

A experiência religiosa e a superação da modernidade em Nishitani Keiji

Amanda Sayonara FERNANDES PRAZERES

Cogito, ergo sum é a mais evidente das verdades de forma imediata, mas, ao ser considerada desde o campo do cogito, resulta problemática e, em um nível mais fundamental, duvidosa.

—Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*

Na busca de Nishitani Keiji por uma nova cosmovisão e, como consequência, uma nova perspectiva com relação ao modo de ser do homem no mundo, o desenvolvimento de uma crítica ao pensamento moderno se faz indispensável ao seu projeto. Antes de aprofundar-se nas questões em torno do seu conceito de religião e as consequências da experiência religiosa para o homem contemporâneo, o próprio Nishitani em *Religion and Nothingness*¹, desenvolve uma análise em torno da perspectiva cartesiana no que concerne ao conceito de *cogito* como embasamento para o modo de ser do homem moderno.

1. Todas as citações da obra original (NISHITANI 1961) foram traduzidas para o português a partir da versão espanhola de Raquel BOUSO (1999), *La religión y la nada*. A tradução em espanhol, por sua vez, é derivada da versão inglesa de Jan Van Bragt (NISHITANI 1982), a qual foi examinada, modificada e ampliada, com relação à obra original, pelo próprio Nishitani.

A NECESSIDADE DE SUPERAÇÃO DO COGITO

O *cogito* introduzido por René Descartes a partir da célebre frase *Cogito, ergo sum*, é responsável por provar a existência de um *eu* reduzido a uma coisa pensante (*res cogitans*). Esta perspectiva destaca-se como o embasamento determinante para o nosso modo de ser atual, consagrando a capacidade racional humana como único meio para se atingir o conhecimento, isto é, estamos diante de um ponto de vista que tem como consequência a centralização, no homem, do poder de determinar a verdade.

Descartes, tendo como objetivo desenvolver um método sólido de fundamentação da verdade, escreve em 1641, *Meditationes de Prima Philosophia*, obra notória pela tentativa de confirmação da existência de Deus, mas que não limita a discussão, segundo o próprio pensador, “a Deus e à alma, mas trata em geral de todas as primeiras coisas a serem descobertas ao filosofar”², dentre elas a própria natureza do humano.

Nesta obra, o pensador francês, utiliza o método da dúvida hiperbólica como o processo epistemológico de busca da verdade, destacando seu intento de defesa da via racional na busca da certeza indubitável, ou seja, da verdade que se mostra clara e distintamente ao superar toda a dúvida.

A proposta de Nishitani consiste em demonstrar as deficiências inerentes ao ponto de vista da subjetividade clássica desenvolvida por Descartes, a partir de um salto para fora do campo da razão. Segundo Steven Heine, Nishitani

apresenta uma crítica ontológica das origens e deficiências da ciência e tecnologia [...], pretende superar a aparente hegemonia global e destruição potencialmente catastrófica da Era da Ciência³.

Dito de outro modo, a crítica do pensador japonês com relação à per-

2. DESCARTES 1991, 157

3. HEINE 1990, 175.

spectiva científica e tecnológica parte de um ponto de vista que supera radicalmente o campo da consciência e sua lógica fundamentada na compreensão que define o homem como centro cognitivo.

Para Nishitani, quando Descartes considera a razão como única fonte responsável pelo conhecimento, este assinala o modo de ser do homem moderno, que se baseia na interpretação segundo a qual o indivíduo é admitido como sujeito. Uma das consequências do projeto racionalista cartesiano é a de que os homens detêm uma posição de superioridade, atuando como manipuladores, consumidores, reformadores e, desse modo, assumindo a postura de centro cognitivo em relação a todos os demais entes.

Em outras palavras, a partir da determinação de que o *cogito* se estabelece como aquilo que garantiria tanto o conhecimento do mundo, como de si mesmo, um contraponto se impõe. Neste contexto, toda a realidade exterior é interpretada como objeto. Trata-se da diferenciação entre homem e mundo, ou sujeito e objeto que se desenvolve a partir da distinção entre *res cogitans* e *res extensa*. Trata-se da fundamentação da diferenciação entre o *eu cognitivo* e as *coisas exteriores*, tese tradicionalmente conhecida como “dualismo cartesiano”, que segundo John Cottingham é o “rótulo mais comum dado à ideia cartesiana de que há dois tipos de substância, mente (ou *substância pensante*) e corpo (ou *substância extensa*), cujas naturezas são radicalmente opostas”⁴. Tal perspectiva dualista centrada no *eu* é criticada por Nishitani Keiji em *Religion and Nothingness*:

Considerar as coisas desde o ponto de vista do eu é vê-las sempre como meros objetos, ou seja, examinar as coisas desde fora da esfera interna do eu. Isto quer dizer assumir uma posição frente às coisas desde a qual o eu e as coisas permanecem separados um do outro. Este ponto de vista de separação sujeito-objeto, ou suposição entre interior e exterior, é o que chamamos de campo da consciência. Neste campo normalmente rela-

4. COTTINGHAM 1995, 55.

cionamos as coisas por meio de conceitos e representações.... No campo da consciência, o eu sempre ocupa a cena central.⁵

Apesar de Descartes nunca ter definido o que ele queria dizer com a aceção “pensamento” na elocução “penso, logo existo” (*cogito, ergo sum*), tradicionalmente infere-se que o pensar se dá como o conjunto de conteúdos da consciência⁶. Deste modo, Nishitani aponta que a ideia de sujeito moderno implica na concepção de que a essência do homem é identificada como *consciência*, a qual é responsável por guiar a ação humana e seu modo de relacionar-se com o mundo. Além do marcante afastamento entre o *eu* e os demais entes, aqui considerados como objetos, o campo da consciência se caracteriza como o plano no qual o conhecimento das coisas do mundo ocorre através de conceitos e representações.

Esta concepção centrada no *eu*, denominada por Nishitani como modo de ser egocêntrico, culmina na caracterização do comportamento do homem moderno frente ao mundo e, conseqüentemente, no desenvolvimento da técnica moderna. Neste ponto consiste a importância do sistema filosófico cartesiano para o tema aqui tratado. A concepção, definida por Descartes, de que o homem ocupa uma posição de destaque em relação aos demais entes, tem como consequência uma visão mecanicista do mundo, na qual o ente, ao ser objetificado, é concebido, em última instância, como matéria prima, como instrumento a ser economicamente explorado, manipulado, determinado, analisado e subjugado pelo indivíduo possuidor de capacidade cognitiva.

Segundo Nishitani, esta visão mecanicista do mundo, que estava já implícita na identificação de Descartes da matéria com a extensão e sua consideração desta extensão como essência das coisas, possibilitou a imagem de mundo que encontramos na ciência natural moderna que descobriu o modo de controlar a natureza com a tecnologia cien-

5. NISHITANI 1999, 46.

6. SILVA 2005, 47

tífica⁷. Em outras palavras, o sujeito é o único responsável por produzir conhecimento a partir do modo dominador que se relaciona com o mundo. Consequentemente, a ciência e a filosofia, a partir de Descartes, se desenvolveram tendo em vista esta perspectiva.

Deste modo, a relação sujeito-objeto supracitada nos é familiar por fazer referência ao nosso momento atual, caracterizando de modo claro a Era do pensamento técnico-científico. Este período pode ser definido como o momento histórico no qual a ciência e os modos de ser e pensar científicos dominaram e definiram um estado caracterizado por uma visão globalizante do planeta. Neste contexto estamos inseridos na tradição *instrumentalizante* do mundo, no qual os recursos naturais são tratados como reserva de riquezas ocasionando em seu fatídico esgotamento.

Martin Heidegger, o pensador do *tempo da indigência* e crítico do pensamento técnico-científico, ao ilustrar o contexto intrínseco à modernidade, destaca a dominação do homem frente ao mundo na obra *Serenidade (Gelassenheit)*, publicada pela primeira vez em 1959:

Assenta no fato de estar em curso há alguns séculos uma reviravolta de todas as representações dominantes. O Homem é, assim, transposto para uma outra realidade. Esta revolução radical da visão do mundo é consumada na filosofia moderna. Daí resulta uma posição totalmente nova do homem no mundo. O mundo aparece agora como um objeto sobre o qual o pensamento que calcula investe, nada mais devendo poder resistir aos seus ataques. A natureza transforma-se num único posto de abastecimento gigantesco, numa fonte de energia para a técnica e indústria modernas. Esta relação fundamentalmente técnica do Homem com o todo do mundo surgia pela primeira vez no século XVII, na Europa e unicamente na Europa. Permaneceu desconhecida das restantes partes da Terra durante longo tempo. Era totalmente estranha às épocas precedentes e aos destinos dos povos de então⁸.

Podemos perceber que Heidegger enfatiza que a cosmovisão inerente à

7. NISHITANI 1999, 47–8.

8. HEIDEGGER 2001, 18.

supervalorização do sujeito frente ao mundo é uma característica que se impõe através da Idade Moderna, nascendo na Europa como algo totalmente novo ainda no século XVII, mas que só tempos depois é disseminada pelo mundo e interpretada como modo de ser do homem em geral.

Deste modo, está claro para Nishitani que prevalece atualmente, como herança da tradição moderna, uma noção do *eu* do tipo cartesiana, constituída pela autoconsciência como o que assegura o mundo e todas as coisas que há nele⁹. Deste modo, o *cogito* cartesiano se dá como fundamento da subjetividade moderna, ou seja, expressa-se no modo de ser de sua época.

Neste contexto, os problemas inerentes à relação entre homem e mundo, ou seja, sujeito e objeto, são abordados por Nishitani como a perspectiva que marca um período histórico, mas que difere-se da verdadeira natureza do homem, pois para que conheçamos as coisas tal como são verdadeiramente, devemos ter uma relação mais *elementar*¹⁰, ou seja, mais originária com elas. Além disso, Nishitani questiona o caráter evidente do *cogito*, o qual, ao superar a dúvida hiperbólica, se apresenta, nas *Meditações Metafísicas*, como a primeira verdade indubitável na cadeia das razões proposta por Descartes.

A questão posta por Nishitani se dá a partir do ponto em que o *cogito* é pensado desde o campo do próprio *cogito*. Tendo isso em vista, Nishitani interroga: “O *cogito* por sua auto-evidência total nos proporciona realmente um ponto de vista adequado a partir do qual pensá-lo?”¹¹. Em outras palavras, o que Nishitani põe em questão é: devemos analisar o *cogito* através da postura subjetiva inaugurada por essa construção de pensamento?

Na tentativa de ultrapassar este problema, Nishitani propõe que a

9. NISHITANI 1999, 50.

10. A palavra fonte elementar (em japonês *kongen*) é constituída pela combinação dos caracteres chineses “raízes” e “fonte”, foi traduzida para o inglês e para o espanhol pela forma adjetivada “elemental”. Corresponde a qualidade daquilo que está em seu fundamento, em seu fundo, ou seja, em seu modo de ser natural, original, básico, elementar.

11. NISHITANI 1999, 50.

subjetividade (que caracteriza o *cogito*) seja pensada de modo mais elementar, ou seja, o pensador japonês pretende analisar a subjetividade a partir de um embasamento que, segundo ele, seria mais radical e mais profundo do que o *cogito* cartesiano. Assim, o *cogito*, assinalado como a expressão de um modo de ser particular de uma época — modo este caracterizado por Nishitani como modo de ser egocêntrico — não responde à pergunta sobre o *eu* verdadeiro do homem.

Devemos deixar claro que, quando Nishitani se reporta ao ego, ele não faz referência ao sentido psicanalítico do termo, mas trata-o como um *eu* que, em seu modo de ser, detém o apego e o controle às coisas e a si mesmo, ou seja, é o modo de ser que caracteriza o sujeito clássico como aquele que faz de si mesmo o centro de toda a realidade e o único detentor e responsável pelo conhecimento.

Como todos sabem Descartes estabelecia um dualismo entre a *res cogitans* (cuja essência é o pensamento ou consciência) e a *res extensa* (cuja essência é a extensão física). Por um lado, situava o ego como uma realidade além de toda dúvida, que ocupava a posição central em relação ao resto do existente. Seu *cogito, ergo sum* expressa o modo de ser desse ego como afirmação egocêntrica da própria realidade. Por outro lado, junto a isto, as coisas do mundo natural apareciam como comportamentos sem vida em relação ao ego interior¹².

Segundo Nishitani, o *cogito* como a caracterização da essência determinante do comportamento do homem moderno frente ao mundo, se constitui em uma falácia, na medida em que não detém a capacidade de pensar o homem verdadeiramente em seu fundamento. Para o pensador japonês, através do olhar imposto pela perspectiva subjetiva desenvolvida na Era Moderna graças à interpretação do pensamento cartesiano, o qual estabelece a separação entre homem (*res cogitans*) e mundo material (*res extensa*), não se faz possível conhecer o homem e a realidade de modo verdadeiro, pois, no campo da consciência, o *cogito* é considerado a partir de seu próprio critério. Nas palavras

12. NISHITANI 1999, 47.

de Nishitani, “a realidade neste campo aparece tão só de modo fragmentário, em forma de contradições em si inevitáveis”¹³.

Assim, para o filósofo japonês, Descartes não se dedicou a pensar o *cogito* e sua relação com o mundo de modo profundo. Logo, faz-se necessário rediscuti-lo, a partir da crítica ao modelo moderno, visando uma nova perspectiva. Trata-se de pensar o homem e sua relação com o mundo para além da concepção substancialista e subjetiva. Sobre a crítica de Nishitani ao *cogito* cartesiano, nos diz Fred Dallmayr:

No ponto de vista de Nishitani, a dúvida ou o ceticismo cartesiano foi parcialmente radical: porque aceitou como dado, ou deixou inexplorado, o *status* e significado do *cogito* e sua relação com o mundo. Uma vez que essa aceção é anulada e o *cogito* não é mais visto como substância (ou *res*), o caminho está aberto para um radicalismo profundo, para o nível da não-substancial subjetividade¹⁴.

A tarefa consiste, assim, em pensar o *cogito* a partir de uma visão em que a autoconsciência é ultrapassada para dar lugar a uma nova perspectiva. Estamos falando de um ponto de vista mais originário do que o pensamento objetivista, no qual o próprio ego, a partir de uma busca existencial, possa despertar para o seu verdadeiro *si mesmo*, estabelecendo, o que nosso filósofo chama de um *campo elementar*.

Pensar o ego desde um campo elementar supõe que o próprio ego descubra de forma subjetiva um campo elementar da existência em seu interior. Em outras palavras, podemos falar de um ego que chega a ser um si mesmo realmente, isto é, um despertar elementar. Esta forma de pensar o *cogito* é pensamento existencial: um pensamento mais elementar deve assinalar um modo de ser do eu mais elementar. Desde esta perspectiva, o *cogito, ergo sum* cartesiano pode assegurar sua própria verdade só quando é derrubado o campo da autoconsciência e se abre através do campo do si mesmo mais elementar, pois onde isto não tem lugar, o eu

13. Ibid.

14. DALLMAYR 1992, 39

dessa autoconsciência chega a ser ao fim, para ele mesmo, falsidade e desilusão¹⁵.

Percebemos que, para Nishitani, o modo de ser inaugurado pelo *cogito* cartesiano não se dá de forma evidente, como tenta provar Descartes nas *Meditações Metafísicas*. A auto-evidência da subjetividade cartesiana, ou seja, a ocorrência de que o *eu*, definido pelo pensar, é evidente para si mesmo, impõe a necessidade de analisarmos o *cogito* para além do próprio *cogito*.

Em outras palavras, examinar a subjetividade inaugurada por Descartes só se faz possível a partir de uma perspectiva diferente daquela do próprio *eu* autocentrado. Assim, Nishitani tem como objetivo a busca pelo fundamento da natureza humana de modo a ultrapassar a perspectiva moderna e, como já dissemos, proporcionar o encontro com o *eu* mais originário.

Nesta perspectiva, a religião aparece como a nascente responsável pelo salto proposto pelo pensador japonês, a qual ultrapassa os excessos gerados pela modernidade através do dualismo cartesiano e a centralização do poder cognitivo no homem. Com efeito, na concepção de Nishitani, a experiência religiosa é capaz de abrir nossos olhos para o ponto de vista mais elementar.

A RELIGIÃO COMO DESPERTAR PARA A REALIDADE

A análise em torno do budismo, sob influência primária do Zen, e do cristianismo, principalmente dos místicos ocidentais como Mestre Eckhart e dos existencialistas europeus, tem destaque na construção filosófica de Nishitani, compelindo seus leitores a repensar conceitos religiosos e filosóficos, tanto ocidentais como orientais, a partir das críticas desenvolvidas pelo pensador japonês.

A exemplo de Nishida, Nishitani tentou oferecer uma contri-

15. NISHITANI 1999, 52.

buição notadamente oriental à filosofia ocidental, através do uso de conceitos-chave do budismo, retirados de seu contexto clássico e submetendo-os aos rigores da filosofia europeia, no intuito de pensar o homem e sua relação com a realidade como questão principal.

Neste contexto, a experiência religiosa tem uma importância fundamental no projeto filosófico de Nishitani, cuja característica primordial é procurar contribuir para a filosofia mundial analisando a realidade através de um ponto de vista de raízes budistas. Uma vez que, para o pensador japonês, a religião nada mais é do que um modo de viver e, consequentemente, um modo de perceber o mundo.

Sobre o entendimento do que é a religião, nos diz Nishitani:

Podemos abordar a religião desde diversos ângulos, pois é uma realidade multifacetada. Comumente se define como a relação do homem com o absoluto, por exemplo, Deus. [...] Podemos nos referir a relação do homem com Deus como o abandono da própria vontade para viver de acordo com a vontade de Deus, ou como a visão ou o conhecimento de Deus, ou ainda, como a revelação de Deus em nós. [...] Também pode ser opinado que só na religião o homem chega a ser de verdade ele mesmo, ali onde o si mesmo encontra seu “rosto original”. Por outro lado é possível considerar a essência da religião como faz Schleiermacher em seu *Reden über die Religion* [Sobre a religião], como intuição do infinito no finito, como uma “intuição do universo”.¹⁶

No entanto, o pensador japonês, não acolhe nenhum desses pontos de vista em torno da religião como determinante em seu pensamento filosófico. Em contrapartida, prefere abordar a religião de modo diverso considerando-a como um despertar à realidade, ou em suas palavras, como uma *realização*¹⁷ (*jikaku* 自覚) *real da realidade* fundamentada no encontro do *eu* elementar.

16. NISHITANI 1999, 41.

17. O próprio Nishitani afirma na obra original japonesa que utiliza a palavra japonesa *jikaku* no sentido que a língua inglesa compreende o termo *realization*, tradução mantida na versão em espanhol como *realización*, tendo o sentido tanto de manifestação, atualização, quanto apropriação e apreensão, compreensão. Com isso, *jikaku* também pode ser

Embora o título original do livro de Nishitani *Religion and Nothingness* (『宗教とは何か』) questione *O que é religião?*, de acordo com o próprio pensador, o livro não visa analisar o fenômeno da religião em diferentes momentos históricos explicando quais são os pontos em comum que definem a religião como tal, ou mesmo se ater a crenças, ou igrejas específicas. De modo distinto, trata-se de desenvolver reflexões acerca da religião sem questionar sua utilidade, mas analisando-a desde o ponto de vista da vida.

Para tal, Nishitani propõe uma busca, não por Deus, ou pelo transcendente, mas pelo que nos é mais íntimo. Em outras palavras, as respostas para as perguntas que surgem durante a existência não devem ser buscadas no encontro com a divindade, mas de outro modo, devem estar naquilo que nos é mais próprio.

Através das palavras de Nishitani, o livro *Religion and Nothingness* visa o aprofundamento do entendimento sobre o que concerne o fundamento da existência humana e, ao mesmo tempo, buscar as origens da realidade através da superação dos problemas encontrados na Era Moderna¹⁸.

A construção de pensamento da Modernidade, como já ressaltamos, é a principal responsável pela compreensão de homem que temos hoje. Tendo isso em vista, de acordo com Nishitani, a religião seria o primeiro passo para, a partir de uma busca pessoal ou uma crise existencial, conduzir o homem através da superação da perspectiva do sujeito para o encontro com o modo de ser elementar. Segundo James Heisig, “a conversão do modo de pensar moderno em um ponto de vista do não-ego, guiado pelo nada absoluto é a verdadeira conversão religiosa”¹⁹.

No intuito de expor o poder de transformação inerente à perspec-

compreendida como autoconsciência ou percepção da realidade, no intuito de mostrar que não se trata de uma ação do sujeito racional que analisa a realidade, mas da realidade que se mostra, torna-se real em nós.

18. NISHITANI 1999, 32.

19. HEISIG 1999, 385.

tiva religiosa, as palavras de Hanaoka Eiko, discípula de Nishitani, são marcantes. Para a estudiosa,

a definição de Nishitani de religião é a real realização da realidade na qual a filosofia do vazio, fundada na experiência religiosa, é estabelecida no renascimento do pensamento, intitulado, pensar no não-pensar²⁰.

Isto quer dizer que a religião é responsável por transformar o modo de pensar e a lógica tradicional humana, tendo como consequência o nascimento de um novo comportamento frente ao mundo, e mais do que isso, um novo modo de pensar a realidade.

A busca religiosa é despertada em nosso interior quando começamos a duvidar, desta forma, do sentido de nossa existência, quando começamos a nos questionar. Estas perguntas e a busca se fazem patentes quando dissolve nosso modo de ser, segundo o qual pensamos e consideramos tudo, e interrompe o modo de vida que nos situa no centro de tudo²¹.

Para Nishitani, a religião é imprescindível para o homem, tendo em vista que ela é a única experiência capaz de romper com o modo de ser cotidiano, caracterizado pelo pensamento moderno, possibilitando que o homem entre em contato com o modo no qual o *eu* egocêntrico é transcendido para dar lugar à verdadeira igualdade, ou seja, à ausência de distinções entre o *eu* e o outro. Segundo Heine,

a superação da tensão entre sujeito e objeto requer um avanço para a autoconsciência da indiferenciação essencial entre o eu e o outro, homem e natureza, consciência e mundo²².

Para Nishitani a religião é definida como o descobrimento da problemática do modo de ser do *eu* cotidiano, e acrescenta: “Neste sentido, a religião também tem sido o caminho de um grande *ego cogito* elementar para esclarecer o *ego sum*”²³. Aqui, Nishitani se refere à nega-

20. HANAOKA 1992, 243.

21. NISHITANI 1999, 39.

22. HEINE 1990, 182.

23. NISHITANI 1999, 52.

ção absoluta do *eu* promovida pela religião, para o encontro com a subjetividade fundamental, na qual o homem não detém mais a posição de superioridade frente às coisas do mundo.

Deste modo, a religião abordada por Nishitani tem um caráter diferente do tradicional, pois não se restringe à relação entre Deus e o homem. De outra forma, para o pensador japonês, a religião é o primeiro passo para chegar ao campo no qual homem pode ser ele mesmo de modo elementar, chamado por Nishitani de despertar ao rosto original. Da mesma maneira, a religião proporciona o encontro com a realidade, ou nas palavras do pensador, a religião é a “realização real da realidade” no encontro com a vacuidade (*śūnyatā*)²⁴.

Nishitani usa a expressão “realizar” com relação ao fazer-se presente da realidade em nós para evidenciar o fato de que o conhecimento da realidade não se dá como um fenômeno da consciência do sujeito que vê a realidade como objeto de seu conhecimento. Nosso pensador pretende ultrapassar a barreira da relação sujeito-objeto mostrando que a realidade expõe a sua forma verdadeira de modo independente da vontade do homem.

Para Nishitani a questão da essência da religião deve ser respondida através do rastreamento do processo da busca genuína pela verdadeira realidade. Ele procura interpretar a questão religiosa como uma procura pela verdadeira realidade no verdadeiro caminho. A verdadeira realidade é realizada na autoconsciência da realidade, ou autorrealização da realidade. Em ambas o homem toma consciência da realidade e, ao mes-

24. NISHITANI 1999, 41. *Śūnyatā* é uma palavra sânscrita que pode ser traduzida por vacuidade. Para o budismo *śūnyatā* é a natureza original do Buda que se caracteriza pelo modo de ser auto-esvaziante. Além disso, podemos dizer que vacuidade é interpretada, no contexto do pensamento oriental, como *não-eu*, ou seja, como o rosto original do homem o qual só se faz possível na vacuidade. Nesta perspectiva, a vacuidade expressa a superação da ideia de homem como centro do mundo inserida no ponto de vista do *cogito*, isto é, com o esvaziamento do sujeito, o homem pode ser *não-eu*. O ideograma chinês para *śūnyatā* pode ser traduzido para “ser como o céu” (na língua japonesa céu e vazio são representados com o mesmo ideograma, tendo leituras e significados distintos dependendo do contexto), um céu onibarcador, atributo inerente à vacuidade como aquilo que subjaz tudo o que é.

mo tempo, a realidade se realiza na consciência do homem, isso é o que Nishitani chama de “autorrealização da realidade verdadeira”²⁵.

Percebemos que a busca religiosa em Nishitani tem o poder de fazer com que o homem renuncie o trato com as coisas, em sua postura cotidiana de dominação, e ponha em questão a própria existência como algo digno de ser pensado. Ao pensar sobre si mesmo, o homem escolhe o caminho da busca pelo *eu* verdadeiro e, conseqüentemente, pela realidade em sua verdade. Por esta razão, a religião é vista por Nishitani como algo imprescindível para a vida.

Por enquanto, nos resta a questão: de que modo se dá esse despertar para nosso rosto original e para o encontro com a realidade verdadeira? Segundo Nishitani, esse processo de autoconhecimento ou esse despertar para a verdade, que se inicia a partir da experiência religiosa, se desenvolve no momento em que colocamos em questão a nossa existência e a própria realidade, culminando no que Nishitani chama de grande dúvida²⁶.

A GRANDE DÚVIDA COMO DESPERTAR DO EGO *SUM*

O encontro com a subjetividade mais originária, como foi dito, deriva de um processo que se caracteriza como uma experiência existencial individual, a qual o homem passa casualmente durante a vida e que se forma por três etapas. A primeira, se distingue por uma experiência comum de frustração, quando o encontro com nossos lim-

25. TAKEDA 1999, 156.

26. Grande dúvida é a tradução do japonês 大疑 *taishi*, noção do Zen Budismo que denomina uma dúvida radical, também chamada de *grande morte*, a qual acompanha a *grande iluminação*, trata-se de uma espécie de “morte” do *eu* egocêntrico para o nascimento do homem em seu rosto original, em sua verdadeira realidade. Para Nishitani a grande dúvida e a dúvida metódica cartesiana têm carácter distintos, pois ao contrário da noção desenvolvida por Descartes, a grande dúvida não depende da vontade do eu, estando fora do controle da consciência, é uma dúvida real que se apresenta ao homem, abarcando ao mesmo tempo a existência do *eu* e de todas as coisas.

ites pessoais tem como consequência questionar a vida em sua totalidade.

Para Nishitani, o aspecto trágico e perverso da ausência de sentido da vida é um fato inegável e que origina a semente da consciência religiosa.

A pergunta sobre o significado da vida não surge inicialmente por estar sentado pensando calmamente, mas por estar em meio a um acontecimento fora do seu próprio controle²⁷.

Como, por exemplo, quando um indivíduo passa pela experiência de presenciar o falecimento de um ente querido, usualmente, o sujeito logra superar essa situação de luto. No entanto, só quando optamos por explorar deliberadamente esse acontecimento é que podemos passar para uma segunda etapa. Nas palavras de Heisig, a segunda fase somente ocorre “acaso se viva com a dúvida, e deixe-se que a dúvida siga seu próprio curso, esta frustração vai se transformando em um grande abismo de niilidade aos nossos pés”²⁸.

Assim, acontece o que Nishitani chama de *realização da niilidade*, quando as perguntas cotidianamente feitas em relação às causas das experiências frustrantes se transformam em dúvida acerca da existência e do *eu*. Trata-se do encontro com a niilidade que subjaz a realidade.

Percebemos que esse salto para uma ideia de subjetividade mais elementar se dá a partir da percepção da falta de sentido inerente à nossa própria vida. Essa experiência existencial surge quando nos damos conta de que a existência humana é incerta devido à eminência da morte. A noção de que podemos deixar de ser a qualquer momento

27. TAKEDA 1999, 17.

28. HEISIG 2002, 276. *Niilidade* é uma palavra formada pelo radical latino *nihil* (nada), mesmo radical que vai formar a palavra niilismo. O nada negativo que emerge a partir da niilidade, citada por Nishitani, traz consigo a expressão da própria falta significado com relação a qualquer fundamento. É também chamada de nada relativo e se difere do nada absoluto (*śūnyatā*). O fenômeno *śūnyatā*, por sua vez, se caracteriza como o lugar no qual nos manifestamos em nossa própria mesmidade e é, ao mesmo tempo, o ponto onde tudo o que há em nossa volta se manifesta em seu próprio terreno.

nos leva a questionar a razão da nossa existência, e este é o momento no qual nos deparamos com a niilidade intrínseca à realidade.

A niilidade (虚無) quer dizer literalmente a experiência do “nada oco”, que esvazia nossa significação com relação a uma fundamentação. Quando tudo parece ter se convertido em nada (無), a niilidade se faz presente trazendo consigo a negação absoluta da existência real. Ou, em outras palavras, o nada que está na base de tudo que é, emerge juntamente com a falta de significado com a qual nos deparamos.

A partir do campo da niilidade deixamos de perguntar, através do olhar objetificador do sujeito moderno, pela utilidade das coisas do mundo, para questionar a finalidade da nossa própria existência. Ao tornar presente o nada, a niilidade permite que a consciência se faça mais profunda frente ao abismo da niilidade, possibilitando-nos enxergar além do domínio do ego.

A niilidade se refere àquilo que transforma em absurdo o sentido da vida. Por isso, que nos questionemos e que surja o problema da razão de nossa existência, quer dizer que a niilidade emergiu do fundo de nossa existência e que esta última se converteu em uma questão relevante. A aparição da niilidade indica nada menos que a consciência da própria existência penetrou em nós com uma profundidade extraordinária²⁹.

Assim, a experiência da niilidade é a própria experiência do completo absurdo, no qual as respostas cotidianas para nossas perguntas mais fundamentais perdem o significado. Nesta experiência pessoal de total abandono, provamos o *nada negativo*.

As questões que surgem a partir do momento no qual percebemos a niilidade como constitutiva de nossa realidade são denominadas por Nishitani como grande dúvida. Essa dúvida elementar ocorre quando a niilidade nos atinge, e nesse momento, o *eu* e todas as coisas se converte em incerteza. Quando o *eu* egocêntrico chega a ser dúvida, a relação sujeito e objeto se dilui por já não corresponder ao nosso modo de ser.

29. NISHITANI 1999, 40.

O encontro com a niilidade faz com que o *eu* nascido no campo da consciência seja suprimido, por invalidar o fundamento no qual o *eu* está inserido. Isso não quer dizer que a subjetividade seja aniquilada da existência, mas que a dúvida radical encobre o sentimento de certeza inerente ao ponto de vista do *cogito* cartesiano como fundamento de nossa subjetividade; como consequência, a dúvida se mostra mais real em relação ao *eu* ou ao mundo ao qual pertence.

O *eu* egocêntrico que representa a perspectiva cartesiana responsável por separar homem e mundo e estabelecer a ideia de sujeito como modo de ser fundamental, determinando a essência do homem, deve ser considerado mais a fundo, pois para Nishitani, *nossa mesmidade vai além do que chamamos de sujeito*.

No campo de *sūnyatā* nossa mesmidade vai mais além do que chamamos sujeito. Nossa mesmidade é o ponto no qual se deixou cair todos os modos de ser do eu —pessoal, consciente, corpóreo, e assim sucessivamente—. Ali o ser é um modo de ser que já não pode ser chamado eu. Ali o eu é o que não é o eu. No entanto, este modo de ser se difunde pelos diversos modos de ser do eu —pessoal, consciente, corpóreo, etc— e constitui, junto a eles, um ser, uma posição. Deste esse ponto de vista, nosso eu permanece até o fim, o eu do qual somos conscientes e sabemos, o eu cotidiano com suas ações corpóreas, suas alegrias e sua ira, suas penas e seus prazeres, ocupado em seu discernimento e mantendo-se ativo na vida social. É o eu que é o eu³⁰.

Nishitani deixa claro que nossa mesmidade se distingue da subjetividade que aparece no campo da consciência, nomeada pelo pensador japonês, de egocêntrica. Enquanto o ego estabelece o entendimento do *eu* como sujeito, representado pela expressão “o *eu* que é o *eu*”, o nosso *si mesmo* verdadeiro, o qual só pode ser alcançado no campo da vacuidade após atravessar os desafios impostos pela experiência da niilidade, é anunciado por Nishitani através do desafio lógico “ser *eu* no não ser *eu*”.

30. NISHITANI 1999, 215.

Este paradoxo visa demonstrar que o campo da razão, da consciência, do entendimento do *eu* como sujeito, e ainda, o modo como a ciência busca o conhecimento com relação à realidade constituiu-se apenas como aparências ilusórias.

Além disso, através da passagem “ser *eu* no não ser *eu*”, percebemos que o campo de *śūnyatā* expressa sua peculiaridade ao indicar que a auto-identidade de algo só pode ser enunciada através da sua negação. Por estar fora do campo da lógica tradicional e do entendimento inerente ao domínio da razão, o terreno do nada absoluto (*zettai mu*), alcançado através da superação da niilidade, é capaz de apresentar “a realidade real em um nível essencial”³¹.

Com isso, podemos inferir que o verdadeiro encontro com a niilidade se constitui como um estágio fundamental para a busca por quem somos a partir de uma dúvida radical, pois, com a inquietude da falta de fundamento provocada pelo encontro com a niilidade, questionamos a nossa própria identidade e buscamos respostas para as questões existenciais que surgem neste contexto de total abandono.

Deve ficar claro que a grande dúvida recebe o adjetivo “grande” (em japonês, *dai*) pelo fato de ultrapassar a relação sujeito-objeto em direção a um modo de ser elementar afastado do controle da consciência e da vontade do sujeito. Assim, o adjetivo “grande” traz consigo o sentido da dúvida ter sua importância por se determinar como originária, ou seja, elementar.

Além disso, a grande dúvida não deve ser compreendida como um estado psicológico, ou como uma pergunta do *eu* cognitivo, ou seja, não se trata de um *eu* que duvida a partir de seu campo da consciência, como vemos em Descartes, mas da superação da visão racional que pretendia conhecer o mundo de modo objetivo e representacional para a perspectiva que permite à realidade se fazer presente de modo imediato no momento em que o sujeito cognitivo é extinto.

31. NISHITANI 1999, 216.

Esta abertura da niilidade é uma realização elementar da subjetividade. A presença da niilidade não é subjetiva no sentido restritivo de um fenômeno da consciência que se confronta com o mundo fenomênico objetivo. Tampouco, é meramente um fato psicológico. O fazer-se presente da niilidade é, na verdade, uma presença real daquilo que, de fato, está oculto no fundamento do eu e de tudo o que há no mundo³².

Neste ponto se dá a terceira etapa da grande dúvida no processo de encontro com a subjetividade elementar. Esta terceira e última fase ocorre a partir da superação da niilidade provocada pela grande dúvida. Tal ultrapassar se dá com a morte do *eu* ensimesmado para o nascimento do rosto original do *eu*, no encontro com o nada absoluto. Esta morte deve ser compreendida como a extinção da ilusão do sujeito para o surgimento da subjetividade elementar e é interpretada por Nishitani como morte-em-vida³³, é a autêntica consciência da subjetividade, na qual o *eu* chega a ser verdadeiramente a partir do abandono do ego ensimesmado.

Para Nishitani esse renascer para o modo de ser autêntico representa a grande morte, na medida em que morrer, neste sentido, não significa abandonar a existência. De outro modo, traz consigo a ideia de uma vida nova e diferente de um novo homem que renasce ao atravessarmos a niilidade. Somente quando a niilidade é sobrepujada, ou seja, ultrapassada, deixamos de lado a experiência do nada oco, livre de significação, para encontrarmos o próprio nada absoluto que subjaz o mundo do ser.

O mundo do ser que se funda na niilidade do eu e de todas as coisas é,

32. NISHITANI 1999, 54.

33. No espanhol *muerte-en-la-vida* e, no inglês, é *death-sive-life*. As partículas *en* e *sive* referem-se à palavra japonesa 間, que pode ser traduzida literalmente por “ou seja”, significando inseparabilidade essencial. Remete a uma correlação entre as palavras morte e vida, pois apesar de antagônicas, a vida e a morte são inseparáveis no que se refere à existência. Deve esclarecer que para Nishitani o encontro com a vacuidade expresso pela morte-em-vida do *eu*, não ocorre após a morte física do indivíduo, ou ainda, em uma vida após a morte. De outro modo, o despertar para o rosto original é uma experiência existencial que só pode ocorrer durante a existência individual.

unicamente, uma manifestação relativa do nada tal e como se encontra na realidade. Abaixo desse mundo, ao redor dele, há um nada absoluto e oniabarador que é a realidade. A niilidade se esvazia, por assim dizer, em uma vacuidade absoluta, ou no que o budismo chama de *sūnyatā*³⁴.

Assim, a superação da niilidade é responsável pelo fazer-se presente do nada absoluto, antes velado pelo modo de ser do sujeito cognitivo. Além disso, a presença da niilidade torna possível ao homem, pelas palavras de Nishitani, *ouvir a si mesmo*. Nesta escuta podemos transformar nosso modo de ser, pois, a partir do encontro com a niilidade o caráter objetificante do pensamento é ultrapassado em prol do modo de ser elementar. Trata-se da superação da perspectiva dualista cartesiana que separa homem (sujeito) e mundo (objeto) para uma nova subjetividade nomeada, por Nishitani, de não-ego. Em outras palavras, o *eu* chega a ser a si mesmo verdadeiramente a partir do campo da niilidade e através de sua superação.

Deve ficar claro que o *eu* livre do egocentrismo não se caracteriza pelo sujeito sem sua relação com o mundo. De outra forma, a libertação do *eu* apegado a si mesmo se afirma no encontro com o mundo tal como é. Ou seja, o fato de que as coisas do mundo sejam, e assim nos apareçam como realmente são, é inseparável da liberação do entendimento responsável por ver o *eu* como sujeito. Deste modo, é indispensável o ponto de vista do não-ego para termos acesso à realidade.

Percebemos que Nishitani propõe um ponto de vista distinto que se mostra em oposição ao pensamento técnico-científico vigente e se fundamenta numa concepção não tradicional da religião. O pensador japonês propõe uma nova cosmovisão, a qual vê o homem de modo descentrado, fato que tem como consequência uma nova relação com o mundo que se dá através do despertar ao nada absoluto.

A consciência é despertada ao rosto original do eu e do mundo com esta afirmação do nada absoluto além do mundo do ser e do eu.... O eu,

34. HEISIG 2002, 277.

tal como é, se manifesta como um não-eu. O mundo do ser e do devir, tal como é, se manifesta como um mundo esvaziado de ser. Nishitani chama a esta afirmação, outra vez por meio de um termo budista, de um despertar à “talidade verdadeira” das coisas e do eu³⁵.

Com isso Nishitani nos diz que, quando o modo de ser do ego cartesiano é ultrapassado e, conseqüentemente, todo apego é negado, também é esvaziado o modo de ver o mundo como objeto de apego. Assim, quando tudo está vazio, todas as coisas podem se apresentar a partir de seu modo de ser original, ou seja, tal como são, em sua *talidade*. Deste modo, o campo da vacuidade se mostra como o espaço no qual, nas palavras de Nishitani, “toda entidade que existe se manifesta como o que é em si, na Forma do qual é tal como é”³⁶. Ou seja, em seu *tathatā*.

Embora tenhamos falado da constituição auto-idêntica da própria natureza e da Forma de *tathatā* das coisas, isto não nos remete a união sujeito e objeto [...]. Ou melhor, não pressupõe uma separação de sujeito e objeto e então procedemos para sua união. A união do mais próximo absoluto não é resultado de um processo, mas da identidade original da abertura absoluta e da vacuidade absoluta. Este ponto de vista não é um tipo de monismo, nem de dualismo. É o absoluto, a identidade absoluta de dois absolutos: o terreno no qual nós estamos em nossa própria natureza, é o terreno no qual as coisas são o que são em si mesmas³⁷.

35. HEISIG 2002, 278. *Talidade verdadeira* é uma tradução possível para a palavra sânscrita *tathatā*, também traduzida como “ser tal qual” na versão espanhola do livro original. A expressão caracteriza o modo de ser autêntico, verdadeiro, ou seja, natural e elementar da coisa. No entanto, a percepção da talidade das coisas não significa o encontro com um fundamento substancial como o que encontramos na metafísica tradicional. Nishitani está falando de um não-fundamento baseado na vacuidade verdadeira, pois tudo o que há se faz presente como realidade sem fundo.

36. NISHITANI 1999, 161. *Forma* é uma tradução do sânscrito *lakṣaṇa*, concepção budista que significa aparência externa ou fenômeno, em oposição à natureza interna. Foi utilizada em maiúscula na tradução para língua espanhola na tentativa de distinguir este termo budista (相) da concepção comum (形相), bem como dos diversos conceitos de forma na história da filosofia, como por exemplo o *eidós* platônico.

37. NISHITANI 1999, 161–2.

Neste ponto Nishitani deixa claro que, perceber as coisas em seu *tathatā* significa o despojamento completo inclusive do *eu* e de qualquer postura proveniente do sujeito egocêntrico. De mesmo modo, por estar fora da relação sujeito-objeto, a Forma real do *tathatā* impossibilita qualquer representação, significação ou apreensão por parte do indivíduo, estando afastada da interpretação racional. Este ponto de vista que permite o encontro com as coisas do mundo a partir de sua auto-exposição, é denominado pelo budismo como modo de ser inalcançável e representa o que o ente é em seu próprio terreno.

Sobre a necessidade de superação do campo da consciência e da racionalidade nos diz Nishitani:

No ponto de vista da razão não podemos entrar em contato com a realidade das coisas. Só somos capazes de tocar essa realidade em um lugar à margem do juízo e da contemplação próprias da razão, só em um campo absolutamente distinto deles que os supere absolutamente. Referimo-nos ao campo da mesmidade das coisas, a própria identidade das coisas (...). Já que este campo é absolutamente outro com relação à posição cotidiana, a da ciência ou do pensamento filosófico, a própria identidade de uma coisa neste campo (...) pode ser expressa num paradoxo. Este campo superior e absoluto não é outro que não o de *śūnyatā*, ao qual antes fizemos referência como o mais próximo absoluto³⁸.

Na contramão da constituição de um mundo erigido através do olhar técnico-científico, Nishitani propõe uma perspectiva que busque a superação do pensamento marcado pela ideia de sujeito clássico, promovendo a mudança da maneira como o homem vê o mundo, propondo um olhar afastado do egocentrismo e baseado na vacuidade, na qual não existe separação entre *eu* e o outro. Ou seja, a partir da experiência existencial da vacuidade, damos um salto do modo de ser do sujeito consciente para nosso modo de ser elementar pautado no nada absoluto.

Portanto, a superação do campo da consciência proposto por

38. NISHITANI 1999, 174.

Nishitani como meio imprescindível para o encontro com a verdade, tem origem na experiência religiosa, a qual, como foi dito, possibilita uma transformação no comportamento do homem frente ao mundo ao provocar indagações sobre nossa própria vida cotidiana.

A experiência religiosa é, em última instância, o despertar para a realidade, pois, ao retirar o homem do campo ilusório da consciência, a qual busca compreender o mundo através de conceitos e representações, promove o encontro com a vacuidade que subjaz todas as coisas.

Assim, ao defender a perspectiva de que a realidade está posicionada em outras bases, as quais não excluem o nada absoluto, Nishitani contribui para a superação da perspectiva substancialista defendida por Descartes com a concepção de *res cogitans*. Desta forma, a constatação da vacuidade como natureza própria não-substancial de todas as coisas, a qual não pode ser objetificada ou racionalizada, tem como importância trazer à tona o nada enquanto problema relevante a ser discutido pela filosofia.

* O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Brasil e desenvolvido a partir da adaptação dos três capítulos iniciais da dissertação de mestrado “Existência e liberdade: a *trans-descendência* extática da vida no livro *A religião e o Nada* de Nishitani Keiji”. A referida dissertação foi desenvolvida na Universidade Federal do Rio Grande do Norte com bolsa de fomento CAPES e finalizada em 2013, sobe a orientação do professor Dr. Cícero Cunha Bezerra, tendo como base principal a tradução para o espanhol da obra *La religión y la nada* do filósofo japonês.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COTTINGHAM, John

1995 *Dicionário Descartes*, trad. de Helena Martins (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.).

DALLMAYR, Fred

1992 “Nothingness and *Śūnyatā*: A Comparison of Heidegger and Nishitani,” *Philosophy East and West* 42 / 1: 37–48.

DESCARTES, René

- 1983 *Meditações*. Coleção os Pensadores, trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Junior, 3. Ed. São Paulo, Abril Cultural.
- 1991 “The Correspondence”, in J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch e A. Kenny (org.), *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press), vol. 3.

HEIDEGGER, Martin.

- 2001 *Serenidade*, trad. de Maria Madalena Andrade e Olga Santos (Lisboa: Instituto Piaget).

HEINE, Steven.

- 1990 “Philosophy for an ‘Age of Death’: The Critique of Science and Technology in Heidegger and Nishitani,” *Philosophy East and West* 12: 175–93.

HEISIG, James W.

- 1999 “Introducción,” in Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, trad. de Raquel Bouso García (Madrid: Siruela).
- 2002 *Filósofos de la nada: Un ensayo sobre la Escuela de Kioto* (Barcelona: Herder Editorial).

HANAOKA (Kawamura) Eiko 花岡(川村)永子

- 2002 “In Memoriam: Keiji Nishitani (1900–1990),” *Buddhist-Christian Studies* 12: 241–5.

NISHITANI Keiji 西谷啓二

- 1999 *La Religión y la Nada*, trad. de Raquel Bouso García (Madrid: Siruela).
- 1982 *Religion and Nothingness*, trad. de Jan Van Bragt (Los Angeles: University of California Press).

SILVA, Franklin Leopoldo

- 2005 *Descartes: a metafísica da modernidade* (São Paulo: Moderna).

TAKEDA Ryūsei 武田龍精

- 1999 “Religion and Science: Nishitani’s View of Nihilism and Emptiness: A Pure Land Buddhist Critique,” *Buddhist-Christian Studies* 19: 155–63.