerentes ao desenvolvimento de cada tradição se torna viável estabelecer alguns critérios para o desdobramento de uma métrica comparativa. A esperança final é a de que a colisão entre tais

fronteiras intelectuais proporcione o levante de um novo questionamento, no qual o oxímoro é assumido como mistério indispensável e absorvido no seio das investigações filosóficas.

Aqui, interessa-me especialmente um encontro, que acredito ser um dos mais radicais e profundos da história da filosofia comparada intercultural, qual seja: entre Mestre Eckhart e Keiji Nishitani. Ao longo deste trabalho, buscarei expor brevemente a problemática que faz com que Nishitani se aproxime do pensamento ocidental e da doutrina de Eckhart, investigando qual a pertinência e relevância do resgate do autor medieval pelo filósofo japonês. Caso logre êxito neste percurso, creio que seja razoável iniciar doravante um caminho de intensa e frutífera permuta entre os temas questionadores da tradição metafísica e a problematização da lógica categórica que envolve os modos de compreensão da filosofia contemporânea. Para tanto, prosseguirei com um estudo analítico do momento no qual os fundamentos de ambos os pensadores se encontram, desde a aproximação inicial de Nishitani com o Ocidente, até a reflexão acerca da “deidade” (*Gottheit*) e do “desprendimento” (*Abgeschiedenheit*) em Eckhart e sua relação com o “nada absoluto” (*zettai mu*) e a “vacuidade” (*śūnyatā*) em Nishitani.

A aproximação de Keiji Nishitani com o Ocidente

Keiji Nishitani é talvez o mais popular dentre os filósofos japoneses contemporâneos, na esteira daquilo que foi considerado como o início da filosofia no Extremo Oriente, a partir dos trabalhos desenvolvidos pela Escola de Filosofia de Kyōto. Ainda assim, Nishitani está longe de ser conhecido com propriedade entre ocidentais e sua obra está ainda mais longe de ser difundida com merecido alcance. Todos os estudos que envolvem o pensamento de Nishitani, bem como os de outros autores japoneses, estão via de regra restritos a um seleto grupo de especialistas e interessados na filosofia intercultural. Por esse

motivo, considero minimamente justo dispendar algumas linhas no esforço de apresentar, de maneira breve, seu percurso filosófico.

Antes mesmo de se tornar um acadêmico, o jovem Nishitani havia sido profundamente influenciado pela leitura de obras ocidentais. Dentre os escritores favoritos, destacam-se Fiódor Dostoiévski, Friedrich Nietzsche, Henrik Ibsen, Ralph Waldo Emerson, Thomas Carlyle, August Strindberg, além da Bíblia Cristã e de São Francisco de Assis. Em 1924, recebeu o título de Doutor em Filosofia pela Universidade de Kyōto, após defender a tese intitulada *O Ideal e o Real em Schelling e Bergson*. Sua aproximação com a tradição sapiencial oriental se deu sobretudo após a consolidação de sua relação com o filósofo japonês Kitarō Nishida, considerado o precursor e fundador da Escola de Kyōto. Por influência de Nishida, Nishitani se voltou para a leitura dos escritos do Zen Budismo, principalmente aqueles compostos pelos mestres Kūkai e Dōgen, além, evidentemente, dos escritos do próprio Nishida.

Em meados de 1936, Nishitani foi enviado pelo Ministério da Educação do Japão para estudar na Europa, com instruções de pesquisar sob a supervisão de Henri Bergson. Contudo, como Bergson já se encontrava debilitado e em idade bastante avançada naquele período, Nishitani viajou para Freiburg im Breisgau, onde passou dois anos estudando ao lado de Martin Heidegger. Esse talvez tenha sido um dos acasos mais importantes para o desenvolvimento intelectual de Nishitani. Foi a partir dos cursos e conferências de Heidegger que Nishitani atinou para uma série de tópicos que, alguns anos mais tarde, tornar-se-iam fundamentais no desenrolar de sua obra¹. Nesse ínterim, o filósofo japonês

¹ Essas informações podem ser encontradas ao longo de diversos manuais propedêuticos sobre a Escola de Kyōto, bem como em alguns comentários introdutórios às traduções ocidentais das obras de Nishitani. Alguns dos mais conhecidos são: Heisig, J. *Philosophers from Nothingness*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001; e Dilworth, D. et al. (Org.). *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy*. Westport: Greenwood Press, 1998.

apresentou um seminário singular, intitulado “O Zaratustra de Nietzsche e Mestre Eckhart”². Esse parece ser o primeiro indício de um comprometimento acadêmico sério de Nishitani com o pensamento de Eckhart.

Ao passo em que as ideias de Nishitani eram amadurecidas e encorpadas, Eckhart passou a ser introduzido em discussões pertinentes às perguntas mais basilares de suas investigações. Como Nishitani não estava alheio aos desdobramentos da filosofia ocidental, ele absorveu as inquietações promovidas pela derrocada do espírito científico da modernidade, compreendido enquanto objetificação e identificação de todos os entes, a partir de uma leitura inspirada pela “fuga dos deuses” cantada por Friedrich Hölderlin, pelo “anúncio da morte de Deus” de Nietzsche e pelo retrato paradigmático da “vida do subsolo” de Dostoiévski. É sob tais influências que Nishitani enxerga a condução da especulação filosófica pelas dúvidas sobre a existência verdadeira do “eu” e de todas as coisas, formulando a pergunta-chave de todas as posteriores inquirições: o que é religião?

Essa pergunta intitula ainda seu mais conhecido e discutido livro – *O que é religião?* foi publicado em 1961 e causou um considerável impacto na filosofia japonesa contemporânea. Ali, não apenas foi introduzida a maneira pela qual Nishitani lia a história das ideias filosóficas, como ainda os modos pelos quais ele discernia saídas advindas de ambas as tradições, ocidental e oriental. Entretanto, a pergunta-título de Nishitani, ao contrário do que se poderia pensar, não denota uma preocupação religiosa institucional ou litúrgica a respeito do curso das civilizações, mas, antes, representa uma resposta ao problema do niilismo europeu que havia lhe acossado ao observar a ocidentalização do Japão, na

² Atualmente, dedico-me ao estudo e tradução do seminário de Nishitani sobre Nietzsche e Eckhart. Todavia, como a pesquisa ainda se encontra em fase inicial, achei prudente não desenvolver um comentário mais extenso sobre o escrito. Pretendo, contudo, abordar esse momento específico da carreira de Nishitani em futuros artigos.

aproximação com alguns dos autores já citados, além da influência direta de Heidegger e Ernst Jünger.

A partir do desdobramento do problema do niilismo, Nishitani dá início ao raciocínio que o levará até sua definição mais própria do sentido da religião. Para ele, o niilismo possui a capacidade de, ao mesmo tempo, ocultar e mostrar o princípio da religiosidade. É no espectro niilista que, enquanto se dissolvem os valores, coloca-se a mais fundamental de todas as perguntas – uma vez que todos os modelos outrora ordenados se encontram em desalinho. Ele argumenta que:

Niilidade se refere ao que torna o sentido da vida desprovido de sentido. Quando questionamos a nós mesmos, quando o problema do “por que” aparece, isso significa que a niilidade emergiu do fundo de nossa existência e que nossa própria existência se tornou um ponto de interrogação. (Nishitani, 1982, p. 6).

Nesse sentido, a ambiguidade da niilidade reflete, por um lado, a queda das crenças de valor e do sentido da existência humana e, por outro, um abismo que deixa ver a profundidade da inquirição pela existência. Essa reflexão é evidentemente extraída do contato direto com Heidegger e com aquilo que havia sido formulado no final dos anos 1920 e início de 1930. Basta lembrar a maneira pela qual Heidegger interroga a própria metafísica para que se torne um pouco mais claro o caminho de Nishitani.

Ao endereçar aos seus leitores e ouvintes a pergunta “O que é metafísica?”, Heidegger desvela a interrogação: “Por que há em geral ente e não antes nada?” (Heidegger, 1976, p. 122), como chancela do encontro com o nada, aberto pela disposição de humor fundamental da angústia. Todavia, o ponto de partida de Heidegger é a determinação científica que envolve absolutamente todas as estruturas investigativas, mas, sobretudo, a dos acadêmicos e filósofos. “Nossa existência – na comunidade de pesquisadores, professores e estudantes – está determinada pela ciência. Qual acontecimento essencial se dá no fundo de nossa existência

quando a ciência se tornou nossa paixão?” (Heidegger, 1976, p. 103), perguntará ele. As preocupações de Nishitani, nesse sentido, não diferem muito das de Heidegger.

Nishitani visa também perguntar pelo acontecimento que se dá no fundo da existência. Por essa razão, ele desenvolve uma formulação bastante semelhante a de Heidegger, na qual assume que “um dos maiores e mais fundamentais problemas que todas as religiões encaram em nossos tempos é sua relação com a ciência.” (Nishitani, 1982, p. 77). Para Nishitani, a religiosidade, sobretudo aquela que se encontra entre as tradições orientais, permite encarar o abismo da existência e manejar a angústia que se desperta na aproximação com tamanha falta de fundamento, mascarada pela ciência em sua determinação sobre os entes.

Com isso, a pergunta “o que é religião?” compartilha com a pergunta “o que é metafísica?” um mesmo direcionamento. Mas de que maneira a pergunta pela religião possui condições de alcançar a questão da existência? Ou melhor, como Nishitani responde à pergunta? A resposta se apoia em uma postura fundamental. Ele tem em mente um grau específico de especulação por meio do qual transparece uma outra atitude em relação aos entes. Não se trata meramente de um código de conduta objetivo; pelo contrário, trata-se de um resgate da subjetividade do sujeito. Ele pensa a religião enquanto “autodespertar da realidade”, afirmando:

Por “autodespertar da realidade” quero dizer ambos, tornar-se desperto da realidade e, ao mesmo tempo, a realidade realizando a si mesma em nossa consciência. A palavra inglesa “realizar” (*realize*), com seu duplo sentido de “atualizar” (*actualize*) e “entender” (*understand*), cabe particularmente bem no que tenho em mente aqui, embora me tenha sido dito que o sentido de “entender” não necessariamente conota o sentido da realidade em sua atualização em nós. Seja como for, estou usando a palavra para indicar que nossa habilidade de perceber a realidade significa que a realidade se realiza (atualiza) a si mesma em nós; que esse é o único caminho pelo qual podemos realizar (apropriar por meio do entender) o fato de que a realidade está, então, realizando a si mesma em nós; e fazendo isso, tem lugar a autorrealização da realidade em si mesma. (Nishitani, 1982, p. 5).

Essa passagem é um pouco truncada e merece alguma elucidação. Ao empregar o termo da língua inglesa *realize*, Nishitani aponta para aquilo que em português seria o equivalente ao “realizar”, mas também ao “se dar conta”, “estar consciente”, muito semelhante ao *understand* (compreender, entender etc.). Igualmente, *actualize* possui um duplo sentido em português: tanto pode indicar a ideia de “atualização”, como ainda a noção de “verdade” – como quando, por exemplo, utiliza-se a expressão *actually* no início de uma sentença para dizer “na verdade...”. Dessa forma, o autodespertar (*self-awareness*) é “dar-se conta” da real natureza da realidade, permitindo que ela se mostre como realmente é e absorvendo essa compreensão para dentro de si, salvaguardando o ser do ente. Ao fim e ao cabo, não existe distinção entre um “autodespertar” da existência e um “autodespertar” da realidade. São faces de uma mesma moeda, em mútuo pertencimento. Quando um sujeito “se dá conta” de que a “real realidade” faz parte de sua apropriação dos modos de existir – no qual emerge também a falta de fundamento abissal –, estão implicados na equação todos os elementos que fazem com que os entes perdurem enquanto são (e enquanto não são), desde “tudo” até “nada”.

Esse é modo pelo qual Nishitani formula a inquirição que, nos termos de Heidegger, é responsável pela pergunta “Por que existem entes e não antes nada?”, ou seja, a interrogação fundamental pelo sentido do ser. Nisso reside a proveniência originária da postura religiosa e é a partir desse ponto que Nishitani começará seu trabalho especulativo. Agora bem, quais são os caminhos possíveis para alcançar esse autodespertar? Esse é o momento no qual Nishitani introduzirá o chamado “ponto de vista do *śūnyatā*” e resgatará o pensamento de Mestre Eckhart para desenvolver seu raciocínio.

Eckhart com Nishitani: deidade e desprendimento, nada absoluto e vacuidade

Como já foi dito algumas linhas atrás, Nishitani não apenas se apropriou da leitura de obras ocidentais, como também absorveu a tradição do Budismo do Extremo Oriente, mais especificamente o Budismo especulativo japonês, isto é, o Zen. A resposta à pergunta “o que é religião?” virá acompanhada de uma carga de peso formidável dessa tradição, inspirada por obras de grandes mestres do Zen Budismo e por diversas interpretações de suas doutrinas, das mais fidedignas às mais heterodoxas. O objetivo de Nishitani é alcançar aquilo que por ele será determinado como o “ponto de vista do *śūnyatā*”, uma noção que deriva do Budismo indiano e é incorporada e transformada ao longo dos séculos em suas passagens pela China e pelo Japão. Porém, antes de desenvolver esse ponto de vista, Nishitani se aproximará de Mestre Eckhart para encontrar uma abertura correlata do *śūnyatā* no Ocidente.

Nishitani está interessado em uma noção específica de Mestre Eckhart: a ideia de “deidade” (*Gottheit*). Para ele, ao cunhar o termo deidade, Eckhart se refere ao “nada absoluto”. Ele especifica: “Nada absoluto assinala, para Eckhart, o ponto no qual todos os modos de ser estão transcendidos; no qual estão transcendidos não somente os vários modos dos seres criados mas mesmo os modos de ser do divino – como o Criador ou o Amor Divino.” (Nishitani, 1982, p. 61). É óbvio que o “transcender” não aponta aqui para uma oposição entre transcendente e imanente, ou suprassensível e sensível, no sentido da metafísica clássica. Antes, “transcender” diz respeito ao momento no qual não há divisão nenhuma. Por isso Nishitani resgata a diferença entre “estar unido a Deus” (*Deo unitum esse*) e “ser uno com deus” (*unum esse cum Deo*), presente no vigésimo nono sermão latino de Eckhart, intitulado *Deus unus est*. Para Nishitani, a sutileza dessa diferença essencial é a representação mais ilustre da teologia negativa que perpassa a filosofia do medievo, tendo início ainda

nos escritos de Proclo e do Pseudo-Dionísio Areopagita e alcançando em Eckhart uma formulação singular.

Não é necessário entrar aqui no mérito da recepção de Eckhart da teologia negativa neoplatônica, embora seja de todo produtivo explorar o tópico. Não apenas é manifesta a influência de uma henologia, como também é de suma importância destacar a dissolução do “eu” que decorre da assunção dessa hipótese. Sobre isso, Nishitani comenta com ênfase e precisão: “É claro que falando de subjetividade não quero dizer uma subjetividade do ego. Muito pelo contrário; é a subjetividade daquilo que advém da absoluta morte do ego (o que Eckhart chama de *Abgeschiedenheit*).” (Nishitani, 1982, p. 63). O filósofo japonês está apontando para a mais radical de todas as posturas, aquela na qual o “si mesmo” desaparece. Assim, Nishitani interpreta Eckhart conectando a compreensão de Deus enquanto deidade em sua relação direta com o chamado “desprendimento” (*Abgeschiedenheit*), termo que intitula um dos mais populares tratados do pensador alemão.

O tratado do desprendimento de Eckhart está ancorado na noção de deidade, apoiada pela proposição *unum esse cum Deo*. Eckhart dirá: “Deus, conforme a natureza de seu lugar mais próprio, está agora em unidade e pureza; mas isso advém do desprendimento.” (Eckhart, 1993, p. 437). Em palavras mais simples, ser uno com Deus é compreender a deidade do divino, isto é, aquele momento no qual, apartado de si mesmo, desprendido e despojado do próprio ego, torna-se possível retornar à unidade na qual não há distinção entre o Criador e a criatura. Eckhart realça isso ao declamar: “Portanto, separem-se de toda aparência imaginária e unam-se ao ser sem forma, pois o consolo espiritual de Deus é sutil” (Eckhart, 1993, p. 457), afirmando ainda que “[p]or isso o desprendimento é o melhor, porque limpa a alma e purifica a consciência e inflama o coração e desperta o espírito e acelera a demanda e permite conhecer Deus e separa a criatura e a une a Deus.” (Eckhart, 1993, p. 457-459). Assumir a separação de si mesmo é o único caminho possível pelo qual a união com Deus

se descortina; caso contrário, arraigado na insistência do ego, não há espaço para aceitar aquilo que radicalmente difere de si, rumo ao encontro do que é o Mesmo de si. Nishitani recebe essa doutrina argumentando que:

O nascimento de Deus na alma já representa uma quebra da egoidade ou da vontade própria ou do modo de ser da alma centrado no ego; mas esse é apenas o primeiro passo. A alma procede, ademais, penetrando no Deus do qual ela nasceu, na revelação das profundezas de Deus, rompendo o caminho dos recessos mais íntimos da alma. Mesmo assim, a alma retorna mais e mais profundamente para si mesmo e se torna mais e mais verdadeira em si mesma. Eckhart concebe isso como a alma “irrompendo através” de Deus, cuja consumação final é o irromper da essência de Deus: nada absoluto, um ponto no qual nenhuma coisa permanece. Ele chama isso de o “deserto” da deidade. (Nishitani, 1982, p. 62).

Ou seja, a dissolução de todas as coisas, do próprio eu e do próprio Deus, o dito “deserto da deidade”, emerge no desprendimento radical, cuja sentença mais emblemática se manifesta afirmando: “eu imploro a Deus que me livre de Deus”, empregada por Eckhart e salientada por Nishitani. Esse é o momento no qual o “nada da deidade” se torna “nada absoluto”. Mas, para Nishitani, a ideia de “nada absoluto” possui um peso diferente daquilo que ressoa nas doutrinas ocidentais. Essa é talvez a grande originalidade da recepção contemporânea de Eckhart em Nishitani e a maneira pela qual se elucidam os porquês de tal diálogo.

Embora aqueles que já estejam acostumados com a leitura da tradição negativa (isto é, o pensamento radical que atravessa, principalmente, o neoplatonismo e a mística medieval), consigam compreender que “nada absoluto” não diz mera negação do ente, o entendimento ocidental hegemônico carrega uma dificuldade extrema de absorver isso dentro de qualquer lógica. A importância da interpretação oriental de Nishitani consiste no fato de que a lógica empregada para compreender o “nada absoluto” diverge radicalmente da maneira como pensam os ocidentais. Ao pensar no

“nada absoluto”, Nishitani tem em mente a maneira pela qual essa ideia ocupa uma posição central dentro das doutrinas Zen Budistas.

O termo japonês *zettai mu*, corresponde àquilo que via de regra se traduz como “nada absoluto”. Trata-se de uma ideia que deriva diretamente da noção de *śūnyatā*, usualmente traduzida como “vacuidade”, cuja equivalência mais antiga parece advir dos cânonos Pāli do Budismo Theravāda, compondo grandes escritos do Budismo Mahāyāna, como o Sūtra do Coração, e presente ainda nos *Versos fundamentais sobre o caminho do meio* de Nāgārjuna, na Escola Mādhyamaka. Em Nishitani, *zettai mu*, o nada absoluto, representa praticamente o mesmo que *śūnyatā*, ponderadas as distinções entre o Budismo Indiano primitivo e sua recepção na tradição especulativa japonesa do Zen.

O modelo de nada absoluto no qual se apoia Nishitani possui diversas origens: tendo início no Budismo Mahāyāna, encontrando as influências chinesas do Ch’an e do Daoísmo, passando pelos escritos de Kūkai e Dōgen e pelo ensino de Kitarō Nishida, até sua interpretação íntima e própria da ideia. Todavia, o ponto relevante é compreender que o conceito de nada absoluto em Nishitani advém de uma tentativa superação do niilismo, ou seja, insere-se em um contexto totalmente contemporâneo. Mas não é apenas na assimilação do pensamento de autores contemporâneos, como Nietzsche e Heidegger, que Nishitani encontra a rota para fugir da visão niilista do mundo. É também no resgate do sentido eckhartiano de deidade e desprendimento que ele aponta para aquilo que de mais essencial se movimenta no seio da especulação meditativa, onde Ocidente e Oriente compartilham uma mesma reflexão.

O tópico mais importante a ser salientado na exposição do ponto de vista do *śūnyatā* é fato de não ser uma ideia passível de ser representada. Nishitani adverte de maneira peculiar: “A vacuidade do *śūnyatā* não é uma vacuidade representada como alguma ‘coisa’ fora do ser ou outra do ser. Não é simplesmente um

‘nada vazio’, mas antes um *nada absoluto*, esvaziado mesmo dessas representações de vacuidade.” (Nishitani, 1982, p. 123). Isso significa: qualquer tentativa de compreender a vacuidade de maneira representativa já coloca o sujeito em uma posição contrária ao que é a vacuidade. Como se, por exemplo, alguém tentasse definir o que é a “escuridão” por meio da ideia de “ausência de luz” e não a partir do que a escuridão é “em si mesma”. Igualmente, embora seja possível pensar “nada” enquanto “não-ente”, ou negação do ser, para pensar o “nada absoluto” é preciso se desfazer da própria compreensão de ente (por isso, o “absoluto”). Assim, torna-se necessário despojar-se da lógica pela qual o entendimento ocidental se movimenta, cunhando outra maneira de pensar, uma “não-representativa”. O grande problema envolto nessa tentativa consiste em admitir algo que não esteja sujeito à entificação, algo que só é possível assumindo um paradoxo como premissa válida.

Não se trata, todavia, de irracionalidade *non sense*, mas de compreender que a realidade não pode ser resumida à razão, nem por ela determinada. Nishitani recorre mais uma vez a Eckhart e explica:

Onde a *ratio* é levada ao extremo, o “irracional” aparece. Onde o significado é levado ao extremo, “falta de significado” aparece. E ainda assim aparece o paradoxo, irracionalidade e falta de significado, é verdadeiramente a realidade absoluta. É a vivência vital da “vida” em si mesma. Dizer aqui que a vida é desprovida de significado é dizer que a vida é a verdadeira vivência em si mesma. Isso é, em outras palavras, um ponto onde a vida transcende todo significado, embora haja um ponto onde todo significado pode ser constituído como “significado” somente em relação com aquele ponto. É o ponto no qual Mestre Eckhart chama de *viver sem porquê*. É o mesmo no qual se reivindica que o paradoxo é a “verdade” e a irracionalidade é a razão. (Nishitani, 1982, p. 180)

Trata-se de aceitar que existem elementos na realidade e na vida humana que podem (e devem) ser compreendidos e racionalizados, expostos, fichados e diagnosticados. Todavia,

existem outros que simplesmente não podem. É a neurose de controle e a obsessão pela organização dos entes no mundo que envereda o Ocidente pelos caminhos da metafísica. Ao contrapor essa posição à maneira pela qual o Zen compreende a realidade, sem adjetivar ou cunhar sentido, permitindo que algo seja em si mesmo, Nishitani abre uma nova porta.

Não vale a pena demorar na exposição do desenvolvimento do conceito de *śūnyatā* pelas vias orientais até sua chegada em Nishitani – isso já foi feito em outra ocasião e poderá ser feito novamente em um lugar mais oportuno. Ainda assim, talvez seja interessante extrair ao menos uma definição sintética do *śūnyatā* enquanto noção especulativa embutida no problema do niilismo.

Em primeiro lugar, o ponto de vista *śūnyatā*, assim como as doutrinas da *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit* e do *viver sem porquê* de Eckhart, dá-se em passos graduais (e não por meio de uma abrupta iluminação, como se poderia supor com uma visão caricata do Zen Budismo). Fred Dallmayr já havia comentado isso quando argumentou que:

[...] a virada para a nada enquanto vacuidade é lenta e árdua e ocorre em vários passos sucessivos. O primeiro passo do despertar humano é o ponto de vista da sensação-percepção e análise racional – um ponto de vista familiar aos leitores ocidentais das tradições empiristas e racionalistas. Para Nishitani, essas tradições estão predicadas na separação ou justaposição de consciência e mundo, isto é, da divisão sujeito-objeto, permeada particularmente no pensamento ocidental moderno. Confrontar o mundo dessa maneira, escreve ele, significa “olhar para as coisas *sem*, a partir do campo do *dentro* de si”; isso significa assumir “a posição *vis-à-vis* das coisas a partir das quais o mesmo e as coisas permanecem fundamentalmente separadas umas das outras. (Dallmayr, 1992, p. 39)

A ultrapassagem da cisão entre o “si mesmo” e as “coisas” é o caminho para o *śūnyatā*, pensado de forma não-representativa. A vacuidade só pode ser pensada plenamente uma vez que ela não está em relação a algo, ou seja, ela demanda a reunião entre as

coisas e o si mesmo. Excluindo os elementos que obstam (os objetos), bem como aquilo que lhes subjaz (o sujeito), torna-se necessário uma orientação que não dependa da relação sujeito-objeto, mas que se dê no nível de uma consciência unificadora.

A consequência imediata do abandono da relação sujeito-objeto é a dissolução do conceito conforme uma qual se diz que uma coisa é uma coisa, a saber: a ideia de substância. Não sendo a substância aquilo que faz uma coisa ser o que é essencialmente, o que restaria no fundo da existência de algo? A resposta de Nishitani: a vacuidade, o *śūnyatā*. Ele delinea exemplos mais simples para falar de algo como uma “substância não-substancial”: se a tradição afirmava que a essência do fogo é queimar, da espada cortar e do olho enxergar, Nishitani contestará afirmando que o fogo não queima o fogo, a espada não corta a espada e o olho não enxerga o próprio olho.

Ele prossegue argumentando que “O fogo não queima a si mesmo no ato de combustão. Não-combustão consiste no fato de que o fogo preserva a si mesmo enquanto está queimando. Combustão é não-combustão e não-combustão é combustão” (Nishitani, 1982, p. 125-126). Em outras palavras, Nishitani afirma que o fogo só pode agir queimando as coisas porque não queima a si mesmo. Aquilo que o define só é possível por aquilo que não o define. Entre “ser” e “não-ser”, o que sustenta essa relação entre dois termos paradoxais é, sem embargo, o que Nishitani está chamando de nada absoluto. Isso se transforma no ponto de vista do *śūnyatā* a partir do momento em que se percebe que também o ser só pode ser uma vez que não-ser permite que ele seja. Ele confirma sua hipótese colocando que

Aquele ser é somente ser em uníssono com a vacuidade, o que significa que ele aquele ser possui em seu fundo o caráter de uma “ilusão”, que tudo que é, é na essência efêmero, aparência ilusória. Isso também significa que o ser das coisas na vacuidade é mais verdadeiramente real do que a realidade ou o ser real das coisas é usualmente tomado por ser (por exemplo, sua substância). (Nishitani, 1982, p. 129)

Por fim, Nishitani resgata as conseqüências de se pensar as diferenças entre o ponto de vista da niilidade e o ponto de vista do *sūnyatā*. Ele descreve o panorama geral em dois parágrafos que valem a pena citar por completo:

Niilidade é uma negação absoluta que atinge toda “existência” e, assim, está relacionada com a existência. A essência da niilidade consiste em uma pura negatividade negativa (antitética). Seu ponto de vista contém a autocontradição que não pode nem habitar na existência, nem habitar longe dela. É um ponto de vista despedaçado por dentro em duas partes. Aí jaz seu caráter transitório. Podemos chamar de *ponto de vista* da niilidade, mas na verdade não se trata de um ponto no qual se possa ver algo no sentido próprio do termo. Não é nada mais senão um lugar no qual temos que “apressadamente correr através”. Como essencialmente transitório e negativa negatividade, é radicalmente real; mas o ponto de vista em si mesmo é essencialmente oco e vazio. O ponto de vista da niilidade é, em si mesmo, essencialmente uma niilidade e somente como tal pode ser.

O ponto de vista do *sūnyatā* é algo completamente diferente. Não é um ponto de vista da mera negatividade negativa, nem um ponto de vista essencialmente transitório. É o ponto de vista no qual a absoluta negação é, ao mesmo tempo, uma Grande Afirmação, no sentido explicado acima. Não é um ponto de vista que somente diz que o mesmo e as coisas são vazios. Se assim fosse, não seria diferente daquilo que é aberto pela niilidade no fundo das coisas e do mesmo. Os fundamentos do ponto de vista do *sūnyatā* jazem em outro local; não que as coisas sejam vazias, mas o vazio é “as coisas”. Uma vez que essa conversão tem lugar, estamos aptos para passar para além do ponto de vista no qual niilidade é entendida como o lado mais distante da existência. Somente assim o ponto de vista aparece de maneira que possamos manter não meramente um lado distante que está *além* de nós, mas um lado distante que *chegou* até nós. Somente assim nós realmente transcendemos o ponto de vista ainda escondido por trás do campo da niilidade, a saber, o lado próximo olhando para o lado distante. Essa “chegada do lado distante” é a realidade do lado distante. Como um ponto de vista assumido no lado distante em si mesmo, ele é, é claro, uma conversão absoluta do mero lado próximo. Mas é também uma absoluta conversão do lado próximo olhando para fora para o lado distante além. A chegada do lado distante não é mais nada senão um lado próximo absoluto. (Nishitani, 1982, p. 137-138)

Ao fim e ao cabo, torna-se possível concluir que a maneira pela qual Nishitani compreende o ponto de vista do *sūnyatā* requisita do sujeito uma abstenção de sua visão parcial do mundo em prol da completude que atinge a chegada do que está distante e a observação do que está próximo. Dessa maneira é possível sugerir que Nishitani não está assim tão distante daquilo que havia colocado Mestre Eckhart a respeito do desprendimento. Em ambos os casos, não há implicação de qualquer relação objetificada, nem de qualquer substancialismo universal. Convergências e divergências à parte, Nishitani não somente utiliza Eckhart para traduzir o pensamento oriental para dentro das categorias da filosofia ocidental, como também absorve sua doutrina, conforme sua interpretação, para desenvolver sua própria obra e inscrever no mundo sua leitura da realidade.

Considerações finais

Em um artigo publicado originalmente em 1993, Graham Parkes aborda o problema da superação do niilismo em Friedrich Nietzsche e Keiji Nishitani. Todavia, antes de desenvolver a questão em pormenores, Parkes chama atenção para um fato singular: a reivindicação de filósofos japoneses – como Kitarō Nishida, Hajime Tanabe, Tetsurō Watsuji, além do próprio Nishitani – em terem ultrapassado em alguns aspectos o pensamento de autores ocidentais como Georg W. F. Hegel, Nietzsche e Heidegger. É claro que há uma “maneira caracteristicamente modesta” de anunciar essa reivindicação, típica da cultura japonesa, conforme atenta Parkes. Ainda assim, trata-se de uma afirmação extremamente peculiar e sujeita a toda sorte de suspeitas, desconfianças e ceticismos.

Como teria afirmado o próprio Nishitani, Parkes explica que os japoneses são duplamente herdeiros de ambas as tradições: por um lado, possuem a linhagem oriental direta, a despeito de todas as transformações que ela sofreu ao longo dos séculos e em sua passagem pelas distintas nações e culturas; por outro,

compartilham dos elementos ocidentais introduzidos paulatinamente no Oriente, sobretudo após o final do século XIX. Dessa maneira, teria sido possível para os filósofos japoneses não somente estabelecer uma distância hermenêutica eficaz da tradição filosófica ocidental, como também interpretá-la desde pressupostos e fundamentos orientais, promovendo uma nova perspectiva em relação aos problemas de filosofia. Sobre a superação da filosofia ocidental, Parkes argumenta que:

Embora algumas circunstâncias podem tornar a leitura cega para certas feições do texto (esse efeito será diminuído caso eles tenham aprendido a ler a filosofia ocidental nas línguas originais), os pensadores japoneses também podem estar habilitados a ver ainda outras feições, negligenciadas pelos leitores ocidentais. (Parkes, 2013, p. 192)

Quando o problema é dirigido especificamente ao tema do niilismo, ou à comparação confluyente entre os pensamentos de Nietzsche e Nishitani, há uma vasta história dos efeitos que permite enxergar vantagens e desvantagens tópicas e temporais de tal abordagem, ponderando a atualidade do problema. Agora, quando a questão se volta para o resgate de um pensador como Mestre Eckhart, o tema ganha uma nova roupagem.

Em primeiro lugar é importante destacar que uma recepção contemporânea de Eckhart representa um desafio, não apenas para um autor oriental, mas também para um pensador ocidental contemporâneo. O maior embargo consiste no fato de que o Ocidente fechou de tal maneira sua perspectiva, por meio da postura que redundava na consumação da metafísica, que as proposições anunciadas por Eckhart se tornaram tão distantes quanto aquelas do Extremo Oriente. Resgatar Eckhart talvez se configure uma tarefa tão complicada quanto compreender os termos do pensamento oriental. Nesse sentido, talvez a insistência no impossível seja justamente a chave para abrir a porta rumo às questões que permanecem sem resposta.

Referências

DALLMAYR, Fred. Nothingness and Śūnyatā: A Comparison of Heidegger and Nishitani. *Philosophy East and West*. Honolulu, v. 42, n. 1, jan. 1992, p. 37-48.

ECKHART, Meister. *Meister Eckhart Werke II: Deutsche Werke II, Lateinische Werke*. Ed. Niklaus Largier. Trad. Ernst Benz, Karl Christ, Josef Quint, et al. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Ueber Kunst und Alterthum*. Stuttgart: Cottaischen Buchhandlung, 1821.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken. (Gesamtausgabe: 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970; Band 9)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann, 1886.

NISHITANI, Keiji. *Religion and Nothingness*. Trad. Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press, 1982.

PARKES, Graham. Nietzsche e Nishitani: sobre a auto-superação do niilismo. Trad. Luiz Fernando Fontes-Teixeira. In: FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOIA JR., Oswaldo. (Org.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos da Escola de Kyoto*. Campinas: Phi, 2013. p. 189-204.

Artigo recebido em 1/12/2014, aprovado em 5/01/2015