

*A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E A LÓGICA TÓPICA DA AUTODETERMINAÇÃO DO PRESENTE ABSOLUTO (KITARO NISHIDA)**

Marcos Lutz Müller

UNICAMP

*Na lógica tópica vale o enunciado: a negação absoluta é,
ao mesmo tempo, cotidianidade radical.*

CONTEXTO DE SURGIMENTO DO PROJETO FILOSÓFICO DE NISHIDA

Kitaro Nishida (1870-1945) pode ser considerado o principal pioneiro de um diálogo filosófico e acadêmico entre a filosofia ocidental e a tradição de pensamento japonesa inserida na herança do Zen-budismo. Pela sua ampla obra, publicada entre 1911 e 1945, ano de sua morte, e pela sua docência na Universidade de Kyoto, entre

(*) Agradeço aos colegas e amigos do grupo de estudos sobre Zen-Budismo e a Escola de Kyoto, Zeljko Loparic, Oswaldo Giacoia Junior, José Carlos Michelazzo, Antonio Florentino Neto e Michiko Okano pelos diálogos e sugestões que contribuíram para a elaboração deste artigo.

1910 e 1928, tornou-se o fundador da corrente filosófica mais prestigiosa do Japão no século 20, que se tornou conhecida como a Escola de Kyoto. Ele compreende a sua reflexão filosófica, que se forma no cruzamento da filosofia ocidental (principalmente o Idealismo Alemão e a Fenomenologia de Husserl) e da prática da meditação zen-budista, como respondendo às exigências culturais resultantes do processo de europeização sistemática do Japão durante a restauração da Era Meiji, 1868-1912. Nesse sentido, segundo a interpretação de Bernard Stevens (cf. Stevens, 2005, pp. 11-13), Nishida compreende-se, num sentido hegeliano, como a expressão e o produto de sua época, marcada pela apropriação endógena e acelerada da cultura técnico-científica ocidental, pela qual o Japão pretendia enfrentar a europeização forçada que a expansão imperialista e colonial do Ocidente impunha aos países asiáticos.

Seu projeto de “enraizar a filosofia [literalmente, “o estudo da sabedoria”] ocidental no solo japonês”, como o caracterizou seu discípulo Nishitani (cf. Stevens, 2005, pp. 20-21), tem a pretensão universalista de uma frutificação recíproca da cultura ocidental e oriental, apesar da ambivalência política e da estreiteza histórica que a adesão de Nishida à ideologia da casa imperial guarda para nós. Esse enraizamento da filosofia ocidental em solo japonês deveria conduzir a “um renascimento do Oriente por meio da cultura ocidental e a um novo desenvolvimento da cultura ocidental, pela sua revitalização em contato com o Oriente” (Stevens, 2005, p. 20). O papel do “espírito japonês” na História Mundial, para dizer numa fórmula em que Nishida articula o conceito japonês de *seishin* com o *Geist*, o espírito hegeliano, é o de ser, por sua receptividade e permeabilidade, o receptáculo, o lugar de encontro e mediação entre a modernidade ocidental, cuja matriz é a teoria em sua primazia cognitiva, e a tradição da interioridade meditativa, cuja matriz é o esvaziamento de si. O “espírito japonês” visaria por meio desta mediação “liberar a humanidade do eurocentrismo e devolvê-la à sua identidade plural”: nesse sentido, o espírito japonês seria menos o “inventor” do que o “catalisador” e o “árbitro” dessa recriação de sentido.¹

(1) Os termos são de B. Stevens, na sua sinopse da obra de Nishida (1991), *La Culture Japonnaise en Question*. (Cf. Stevens, 2005, pp. 134-138).

O caráter ao mesmo tempo multidimensional, ambicioso e, às vezes, heteróclito da obra de Nishida revela um pensamento altamente complexo e sofisticado, profundamente enraizado nos grandes pensadores do Ocidente e do Oriente. Sua obra é atravessada por um questionamento continuado e dinâmico de suas posições, e por uma ampliação e reformulação frequente dos seus instrumentos conceituais, que buscam aprofundar, persistentemente, o conceito seminal de “experiência pura”, tomado de William James e incorporado no seu primeiro livro, *Investigações sobre o bem* (1911). Este aprofundamento se concentra na elaboração de uma “lógica tópica” do “nada absoluto” (*zettai mu*), que é o “lugar” (*basho*) onde se constitui a experiência religiosa no cerne do nosso agir histórico, experiência que ele vai definir como o fundamento de todo o pensamento prático e teórico, inclusive científico. Essa evolução culmina a sua última obra, publicada poucos meses depois de sua morte, em 1945: *A lógica do lugar e a visão religiosa do mundo*. Como avalia Stevens, os conceitos e teses principais dessa trajetória estão numa tensão, nem sempre integrada, que se tornou, antes, uma mina em que os seus discípulos foram buscar materiais para explorá-la em várias direções, inclusive no Marxismo (Miki Kiyoshi e Tosaka Jun). Contudo, ela permanece, ao mesmo tempo, um ponto de gravitação incontornável para toda a filosofia japonesa posterior (cf. Stevens, 2005, pp. 20-21, 24 e 178-180).

Apresentarei e examinarei sucintamente algumas teses principais dessa última obra de Nishida, com a intenção de esclarecer o seu conceito de “autodeterminação do presente absoluto” (*zettai genzai no jikogentei*), pelo qual ele procura mostrar, em sua nova lógica da experiência religiosa – a “lógica do lugar” ou “lógica tópica” (*bashoteki ronri*) –, como a “cotidianidade radical”, vivida no instante absoluto, da tradição zen-budista, pode ser a raiz de um agir historicamente eficaz. *A lógica do lugar e a visão religiosa do mundo* é a culminação da sua complexa trajetória intelectual e o desaguadouro dos múltiplos temas com que sua inquietação universal se confrontou. Ela é, assim, também uma sinopse desses temas na perspectiva dessa nova fundação crítica de uma consciência religiosa radicalmente inserida no mundo histórico. Por meio desta nova lógica Nishida procura, em uma reformulação de conceitos da filosofia ocidental, principalmente da sua linguagem

dialética, tais como negação, autonegação, negação da negação, oposição, contradição, um enunciado conceitual mais preciso do pensamento zen-budista. A partir de um confronto do pensamento budista do nada e do esvaziamento, atuante na sua prática meditativa, com temas da teologia e da mística cristãs, nas formulações metafísicas com que a filosofia ocidental os explicitou, Nishida elabora uma ontologia negativa do “lugar do nada absoluto”, a partir do qual ele pensa o fundamento da experiência religiosa e o surgimento do mundo histórico.

O FUNDAMENTO DO FATO ANÍMICO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Nishida parte da afirmação de que a religião é um fato anímico interior, referindo-se indiretamente, por analogia, à tese kantiana da lei moral como sendo um fato da razão. Em seguida, porém, distancia-se de Kant, recusando a fundação kantiana da religião na consciência moral. Com efeito, como a existência de Deus, sem o qual para Nishida não há religião (1999a, p. 205; 1987, p. 48), e a imortalidade da alma não podem ser justificadas teoricamente, mas são para Kant postulados da razão prática, fundados no fato da lei moral, a religião torna-se apenas um corolário da consciência moral autônoma, de sorte que ela só exerce “uma função auxiliar na fundamentação da moral” (ibidem, p. 206 e 49). Daí segue que, para Nishida, não há em Kant uma verdadeira autonomia da consciência religiosa. Nishida quer com isso mostrar que “a religião nos limites da simples razão” não parte verdadeiramente do fato religioso como disposição de ânimo, como experiência, mas o aborda a partir da razão, que se move no registro da “lógica objetiva”.

Ora, todo o esforço teórico de Nishida nesta obra, e no conjunto da sua trajetória, é elaborar uma teoria da “experiência pura”, imediata, da qual a experiência do “autodespertar” (*jikakusei*) religioso não só é a forma mais alta da vida, como também o que a torna em última instância possível. O seu conhecimento, todavia, não pode ser alcançado no registro de uma lógica objetiva, numa teoria da razão regida exclusivamente pelo princípio de não-contradição. Mas isso não quer dizer que a experiência religiosa seja irracional ou indizível, nem que essa

nova lógica negue ou elimine o princípio de não-contradição. O empenho central de Nishida é elaborar uma lógica alternativa à lógica formal e objetiva, uma lógica que ele chama de “dialética”, mas que é antes uma lógica do paradoxo, para dar conta do fenômeno religioso em sua raiz, numa experiência anímica. Será esta experiência religiosa, por sua vez, o fundamento último da consciência moral, do próprio conhecimento, e, inclusive, do conhecimento científico. Nishida inverte, com isso, a referência de fundação kantiana da religião na consciência moral.

Mas essa nova lógica não nega nem invalida simplesmente o princípio de contradição; ela o integra e o contém, juntamente com a lógica objetiva que nele se baseia, num plano mais amplo, como uma lógica particular desta “lógica concreta” (*gutaiteki ronri*), mais abrangente, que, apesar de ser caracterizada também como “dialética”, tem muitas afinidades com uma lógica do paradoxo, de inspiração kierkegaardiana (Nishida, 1999a, p. 242; 1987, pp. 82-83). É o que ele vai denominar, a partir do artigo de 1926 sobre “Lugar” (*basho*) (1999d, pp. 72-139), de “lógica tópica” ou “lógica do lugar”, que é o lugar do nada absoluto. É a partir desse nada absoluto e da sua autodeterminação que Nishida compreende o surgimento do mundo material, do mundo da vida e do mundo histórico, que abrange os dois outros, e os envolve conjuntamente. Essa lógica tópica do nada será explicitada na obra final como uma lógica da “autoidentidade contraditória” (*ibidem*, p. 207 e 50) ou da “identidade a si do que é absolutamente contraditório” (*zettai mujunteki jik-odôitsu*) (Elberfeld, 1999, p. 285), ou ainda, uma lógica da “autoidentidade dos contrários absolutos” (“*zettai mujun no jiko dôitsu*”) (Stevens, 2005, p. 93). “A verdadeira lógica é a forma da autoexpressão do absoluto. Por isso ela tem de ser dialética” (Nishida, 1999a, p. 233; 1987, p. 74).

A matriz dessa lógica é elaborada, pela primeira vez, no texto *Eu e tu* (Nishida, 1999c, pp. 140-203) A relação recíproca entre eu e tu, e mais amplamente, a relação entre o eu e o seu entorno, como seu outro, é concebida como uma “determinação dialética” (*benshohôteki gentei*), em que ambos os termos estão, ao mesmo tempo, absolutamente separados e intimamente unidos. Eles surgem num campo prévio de relações intersubjetivas, que é tornado possível pelo “nada absoluto”, que é uma espécie de lugar que tudo engloba, um círculo infinito, concebido tam-

bém dinamicamente como um “lugar” (*basho*) de “autodeterminação do nada absoluto” (Stevens, 2005, pp. 93-96). A partir dessa matriz Nishida vai conceber a estrutura relacional de várias oposições e categorias clássicas como concretizações dessa “autoidentidade absolutamente contraditória”: assim, o conceito de mundo, a relação entre uno e múltiplo, transcendência e imanência, tempo e espaço, eu e as coisas, indivíduo e universal, vida e morte, absoluto e relativo, e a própria autoconsciência em sua atividade predicativa, são concretizações, em registros diversos, dessa “autoidentidade absolutamente contraditória”, na qual os termos se excluem como diferentes e se co-pertencem simultaneamente.

Mas é para analisar e formular a estrutura conceitual central da experiência religiosa zen-budista que Nishida faz convergir a sua teoria da “autoidentidade absolutamente contraditória” dos opostos: trata-se de compreender o ponto de intersecção entre o tempo e o eterno no “instante existencial” de Kierkegaard, a partir do conceito de “agora eterno” (*eien no ima*) da tradição budista, de tal sorte que a partir desse agora que se perpetua no fluxo do tempo, se possa pensar um agir integralmente histórico no interior da mais “radical cotidianidade” (*heijôtei*) (Nishida, 1999a, pp. 271, 300; 1987, p. 110). Essa intersecção entre tempo e eternidade no “instante eterno” torna nosso agir cotidiano “escatológico”, um conceito que Nishida toma emprestado da teologia cristã, provavelmente de K. Barth ou P. Tillich, teólogos que ele conhecia, para conceber este ponto de intersecção e interpenetração entre o instante eterno e o mundo histórico como uma “autodeterminação do presente absoluto”. No sulco da mística de Meister Eckhart, Jacob Boehme e Hegel, que, na metafísica ocidental, introduzem conceitualmente a negatividade como um momento constitutivo do absoluto, Nishida recorre ao conceito de uma “autonegação” (*jiko hitei*) interna ao absoluto para dar conta do caráter verdadeiramente absoluto do absoluto, que reverte sempre a si mediante essa autonegação, e, ao mesmo tempo, ao mundo da criação e da criatividade histórica. Esse mundo será concebido como mundo da “autoidentidade absolutamente contraditória”, que se expressa em todo lugar mediante essa autonegação, e, assim, se autoconfigura “afirmativamente”, mediante a “negação da negação” (*hitei no hitei*), num processo infinito, através do agir dos indivíduos nos quais ele se espelha e se expressa

(Nishida, 1999a, pp. 208-209, e p. 231; 1987, pp. 50-51, 73). É um “mundo concreto da autoidentidade contraditória” porque ele se configura a si mesmo por meio da sua autoexpressividade nos indivíduos, como os múltiplos pontos focais que ele contém em si (1999a, p. 231; 1987, p. 73).

Em Hegel essa negatividade se apresenta na figura da “infinitude como abismo do nada, no qual todo ser [finito] afunda e soçobra”; essa infinitude se exprime na “dor infinita” do “sentimento” da “religião “moderna”, formulado culturalmente pela primeira vez por Pascal, de que “*Deus mesmo está morto*”. Este “sofrimento absoluto” da “ausência de Deus” na “sexta-feira santa especulativa”, que era antes apenas uma “sexta-feira santa histórica”, passa, então, “em toda a sua verdade e dureza”, a ser um “momento” constitutivo, “mas também, não mais que um momento”, da “ideia suprema” (Hegel, 1968, pp. 413-414) e do espírito.² Nesta linguagem filosófico-teológica Hegel formula, na última frase de *Fé e saber*, o seu programa especulativo: é “unicamente a partir da dureza” desta “ausência de Deus”, que “pode e tem de ressuscitar a totalidade mais alta em toda a sua seriedade e a partir do seu mais profundo fundamento, abraçando ao mesmo tempo tudo na liberdade mais serena da sua configuração” (Hegel, 1968, p. 414). Com isso Hegel quer “recuperar [...] para a filosofia a ideia da liberdade absoluta” (ibidem).

Em Nishida a “autonegação” passa a ser uma “autonegação do absoluto no mundo histórico”, em cuja criatividade ela está atuante “de maneira contraditoriamente autoidêntica”, e no qual ela se concretiza, no interior da vida cotidiana mais comum, como “autodeterminação do presente absoluto” (1999a, p. 209; 1987, p. 51). Interessa-me, aqui, explicitar algumas teses e alguns conceitos mediante os quais Nishida articula essa “autonegação”, que opera como um nada no interior do absoluto, com o seu conceito de “autodeterminação do presente absoluto”. Nessa autodeterminação do presente absoluto convergem o despertar religioso e o agir histórico,

(2) “A essência do espírito é, por esse motivo, formalmente a liberdade, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo. Segundo essa determinação formal, ele [...] pode suportar a negação de sua imediatez individual, a dor infinita, isto é, nessa negatividade pode conservar-se afirmativamente, e ser idêntico para si mesmo” (Hegel, 1992, § 382, p. 20; 1995, p. 23).

e nele, igualmente, o indivíduo alcança, no modo do “fundamento-sem-fundo”³ de uma *cotidianidade radical*, a “liberdade absoluta” (1999a, p. 272; 1987, p. 111).

Mas antes de analisar os elementos e a estrutura da consciência religiosa inserida radicalmente no “mundo da realidade histórica”, Nishida empreende, na 1ª parte da obra, uma sinopse densa, já no registro dessa lógica da autoidentidade contraditória dos opostos, dos resultados da sua teoria dos três mundos, do mundo físico-material, do mundo da vida e do mundo histórico. O “mundo” (*sekai*) será concebido, a partir da lógica tópica, como “mundo criador” (*sôzôteki sekai*), que existe e atua por si mesmo enquanto “autoidentidade absolutamente contraditória” (1999a, p. 208; 1987, p. 51). Na perspectiva de uma forte crítica de toda tradição cartesiana da autoconsciência que se defronta com um mundo objetivo, ele vai dizer que é só a partir do mundo da criatividade histórica que se pode compreender a autoconsciência, porque só num mundo histórico é possível pensar como algo age a partir de si mesmo e é consciente de si. Os indivíduos e suas autoconsciências somente surgem como pontos focais ou centros dinâmicos da autoexpressão do mundo histórico na sua dimensão espaço-temporal, e não como sujeitos autoconscientes separados, que estão em face de um mundo com o qual se deparam. Na medida em que esse mundo histórico reflete/espelha a si mesmo, de maneira contraditoriamente idêntica, em cada um de nós, nós nos tornamos, como mônadas, os vetores da sua expressão, e, assim, graças a esta “autoexpressividade” do mundo surgimos como autoconsciências. Ao mesmo tempo em que o exprimi-

(3) Nishida remete aqui ao conceito de *Ungrund* (*muiteiteki*) de Jacob Boehme (ibidem, p. 210). Elberfeld cita em nota a sentença de Boehme: “Der Ungrund ist ein ewig Nichts.” (Nishida, 1999a, p. 210, nota 10) O *Ungrund*, em Boehme, caracteriza o “nada eterno”, “sem princípio nem fim” da “divindade”, que caracteriza o fundo pré-racional, inalcançável conceitualmente, do absoluto. A tradução de *Ungrund* por “fundamento-sem-fundo” se apoia no conceito de *Grund ohne Grund* de Mestre Eckhart, literalmente “fundamento-sem-fundamento”, com o qual ele procura apreender conceitualmente “o nada” da divindade. É um conceito que está muito próximo do conceito de *Urgrund*, “fundamento originário”, mas que se diferencia dele, precisamente por ser um fundamento originário que é ele mesmo sem fundamento e sem fundo, que remonta à tradição gnóstica do conceito de “abismo” (*Abgrund*), como um sorvedouro sem fundo (cf. Trappe, 2001, c. 168-172).

mos, o configuramos ativamente, remontando sempre da configuração já alcançada pelo mundo ao movimento criador da sua reconfiguração e transformação, num processo infinito. Esse processo da sua autoconfiguração expressiva Nishida o concebe, conforme Boehme, como um “fundamento-sem-fundo” (1999a, pp. 207-210; 1987, pp. 50-53). Nosso agir no mundo histórico é, assim, ao mesmo tempo expressão desse mundo e um foco de sua autocriação “sem-fundamento”.

A determinação recíproca entre o eu e o mundo, e entre o eu e o outro em geral, é compreendida como *expressão (hyôgen)*, um conceito importante para sua filosofia, que Nishida toma de Leibniz e de Nicolau de Cusa para caracterizar a estrutura relacional de simultânea identidade e diferença entre o eu e o mundo, e o eu e os outros. Por meio dessa relação expressiva, cada um de nós, na sua ação corpórea, se autoconfigura historicamente na medida em que exprime o outro (1999a, p. 210; 1987, p. 53; Elberfeld, 1999, p. 288). É neste contexto de reciprocidade entre a autoexpressão e a autocriatividade do mundo que Nishida introduz, pela primeira vez, o conceito de “autodeterminação do presente absoluto”⁴, pelo qual ele quer explicitar o conceito zen-budista de presença plena e ausente de si em cada instante e lugar do cotidiano. O agir neste instante e lugar surge como uma autodeterminação do mundo que brota do nada absoluto, e por isso, ele é também um agir radicalmente histórico.

É neste horizonte, igualmente, que Nishida vai analisar e discutir a experiência religiosa. A consciência religiosa surge e a religião se torna um problema quando tomamos consciência da autocontradição fundamental da nossa existência, que é o saber de nossa própria morte (Nishida, 1999a, p. 223; 1987, p. 66). Não se trata de um saber objetivo sobre a limitação temporal da nossa vida biológica, mas da percepção de nossa própria negação absoluta na forma da morte perene, quando nos defrontamos com o absolutamente infinito. Esta contradição de que somos por meio do conhecimento da nossa própria nadaidade só é uma auto-contradição ab-

(4) “Este mundo [histórico, criador] denomino mundo da autodeterminação do presente absoluto” (1999a, p. 209; 1987, p. 54).

soluta, quando o saber de nossa morte perene, eterna, se torna o fundamento originário do nosso si-mesmo. Só somos verdadeiramente autoconscientes, singulares e únicos, quando, encarando nossa negação perene, “adentramos no nada eterno (eien no mu)” (1999a, pp. 224, 235; 1987, pp. 67, 78). Esse saber não é, porém, apenas um juízo cognitivo, mas uma “contradição existencial” (1999a, p. 225; 1987, pp. 67-68), porque, como o “caniço pensante” de Pascal, em quem Nishida se inspira, aquele que reconhece a sua própria morte eterna já tem de tê-la ultrapassado. Por outro lado, quem está além da morte, não é mais um ser vivo. “Saber da própria morte significa [portanto]: tornar-se nada e, com isso, ao mesmo tempo, receber o ser” (1999a, p. 235). É do conhecimento do nosso nada, da nossa ausência de fundamento, que recebemos nosso ser. Ora, isso é uma “contradição efetiva” (ibidem.)⁵. Nesse contexto ele evoca a tradição judaica, para a qual estar em face de Deus é nossa morte. Por isso, “nós só tocamos Deus por meio da morte, numa correspondência contraditória (gyakutaiô)” (1999a, pp. 225, 252; 1987, pp. 68, 93).

A CRÍTICA AO CONCEITO METAFÍSICO DE DEUS, DA TEOLOGIA NATURAL

Nishida recorre a uma argumentação de cunho dialético para justificar a tese de que o absoluto deve conter em si uma autonegação absoluta, para que haja essa correspondência contraditória entre ele e a nadidade do homem. Assim como na dialética do finito e do infinito, em Hegel, o infinito que se defronta com o finito não é o verdadeiro infinito, mas um infinito finitizado, precisamente pela sua oposição ao finito, Nishida constrói, no registro da lógica objetiva, um dilema, cuja solução o leva a introduzir, muito hegelianamente, a negação e a contradição no interior do próprio absoluto. O dilema é o seguinte: se o absoluto estivesse face a face com o relativo, ou ele seria a morte para o relativo e o destruiria, ou seria ele mesmo relativo; e se estar face a face com o absoluto significa a morte para o relativo, não há mais algo que se lhe defronta, algo que ainda esteja em face do abso-

(5) “Tornar-se nada absoluto e, ao mesmo tempo, receber o ser absoluto tem de constituir os limites de [nossa] autocontradição” (Nishida, 1999a, pp. 235-236).

luto. Este seria, então, unicamente transcendente, e o relativo seria aniquilado. Mas um absoluto que fosse exclusivamente transcendente seria um Deus que simplesmente destrói o que lhe faz face. Portanto, um Deus que não fosse criador, seria impotente. Um absoluto puramente transcendente é um puro nada; Hegel diria, um além inalcançável. Por outro lado, se o absoluto está em face de um relativo que se lhe defronta como algo objetivo, então ele é relativo. Por isso, nada pode estar em face do absoluto como um oposto. “Aí reside”, conclui Nishida, a “autocontradição do absoluto” (1999a, pp. 225-226; 1987, pp. 67-68).

Assim, o absoluto só é verdadeiro absoluto se ele está em conexão e se se defronta com o “nada absoluto” ou com o “nada irrestritamente aberto” (*zettai mu*). Ora, para se defrontar com o nada absoluto ele tem de se negar absolutamente a si mesmo “de maneira absolutamente autocontraditória”, para estar face a face consigo mediante essa autonegação absoluta (1999a, p. 225; 1987, p. 68). É por intermédio dessa sua autonegação ativa que ele entra em relação consigo e, assim, se afirma como verdadeiro absoluto, como “o *ser absoluto*”, e, ao mesmo tempo, permite que o relativo se encontre com ele mediante a autonegação da sua identidade finita. É graças à autonegação ilimitada, pela qual o absoluto contrapõe a si, que ele reverte sempre a si mesmo, e assim se afirma, ao mesmo tempo, como o absolutamente absoluto perante o relativo, sem ser por ele relativizado, e, também, sem destruir o relativo ou o finito na sua diferença em face do absoluto ou infinito.

Portanto, para que o relativo não seja simplesmente aniquilado pelo face a face com o absoluto, e para que este não seja relativizado por um relativo ou finito que se lhe defrontaria objetivamente, “o absoluto tem de conter em si mesmo a autonegação absoluta” (*ibidem*). Graças a esta autonegação, o nada absoluto pode, agora, defrontar-se consigo mesmo (1999a, pp. 226, 229; 1987, pp. 69, 71). Isso é o que Nishida denomina “autoidentidade contraditória” (*mujunteki jikodôitsu*) e “correspondência contraditória” (*gyakutaiô*) entre o absoluto e o relativo, o finito e o infinito (1999a, p. 226; 1987, p. 69). Não há, portanto, uma relação de oposição entre um ser finito e um ser infinito, em que ambos são, mas uma autoidentidade e uma correspondência contraditória entre duas autonegações: a autonegação absoluta, graças à qual o

nada absoluto é “ser absoluto” (ibidem), e a autonegação do relativo ou finito, que, no despertar para o nada próprio e absoluto da sua morte, nega a sua identidade finita e se adentra no nada absoluto ou irrestritamente aberto. Esse ser absoluto, que contém em si mesmo a negação absoluta, pela qual o nada se defronta consigo mesmo, tem de atuar “de ponta a ponta na efetividade histórica de maneira infinitamente criadora” (1999a, p. 229; 1987, p. 71).⁶

A introdução da negação e da contradição no interior do absoluto é uma crítica ao conceito metafísico de um Deus autossuficiente, puramente transcendente e sumamente perfeito. Um tal Deus é antes o produto de uma lógica objetiva, que atribui predicados de perfeição a um sujeito lógico indeterminado e desconhecido, que um fato ou uma disposição de ânimo interior (1999a, p. 233; 1987, p. 75). Por isso Nishida estabelece uma correlação rigorosa entre Deus e mundo da criação: o mundo existe como criação porque existe Deus criador, e vice-versa, existe Deus, porque existe o mundo da criação. “Deus existe plenamente negando-se a si mesmo neste mundo” (1996a, p. 227; 1987, p. 69). Neste contexto Nishida retoma livremente à *kenosis* paulina (Epístola aos Filipeus, 2,7), a encarnação de Cristo como autodespojamento da sua divindade, para pensar a criação como exteriorização, esvaziamento, autonegação de Deus no mundo (1999a, p. 228; 1987, p. 70). Só o Deus inteiramente imanente e ao mesmo tempo transcendente pode ser “o Deus verdadeiramente dialético” (ibidem). Por isso, opondo-se à teologia cristã tradicional da criação, ele não concebe o amor absolutamente criador do mundo como *opus ad extra*, uma “obra para fora”, em que o ser é criado por uma causa eficiente *ex nihilo*, “a partir do nada”, mas como sua própria autonegação absoluta, porque senão

(6) Esta insistência de Nishida no prefixo reflexivo “auto”, nas expressões “autocontradição”, “autonegação”, “autoidentidade contraditória”, “autodeterminação”, visa mostrar que estas estruturas são dinâmicas e que elas existem a partir de si mesmas emergindo do nada absoluto. Por conseguinte, Deus é por si mesmo, porque ele contém de maneira autocontraditória a negação absoluta de si próprio, pela qual o nada pode se defrontar consigo, e o ser absoluto atuar de maneira infinitamente criadora no mundo histórico.

a criação seria contingente, e Deus, um *Dominus* arbitrário (1999a, pp. 228-229; 1987, p. 70-71). E contrasta em seguida: “atividade criadora significa, antes, que o mundo da autoidentidade contraditória do uno e do múltiplo exprime-se a si mesmo no interior de si mesmo, e, assim, se autoconfigura infinitamente, como um “fundamento-sem-fundo”, num movimento que passa incessantemente do criado ao criador” (1999a, p. 229; 1987, p. 71).

Isso não é “panteísmo”, é antes, “panenteísmo”, diz Nishida retomando a uma certa tipificação historiográfica da posição de Hegel, da qual, todavia, ele se demarca, em seguida, dizendo que “a dialética hegeliana não está livre do pensamento objetivante” (ibidem). Por isso, a sua dialética não é uma dialética especulativa, no sentido de uma derivação *a priori* e sistemática das formas do pensamento que se pensa a si mesmo (*Ciência da Lógica*) e das estruturas racionais da efetividade (*Filosofia Real*), como em Hegel, mas antes uma lógica paradoxal e existencial, fortemente inspirada em Kierkegaard e na lógica budista do “é e não é ao mesmo tempo” (*sokushi*) (1999a, p. 227; 1987, p. 70), em que os contrários não são suspensos numa unidade integrativa mais ampla, mas coexistem e permanecem irreduzíveis na sua determinidade opositiva e na sua tensão. Esta lógica do paradoxo é exatamente o inverso do que pretende a mediação hegeliana, porque os contrários se encontram numa identidade e ao mesmo tempo são mantidos, enquanto separados, na sua imediatez.⁷ Nishida fala de uma “mediação contradi-

(7) É uma interpretação *a contrario sensu* da crítica que Hegel faz à “representação” (*Vorstellung*) da unidade do finito e do infinito, a representação “que não quer renunciar a retê-los [o infinito e o finito] na qualidade que devem ter quando tomados como separados”, e que, assim, “só vê naquela unidade senão a contradição, e não, também, a resolução da mesma pela negação da determinidade qualitativa de ambos”. (Hegel, 1984, p. 132). A lógica nishidiana da autoidentidade contraditória seria, na perspectiva hegeliana, uma afirmação da oposição absoluta dos contrários, mantidos na sua “determinidade qualitativa” de separados, e, simultaneamente, da sua co-pertença numa unidade, sem resolução da contradição. Ver também, mais adiante na mesma obra (p. 141), a crítica de Hegel à falsa pressuposição da pergunta “como o infinito torna-se finito”, que é a de que estariam anteriormente separados, pois precisamente “esta separabilidade é inconcebível”.

toriamamente autoidêntica” (1999a, p. 265).⁸ Por isso também essa atividade criadora, concebida como autonegação absoluta, a partir da teologia paulina de um Deus que cria e salva o mundo se despojando e esvaziando de sua divindade, não é uma exteriorização processual polarizada por uma unificação final ou por um ponto ômega, mas um processo de autocriação infinitamente expressiva do mundo.

Esse mundo, perpassado pela imanência da atividade criadora, que irrompe no mundo pela autonegação absoluta do absoluto que se volta para dentro do seu fundamento-sem-fundo, não é mais o mundo objetivo que se defronta a nós enquanto sujeitos. É o mundo que, do ponto de vista da “lógica tópica”, se exprime pela sua reflexão, no sentido ótico de espelhamento, em infinitos “pontos focais” (ibidem, p. 231; 1987, p. 73), que são verdadeiras “mônadas existenciais” (Stevens, 2005, p. 99). Estes centros dinâmicos, que surgem como vetores dessa expressividade do mundo, configuram, em contrapartida, ativamente o mundo. Assim, esse mundo criador, diz Nishida, “pode também ser chamado de absoluto” e esta autoconfiguração do mundo por meio desses infinitos pontos focais “pode ser entendida, em linguagem religiosa, como a vontade de Deus” (Nishida, 1999a, p. 231; 1987, p. 73).

Mas se esse mundo criador é o mundo da vontade absoluta e a expressão da sua autonegação absoluta, ele tem de ser também, num aspecto, o mundo do mal absoluto, porque se Deus contém em si a sua própria autonegação, ele também se defronta com uma autonegação absoluta, que nega radicalmente que Deus seja sujeito e senhor, para assumir-se plenamente na sua existência volitiva (1999a, p. 232; 1987, p. 75). É no mal radical que assumimos nossa existência como vontade. Aquilo que do ponto de vista moral é uma “propensão” (*Hang*) para o mal radical, que o homem pode ter “contraído” (*sich zugezogen*), conforme a tese de Kant (1996, A 18, B 20)⁹, torna-se, para Nishida, no registro da experiência religiosa do “fun-

(8) A expressão técnica, como muitas vezes, não é traduzida por Dilworth, que recorre antes a circunlóquios e traduções muito livres, que não permitem reconstituir e compreender a linguagem dialética de Nishida.

(9) Para corroborar o fato de que esta “correção” da tese kantiana se deve antes de tudo ao deslocamento de registro da sua análise do plano moral para o plano da experiência religiosa, ele vai in-

damento-sem-fundo” e “autocontraditório” de nossa existência, uma “disposição natural” (natürliche Anlage) em nós (Nishida, 1999a, pp. 233-234; 1987, p. 76). Por isso, também, o Deus verdadeiramente absoluto, tem de ser sob um aspecto, um Deus satânico, pois só assim ele pode ser efetivamente onisciente e onipotente, e, desse modo, se defrontar com a sua negação radical, compreendendo-a ao mesmo tempo dentro de si. (ibidem) Talvez Nishida faça aqui valer a tese schellinguiana de que a potência mais alta, infinita, é aquela que não precisa efetivar-se destruindo aquele que a nega radicalmente.

Assim, o Deus como juiz supremo ou o Deus como sumo bem, que apenas se defronta com o mal e o combate é, por isso, um Deus abstrato e relativo, pois o Deus verdadeiramente absoluto tem de se abaixar até o mal radical, para salvar o sem-deus (Nishida, pp. 232-233; 1987, p. 76).¹⁰ O sumo bem não é um “*fato anímico interior*” (Nishida, 1999a, p. 233; 1987, p. 75) que possa testemunhar nossa existência sem fundamento e nossa autoidentidade absolutamente contraditória. Por isso, Nishida recorre aí à dialética do “ao mesmo tempo” (*sokushi*), do *Prajnaparamita Sutra*, que mantém a simultaneidade e a oposição irreduzível entre o “é” e o “não é”; portanto, como autoidentidade contraditória, que se espelha em cada um de nós como sua imagem, Deus é, também, a identidade absolutamente contraditória do bem e do mal. Referindo-se a Dimitri Karamazov, quando diz que “o terrível é que a beleza é não só misteriosa, mas também assustadora”,

sistir, em seguida, na diferença entre o arrependimento moral e a expiação religiosa, precisamente para mostrar a especificidade irreduzível do religioso em face do moral. Enquanto o remorso a propósito dos atos praticados se situa no plano de como devemos ser e agir, e supõe a autonomia moral e a crença na capacidade própria de agir, a errância e a expiação religiosa não concernem mais ao dever ou aos próprios fins do agir, mas “ao lugar próprio do ser si-mesmo”, que envolve uma espécie de pudor ou compunção (*Scham, remorse?*) em relação à própria existência em face do Deus do amor infinito ou do Buda da compaixão infinita, no sentido de que não levou a sua autonegação, o seu esvaziamento de si às suas últimas profundezas (Nishida, 1999a, pp. 234-235; 1987, p. 76-77).

(10) “Enquanto o absoluto se nega inteiramente é que ele pode efetivamente deixar o homem ser e salvá-lo” (1999a, p. 259. 1987, p. 100).

que “ela é a luta de deus com o diabo”, e que “o coração humano é o lugar desse combate”, Nishida afirma que é nessa identidade absolutamente contraditória que está a nossa realidade mais própria, a nossa existência volitiva (1999a, p. 233; 1987, p. 75).

A AUTODETERMINAÇÃO DO PRESENTE ABSOLUTO COMO “INTUIÇÃO ATIVA”

Vimos que o fundamento do fato da experiência religiosa e da visão religiosa do mundo reside no estar ciente da impermanência radical de todas as coisas, de que não há vida sem morte, e, basicamente, no saber da própria morte, pelo qual “adentramos no nada eterno”, ao mesmo tempo em que recebemos o ser como indivíduo singular e único (Nishida, 1999a, p. 235; 1987, p. 77). Este “existir sendo nada”, em que tomamos consciência do “fundamento-sem-fundo” (*ungründig*) da nossa existência, ou, numa tradução mais próxima do pensamento gnóstico, das nossas “profundezas abissais”¹¹, é concebido por Nishida como “uma autocontradição absoluta em nós”: somos acometidos por perguntas religiosas porque “somos uma existência absolutamente contraditória” (*ibidem*). E é nesse saber de nossa própria morte que se constitui a autoconsciência verdadeira¹² como o despertar (*kenshō*) para o nosso si mesmo-único e histórico. Daí por que Nishida pode dizer que “quanto mais nos tornamos autocontraditórios, tanto mais despertamos para nós mesmos” (1999a, p. 241; 1987, p. 82). Esse despertar para nós mesmos e para a nossa singularidade histórica, mediante a consciência da própria morte e, ao mesmo tempo, pela contraposição volitiva ao absoluto, é a contraface da criação divina.

(11) É a opção da tradução mais metafórica de (Nishida, 1987, p. 110, nota 6).

(12) Como assinala R. Elberfeld, autoconsciência (*jikaku*) tem nesse contexto não só mais os vários sentidos que o termo adquire na filosofia moderna, e que em Nishida, na fase entre 1912 e 1929, está determinado, antes de tudo, pelo Idealismo Alemão, mas adquire um sentido mais abrangente, que o aproxima fortemente da tradição budista, no sentido do despertar religioso para as profundezas abissais e para o lugar do surgimento da nossa existência (Elberfeld, 1999, p. 303).

Esta é concebida como a afirmação absoluta de Deus por meio da sua absoluta autonegação.¹³ O verdadeiro sentido da criação é, assim, o de que surgimos e somos pela mediação da própria autonegação absoluta de Deus, de sorte que a relação entre o homem e o absoluto é uma relação de “identidade contraditória” entre duas autonegações, a do relativo e a do absoluto (1999a, p. 236; 1987, p. 78). São duas autonegações que se correspondem e se identificam contraditoriamente. “O mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, no qual a negação é *simultaneamente* afirmação, tem de ser inteiramente o mundo da *determinação inversa* e da *correspondência contraditória* [entre homem e Deus]” (1999a, p. 236; 1987, p. 78).

Despertar para o nosso si-mesmo, no saber da nossa própria morte, significa que precisamos morrer eternamente, entrar no nada eterno, para viver a grande vida, *i.e.*, para romper o eterno retorno, o circuito perene do nascimento da morte, que é precisamente a morte eterna (1999a, p. 246; 1987, p. 87). A grande vida é o ponto de intersecção em que o circuito do nascimento e da morte, o *samsara*, é, ao mesmo tempo, uma só coisa com o não-nascimento e a não-morte do *niroana*. Se consideramos nossa mortalidade do ponto de vista da lógica objetiva, permanecemos no *samsara*, no eterno retorno, e reafirmamos a ilusão enganadora.

Hegel, de maneira análoga, diz que “o entendimento persiste no pesar/na tristeza da finitude”, precisamente porque ele torna “o não-ser das coisas”, a sua transitoriedade, a sua impermanência, “imperecível e absoluta” (Hegel, 1984, p. 117). A transitoriedade do finito só não se torna “imperecível”, eterna, e assim, eterno retorno, porque a própria transitoriedade do finito, a sua finitude, é tão

(13) Nishida estreita, aqui, ao máximo, a relação entre criação e a consciência religiosa, para mostrar que o homem não pode se libertar da ilusão e do sofrimento, do ciclo do nascimento e da morte; Hegel diria, “do pesar da finitude”, e despertar das profundezas sem fundamento do próprio nada para o ser-si-mesmo verdadeiro, por uma “força própria” (*giriki*), sem o apelo do infinito amor de Deus e da infinita compaixão de Buda. O esvaziamento de Deus em sua autonegação absoluta, pela qual ele é criador do mundo e imanente a ele, é de antemão interpretada no horizonte do amor infinito e salvífico de Deus e do voto da compaixão infinita do Buda (1999a, pp. 236-238; 1987, p. 78-80).

exaustivamente ela mesma transitória, que ela apenas existe como momento da verdadeira infinitude processual.¹⁴ A razão, em contrapartida, compreende que a “natividade do finito” não é senão a contraface do verdadeiro infinito e que o finito é um momento ideal desse infinito. Ele só é verdadeiro como “processo”, pelo qual ele já sempre se exteriorizou e rebaixou à sua relação com o finito, e assim, se torna ele mesmo um infinito finitizado, que se opõe ao finito, e simultaneamente, suspendeu a sua diferença em face do finito, para perpetuamente retornar à sua infinitude afirmativa, pela mediação dessa sua diferença interna (ibidem, p. 135-136).¹⁵

Mas mesmo o enunciado da identidade contraditória entre morte eterna e vida eterna, entre o *samsara* e o *nirvana*, se ele é compreendido objetivamente como determinação última da realidade ou do ponto de vista do nosso eu objetivado, nos retém ainda no ciclo de vida e morte e na ilusão enganadora. Para que essa identidade entre o *samsara* e o *nirvana* possa exprimir o motivo zen-budista da iluminação do agir cotidiano e introduzir na grande vida, ela tem de ser, ao mesmo tempo, uma autodeeterminação do próprio absoluto, uma dádiva ou graça (*onchô*), como a voz de Deus no nada da nossa ausência de fundamento, nas nossas profundezas sem fundo.

É neste contexto que se insere uma das preocupações tardias do último Nishida, que é a de integrar os motivos budistas do despertar para o verdadeiro

(14) “Tudo depende de saber, em tal maneira de ver, se se persiste junto *ao ser da finitude*, se a *transitoriedade* continua subsistindo, ou se a *transitoriedade* e o *ser-transitório* são [eles mesmos] *transitórios*. Que isso, porém, não ocorre é o que de fato acontece naquela maneira de ver o finito, que torna o *ser-transitório* a *determinação última* do finito” (Hegel, 1984, p. 117). “Se ele [o finito] não deve persistir em face do infinito, senão que tem de perecer/ser transitório, então, como já se disse antes, o perecer é precisamente o último, [e] não o afirmativo, que deveria ser somente o perecer do perecer” (ibidem, 1984, p. 118). (Trad. MLM).

(15) “Também o infinito tem o duplo sentido de ser um desses momentos – e assim é o mau infinito – e de ser o infinito no qual esses dois, ele mesmo e o seu outro, são somente momentos. O modo, portanto, como o infinito está presente, é o de ser o processo, no qual ele se rebaixa a ser só uma de suas determinações em face do finito e, deste modo, a ser ele mesmo só um dos finitos, e no qual ele [simultaneamente] suspende esta diferença de si consigo mesmo, para chegar à afirmação de si, e, por esta mediação, tornar-se *infinito verdadeiro*” (Hegel, 1984, pp. 135-136). (Trad. MLM).

si-mesmo, do esvaziamento e do esquecimento de si e o motivo da iluminação do cotidiano, com uma reflexão sobre a história, ou mais precisamente, sobre a consciência histórica. Assim, o mundo da grande vida, da consciência desperta e iluminada graças à “conversão”, que vive no seu agir cotidiano a simultaneidade do *samsara* e do *nirvana*, é concebido como resultando da expressividade autocriadora do mundo como “autodeterminação do presente absoluto” (Nishida, 1999a, p. 247; 1987, p. 88). A autoidentidade contraditória do mundo do absoluto, que se exprime nos infinitamente múltiplos pontos focais, se concretiza como autodeterminação do presente absoluto, e a grande vida, “no seu limite extremo”, é “o agora sempre presente”, “o instante eterno”. É nesse instante do tempo que flui sem cessar no presente absoluto que a consciência religiosa se volta para o absoluto. Mas é nele também que reside, ao mesmo tempo, a raiz do agir eficaz no mundo histórico e do que, mais adiante, Nishida vai chamar de “liberdade absoluta” (1999a, pp. 247-248; 1987, pp. 87-89). Para ilustrar essa estrutura dialética, puntiforme e ao mesmo tempo contínua, do tempo e do lugar, na qual a autoexpressividade infinita do mundo se concretiza, Nishida evoca a imagem geométrica da esfera infinita de Nicolau de Cusa, que ele compara a Deus. A esfera infinita não tem circunferência e nela cada ponto focal em que o mundo se reflete é o centro, ou, dito de outro modo, o centro dessa esfera está em todo lugar (1999a, p. 247; 1987, p. 89). Esta esfera infinita “corresponde ao que denomino de *determinação do presente absoluto*” (1999a, p. 247; 1987, p. 89).

Esse presente absoluto não significa uma transcendência abstrata do tempo, um despreendimento do mundo histórico ou uma indiferença à realidade cotidiana, mas um “avançar /irromper até o fundamento dessa realidade” (1999a, p. 48; 1987, p. 90). De maneira análoga, esvaziar-se em direção ao nada sem-fundamento da nossa existência não significa romper com o pensamento analítico, que diferencia, e optar por um pensamento indiferenciado, pela não-discriminação (1999a, p. 249; 90). Nishida cita, a propósito, Dôgen: “apreender o caminho do Buda é apreender a conhecer-se, conhecer-se a si mesmo é apreender a esquecer de si mesmo, e esquecer-se de si mesmo significa ser iluminado por todas as coisas / trazer todas as coisas à manifestação” (ibidem).

Por isso, conclui Nishida, quanto mais o homem se torna religioso e desperta para o vazio desse esquecimento de si, tanto mais ele pode ser integralmente racional e emotivo. Por isso, também, toda religião que se apega a uma forma qualquer é uma religião degenerada (*ibidem*). E quanto mais ele se descobre e se exprime em cada ato como autodeterminação do presente absoluto, tanto mais ele pode agir de maneira radicalmente histórica e, ao mesmo tempo, transcender a causalidade do mundo espaço-temporal. Assim, os múltiplos indivíduos se autoconfiguram no presente absoluto como mônadas e vetores dessa autoexpressividade infinita do mundo.¹⁶ Inversamente, quanto mais os indivíduos se autoconfiguram, no agora do presente absoluto, como vetores expressivos do mundo histórico, tanto mais eles se tornam volitivos e pessoais, e tanto mais agem de maneira transformadora sobre ele. E quanto mais são volitivos e agem historicamente de maneira eficaz no presente absoluto, tanto mais, também, ao mesmo tempo, se defrontam com o absoluto numa correspondência opositiva/contraditória (1999a, pp. 250-252; 1987, pp. 91-93). Nessa perspectiva, o agora eterno e o presente absoluto são, para Nishida, a raiz de todo pensamento, mesmo do pensamento lógico (1999a, p. 250; 1987, p. 91).

Esta autocriatividade transformadora do mundo histórico, que se expressa no agir dos indivíduos, é compreendida por Nishida, no quadro do budismo-amida, como um “não-agir” e um “não-bem” (1999a, p. 261, nota 85). Para o budismo-amida, o verdadeiro agir no presente absoluto é um não-agir; é um agir que não é mais volitivo e intencional, mas que brota por si e se origina e brota a partir de si mesmo no instante absoluto, e cujo resultado não intencionado está para além da dualidade entre bem e mal. É um agir que não brota de uma força própria, mas que se exercendo a partir do esvaziamento do eu, do lugar do nada, como expressão da autocriatividade do mundo histórico, suspende as cadeias causais.¹⁷

(16) “O verdadeiro indivíduo surge como a autodeterminação instantânea do presente absoluto” (Nishida, 1999a, p. 255; 1987, p. 96).

(17) “Nós retornamos de maneira contraditoriamente autoidêntica à nossa própria origem, *i.e.*, ao absoluto. O fato de que, enquanto autodeterminação do agora absoluto, sempre agora e de modo

Do ponto de vista cristão, diz Nishida, é um agir escatológico, no sentido de que a decisão divina é ao mesmo tempo/simultaneamente, decisão do homem (1999a, pp. 261-262; 1987, p. 101). Mas Nishida utiliza o termo no sentido especificamente budista, para o qual a dimensão escatológica do instante absoluto reside, antes de tudo, numa *transcendência imanente* (*naiteki chôetsu*) (1999a, p. 258; 1987, p. 99).

Nesse agir, que é a expressão da autodeterminação absoluta do presente como autonegação de Deus, agimos num sentido “radicalmente histórico e criador do mundo” (1999a, p. 262; 1987, p. 101). Nishida critica o alheamento do mundo que marca o budismo originário que se desenvolve na Índia, e o caráter pouco concreto do budismo mahayana. E o próprio Zen-budismo, que se tece pela lógica da identidade “simultânea da negação absoluta e da afirmação absoluta”, mais próxima do espírito japonês, não apreendeu de maneira conceitualmente positiva esse não-agir e não-discriminar. Ele foi muitas vezes entendido como passividade na ação e indiferenciação no pensamento. Assim, para compreender como da verdadeira passividade absoluta brota uma verdadeira atividade absoluta, e como da suspensão do juízo discriminante, que opera dentro das oposições verdadeiro-falso e bem-mal, brota uma sabedoria não-discriminante, que abrange em si a discriminação e a diferenciação, Nishida introduz o conceito de “intuição ativa” (*kôiteki chokkan*).

A “intuição ativa” é uma intuição que opera no interior do agir. Ela é uma apreensão imediata e abrangente, não reflexiva, de um objeto ou relação, que não é uma intuição intelectual, mas antes, um agir corporal, no qual coincidem sensibilidade e entendimento.¹⁸ Ela é uma forma de abertura radical para o mundo, na qual

absolutamente presente sejamos inteiramente cotidianos e racionais, significa que, num aspecto, somos escatológicos como indivíduos radicalmente históricos, que ultrapassamos a causalidade do mundo espaço-temporal e somos livres. Também a atividade do nosso pensamento provém daí. Mesmo o pensamento abstrato funda-se propriamente nisso. Inversamente, isso também significa que, como autodeterminação do presente absoluto, nos defrontamos sempre com o absoluto numa correspondência contraditória” (1999a, p. 250; 1987, p. 91).

(18) R. Elberfeld, “*handelnde Anschauung*” (*kôiteki chokkan*), (Elberfeld, 1999, pp. 293-294).

agimos despojados do nosso eu. Ela não brota de uma “força própria”, no sentido da vontade moral autônoma, mas do “lugar do nada”, no qual agimos por meio da “outra força” (*tariki*) que atua em nós, por meio do voto da compaixão infinita de Buda ou do amor infinito de Deus, nos quais já estamos sempre envolvidos (1999a, p. 263; 1987, p. 102).

Essa outra força, que nos vem de fora pela fé¹⁹, é uma atividade originária que brota e se mostra a partir de si mesma em nós, como dádiva da compaixão e do amor infinito, e que torna essa atividade um não-agir historicamente criador (ibidem, p. 261; 1987, p. 101). Nesse não-agir, “somos efetivamente históricos e criadores do mundo, enquanto expressão da autodeterminação do presente absoluto” (1999a, p. 262; 1987, p. 101). Correlatamente, o próprio “mundo, enquanto autodeterminação do nada absoluto é volitivo no modo da ausência de fundamento” (1999a, p. 254; 1987, p. 95). A compaixão infinita, por isso, não nega a vontade, mas é antes a verdadeira vontade que surge dessa sabedoria da não-discriminação e do não-agir.

Aí reside, também, a “pura verdade”, pensada como a “autodeterminação do lugar” (*basho no jiko gentei*), visto que aí não há mais eu: nela “vemos e pensamos como sendo uma só coisa com as coisas” (1999a, pp. 267-268; 1987, p. 107). A pura verdade, que brota do esvaziamento do eu no não-agir, é um espelhamento ativo dos seres, análogo à *Darstellung* hegeliana, que é, também, um tornar-se um do pensamento com o ser. Ela é um olhar ativo que é puro presenciar do movimento interno da própria coisa, mas que exige, também, um trabalho que compele o sujeito pensante a exercer sobre si a violência de abster-se de qualquer opinião, conceito-prévio ou procedimento metodológico que intervenha no movimento imanente da própria coisa. A *Darstellung* é, assim, uma “apresentação” ou “exposição” da vida própria da coisa, em que temos de nos despojar da

(19) Nishida compreende “a fé na invocação do nome sagrado de Buda não meramente como uma crença subjetiva”, mas como “um tocar a verdade do surgimento histórico do mundo” (1999a, p. 256; 1987, p. 97).

“ vaidade ” e da “ liberdade ” da representação subjetiva, que se põe acima do conteúdo. “ É preciso ”, diz Hegel, “ mergulhar a liberdade [do raciocínio abstrato] no conteúdo, deixar o conteúdo mover-se conforme a sua própria natureza, e considerar esse movimento ”. “ Esta abstenção ”, completa Hegel, “ pertence, também, à atenção ao conceito ”.²⁰ Mas enquanto a “ apresentação ” hegeliana exprime o princípio interno do movimento do conceito especulativo, a intuição ativa de Nishida, como autodeterminação do lugar do nada, é uma atividade volitiva e um agir histórico.

Deste modo, a “ intuição ativa ”, na qual agimos esvaziados do nosso eu e envolvidos pela compaixão e pelo amor infinitos, torna-se, para Nishida, na forma do não-agir, o fundamento do agir moral e do reino dos fins kantianos (1999a, pp. 260, 263; 1987, p. 102). Ela é, inclusive, “ um pressuposto para o surgimento das ciências ” (1999a, p. 262; 1987, p. 102). A moral kantiana da autonomia é ainda uma moral “ burguesa ”, porque a autodeterminação brota de uma “ força própria ” (*giri-ki*). Só uma ética fundada no voto da compaixão infinita, compreendida a partir da lógica do lugar do nada, e cujo centro é o não-agir em que o homem se desprende da sua força própria e do seu eu, pode ser uma ética historicamente criadora e transformadora (1999a, p. 263, 268; 1987, pp. 102, 107).

Nishida vê aí a diferença principal entre a cultura e a tradição mística ocidental, e a cultura e a tradição mística oriental. Apesar de a tradição mística ocidental, que parte de Plotino, se aproximar muito do Zen, o uno de Plotino está nos antípodas do nada da tradição budista, porque a partir da transcendência absoluta do uno não se chega ao “ despertar ” no interior da “ co-

(20) “ Exige-se da vaidade [do raciocínio abstrato] o esforço de abrir mão de tal liberdade [em face do conteúdo]; e, em vez de ser o arbitrário princípio motor do conteúdo, mergulhar nele essa liberdade, deixar o conteúdo mover-se conforme a sua própria natureza, isto é, por meio do Si como Si do próprio conteúdo, e contemplar esse movimento. Renunciar à própria incursão no ritmo imanente do conceito, não intervir nele arbitrariamente por meio de uma sabedoria adquirida alhures, é uma forma de abstenção que pertence também à atenção ” (Hegel, 1980, pp. 41-42; tr. bras., 1974, p. 38).

tidianidade radical”. Este é, para ele, o aspecto mais original do Zen-budismo: despertar para o verdadeiro si-mesmo é mergulhar no fundo abissal da nossa autoidentidade contraditória, na qual existimos como a autodeterminação do presente absoluto. E esta autoidentidade contraditória é, ao mesmo tempo, o lugar de abertura para o nada absoluto; é o lugar onde nossas ações adquirem eficácia histórica e são, por sua vez, escatológicas. Escatológicas no sentido de que nas profundezas abissais, sem-fundamento, o si-mesmo sempre se transcende e nunca se encontra a si mesmo e, assim, se torna o lugar do nada. Por isso o Sutra do Diamante diz: “faça surgir o espírito que não habita em lugar nenhum” (1999a, p. 241; 1987, p. 82).²¹

O agir historicamente eficaz flui, então, desse agir cotidiano que emerge do lugar do nada, e que, por isso, está em todo lugar. Para Nishida a dimensão escatológica do agir histórico não se refere ao fim último do homem e do mundo, ou a uma antecipação do fim dos tempos, como na teologia cristã, mas àquilo que, invocando o famoso *koan* de Linji²², ele vai denominar “cotidianidade radical” desse agir no instante absoluto. “Para Linji o lugar escatológico é, simultaneamente, o cotidiano” (1999a, p. 69; 1987, p. 109). É o que Linji chama de “atividades totais”²³:

(21) Ou na tradução de Dilworth: “porque não há lugar onde ele reside, o espírito surge”.

(22) “O darma do Buda não precisa de um esforço particular. Ele consiste no cotidiano e não tem fim algum: defecar, urinar, vestir-se, comer e dormir, quando se está cansado” (1999a, p. 269; 1987, p. 108).vai denominar “cotidianidade radical” desse agir no instante absoluto. “Para Linji o lugar escatológico é, *simultaneamente*, o cotidiano” (1999a, p. 69; 1987, p. 109). É o que Linji chama de “atividades totais”²³: nelas o si-mesmo se configura como vetor de expressão da autocriatividade do mundo, e a cotidianidade vivida radicalmente dessa maneira abissal, sem -fundamento, é “liberdade absoluta” (1999a, pp. 268-276).

(23) “O fato de que cada uma de nossas ações, enquanto autodeterminação do presente absoluto, é escatológica, significa que elas são, como Linji diz, “atividades totais”, ou dito de maneira inversa, a lei do Buda dá seus frutos lá onde [é aplicada] sem aplicação, ou ainda, o caminho (em chinês *dao*) é a cotidianidade radical. Por conseguinte, a escatologia da qual falo tem de ser distinta da escatologia cristã. Com efeito, não a considero numa direção objetivo-transcendente, mas antes, na direção

nelas o si-mesmo se configura como vetor de expressão da autocriatividade do mundo, e a cotidianidade vivida radicalmente dessa maneira abissal, sem -fundamento, é “liberdade absoluta” (1999a, pp. 268-276).

RESUMO

A partir de um diálogo e confronto entre a filosofia ocidental e o pensamento que perpassa a tradição zen-budista, empreendidos por Kitaro Nishida fundador do que veio a se chamar de Escola de Kyoto, apresenta-se algumas teses centrais da sua obra conclusiva, que busca uma nova fundamentação conceitual da experiência religiosa, em que o motivo do esvaziamento de si torna-se raiz de um agir historicamente eficaz.. Após uma breve descrição do contexto de surgimento do projeto filosófico de Nishida e de sua autocompreensão (1), examina-se o fundamento da experiência religiosa enquanto fato anímico, baseado na consciência da auto-contradição fundamental da nossa existência, que é o saber da própria morte. Para Nishida só uma “lógica tópica”, mais abrangente que a lógica formal, denominada também de “lógica dialética”, consegue articular a auto-identidade contraditória (“existir sendo nada”) desse saber da nossa morte. (2) No contexto de uma crítica (metafísica) ao conceito metafísico de Deus da teologia natural (pontuada por uma confrontação com a dialética do finito e do infinito de Hegel) reconstrói-se a tese, de que o absoluto só é verdadeiramente absoluto enquanto autonegação ativa de si mesmo, graças à qual o relativo ou finito não é simplesmente aniquilado pelo seu face a face com o absoluto, mas ao mesmo tempo se relaciona a ele enquanto autonegação da sua auto-identidade finita. (3) A tese mais ousada e paradoxal é a que procura integrar os motivos zen-budistas do esquecimento e do esvaziamento de si como caminho do despertar para o si-mesmo verdadeiro com uma reflexão sobre a consciência histórica e um agir historicamente eficaz. Este só pode surgir de uma “cotidianidade radical” e sem-fundamento (que não é evasão do mundo ou quietude da indiferença), determinada conceitualmente na perspectiva do “instante eterno” de Kierkegaard como autodeterminação do presente absoluto. (4)

ABSTRACT

Taking as its starting point a dialogue and comparison, undertaken by Kitaro Nishida, the founder of so-called Kyoto School, between Western philosophy and the thinking which underlines Zen-Buddhist tradition, this

de uma transcendência imanente enquanto autodeterminação do presente absoluto” (1999a, p. 271; 1987, p. 110).

paper discusses some of the central theses of his last work, which strives to provide new conceptual grounds for religious experience, in which the idea of self-emptying becomes the origin of historically effective action. 1. After briefly describing the context of the emergence of Nishida's philosophical project and its self-understanding the essay 2. examines the fundamentals of religious experience as a fact of the soul, based in the consciousness of the fundamental self-contradiction of one's experience, which is the knowledge of one's own death. For Nishida, only a "topical logic", more encompassing than formal logic, also called "dialectical logic", manages to articulate the contradictory self-identity ("existing being nothing") of this knowledge of one's death. 3. In the context of a (metaphysical) critique to the metaphysical concept of God in natural theology (marked by a comparison with the dialectics of the finite and the infinite in Hegel), the thesis is reconsidered, according to which the absolute can only be such as the active self-negation of itself, thanks to which the relative or finite is not simply annihilated in its encounter with the absolute, but at the same time relates to it as self-negation of its finite self-identity. 4. The most daring and paradoxical thesis is the one that attempts to integrate Zen-Buddhist themes of forgetting and the emptying of the self as a way of the awakening for the true self with a reflection on historical consciousness and historically effective action. The latter can only come out of a ungrounded "radical everydayness" (which is not the evasion of the world or the quietude of indifference), conceptually determined from the perspective of Kierkegaard's "eternal instant" as self-determination of absolute present.

Recebido em 12/2008

Aprovado em 01/2009

Referências

Elberfeld, R. (1999). Begriffserklärung [Glossário]. In Kitaro Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan* (pp. 285-310). Darmstadt: WBG.

Hashi, H. & Gabriel, W. (orgs.) (2007). *Komparative Philosophie der Gegenwart*. Wien: Passagen Verlag.

Hegel, G.W. F. (1968). Glauben und Wissen. In Hegel, *Gesammelte Werke*. Vol. 4. Hamburg: Meiner.

_____ (1980). *Phänomenologie des Geistes*. In G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Meiner: Hamburg. (In *Os Pensadores, Hegel*. Vol. XXX. São Paulo: Abril, São Paulo, 1974).

_____ (1984). *Wissenschaft der Logik, Erstes Buch, Die Lehre vom Sein (1832)*. In G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Vol. 21. Meiner: Hamburg.

Hegel, G.W. F. (1995). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Vol. 20. Meiner: Hamburg.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Vol. III. São Paulo: Ed. Loyola.

Inoue, K. (2007). Die Idee des Zen-Budhismus in der Philosophie von Tanabe. Ein Vergleich der Dôgen-Interpretation bei Tanabe und Nishida. In Hashi & Gabriel (orgs.), *Komparative Philosophie der Gegenwart*, pp. 79-104.

Kant, I. (1966). Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In Immanuel Kant, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Ed. W. Weischedel, Vol. 4. Darmstadt: WBG.

Nishida, K. (1987). *Nothingness and the religious worldview*. Translated with an introduction by David A. Dilworth. Honolulu: University of Hawaii Press.

_____. (1991). *La Culture japonnaise en question*. Paris: Presses Orientalistes de France.

Nishida, K. (1999a). *Ortlogik und religiöse Weltanschauung*. In Kitarô Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld. Darmstadt: WBG.

_____. (1999b). *Logique du lieu et vision religieuse du monde*. Niort: Editions Osiris.

_____. (1999c). *Ich und Du*. In Kitarô Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld. Darmstadt: WBG.

_____ (1999d), *Ort*, In Kitarô Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld. WBG: Darmstadt.

Tappe, T. (2001). *Ungrund, Urgrund*. In J. Ritter, K. Gründer & G. Gabriel (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 11. Darmstadt: WBG.

Stevens, B. (2005). *Invitation à la Philosophie Japonaise. Autour de Nishida*. Paris: CNRS Éditions.