



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

SYMON PEREIRA DE MORAIS

**SOBRE O NIILISMO E A VACUIDADE EM KEIJI NISHITANI**

---

Londrina  
2014

SYMON PEREIRA DE MORAIS

**SOBRE O NIILISMO E A VACUIDADE EM KEIJI NISHITANI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito para obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos

Londrina  
2014

## FICHA CATALOGRAFICA

M827s Morais, Symon Pereira de.  
Sobre o niilismo e a vacuidade em Keiji Nisnitani / Symon Pereira de Morais. –  
Londrina, 2014.  
81f.: il.

Orientador: Eder Soares Santos.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina.  
Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
2014.

Inclui bibliografia.  
1. Nishitani, Keiji - 1900-1990. – Teses. 2. Niilismo (Filosofia) – Teses. 3.  
Filosofia japonesa.– Teses. I. Santos, Eder Soares. II. Universidade Estadual de  
Londrina. Centro de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
III. Título.

CDU 1(520)

SYMON PEREIRA DE MORAIS

**SOBRE O NILISMO E A VACUIDADE EM KEIJI NISHITANI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito para obtenção do grau de mestre.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Eder Soares Santos  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Antônio Florentino Neto  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Antônio Edmilson Paschoal  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 18 de Setembro de 2014.

*Para Daiane*

## **AGRADECIMENTO**

A meu orientador e amigo o Prof. Dr. Eder Soares Santos que desde o início acreditou que esse trabalho seria possível.

Ao professor Prof. Dr. José Fernandes Weber, por ter em uma de suas aulas, me apresentado ao pensamento de Keiji Nishitani.

Ao professor Dr. Antônio Florentino Neto, que ao longo desse trabalho deu contribuições extremamente significativas para o desenvolvimento do mesmo.

Ao Prof. Dr. Marcos Nalli, que mesmo indiretamente, contribuiu para me motivar a continuar sempre escrevendo e não desanimar no meio do caminho.

A professora Dra. Mirian Donat e o professor Gelson Liston que durante esse tempo estiveram presentes como bons amigos.

Aos meus pais, José Marcio de Moraes e Nilza Pereira de Moraes, por todo apoio e confiança.

Aos grandes amigos que fiz nesses anos de estudo (Aristides, Frederico Ólea, Amanda Sayonara). A todos vocês, deixo registrado meus sinceros agradecimentos.

À minha esposa Daiane, pela infinita paciência, pela cumplicidade e pelo apoio incondicional dedicados a mim durante esses anos de estudo, pois sem isso, esse trabalho não teria sido possível.

***Agora que sou surdo  
Posso ouvir claramente  
O som do orvalho***

***Autor desconhecido***

MORAIS, Symon Pereira. **Sobre o niilismo e vacuidade em Keiji Nishitani**. 2014. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014.

## RESUMO

O objetivo desse trabalho é apresentar o problema do Niilismo e sua relação com a concepção de vacuidade no pensamento do filósofo japonês Keiji Nishitani. O problema do niilismo, que foi muito discutido pelos filósofos ocidentais na contemporaneidade, principalmente, a partir do século XX, passa a ser observado sob o ponto de vista distinto de um filósofo oriental japonês, Keiji Nishitani, um dos integrantes e fundadores da chamada “Escola de Kyoto”. Ao, identificar que o Niilismo apresentado no Ocidente seria também um problema para o Japão, Nishitani inicia a busca por uma saída para esse problema e chega à conclusão, de que ela só seria alcançada, através da correta compreensão do conceito de nada, que só poderia ser feita, através da apropriação do conceito budista de vacuidade (Sunyata). Uma vez que, essa concepção de nada, defendida por Nishitani, difere totalmente da compreensão de nada que os ocidentais têm, ela poderia ser adotada como uma saída para o problema do Niilismo. Assim, o filósofo tenta mostrar que, através de Sunyata, existe uma possibilidade de superar o Niilismo, em qualquer tempo ou lugar onde ele surja como um problema.

**Palavras Chave:** Niilismo. Vacuidade. Oriente. Ocidente.



MORAIS, Symon Pereira. **On the nihilism and emptiness in Nishitani Keiji**. 2014. 81 f. Dissertation (Mater in Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2014.

### **ABSTRACT**

The purpose of this paper is to present the problem of nihilism and its relation to the concept of emptiness in thinking philosopher Keiji Nishitani Japanese. The problem of nihilism, which was much discussed by philosophers in contemporary western, mainly from the twentieth century comes to be seen from the point of view of a distinct oriental Japanese philosopher Keiji Nishitani, one of the members and founders of the "Kyoto school." To identify the Nihilism presented in the West would also be a problem for Japan, Nishitani starts the search for a solution to this problem and comes to the conclusion, that it would only be achieved through the correct understanding of the concept of nothing, that only could be made through the appropriation of the Buddhist concept of emptiness (Sunyata). Since this conception of nothing, defended by Nishitani, differs completely from understanding anything that Westerners have, it could be adopted as a solution to the problem of nihilism. Thus, attempts to show that the philosopher through Sunyata, there is a possibility of overcoming Nihilism at any time or place where it emerges as a problem.

**Key words:** Nihilism. Emptiness. East. West.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1 A GÊNESE DA FILOSOFIA JAPONESA CONTEMPORÂNEA: KEIJI NISHITANI E A ESCOLA DE KYOTO</b> .....	16
1.1 A VIRADA HISTÓRICA .....	19
1.2 O SURGIMENTO DA ESCOLA DE KYOTO.....	22
<b>2 O NIILISMO COMO PROBLEMA PARA O JAPÃO: EXISTÊNCIA, SIGNIFICADO E CULTURA</b> .....	29
2.1 O PROBLEMA DO EU: NIILISMO E EXISTÊNCIA.....	33
2.2 O PROBLEMA HISTÓRICO: NIILISMO E SIGNIFICADO .....	37
2.3 NIILISMO E CULTURA.....	41
<b>3 A TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DO NIILISMO: A VACUIDADE E O ENCONTRO DO EU COM A REALIDADE</b> .....	50
3.1 O PONTO DE PARTIDA: O HOMEM E SUA RELAÇÃO COM A RELIGIÃO .....	51
3.2 A QUESTÃO DA VACUIDADE (SUNYATA) E O ENCONTRO DO HOMEM COM SUA VERDADEIRA REALIDADE .....	61
<b>CONCLUSÃO</b> .....	78
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	78

## INTRODUÇÃO

Ao analisarmos os problemas filosóficos que mais causaram inquietação nos filósofos da contemporaneidade, principalmente, no início do século XX, logo nos deparamos com aquele que pode ser considerado “o problema fundamental” para essa época e para esses pensadores, qual seja, a discussão sobre o surgimento do Nihilismo e seus desdobramentos. Em qualquer análise teórica, que se propõe a investigar esse tema, perceberemos que uma das tarefas mais difíceis é determinar, o momento no qual o Nihilismo surgiu, e principalmente, quando ele se tornou, efetivamente, um problema de relevância para a história do pensamento filosófico Ocidental.

Ainda mais difícil, é saber se esse é, de fato, um problema restrito ao período histórico denominado contemporâneo, ou se, é um problema que esteve sempre presente ao longo da história do pensamento, e só na contemporaneidade é que os filósofos tiveram mecanismos teóricos para saber identifica-lo e nomeá-lo definitivamente.

De modo geral, é consenso entre filósofos e comentadores do Nihilismo, que somente a partir do século XX, essa investigação tornou-se mais importante, ganhou um lugar de destaque nas discussões realizadas dentro dos círculos filosóficos e passou a ser tratada como um dos problemas mais significativos para o pensamento Europeu/Ocidental. Além disso, outro fato já admitido é que o Nihilismo, enquanto problema, só atingiu seu ápice efetivamente nas discussões filosóficas do início do século XX, quando o pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche recebeu um lugar de destaque no meio acadêmico, e Filósofos como: Martin Heidegger, Karl Löwith e Ernest Junger<sup>1</sup>, começaram a criar teorias sobre esse assunto.

A constatação filosófica de Nietzsche de que “Deus está Morto”<sup>2</sup>, que é deixada como legado para a posteridade, gera uma necessidade de discussão

---

<sup>1</sup> Esses três pensadores, especificamente, têm textos onde abordam a problemática do Nihilismo e discutem o problema de forma que o diálogo com o pensamento de Nietzsche não é abandonado.

<sup>2</sup> A compreensão de Nietzsche sobre a morte de Deus, que aparece pela primeira vez no fragmento intitulado “O homem Louco” de “A Gaia Ciência” conduz a um questionamento sobre a dissolução dos valores vigentes na sociedade contemporânea, e sobre a inconsistência de vinculação entre o mundo sensível e supersensível na sociedade contemporânea. Esse fragmento é bastante comentado por Heidegger em seu texto “A palavra de Nietzsche “Deus Morreu”, já que segundo ele, enuncia a propagação do Nada, e a ausência de vinculação do homem com uma natureza metafísica. (Cf. HEIDEGGER, 1998)

sobre o Niilismo e abre as portas para um dos problemas filosóficos mais controversos da contemporaneidade. Seus escritos, a partir dos anos 1880, abordam o problema de uma forma particular e tornam o autor uma figura central que pautará praticamente todas as discussões posteriores levantadas sobre o tema, uma vez que sua obra como um todo, teve enorme influência sobre boa parte não só da reflexão, mas, também, da cultura daquela época. E mesmo depois, de Nietzsche, o Niilismo não deixou de atormentar a compreensão filosófica de nosso tempo (Cf. VOLPI, 1999, p. 66-67).

Segundo Nietzsche, o Niilismo como problema surge em sua época, “[...] não porque o desprazer pela existência seja maior do que anteriormente, mas porque o homem se tornou desconfiado em geral quanto a um “sentido” no mal, ou mesmo na existência”. (NIETZSCHE, 1997, p. 230). Ao analisar esse fragmento, percebemos que o que Nietzsche está querendo dizer, é justamente, que a falta de sentido encontrada pelo homem em sua própria existência, tornou-se o estopim gerador de uma crise para o ser humano, da qual, o Niilismo aparece como um resultado natural. Isso é o que o torna algo tão importante para muitos pensadores posteriores.

Nesse sentido, para mensurar a dimensão atingida pelo problema do Niilismo basta analisarmos obras de pensadores posteriores a Nietzsche – como os já citados acima – que em suas obras, demonstraram um grande interesse de submeter à interpretação essa discussão sobre o Niilismo, e tentar buscar explicações sobre esse problema, principalmente devido à atração que sentiam pelas ideias nietzschianas.

Cada um desses pensadores, a sua maneira, procurou desenvolver uma análise diferente do problema e que, “[...] não foi mera descrição, mas contribuiu para criar ou acelerar a situação de crise que descrevia”. (VOLPI, 1999, p. 67) E o resultado dessa aceleração da crise é conhecido: “foi o deserto que cresce” [...] o alongamento da sombra do niilismo”. (VOLPI, 1999, p. 67)

Essa imagem do deserto, que já era descrita por Nietzsche, reflete um sentimento da época na qual esses filósofos viviam. Para eles, esse foi um período onde pairou uma grande dúvida, pois atravessaram um momento, onde tudo que até então era conhecido, parecia ter se esvaído, uma vez que

Duas grandes angústias dominam o homem quando culmina o Niilismo. Uma reside no susto diante do vazio interior, o que os força a se manifestar no exterior a todo preço – por meio do desdobramento de poder, domínio do espaço e rapidez elevada. A outra atua de fora para dentro, como ataque do mundo poderoso ao mesmo tempo demoníaco e automático (JÜNGER, 1998, p. 66).

Por isso, se pensarmos em termos de abrangência, dessas angústias e daquilo que mais acima foi chamado de “alongamento da sombra do niilismo”, perceberemos que nesse momento, se estabelece o problema que precisamos investigar, e nosso ponto de partida se constitui de duas perguntas fundamentais: Qual será o alcance da sombra do niilismo? E, será que existe uma saída para esse problema?

Poderíamos adotar diversos percursos em busca de uma resposta para essas questões. Um deles, seria buscar nas teorias desses filósofos citados acima, que agem como interlocutores de Nietzsche, supostas definições da extensão do Niilismo. Martin Heidegger por exemplo, em um de seus textos, sinaliza que essa “sombra do Niilismo”, vai muito além do que se imagina. O filósofo descreve que o problema é algo que ultrapassa qualquer tempo e lugar:

O Niilismo é o movimento histórico mundial dos povos da terra que entraram no âmbito de poder da modernidade. Daí que ele não seja só um fenômeno na era presente, nem sequer só um produto do século XIX, no qual desperta certamente um olhar mais agudo para o Niilismo e também o nome se torna usual. O Niilismo tão pouco é apenas o produto de nações singulares cujos pensadores e escritores falam propriamente sobre o Niilismo. Aqueles que se presumem livres dele empreendem talvez do modo mais fundamental o seu desenrolar-se. É inerente à inquietude deste mais inquietante de todos os hóspedes que a sua proveniência própria não possa ser mencionada (HEIDEGGER, 1998, p. 253).

Na concepção do filósofo qualquer abordagem feita com relação ao problema do Niilismo, deve considerar que ele, não é só um fenômeno restrito a seu tempo (século XX), ou ao século XIX, onde teoricamente surgiu, e que não deriva apenas de ideias de pensadores e escritores de algumas nações singulares, mas sim, que é um fenômeno intrínseco ao ser humano, e que pode estar, até mesmo, onde presume-se sua inexistência. Nesse caso, Heidegger está deixando aberta a possibilidade de que, o problema do Niilismo, ultrapasse as fronteiras do pensamento ocidental, e por isso, é plausível que se compreenda como um

movimento histórico mundial dos povos da terra, que emerge no momento em que esses são invadidos pelo poder da modernidade.

Jünger também sinaliza que o Niilismo, não pode ser algo que já está definido, e pontuado, como um fenômeno inerente ao Ocidente, e se encerra por ali, já que “[...] hoje não é somente um conceito não esclarecido e duvidoso. Ele também está aparentado com polêmica. Deve-se, contudo, pressentir o niilismo como força fundamental cuja influência ninguém pode furtar-se. (JÜNGER, 1998, p. 46).

Partindo dessas afirmações de Heidegger e Jünger, e na busca pela extensão desse “deserto que cresce”, nos deparamos com o pensamento de um filósofo oriental (e um dos mais importantes representantes da chamada escola de Kyoto) Keiji Nishitani. É evidente que, se um filósofo oriental é levado em suas reflexões a discutir um problema “tipicamente ocidental”, definitivamente, devemos concordar com as afirmações de Heidegger de que o Niilismo é um problema de âmbito mundial.

Adotando essa hipótese, imediatamente, surge a necessidade de compreender quais são os pressupostos que os orientais utilizam para a discussão sobre o problema do Niilismo. Além disso, compreender como o Niilismo afeta o Oriente, torna-se algo bastante significativo, no momento em que, abre novas possibilidades de interpretação de problemas filosóficos, que muitas vezes, embora tenham sido analisados sob pontos de vista diferentes, ainda tem como base, uma visão unilateral, que defende que só no Ocidente é possível que a filosofia exista.

Por isso, acreditamos que um trabalho que se propõe aprofundar a discussão a respeito dos limites da filosofia, nesse caso, a partir do tema do Niilismo, que é um dos problemas mais agudos da filosofia europeia, adotando para isso, a abordagem feita por um pensador Oriental, poderia contribuir muito para ultrapassar essa visão unilateral, de que a filosofia se restringe ao Ocidente, e nos mostrar, nesse caso específico, uma possibilidade de definir até onde “o deserto do Niilismo continua a se estender”.

Dessa forma, em nosso trabalho, como objetivo central, buscaremos apresentar como Keiji Nishitani, enquanto representante direto da filosofia Oriental, pode dar sua contribuição para uma compreensão do problema do Niilismo no Ocidente e no Oriente, e de que forma, sua discussão sobre esse problema, a partir de uma abordagem Oriental, pode ser vista como uma nova tentativa de solução

para esse que mais acima mencionamos como “o mais agudo problema da filosofia contemporânea”. Acreditamos que a melhor forma de alcançar nosso objetivo, é utilizar os pressupostos adotados por Nishitani que são: recepção e superação.

Para o filósofo, embora o Niilismo, seja algo que está presente na constituição do ser do indivíduo, os japoneses só o percebem quando em determinado momento da história (passagem do século XIX ao século XX), se dá uma apropriação cultural indevida da cultura Ocidental, o que demanda um retorno a tradição japonesa, da qual, o budismo é uma base constituinte importante. Essa apropriação é definida como indevida porque, Nishitani acredita, que em determinado momento da história o povo japonês abandona sua própria cultura em detrimento de uma nova que, supostamente, é vista como melhor, mas que se mostra falha em sua constituição. (Cf. NISHITANI, 1990, p. 173–75)

Por isso, nosso texto será dividido em dois momentos; um primeiro momento, apresentaremos e discutiremos o problema que chamamos acima de recepção. Para isso, será feita uma breve reconstrução histórica do período onde se dá o surgimento da Escola de Kyoto, o qual é também o período da apropriação cultural, para compreender por que, até certo ponto, Nishitani entende a questão do Niilismo, como algo vinculado a essa mudança ocorrida no Japão. Feito isso, estabeleceremos um diálogo com Karl Löwith sobre a questão da dualidade ocasionada por essa mudança histórica que levou o filósofo, a perceber que o Niilismo, não é algo que está presente apenas na constituição do pensamento Ocidental ou Oriental contemporâneo, em decorrência de acontecimentos históricos, mas, que é um problema relacionado a ontologia e ao ser em si.

Em um segundo momento de nosso texto, buscaremos esclarecer, porque para Nishitani, a superação do Niilismo é algo relevante, e só será possível através de um retorno a tradição budista, que segundo a visão do filósofo apresenta a correta compreensão do conceito de Nada. Para isso, adotamos como base, as obras “A Auto Superação do Niilismo”<sup>3</sup> e a “Religião e o Nada”<sup>4</sup>, mais

---

<sup>3</sup> O livro “A auto superação do Niilismo” é composto por uma coletânea de artigos que Nishitani escreveu enquanto lecionava na Universidade imperial de Kyoto, e que no Japão recebeu o nome de Niilismo (Nihirizumo), dez anos depois de retornar de sua estada na Alemanha como aluno de Heidegger. A tradução feita por Graham Parks (1990) inclui uma introdução e um apêndice chamado de “O problema do Ateísmo que não constava na obra original. Segundo Parkes a obra só recebeu o nome de “A auto superação do Niilismo” devido à grande quantidade de textos com o mesmo nome surgidos no Ocidente. (Cf. PARKES, 1990)

especificamente, os quatro primeiros capítulos dela, onde a relação que o indivíduo estabelece com a religião é tratada de maneira pormenorizada, pois constitui o cerne da filosofia de Nishitani, uma vez que, o filósofo considera ser essa relação que levará o Eu a encontrar o Nada presente em sua essência.

Vale ainda ressaltar que essas obras foram escolhidas porque concentram grande parte da discussão que o filósofo faz sobre o Niilismo. Através desses textos, e da utilização de textos de alguns comentadores, acreditamos que será possível atingir nosso ponto central, e que será a grande contribuição que nosso trabalho pode trazer para a filosofia, qual seja, discutir como “a relação entre o Eu, o Nada e a Vacuidade (Sunyata)”<sup>5</sup>, no âmbito do Niilismo no Oriente, e em que sentido, essa abordagem Oriental se difere da abordagem Ocidental, já que, segundo Nishitani, a compreensão desses três conceitos, que na filosofia oriental

<sup>4</sup> O livro “A Religião e o Nada” é composto por seis conferências que Nishitani proferiu no Japão sobre a religião contemporânea. Cada uma das conferências aborda a relação com a religião, a ciência e a subjetividade a partir da visão do filósofo japonês. A tradução utilizada aqui foi feita por Raquel Bouso Garcia (Ediciones Siruela, Madri, 1999)

<sup>5</sup> Além da filosofia ocidental, uma das grandes influências do pensamento de Keiji Nishitani, foi o filósofo budista indiano e fundador do budismo Mahayana do séc II D.c. Nagarjuna. Embora nosso objetivo aqui não seja discutir a filosofia de Nagarjuna, é preciso esclarecer que a presença do pensamento dele é muito forte nas obras de Nishitani. Um dos termos principais para a filosofia de Nishitani, que é o termo Sunyata (que pode ser traduzido por Vacuidade) que será utilizado constantemente no terceiro capítulo dessa dissertação, é derivado dessa influência. Na concepção de Nagarjuna, e do Budismo Mahayana, o termo Sunyata representa Nadidade, Vazio ou Vacuidade. Contudo, essa Vacuidade está longe de ser compreendida como a Vacuidade definida no Ocidente, onde o nada representa a ausência de tudo. A noção de Sunyata, vai além de algo que simplesmente representa o vazio de todas as coisas, uma vez que, só na Vacuidade é que se pode conhecer realmente as coisas. Para ele somente na Vacuidade é que os seres libertam-se e revelam sua verdadeira face. Isso ocorre porque na Vacuidade, fica clara a existência da noção de co-originação dependente, que por sua vez está ligada a ideia de Svabhava. Como co-originação dependente Nagarjuna entende, uma relação de existência ocorrida entre os seres, ou seja, um ser só pode ser considerado existente em relação aos outros, e não por si só. Essa concepção, difere totalmente da noção de ser defendida no Ocidente, que toma como parâmetro, a definição de ser estabelecida por Parmênides, reforçada por Aristóteles com a ideia de princípio de individuação, e levada às últimas consequências por Descartes, que vincula a existência das coisas a existência do ser, com seu “cogito cartesiano”. Nesse sentido, com a noção de co-originação dependente, a ideia de individualidade do ser, é superada, uma vez que tudo se liga diretamente a existência do ser enquanto um elemento fundamental, assim como o ser também se liga a existência das coisas como elemento fundamental. Nada pode realizar-se enquanto existente apenas vinculado a um princípio individuationes, pois tudo depende de tudo para existir. Por isso, a noção de Svabhava, surge para complementar a lacuna que a ausência de individualidade do ser deixa no pensamento de Nagarjuna. Como Svabhava, o filósofo entende o elemento do qual os entes fenomênicos são vazios. Isso faz com que a noção de substancia que está presente nos seres, permaneça idêntica ao mudar dos acidentes, para o ser em si. Como nosso objetivo principal nesse trabalho não é abordar diretamente a relação entre Nishitani e Nagarjuna, para uma melhor compreensão dessa relação, entre Svabhava, co-originação dependente e Sunyata, remeto o leitor a Tese de Giuseppe Ferraro ““Verdade Ordinária” e “Verdade suprema” como bases dos ensinamentos budistas no pensamento de Nagarjuna”, onde o autor já abordou de maneira bastante aprofundada todo esses conceitos. (Cf. FERRARO, 2013)



estão intrinsecamente ligados, servirá de chave para uma possível superação do problema do Niilismo.

Acreditamos que, assim, será possível compreendermos até onde o “deserto se estende”.

## **1 A GÊNESE DA FILOSOFIA JAPONESA CONTEMPORÂNEA: KEIJI NISHITANI E A ESCOLA DE KYOTO**

Em estudos filosóficos atuais, uma das principais tarefas que tem motivado a investigação é, determinar o que caracteriza um pensamento como filosófico e até onde é possível estenderem-se suas fronteiras. Em geral, todos nós que estudamos filosofia, percebemos que somos herdeiros de uma herança teórica que prioriza o pensamento Ocidental e defende que qualquer teoria filosófica, deve necessariamente, utilizar em sua construção certos pressupostos inerentes ao modo de pensar ocidental como, por exemplo: o caráter prático e racional; a delimitação das esferas do pensamento, para estabelecer o que é filosofia, religião ou ciência; a tentativa de abandono ou eliminação total da metafísica; o modo demonstrativo do processo de pensamento e a construção prioritariamente lógica do raciocínio, que se baseia no princípio de não contradição e deve ser suscetível de ser discutido de maneira verbal e precisa (Cf. ABE, 1995, p. 10–11).

Esses são pressupostos que, teoricamente, apresentam-se como características distintivas inerentes ao pensamento ocidental, contudo, em uma análise mais pontual, mostram-se ao mesmo tempo, como limitadores, criadores de barreiras, que dificultam qualquer tentativa de defesa da existência de uma filosofia contemporânea que ultrapasse as fronteiras do ocidente e que possa ser compreendida e aceita por qualquer estudioso de filosofia, independente de onde ele esteja, seja Ocidente ou Oriente.

Nesse sentido, ao iniciarmos uma busca por essa forma de filosofia, surgem imediatamente questões que são pautadas pela visão reducionista do pensamento ocidental, e caracterizam-se, a partir desse ponto de vista, extremamente relevantes no que tange a classificação de um pensamento como filosófico ou não.

Por isso, devido a essa visão mencionada acima, acreditamos que existe uma importância em buscar respostas para questões como: Onde encontrar uma corrente de pensamento que carregue as características inerentes ao pensamento filosófico ocidental fora das fronteiras do Ocidente? Quem são os filósofos que fazem parte dessa corrente? De que forma eles desenvolvem sua filosofia?

Existem várias possibilidades que poderiam ser adotadas, para responder essas questões, contudo, em nossas investigações, optamos por tentar busca-las no Oriente e no pensamento dos filósofos da contemporânea “Escola de Kyoto”.

Embora a admissão da existência de uma filosofia japonesa-Oriental, ainda seja feita com certa ressalva, principalmente, porque carrega consigo certo preconceito herdado da tradição, determinado pela falta de conhecimento que os ocidentais têm do pensamento Oriental em geral, os filósofos da Escola de Kyoto introduzem um novo olhar na história da filosofia ao utilizar elementos de sua própria cultura para dialogar com problemas filosóficos amplamente discutidos no Ocidente. Por isso, ao estabelecer um diálogo com eles, e analisar suas obras, pode ser extremamente produtivo para rompermos a limitação que consiste em atribuir ao Ocidente a exclusividade de possuir filosofia e mostrar que existe, de fato, um pensamento filosófico que pode ser considerado válido além de suas fronteiras.

Entendemos que a ressalva que os estudiosos ocidentais têm para com o pensamento oriental, que os faz duvidar da existência de uma filosofia autêntica no Oriente, caracteriza-se, contudo, por uma demasiada incompreensão, e decorre principalmente da forma de elaboração adotada pelos pensadores orientais, que diferente dos ocidentais, não estabelecem limites claros de separação entre filosofia, religião e vida prática.

Segundo Massao Abe, para que possamos entender a filosofia oriental e definir seu modo de existência, precisamos pensar da seguinte maneira:

Se filosofia implica um sistema teórico puramente racional baseado no pensamento lógico, como nos casos de Descartes, Kant e Hegel, logo não tem havido nenhuma filosofia no Japão. Mas se filosofia indica uma disciplina existencial, religiosamente orientada, como encontramos em Santo Agostinho, Schopenhauer e Kierkegaard, logo, seguramente há filosofia no Japão (ABE, 1995, p. 9– 10)<sup>6</sup>.

Nesse caso, precisamos considerar que a definição de filosofia japonesa-oriental só é problemática, quando a análise que se faz dela vincula-se a uma perspectiva reducionista na qual, o pensamento filosófico só pode ser

---

<sup>6</sup> Todas as traduções das referências utilizadas ao longo do texto foram feitas por nós.

considerado verdadeiro, quando é reduzido ao âmbito do que é puramente racional e lógico.

Essa visão é facilmente superada quando percebemos que, o pensamento filosófico oriental aproxima-se muito de pensadores como Agostinho, Schopenhauer e Kierkegaard, e busca, principalmente, a partir de uma visão existencial e religiosamente orientada – que coloca o “Eu e sua relação com o mundo” em evidência – adotar uma postura diferente no tratamento dos problemas filosóficos orientais, quando os discute a partir de pressupostos da tradição acadêmica do Ocidente.

Se avançarmos um pouco mais nessa discussão, perceberemos que isso não é algo inédito que estamos fazendo apenas aqui, e que estabelecer a existência de uma filosofia que ultrapasse fronteiras, não é de fato um problema específico só da contemporaneidade. Há muito tempo, filósofos ocidentais têm dado sinais de um possível diálogo com o Oriente. Em determinados momentos, filósofos como Leibniz, Hegel e Schopenhauer<sup>7</sup>, em alguma parte de suas obras, mostraram-se preocupados em encontrar possibilidades, ou não, de se determinar manifestações autenticamente filosóficas – não diretamente no Japão – em diversos países do Oriente.

Desse modo, podemos considerar que o que estamos fazendo aqui é apenas dar continuidade a algo que há muito tempo, os filósofos ocidentais já procuravam, que era, a sua maneira, estabelecer relações com o Oriente e identificar quais eram as manifestações mais significativas de pensamento que lá se originaram, para definir, se em certa medida, as concepções filosóficas desses indivíduos poderiam ser efetivamente caracterizadas como pensamento filosófico nos mesmos moldes ocidentais, ou se no mínimo elas se aproximavam disso<sup>8</sup>.

Embora esse primeiro passo tenha sido de extrema importância para conectar Oriente e Ocidente, as tentativas realizadas por esses filósofos eram carregadas de limitações e, por mais que houvesse um certo entusiasmo para com as questões orientais, os filósofos ocidentais que investiram nelas nunca avançaram muito por diversos fatores inerentes ao modo como pensamento oriental se desenvolveu e chegou ao ocidente.

---

<sup>7</sup> Cf. Neto, 2009.

<sup>8</sup> Para mais esclarecimentos sobre o tema Cf. Neto, 2009.

Dentre esses fatores destacam-se alguns fatores cruciais como: A distância física entre Ocidente e Oriente; a dificuldade de acesso provocada pela enigmática forma de desenvolvimento das línguas orientais, o que as tornava quase inacessíveis aos ocidentais; e a crença de que o pensamento Oriental não tinha (até aquele momento), e nunca teria o rigor tão necessário à filosofia. Por isso, qualquer pensamento proveniente dessa parte do mundo estaria fadado a ser classificado como inferior e rebaixado ao âmbito do simples misticismo. Esses fatores geraram uma visão paradigmática e reducionista sobre o Oriente que perdurou por vários séculos.

Contudo, na passagem do século XIX para o século XX ocorreu a quebra desse paradigma, que foi impulsionada por uma virada radical na história do Japão, onde uma revolução praticamente anunciada pelo advento da modernidade, deu ao Oriente a visibilidade necessária para que as outras partes do mundo pudessem tomar conhecimento do pensamento que era desenvolvido ali, e mostrou ao resto do mundo que de fato, no Oriente também se produz aquele “dito” pensamento filosófico autêntico.

Assim, para compreendermos melhor essa quebra de paradigma precisamos voltar nosso olhar para essa virada radical na história do Japão.

## 1.1 A VIRADA HISTÓRICA

Mesmo depois que o feudalismo já havia a tempos se tornado uma “página virada” na história do Ocidente, o Japão, assim como muitos países do Oriente, ainda permaneceu inserido nesse tipo de regime. Durante o chamado “Xogunato Tokugawa”<sup>9</sup> – que foi um período extremamente difícil – os japoneses viram suas vidas serem controladas por um soberano clã extremamente autoritário e repressor que, em suas práticas governamentais adotava uma conduta ultra tradicionalista, e justificava suas práticas através de uma pretensa intenção de evitar

---

<sup>9</sup> Hideyoshi Toyotomi (1536-1598) foi um dos senhores feudais mais importantes do Japão Moderno, e após sua morte, leasu Tokugawa que naquele momento era o mais poderoso dentre os cinco daimios (senhores feudais) conselheiros de Hideyoshi, assumiu o poder e se aliou a diversos outros clãs conseguindo assim instituir o Xogunato Tokugawa. Como o objetivo central deste trabalho não é fazer uma reconstrução aprofundada sobre a história do Japão, nos atemos a essas breves menções e remetemos os leitores ao texto de Yamashiro (1986, p. 149– 79), que poderá fornecer informações mais detalhadas sobre o que foi o período Tokugawa (Cf. YAMASHIRO, 1986).

que o Japão fosse invadido pelo “mundo ocidental”, e conseqüentemente, “colonizado”<sup>10</sup>. Utilizando esse pretexto, os Tokugawa impuseram à nação japonesa uma ordem de isolamento que determinava o bloqueio de qualquer contato possível do país com o resto do mundo<sup>11</sup>.

Essa medida tornou o Japão um país inacessível por quase três séculos, e inseriu o arquipélago em um período de defasagem, tanto intelectual quanto tecnológica perante o resto do mundo, que durou até meados do ano de 1868, quando à pressão ocidental – que já era insuportável desde 1853<sup>12</sup> – culminou na derrubada do regime e na renúncia do último líder Tokugawa que foi obrigado a transferir seus poderes definitivamente ao jovem imperador Matsu-Hito.

Com a ascensão do novo imperador ao poder, ocorreu um dos eventos mais significativos para a história contemporânea do Japão: o advento da chamada “Restauração Meiji”. Essa restauração caracterizou-se como uma forma de governar que ia totalmente à “contramão” da política instituída pelo regime Tokugawa. O imperador, ao invés de restringir, incentivou o intercâmbio com o Ocidente, e estabeleceu, como seu objetivo principal, retirar o Japão da ignorância cultural e tecnológica provocada pelos séculos de isolamento e repressão.

Ao expandir o contato com o mundo – que, até aquele momento, era quase totalmente restrito –, o imperador pretendia modernizar o país no menor espaço de tempo possível para, dessa forma, acompanhar o desenvolvimento

---

<sup>10</sup> Essa preocupação era constante desde o estabelecimento do regime Tokugawa reforçou-se devido a um levante camponês contra o regime ocorrido na península de shimbara, Kyûshû, no ano de 1637, que teve apoio de Cristãos. Por isso, o regime julgou perigoso manter seus portos abertos a países ocidentais já que esses tinham intuítos colonizadores (Cf. YAMASHIRO, 1986).

<sup>11</sup> Durante esse período o Japão só manteve contato com os holandeses e os chineses, que juntos desenvolviam um ativo intercâmbio cultural com o império japonês. Foram justamente as relações com a Holanda que serviram, entre outras coisas, para que o mundo intelectual dirigisse sua atenção para a civilização ocidental. Nesse período também houveram inclusive tentativas de rompimento com o tradicional e aproximação com o europeu, que alguns intelectuais pagaram com suas vidas. (VALLES, 2002, p. 195)

<sup>12</sup> Essa pressão que ocorre em uma via de mão dupla – tanto de maneira interna com a implosão dos movimentos patriotas, orientados por esclarecidos intelectuais japoneses, que lutavam pela restauração da monarquia em sua plenitude, uma vez que, durante o xogunato, o imperador teve seu poder reduzido ao âmbito do simbólico, quanto de maneira externa com a chegada, em 1853, da esquadra americana do Comodoro Matthew C. Perry (1794– 858), exigindo a abertura dos portos em nome do departamento de estado Norte americano – foi o que levou o 15º xogúm Keiki (ou Yoshinobu) Tokugawa (1837– 913) reconhecendo a impossibilidade de continuar no poder, por fim ao regime xogunal e entregar em 1867, as rédeas do governo ao jovem imperador Meiji (1867– 1912) (cf. YAMASHIRO, 1986, p. 183-184). Segundo James Heisig, essa pressão ocidental reflete uma vontade geral, uma necessidade dos japoneses de entrar em contato com o ocidente, pois era como se fosse possível enxergar a, “(...) imagem de uma galinha mãe picotando a casca do ovo para ajudar o pintinho sair, já que esse tinha decidido sair. (HEISIG, 2009, p. 35)

tecnológico ocidental e passar a fazer parte da esfera política mundial como uma grande potência.

Esse é o marco inicial para as discussões filosóficas japonesas contemporâneas. A princípio, a restauração foi celebrada por uma parte da população japonesa como um grande passo na vida da nação que, a partir daquele momento, poderia seguir rumo à modernização e ao encontro das novidades que o mundo ocidental poderia oferecer. Segundo alguns pensadores, isso se caracterizou, de fato, como algo extremamente benéfico para os japoneses que através da absorção das inovações provenientes do mundo ocidental poderiam presenciar o início de uma “nova era” em termos de conhecimento, cultura e tecnologia para o país.

No entanto, essa visão positiva, não foi adotada por todo o povo japonês já que alguns acreditavam que essa abertura seria nociva, principalmente no que dizia respeito a forma como ela poderia influenciar o país a ir contra sua própria cultura prejudicando a manutenção da tradição milenar japonesa.

De repente o País se viu inundado não só de novos produtos, comidas, vestimentas informações e tecnologias, mas também da demanda para as mudanças sociais que esses bens e serviços reivindicavam. O que os defensores dos valores tradicionais viam como uma invasão em larga escala, [...] enquanto o processo de industrialização se iniciava incontrolável, pisoteando qualquer coisa que lhe bloqueasse a passagem (HEISIG, 2002, p. 33).

Para alguns intelectuais “[...] Parecia como se o que era tipicamente japonês equivalesse ao antigo, e em contrapartida, o estrangeiro, viesse de onde viesse, fosse sinônimo de progresso cultural.” (VALLES, 2002, p. 197) Assim, a modernização do Japão, segundo eles, era extremamente perigosa, porque junto com toda a técnica ocidental, os japoneses estariam adotando também toda uma cultura alheia a sua indiscriminadamente e de maneira acrítica, e ao colocar caminhando lado a lado, a tradição oriental e a cultura ocidental, em pouco tempo o povo japonês teria deixado de lado sua identidade em prol de algo teoricamente melhor.

Partindo desse pressuposto, esses intelectuais chegaram à conclusão de que, ao ser lançado tão abruptamente no cenário da política mundial e mergulhar nessa apropriação frenética e excessiva do grande aparato de coisas

advindas do mundo ocidental, com o qual o povo de maneira geral não soube lidar, o Japão obteve como resultado uma séria crise que afetaria diretamente tanto a identidade do povo japonês quanto sua espiritualidade. Assim, esse sentimento de “crise” evoluiu a ponto de se transformar no estopim para o surgimento da primeira escola filosófica reconhecidamente japonesa denominada “Escola de Kyoto”<sup>13</sup>.

## 1.2 O SURGIMENTO DA ESCOLA DE KYOTO

Formada no interior da Universidade Imperial de Kyoto, no ano de 1932, pelo ilustre professor e filósofo Kitaro Nishida (1870–1945) e alguns de seus alunos – dentre os quais estavam Hajime Tanabe e Keiji Nishitani – essa escola surgiu como uma corrente filosófica oriental autêntica, cujo objetivo principal era analisar com base nos pressupostos filosóficos ocidentais, os problemas provenientes dessa abrupta e massiva ocidentalização do Japão, adotando para isso um ponto de vista oriental, que baseado na religião budista, tentou aproximar duas correntes de pensamento aparentemente tão distintas, e promover um encontro inédito e significativo entre Ocidente e Oriente na história da filosofia. Mais que isso, a [...] Escola de Kyoto não só repensa a tradição filosófica ocidental, mas também se posiciona de maneira radicalmente crítica em relação a própria tradição zen-budista.” (NETO, 2009, p. 39)

Na opinião de James Heisig:

O surgimento da Escola de Kyoto marca um momento decisivo na história das ideias. Este grupo de filósofos representa não apenas a primeira contribuição substantiva e original do Japão para a filosofia ocidental, mas faz isso de uma perspectiva caracteristicamente oriental. (HEISIG, 2001, p. 25)

Essa afirmação de Heisig, de que o momento no qual se dá o surgimento da escola de Kyoto foi decisivo para a história das ideias, deve-se

---

<sup>13</sup> As opiniões sobre o pensamento filosófico oriental são muito controversas. Por um lado, muitos pensadores ocidentais, desde a Grécia antiga, acreditavam na existência de uma filosofia oriental, e até mesmo baseavam-se em pressupostos orientais para construir seus sistemas filosóficos. Por outro, existem também diversos pensadores que repudiam a possibilidade de existir uma filosofia oriental autêntica, já que seria impossível ao pensamento oriental estruturar-se da mesma forma como o pensamento ocidental. A escola de Kyoto é aqui definida como a primeira escola de filosofia oriental justamente porque é estruturada nos moldes das escolas de filosofia ocidental. (Cf. NETO, 2009.)



principalmente ao fato de que, quando a escola de Kyoto surge com a proposta de analisar os problemas filosóficos a partir de um viés religioso, ela está rompendo com a visão ocidental do momento onde a religião é deixada de lado, e a técnica e o pensamento racional são colocados como prioridade. Isso é o que nos aponta Teixeira:

Durante o período compreendido pelo professorado de Kitaro Nishida na universidade imperial de Kyoto, (1913 até 1928) a filosofia europeia era ainda profundamente marcada pelo emblema da arquitetura de Immanuel Kant. Seja na forma de neo-kantismo da escola de Freiburg (com Wilhelm Windelband e Heirich Rickert) ou da escola de Marburg (com Paul Natorp e Hermman Cohen), seja na sua presença constante e insistente nos pensamentos de Arthur Schopenhauer e Friedrich W. Nietzsche ou ainda nos chamados “hegelianos de esquerda” como David Strauss, Ludwig Feuerbach ou Max Stirner). Kant aparecia ou bem como um resgate necessário a reorganização do intelecto ou como um movimento de reação da razão à vigente disposição das ciências. O criticismo Kantiano atingia também a constituição dos escritos de múltiplos e distintos autores como Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl. (TEIXEIRA, 2010, p. 15.)

Verificamos que, pelo menos em primeira análise, a filosofia japonesa desenvolvida pela escola de Kyoto ao construir-se principalmente como um saber que situa-se caminhando sobre uma linha tênue que divide o conhecimento em filosofia e religião, e ao adotar como ponto de partida para suas teorias uma análise existencial que engloba conceitos religiosos e filosóficos de uma cultura diferente da ocidental, torna sua contribuição única e significativamente importante para a expansão do conhecimento filosófico já que, “[...] na medida em que a filosofia e a religião se referem a *modos de pensamento*, os conceitos não têm nada a perder e muito a ganhar em uma co-implicação”. (HEISIG, 2001, p. 38, grifo do autor)

Quando o autor fala em co-implicação filosofia-religião devemos considerar que ela não é arbitrária, e só é possível, porque todos os pensadores da Escola de Kyoto tinham influencias diretas advindas de suas vivências no pensamento Zen budista<sup>14</sup>. Por isso, nas leituras de seus textos, podemos perceber

---

<sup>14</sup> Os filósofos da escola de Kyoto uma filosofia budista ou Zen Budista, embora seja evidente que a perspectiva budista ou Zen budista forneça o contexto no qual surge seu pensamento. Tanabe Rejeita as aproximações com o Zen e utiliza o Shin Budismo (Budismo da terra pura) como inspiração de fundo. Nishitani é talvez o maior budista centralizado, mas mesmo assim não tenta

que muitas de suas referências são provenientes dessa vivência, e o que eles fazem é articular essas referências das mais variadas formas para tentar dar um novo sentido a filosofia ocidental e todos os seus problemas.

Esse tipo de articulação aparece não só no pensamento de Nishida, desde suas primeiras obras<sup>15</sup>, mas também no pensamento de Tanabe e de Nishitani, onde de certa forma, elas atingem o ápice, principalmente em sua celebre obra “A religião e o nada”.

Assim, segundo Heisig:

Que Nishida foi a fonte, disso não há dúvida, [...] mas só sua obra não teria sido suficiente para colocar o pensamento japonês no mapa mundial da filosofia, nem mesmo com a ajuda de discípulos de primeira. Para isso, foi necessário o contraponto do pensamento de Tanabe, e acima de tudo a riqueza das contribuições criativas de Nishitani, que a nosso ver, parece ser o de maior dimensão para falar sobre uma nova filosofia japonesa, e se quiser de uma nova vertente filosófica de nível mundial. (HEISIG, 2002, p. 30)

De fato, esses três pensadores representam um marco decisivo para a consolidação do diálogo filosófico estabelecido entre Ocidente-Oriente. Sem seus esforços, provavelmente, nem a escola de Kyoto, e nem a filosofia oriental, teriam atingido um alcance tão grande na história da filosofia. Um fato interessante a se considerar é que todos os pensadores citados acima, ocuparam a mesma cadeira como professores de filosofia e religião na universidade imperial de Kyoto, e todos a seu modo, realizaram uma abordagem diferente dos problemas filosóficos ocidentais. Por isso, cada um deles pode contribuir significativamente para esclarecermos a diferença existente entre os mais variados problemas filosóficos, analisados de dois pontos de vista distintos.

---

criar um neo-Budismo, mas utiliza as ideias budistas com a finalidade de descrever com precisão o ponto de vista da cultura japonesa. (CARTER, 2013, p. 9)

<sup>15</sup> O primeiro pensador japonês a importar a filosofia do ocidente não foi Nishida, mas sim Nishi Amane, a quem também deve ser dado o crédito de ter criado a palavra correspondente em Japonês. (Cf. Heisig, 2002, p. 35) No entanto, Nishida teve uma grande importância para o pensamento japonês contemporâneo já que foi um dos principais incentivadores do diálogo entre ocidente e oriente, e por ser: “[...] um bom conhecedor da tradição oriental, mas também por ter estudado a filosofia ocidental e estar familiarizado com a obra de autores como Kant, Hegel, Bergson ou William James. (Cf. CLAVEL, 2006, p. 121) Além disso, Nishida foi também um dos maiores responsáveis por enviar jovens estudantes para encontrar e estudar com filósofos ocidentais, principalmente na Alemanha e nos Estados Unidos. Nomes importantes da filosofia japonesa figuram entre esses estudantes, como por exemplo, Miky Kiyoshi, Watsuji Tetsuro, Hajime Tanabe, e o próprio Keiji Nishitani. (Cf. ZAVALLA, 2012.)

Contudo, devido a ampla gama de temas tratados pelos filósofos da escola de Kyoto, optamos por direcionar nossa investigação ao problema do Niilismo, que sem dúvida, é um dos grandes problemas filosóficos do Ocidente na contemporaneidade. Acreditamos que a maior contribuição dada para a discussão desse tema na história da filosofia está fixada, nas obras de Keiji Nishitani. Isso, não poderia ser diferente, uma vez que, o filósofo demonstra desde a juventude uma preocupação exacerbada com essa questão.

Em suas obras, sem dúvida, a ideia mais importante que se pode relacionar ao problema do niilismo, está principalmente localizada na diferença entre a compreensão do nada feita pelos filósofos ocidentais, daquela feita pelos orientais. Para ele, a questão do nada adquire uma conotação totalmente diferente ao ser analisada no Oriente, por partir principalmente de uma visão do Budismo Mahayana, em contraposição com a visão sobre o nada defendida no Ocidente.

Embora, especificamente, nem Nishida, nem Tanabe tenham sido grandes defensores de um diálogo direto com pensadores ocidentais sobre o problema do Niilismo, no entanto, é fato que suas ideias contribuíram para conduzir Nishitani muito mais adiante nesse caminho. Nishida teve um trabalho muito rico, e preocupou-se com vários problemas filosóficos. Inicialmente determinou o tom que a escola de Kyoto deveria seguir ao tentar primeiramente: “[...] uma contribuição claramente oriental a tradição filosófica ocidental, por meio de conceitos chave budistas relacionando-os a perguntas filosóficas perenes, em seguida, tentou enriquecer a auto compreensão budista submetendo-a aos rigores da filosofia europeia.” (HEISIG, 1999, p. 11)

Partindo disso, Nishida conseguiu desenvolver teorias que os comentadores consideram únicas, e as principais motivações para o filósofo foram seu profundo conhecimento da filosofia Europeia e seu envolvimento com o pensamento zen budista. Por um período de dez anos Nishida praticou a meditação sob orientação de um mestre zen. Essa experiência lhe aproximou muito da noção de nada (mu) um conceito indispensável para a tradição budista, e que haja vista, não tenha sido considerada por Nishida a chave para a construção de seu pensamento filosófico como um todo, trouxe-lhe uma nova luz principalmente aos conceitos filosóficos ocidentais que ele vinha estudando há muito tempo.

Além disso, a meditação budista foi sumamente importante para Nishida, porque, segundo uma afirmação do próprio filósofo, ela lhe trouxe uma rigorosa disciplina que foi incorporada a seu cotidiano.

Em suas pesquisas e observações, Nishida ficou convencido de que a filosofia tem uma necessidade intrínseca de ultrapassar o campo da objetividade que a filosofia ocidental de sua época defendia ferozmente. Se para as ideias puras, que são transplantadas da filosofia ocidental é preciso que se elenque raízes na experiência vivida do Japão, também é necessário que, para o tipo de experiência pura, cultivada na meditação budista, possa crescer até a seu “auto expressão”, é necessário que elas sejam discutidas a partir do olhar crítico do pensamento filosófico ocidental. Para ele, a filosofia não se inicia apenas em saber coisas através de uma lógica objetiva, mas também na possibilidade de conhecer coisas através daquilo que ele chama de “experiência imediata” ou “pura”<sup>16</sup>.

Como experiência pura Nishida entende a capacidade que todos os indivíduos têm de:

[...] conhecer fatos tais como eles são, e conhecê-los renunciando por completos suas próprias elaborações. [...] ao dizer pura me refiro a experiência tal como ela é. [...] Por exemplo, o momento de ver uma cor, ou ouvir um som é anterior, não só ao pensamento de que a cor e o som são, de fato, a atividade de um objeto exterior ou de um Eu que está sentindo, mas também anterior ao juízo do que possa ser a cor ou o som. Nesse sentido, a experiência pura é idêntica a experiência direta. (NISHIDA, 1995, p. 41)

Ao mesmo tempo o filósofo concluiu que a filosofia também não encerra-se na experiência imediata, sem que seja necessário se empenhar em expressar o mais claramente possível a estrutura da realidade e qual é o lugar do sujeito e o significado que a ação humana ocupa dentro dela, pois:

---

<sup>16</sup> O conceito de experiência pura que Nishida defende foi retirado de seus estudos de Willian James. Nesse conceito Nishida acreditava ter encontrado um aparato conceitual sobre o qual ele poderia fundamentar os temas característicos e as preocupações de sua filosofia. Além disso, o filósofo acreditava que a ideia de experiência pura de James foi capaz de preservar algumas características mais importantes do pensamento budista, e como o que Nishida pretendia era conjugar elementos orientais e a lógica ocidental, para assim tentar sintetizar dois mundos filosóficos, ocidente e oriente, e criar uma nova forma de investigação que se provasse enriquecedora para ambas as tradições. (KRUGER, 2007, p. 1)

Nishida estava convencido de que para que um indivíduo fosse entendido como um sujeito gramatical – concebido por Aristóteles como substancia – devia haver aquilo que o envolve, o lugar em que se encontra, e que esse lugar no qual se encontra o indivíduo deve ser buscado no nível de “predicados transcendentais”, e não na direção do sujeito lógico. O que se chama aqui direção de predicados é a direção da consciência, e o que se chama de plano de predicados transcendentais que subsume ao indivíduo como sujeito gramatical não é outra coisa que o nada, entendido como o chamado campo da consciência. (ABE, 1995, p. 27)

Existe um duplo movimento na ideia de experiência pura de Nishida do pensamento filosófico, [...] onde o mesmo termo experiência pura é usado em referência a um fenômeno muito refinado da consciência, e por sua vez, também para a fundamentação absoluta da realidade. (HEISIG, 2002, p. 73).

Assim, o filósofo desenvolve a ideia de uma lógica do lugar ou de uma lógica do nada, onde o sujeito pode encontrar-se com o nada, e é nesse encontro com o nada que o sujeito pode reconhecer a si mesmo, através de sua própria auto negação (Cf. NISHIDA, 2006, p. 66)

Ao lado de Nishida, mas com ideias um pouco diferentes principalmente no que concerne as preocupações religiosas, Hajime Tanabe não vinculava seu pensamento, a nenhuma corrente budista especificamente. Suas preocupações principais estava centralizada nas temáticas da filosofia da ciência e da matemática. O filósofo teve um grande interesse pelas obras de Hegel e chegou a escrever artigos dialogando com teorias desse filósofo. Além disso, Tanabe teve uma grande influência do cristianismo e do Budismo, principalmente da corrente Zen de Mahayana. Sua concepção central, a de “nada absoluto”, foi retirada do contato que ele teve com essa corrente de pensamento, e acompanhava as teorias de Nishida sobre o tema. (Cf. MONTEIRO, 2013).<sup>17</sup>

Assim como Nishida se sentiu atraído pelo budismo Zen, e da mesma forma que Tanabe, submergiu profundamente no pensamento cristão, principalmente pela leitura dos místicos e dos existencialistas europeus. Com isso, Nishitani fez girar seu pensamento em torno de um eixo mundial, onde a presença de suas influências ocidentais, adquiridas de suas leituras de Eckhart Dostoiévski e

---

<sup>17</sup> As definições desses conceitos na filosofia de Tanabe não são o objetivo desse trabalho, para uma melhor compreensão das relações citadas acima, remeto o leitor ao texto: “‘O nada absoluto’ em Hajime Tanabe: Uma avaliação crítica.” de Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro, em *O nada absoluto e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*. NETO, Antônio Florentino; GIACÓIA Jr, Oswaldo (Orgs). Campinas, SP: Editora PHI, 2013.

Nietzsche, além de seu contato pessoal com Heidegger, são perceptíveis em suas obras, e foram determinantes para construir suas teorias. Além disso, Nishitani, viu como uma possibilidade de criar uma identidade em seu pensamento, unir as concepções da filosofia Oriental, com o conhecimento recebido da filosofia ocidental e do pensamento de Nishida e Tanabe. Trataremos dessa relação será no próximo capítulo.

## 2 O NIILISMO COMO PROBLEMA PARA O JAPÃO: EXISTÊNCIA, SIGNIFICADO E CULTURA

Apesar do Niilismo ser um problema predominante, principalmente, em suas obras da maturidade, Nishitani por muito tempo se sentiu incomodado com esse tema. Em um de seus textos, o filósofo afirma que sua juventude, [...] pode descrever-se em uma só frase: foi um período absolutamente sem esperança [...] minha vida naquele momento estava atrapalhada completamente pela nulidade e o desespero...” (NISHITANI, apud HEISIG, 2002, p. 243) e por isso, os filósofos idealistas, existencialistas e os místicos ocidentais eram seus escritores preferidos<sup>18</sup>.

Após concluir sua formação básica no Japão sob a tutela de Nishida e Tanabe, Nishitani teve a oportunidade de ir para a Alemanha estudar com Heidegger<sup>19</sup>. Nesse momento, o filósofo alemão encontrava-se em uma fase de seu trabalho, na qual, o tema do Niilismo figurava como tema central. Em decorrência disso, ao entrar em contato com Heidegger, Nishitani pode acompanhar uma série de cursos na universidade de Freiburg sobre os temas inerentes ao Niilismo em Nietzsche.

Após acompanhar essas aulas, que contribuíram significativamente para marcar seu trabalho, Nishitani, ao voltar para o Japão, deu sua própria contribuição sobre o tema para seu país ao escrever pela primeira vez um livro específico sobre esse tema, que até então, era quase desconhecido da audiência japonesa. Com o livro “Niilismo”, que foi constituído de uma série de artigos, Nishitani pode levar a esses espectadores, além de uma compreensão geral sobre o significado do Niilismo para o Ocidente, também, um breve tratado teórico sobre a forma como esse problema que afetou significativamente os ocidentais, emergiu no Japão a ponto de precisar ser discutido mais profundamente.

Segundo Heisig, Nishitani

---

<sup>18</sup> Nishitani sentia uma maior afinidade pelos existencialistas – principalmente por Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Jaspers e pelos místicos – Eckhart, sobretudo – por sua ênfase na experiência, que os estudiosos da religião, budólogos e teólogos, pretendiam utilizar para abordar a religião de forma mais objetiva, e converte-la em objeto de estudo. (HEISIG, 2002, p. 241)

<sup>19</sup> Aos trinta e sete anos, Nishitani recebeu uma bolsa do ministério de educação para estudar no exterior com Henri Bérgson, mas devido a saúde debilitada do velho filósofo francês não foi possível, recebeu então permissão para ir a Universidade de Freiburg, onde passou dois anos como aluno de Martin Heidegger. (HEISIG, 2002, p. 235)

[...] entendeu que o único caminho para a filosofia seria aquele que começa em um desespero niilista sobre a condição humana, que passará para uma dúvida sobre a totalidade da existência, e só então ascende para a admiração da vacuidade. (HEISIG, 2002, p. 242)

Na citação acima encontramos o percurso adotado pelo filósofo em sua busca na tentativa de esclarecer como o niilismo atinge os indivíduos, ou seja, como algo que parte do desespero, para a dúvida e culmina na admiração da vacuidade. Nesse sentido, vale esclarecer que para fundamentar suas teorias, Nishitani leva em conta além da relação com a filosofia ocidental, a apropriação de conceitos do budismo Mahayana<sup>20</sup>, nesse caso, o termo vacuidade.

Em uma primeira descrição geral, Nishitani descreve que o que ele compreende ser o problema do Niilismo para o ocidente, de maneira geral está ligado ao termo “crise”:

Niilismo é um reconhecimento da presença de uma crise fundamental e universal na Europa moderna. É uma crise na medida em que povo começou a sentir tremores sob seus pés do terreno que havia apoiado a história europeia por milhares de anos e estabeleceu as bases da cultura européia, o pensamento, ética e a religião. Mais do que isto, significa que a própria vida está sendo arrancada e o "ser" humano se transformou em um ponto de interrogação. (NISHITANI, 1990, p.173)

Podemos identificar claramente nesse fragmento, que a ênfase dada a ideia de crise, pretende figurar como uma reprodução da concepção mais básica do conceito de Niilismo encontrada desde as mais primordiais manifestações filosóficas sobre o tema no Ocidente. Contudo, o que torna a visão de Nishitani inovadora, tanto para os japoneses quanto para os ocidentais, é o fato de apresentar um problema que se, por um lado, os ocidentais conheciam bem, até aquele momento eles não sabiam que era um problema também para os orientais. Por outro lado, o Niilismo apresenta-se como algo que os japoneses ainda não conhecem a fundo.

Além disso, podemos perceber também que nessa explicação sobre o Niilismo, dada pelo filósofo, que a sua compreensão do problema está vinculada

---

<sup>20</sup> Gostaríamos de reforçar o que já dissemos anteriormente que, embora, em determinados momentos certos conceitos apropriados do budismo Mahayana apareçam em nosso texto, não é nossa intenção aqui aprofundarmos nossa investigação sobre essa forma de Budismo, uma vez que, essa investigação por si só, seria material suficiente para uma dissertação específica.



ao pensamento Nietzscheano, e que provavelmente essa compreensão foi retirada diretamente de suas leituras prévias de Nietzsche e das aulas recebidas de Heidegger.

De fato, no momento em que Nishitani começa a desenvolver a fundo suas pesquisas sobre o Niilismo, era a concepção nietzscheana, aquela que atribui o surgimento do niilismo principalmente a ruína da moral cristã no ocidente que vigorava e pautava todas as discussões filosóficas sobre o tema.

Segundo a concepção de Nietzsche, [...] a moral protegeu a vida do desespero e do salto no nada. (1997, p. 230) e por isso, com a derrocada dos valores cristãos, a crise na humanidade se instaura, e faz com que a civilização ocidental sinta o tremor sob o solo firme onde os “pés da cultura” estavam fixados, e como resultado disso resta à perda da fé, não só daquela dita fé cristã, mas também da fé que o ser humano tinha em sua própria existência, e [...] é a impotência perante os homens, não a impotência perante a natureza, que provoca a mais desesperada revolta contra a existência. (1997, p. 230)<sup>21</sup>

Ao identificar em seu país algo semelhante a essa crise que Nietzsche descreve em suas obras, Nishitani percebe a necessidade de levar esse conceito de Niilismo à discussão e constrói toda sua obra, intitulada “A auto superação do Niilismo”, como uma tentativa de abordar de maneira pormenorizada as principais concepções sobre o Niilismo no ocidente.

Nessa obra, percebemos uma grande preocupação do filósofo em reunir a maior parte do que foi dito sobre o tema no Ocidente para nortear a interpretação japonesa do assunto, e por isso, cada capítulo escrito pelo filósofo japonês é constituído como uma reconstrução das principais vertentes niilistas, abordando desde a literatura russa, o niilismo em Nietzsche<sup>22</sup> e Heidegger, até o ateísmo sartreano.

---

<sup>21</sup> Assim, como não é nossa intenção aprofundar nossas investigações sobre Nishitani e o budismo Mahayana, também não é nossa intenção discutir diretamente com as teorias de Nietzsche de maneira aprofundada.

<sup>22</sup> Embora exista todo um cuidado do filósofo em dedicar a maior parte da discussão dessa obra a temática do Niilismo em Nietzsche – três capítulos – novamente, gostaríamos de ressaltar que nesse momento, optamos por não discutir diretamente a relação que Nishitani teve com Nietzsche, por acreditarmos que essa relação demanda de um espaço e uma investigação muito maior. Por isso, remeto o leitor ao livro “A auto superação do Niilismo”, mais especificamente, os capítulos III, IV e V, onde Nishitani apresenta sua leitura feita da filosofia de Nietzsche. Gostaríamos ressaltar ainda que por esse mesmo motivo, de espaço, Nietzsche é citado apenas em breves passagens.

Embora só essa dedicação de Nishitani a um tema que lhe parece tão alheio fosse suficiente para tornar sua obra uma referência sobre o assunto do niilismo, o filósofo ainda apresenta em seu texto alguns elementos específicos que nos fazem considerá-la uma obra capital, tanto para o pensamento ocidental quanto para o pensamento japonês. Em primeiro lugar, como já dissemos antes, “A auto superação do Niilismo” merece destaque, por tratar-se da primeira obra contemporânea dedicada exclusivamente ao Niilismo escrita no Japão, por um filósofo japonês e direcionada para a audiência japonesa. Em segundo lugar, o que a torna mais significativa ainda é o fato de que nela Nishitani apresenta alguns capítulos referentes ao problema do Niilismo para o Japão, que tentam evidenciar para os japoneses que a compreensão do Niilismo deve ser encarada por eles como uma tarefa.

Aprofundando nossa análise, nesse ponto específico da obra, podemos perceber que o pensamento de Nishitani a respeito do Niilismo inicia-se pautado em três pontos fundamentais que, segundo seu entendimento, devem ser tomados como uma tarefa primordial se os Japoneses realmente quiserem empreender uma tentativa de decifrar esse problema com o qual estão se deparando. Esses pontos são: Primeiro, o Niilismo como problema do Eu; segundo, o Niilismo enquanto problema histórico-existencial; e terceiro que o Niilismo é um problema Mundial.

Com relação a esse primeiro ponto, Nishitani acredita que, é necessário para os japoneses, efetuar o seguinte processo: depois de entender o que é o Niilismo, e qual sua importância para o Ocidente, eles passem a encará-lo como um problema de ordem pessoal, particular, que está intimamente relacionado com a existência do Eu, enquanto um ser único e subjetivo, ou seja, o cerne da questão está no Niilismo, enquanto problema presente no interior do “Eu” e na relação que esse “Eu” estabelece com sua subjetividade;

Com relação ao segundo ponto, Nishitani acredita ser necessário, que os japoneses entendam que o Niilismo é e deve ser tratado como problema histórico-existencial. Para ele, é uma tarefa para os japoneses compreender que, o Niilismo, manifesta-se como um problema no momento em que se percebe que ele está diretamente relacionado ao contexto histórico-filosófico de determinada época.

E por fim, Nishitani define que o Niilismo é um problema mundial. É preciso que o Niilismo seja compreendido pelos japoneses como um problema que

não tem limites, que ultrapassa fronteiras, e por isso, não deve ser tratado como um problema só do Ocidente, mas sim um problema mundial, o que conseqüentemente, o torna também um problema para o povo japonês.

Dessa forma, considerando esses três pontos, que servem como “fios condutores” e permeiam todos os capítulos da obra citada acima, Nishitani tenta dar aos japoneses uma visão completa sobre o niilismo no Ocidente, e vai um pouco além, pois tenta proporcionar ao leitor, a partir de uma descrição sobre o problema do niilismo no ocidente, uma sinalização de qual seria um possível caminho que os japoneses deveriam percorrer para uma suposta superação<sup>23</sup> do problema.

## 2.1 O PROBLEMA DO EU: NIILISMO E EXISTÊNCIA

Considerando nossa exposição anterior, partimos para o primeiro dos três pontos elencados para o esclarecimento do niilismo, onde o filósofo apresenta uma concepção do problema que está diretamente relacionada ao “Eu”<sup>24</sup> como ser em si.

Para Nishitani, o Niilismo em sua época, é encarado como um sentimento derivado de uma tendência à negatividade decorrente da situação na qual o mundo está inserido naquele momento, qual seja, a era pós-guerra.

Efetivamente, segundo o filósofo, esse sentimento niilista inerente à época é responsável por moldar todas as teorias das filosofias humanistas e existencialistas desse período, principalmente, àquelas desenvolvidas por pensadores como Sartre, Heidegger, Camus entre outros.

Em certo sentido, ao considerar essas filosofias como modelos para exemplificar sua concepção, Nishitani, quer demonstrar que o sentimento niilista em si, em geral, também é algo inerente ao próprio indivíduo que habita essa era pós guerra. Esse indivíduo, que ao construir determinada filosofia é influenciado por essa suposta tendência de sua época, e transmite essa tendência para sua obra, o que

---

<sup>23</sup> Essa tentativa está na obra *A religião e o Nada*, onde o autor tenta mostrar que o caminho possível para a superação do Niilismo deve ser buscado através da apropriação de conceitos da religião budista.

<sup>24</sup> Nesse momento, o Eu, será apresentado apenas como um dos problemas que Nishitani elenca para mostrar aos japoneses a importância da discussão sobre o Niilismo. No terceiro capítulo a concepção de Eu será aprofundada, e discutida em sua relação com a vacuidade, já que ela é fundamental para a compreensão de uma possível superação do Niilismo.

consequentemente, caracteriza o Niilismo como “um desejo em si” para esses filósofos. Mais especificamente, quando esses indivíduos constroem filosofias niilistas, o fazem porque são influenciados por tendências de época, e assim, demonstram que eles desejam ser niilistas.

No entanto, segundo Nishitani, essa abordagem acarreta uma séria implicação para a compreensão do problema em sua totalidade. No momento em que o Niilismo torna-se, antecipadamente, um “desejo de época” para esses determinados filósofos, na verdade, ocorre uma obstrução sobre uma possível totalidade da compreensão que se tem do assunto, já que, segundo ele, essa tendência niilista, ou esse desejo de ser niilista, segundo ele, automaticamente se caracteriza como um sintoma do próprio Niilismo.

O Niilismo em si, caracteriza-se como algo que retira dos indivíduos a capacidade de vincular-se a qualquer fonte segura de conhecimento, e esvai qualquer visão metafísica que seja. Por isso, se considerarmos que essa situação, que está particularmente vinculada aos pensadores ocidentais, se reflete na compreensão do Niilismo, não conseguimos ter uma noção real da dimensão do problema.

Isso consequentemente, afeta o sentido que o Niilismo adquire no Japão, e ao aderir a essa tendência niilista Ocidental, os japoneses estão aceitando e demonstrando que, em seu interior, eles também têm o desejo de serem niilistas, simplesmente para fazer parte de uma tendência da época.

Outro problema subjacente a essa vontade de ser niilista é que ela torna a discussão sobre o problema um tanto imparcial. Os japoneses tomam para si essa vontade, e a admitem, sem questionar, pois a compreendem como algo certo, simplesmente porque consideram que os filósofos ocidentais estão corretos em suas concepções.

Para Nishitani, o Niilismo não é uma questão que admite imparcialidade em hipótese alguma, é preciso se posicionar: ou aceitamos o Niilismo em sua totalidade, ou nem conseguiremos nos aproximar dele realmente. Isso também ocorre com o existencialismo, que precisa ser admitido como algo inerente ao indivíduo que o prega ou não tem sentido nenhum. Por isso, Niilismo em si não é um tema que admite imparcialidade, não é um tema que pode ser tratado apenas como algo que se deve saber para “[...] não ser deixado para trás em uma conversa [...]” (NISHITANI, 1990, p. 1)

Assim, se uma filosofia admitisse que o Niilismo pode ser tratado com imparcialidade, o tornaria um problema apenas de cunho social, e lançaria a responsabilidade de sua resolução para a sociedade, o que de fato não deve acontecer, principalmente porque, na verdade, é preciso que o Niilismo seja analisado de maneira mais profunda, ou seja, em sua relação mais íntima com o “Eu em si” (cf. NISHITANI, 1990, p. 2).

Nesse sentido, se o Niilismo não é algo que pode ser observado apenas a partir de um viés social, devemos considerar que, efetivamente, ele só é um problema quando o “Eu” se torna um problema. Quando “o chão da existência”, daquilo que denominamos “Eu” torna-se um problema em sua relação com si mesmo, é nesse momento que o niilismo se manifesta diretamente.

Nishitani argumenta que o niilismo só é uma questão radical porque estabelece de fato, uma relação direta com o Eu, e que sua análise a partir de um ponto de vista social exclui o âmbito da subjetividade inerente ao problema enquanto questão filosófica, e transforma a figura do Eu em um observador objetivo, e se:

[...] o problema do Niilismo é colocado além do Eu, ou como um problema da sociedade em geral, ele perde a genuinidade especial que o distingue de outros problemas. Pensando sobre o assunto, e através do levantamento como um observador objetivo não se pode tocar no cerne da questão. Isto é o que torna a questão do niilismo uma questão radical como é. (NISHITANI, 1990, p. 2.)

De fato, para Nishitani ao ser considerado como uma questão de interesse social o Niilismo é colocado em segundo plano e ao se fazer isso, retira-se dele a característica de radicalidade, porque esta qualidade está diretamente vinculada à perda das referências do Eu, cuja manifestação mais pura aparece no momento em que tudo que ele acreditava se esvai, e o que resta é apenas o vazio. E assim, é que o Eu assume o papel principal da discussão sobre o niilismo.

No entanto, o próprio Nishitani aponta a existência de um problema nesse argumento. Para ele, mesmo que a análise do Niilismo abandone a abordagem social e tome o ponto de vista do Eu como o objeto principal da discussão, como “Lócus da questão”, ainda existe a possibilidade de se cometer o perigoso erro que é transformar o Niilismo em uma questão objetiva que está presente dentro do Eu (cf. NISHITANI, 1990, p. 2).

Mas porque isso seria um problema? Para ele se o ponto de vista da observação for adotado para analisar sua própria subjetividade, o Eu permanecerá dividido em dois: um Eu que observa e um que é observado.

Para Nishitani, a questão é ontológica, e diz respeito ao conhecimento do ser em si. Enquanto o Eu permanece como observador, o ser em si não pode se revelar, e isso tornaria impossível encontrar o caminho existencial para o ser. Como consequência disso, se a questão do Niilismo tem relação direta com a existência do Eu, enquanto ser em si, ela não poderá tornar-se clara para o Eu.

Essencialmente, Nishitani acredita numa necessidade de unificação entre esses dois “Eus” distintos, descritos acima, já que eles coexistem e são determinados pela existência do ser em si e pelo conhecimento do Niilismo. Sendo esses dois Eus também, os responsáveis por estabelecer os pontos de vista de observador e de observado; de um “Eu que vê” e de um “Eu que é visto”. Só através dessa unificação é que a existência deixará de ser um X, uma incógnita, e o Niilismo se revelará efetivamente.

Dessa forma, no momento em que a existência transforma-se nesse ponto de interrogação, nessa nulidade, e se torna uma experiência por trás da existência desse Eu, ou de seu terreno, simplesmente, porque já não é possível essa coexistência – de dois Eus independentes (o Eu questionador, e o Eu questionado) – é nesse caso, que o “Eu” é obrigado a se tornar um só, e resolve não se esconder disso. O que ocorre é que, ao se tornar um só, ou melhor, tornar-se a si mesmo como tal, o Eu pode finalmente encontrar sua verdadeira face, sua existência real<sup>25</sup>. (Cf. NISHITANI, 2009, p. 3)

Encontramos nessa argumentação, a compreensão de Nishitani sobre a relação do Eu com a subjetividade apresentada da forma mais pura, em seu sentido verdadeiro, manifestando-se pela primeira vez.

Assim, quando ocorre a dissolução do embate entre o “ser em si” e a sua busca pelo fundamento que se esconde por trás de sua face real, que se revela como a nulidade, da qual o Niilismo em si brota, e pode ser contemplado, fica claro porque, o Niilismo deve ser tratado como um problema do Eu:

---

<sup>25</sup> Essa existência real será tratada no terceiro capítulo, quando abordarmos o problema da vacuidade.

Em suma, o Niilismo recusa tratamento como meramente um problema externo para a si mesmo, ou até mesmo a contemplação como um problema interno a cada ser individual. Esta é a essência do Niilismo. Este é o Mais primordial e fundamental das recusas várias que o Niilismo apresenta. O Niilismo demanda que cada indivíduo realize um experimento dentro do eu. (NISHITANI, p. 2)

## 2.2 O PROBLEMA HISTÓRICO: NIILISMO E SIGNIFICADO

Se o primeiro objetivo de Nishitani na tentativa de compreender o Niilismo, é mostrar como o Niilismo se manifesta dentro de uma relação com o Eu, o segundo vai direto ao encontro da relação que o Niilismo tem com a situação atual do povo japonês no momento de abertura política da restauração Meiji.

Compreender que o niilismo é primeiramente um problema inerente a subjetividade, serve para revelar ao Eu o fundamento que se esconde na base de sua própria existência, para depois disso, contemplar a face do niilismo. Somente após essa descoberta é possível encará-lo como um problema que afeta a sociedade japonesa, e esse confronto é fundamental para esclarecer como, de fato, ele é um problema que pode ser definido universal.

São as afirmações a respeito do sentido do Eu para a compreensão do Niilismo, que irão mostrar que, [...] as raízes do niilismo chegam por baixo na essência do que é o ser humano e, como tal, representam um problema eterno que transcende determinados momentos ou lugares. (NISHITANI, 1990, p. 3)

Ao definir o Niilismo como um problema vinculado a essência do ser, o que Nishitani está fazendo, é perceber a possibilidade dele transcender momentos e lugares específicos, ou mesmo de manifestar e relacionar-se diretamente a uma determinada concepção histórica. Foi assim que ele surgiu na tradição europeia, e contudo, essa mesma tradição irá apontar que o surgimento do Niilismo, se dá de fato como um fenômeno particular decorrente de uma época anterior, – nesse caso a época em questão é a era moderna – e da situação espiritual que essa época viveu.

Para Nishitani, Compreender o Niilismo como fenômeno foi uma tarefa que surgiu entre alguns filósofos europeus como uma tentativa de realizar essa compreensão do ser do Eu, e embora essa não tenha sido a forma definitiva de compreender o Niilismo, o filósofo japonês adota essa definição como um caminho para chegar a uma questão que ele considera pontual:

Não seria, então, um erro grave para os japoneses, que estão longe da Europa e cuja tradição histórica e cultura são diferentes, fazer do Niilismo um problema apenas em termos personalistas? Se assim for, nós podemos fazer algo mais do que uma abordagem do tema a partir do exterior e observá-lo, apenas para satisfazer a nossa curiosidade e desejo intelectual? (NISHITANI, 1990, p. 173-174)

Para ele, a primeira impressão de quem lança um olhar de fora, é que essa afirmação de que o Niilismo é um problema estritamente europeu, mostra que os japoneses estão errados ao abordar essa questão como uma questão sua. Mas, analisando de forma mais aprofundada, será que os japoneses realmente estão cometendo um erro ao adotar um problema filosófico europeu como seu de maneira pessoal, uma vez que a cultura e a tradição histórica desse povo são diferentes da sua?

Nishitani entende que a resposta para essa questão é clara:

Enquanto o espírito do niilismo tem sua origem na Europa, não podemos de nenhuma forma deixar de relacioná-lo a nós na era moderna. Fomos batizados na cultura europeia, e a educação europeia tem mais ou menos se tornado nossa. A moda niilista de "letargia pós-guerra" e a voga da filosofia existencial e do pensamento niilista não são apenas mera curiosidade sobre novas ideias no mundo. O Niilismo é também o nosso próprio problema. (NISHITANI, 1990, p. 3)

Considerando que a apropriação da cultura europeia faz parte do desenvolvimento do povo japonês na modernidade, admitir que o Niilismo é um problema que também os japoneses receberam, não é um absurdo. Mais do que isso, admitir que o Niilismo é um problema que faz parte da vida dos japoneses, não é simplesmente admitir que eles estão buscando adaptar-se à uma moda passageira, ou satisfazer uma mera curiosidade de quem ouve falar, mas sim que, ao admitir o Niilismo estão admitindo, um resultado inesperado derivado da apropriação de um conjunto de ideias diferentes, de uma cultura diferente, que no momento em que são apropriadas, trazem consigo todas as coisas, sejam elas boas ou ruins.

E se:

Por um lado, o Niilismo é um problema que transcende o tempo e o espaço e está enraizado na essência do ser humano, é um problema existencial no qual o ser do Eu é revelado para o Eu em si mesmo como fundamento. Por outro lado, é um fenômeno histórico e social, objeto de estudo da história." (NISHITANI, 1990, p. 4)



Por isso, o Niilismo para os japoneses contém duas vertentes necessárias, quais sejam, a abordagem subjetiva, como um problema enraizado na essência do ser, e a abordagem social que encontra o Niilismo no cerne da vida social e histórica das mais variadas sociedades.

Assim, quando determinada sociedade percebe a presença do Niilismo em seu interior, essa sociedade também percebe que esse problema está diretamente relacionado à perda do fundamento de sua vida histórica, mostrando que o sistema de valores que suportava a vida foi quebrado, e que as fundações que sustentavam a vida social e histórica dessa determinada comunidade soltaram-se de suas fundações, pois, o

Niilismo é externamente um sinal do colapso da ordem social e internamente de decadência espiritual - e, como tal, significa um momento de grande agitação. Visto desta forma, pode-se dizer que é um fenômeno geral que ocorre de tempos em tempos, no decorrer da história. O clima de pós-guerra, no Japão seria um desses casos. (NISHITANI, 1990, p. 5)

É uma tarefa da história da filosofia investigar o Niilismo, mas não só investigar, e sim tornar essa investigação parte de sua natureza, tornar o problema seu. Investigar o Niilismo implica em buscar na base fundamental da história de um determinado lugar as razões para sua ocorrência como fenômeno histórico, e ao encontrar essa base, é necessário que nela se questione o fundamento metafísico que transcende todo o campo da história dessa sociedade e que está enraizado na existência humana, o que conseqüentemente torna um problema o fundamento metafísico da história<sup>26</sup>.

Nesse sentido:

A filosofia da história compreende o Niilismo como um *fenômeno* histórico, sendo a sua abordagem dada por meio da compreensão *histórico-filosófica*. Mas isso também tem a ver com a natureza da existência humana dentro da história, e, isso, apresenta características de compreensão *filosófico-histórico* compreensão. A forma como a filosofia da história compreende o Niilismo significa que estes dois aspectos são um no eu do filósofo da história, que enfrenta o problema da essência da "humanidade" como um problema do si, e, por isso, compreende tanto a história quanto a humanidade filosoficamente. (NISHITANI, 1990, p. 4-5)

---

<sup>26</sup>O niilismo de várias épocas é "experimentalmente entendido" como o problema do eu, e, portanto, a questão do niilismo torna-se a questão da filosofia da história por meio da antropologia filosófica. Sobre isso, pergunta-se Nishitani[...] Mas esta abordagem faz justiça a totalidade da questão? (NISHITANI, 1990, p. 4)

O filósofo da história persegue problemas históricos em seu terreno filosófico, assim como persegue problemas sobre a essência do ser humano. Por isso, a essência metafísica da existência humana e suas manifestações históricas são correlativas, e as ligações entre elas são gradualmente abertas através do "Eu" do investigador.

Apesar disto, as investigações na filosofia da história sempre mantiveram-se dentro da perspectiva de observação reflexiva: quem observa e quem é observado sempre foram separados. Mesmo que a filosofia tradicional da história possa aproximar o assunto de fora da experiência vivida de si mesmo, o seu ponto de vista continua sendo aquele do Eu observador. Podemos ver isso no hábito de separar essência e fenômeno, que se configura como um resíduo desta abordagem. E mesmo quando a vida é tida como a problemática central da história, ainda existe uma chance de que esse Eu, não seja questionando de uma forma verdadeiramente histórica.

No entanto, deve haver uma maneira de investigar a história que seja fundamentalmente diferente da forma como a filosofia da história tem feito até agora. O questionamento em si deve ser feito por um inquiridor dentro dela. E mais, a investigação deve ser conduzida "com paixão", e baseada no ponto de vista existencial, para que a relação entre essência e fenômeno, presente na história da humanidade possa se realizar completamente dentro da existência histórica.

Ou seja:

Em outras palavras, os grandes problemas históricos precisam se tornar problemas de si mesmo. [...] a história tem de ser entendida do ponto de vista da existência. Os grandes problemas da história devem encontrar um lugar de confronto "apaixonado" dentro do Eu. (NISHITANI, 1990, p. 7)

Isso quer dizer que, a natureza fundamentalmente histórica da existência humana, deve revelar-se, pela primeira vez, quando aparece o verdadeiro significado da história, qual seja, como um lócus "trans-histórico" e metafísico onde o Eu se realiza. Assim, o que chamamos de "história" torna-se um encontro do Eu com os problemas externos a ele, e este encontro é o que constituirá sua Existência histórica.

Dessa forma, ao deslocar o ponto de vista do Eu da observação para o da existência, a história torna-se um lugar propício para um encontro entre o

existencial e o metafísico, que dá uma abertura para que a filosofia da história possibilite o estabelecimento de um contato real do Eu com a história da humanidade em geral. É somente neste contexto, que segundo Nishitani, seria possível encontrar verdadeiro significado do Niilismo, pois, somente através do inquérito do surgimento do Niilismo que esse ponto de vista filosófico-histórico do problema se realiza.

### 2.3 NIILISMO E CULTURA

Para Nishitani: [...] A sensação de que a vida não tem fundamento e de que a existência humana é sem sentido podem surgir em conexão com a religião e filosofia de qualquer época da história. (NISHITANI, 1990, p. 173) isso quer dizer que, se o Niilismo é derivado de uma crise ele pode ocorrer em qualquer época e em qualquer lugar, e por isso o Japão não está livre do problema.

Contudo, tendo em vista que à abrangência do Niilismo se dá de maneira tão ampla, que ultrapassa as esferas da religião e da metafísica, Nishitani considera que ela pode estender-se a ponto de alcançar diversos âmbitos da vida humana como a cultura e a ética, e a maior implicação que isso tem é que coloca a base histórica seja japonesa, seja oriental em cheque.

O momento em que a discussão se torna mais complicada é quando Nishitani, percebe que o Japão está no centro do que ele chama de crise misturada. Aparentemente, essa crise desloca o eixo da discussão a respeito do problema do Niilismo da Europa para o Japão, ou seja, o problema que tinha uma raiz predominantemente europeia, é lançado aos japoneses e a tarefa de resolver o problema, fica a cargo deles e deve ser feita através de sua própria forma de pensar.

Essa crise misturada ocorreu após a “Restauração Meiji”, quando a apropriação da cultura europeia foi feita em grande escala, e resultou em a mistura cultural que supostamente, culminou na descoberta do niilismo no Japão. Esse problema que já era amplamente discutido na Europa e que já fazia parte da realidade histórica desse lugar desde o século XIX, passou a partir dessa descoberta a ser considerado um problema mundial, e fazer parte, também, da realidade histórica japonesa.

Disso deriva a seguinte pergunta do filósofo japonês: “Se o "niilismo" é a realidade histórica da Europa e se, nestas circunstâncias, torna-se uma

perspectiva histórico-existencial, como devemos determinar o seu significado para nós no Japão?” (NISHITANI, 1990, p.174)

Partindo desse questionamento, concluímos que Nishitani acredita haver uma necessidade de entender, de que forma, os japoneses identificam o Niilismo enquanto um problema inerente à situação de anulação cultural a qual estão submetidos. Para ele, ao aceitar uma cultura diferente – europeia – como sua, automaticamente, e de forma inconsciente, os japoneses estão aceitando também todos os problemas filosóficos derivados daquele continente como seus e nisso é que está contida, a saber, a necessidade de analisar esses problemas. Por isso, o caminho mais correto segundo Nishitani é partir de pressupostos adotados da filosofia europeia, para compreender os problemas europeus.

Existe uma discussão sobre esse problema apontado por Nishitani também vinda do Ocidente, e da qual o filósofo japonês tinha conhecimento. Para o filósofo alemão Karl Löwith<sup>27</sup>:

Quando, na segunda metade do século passado o Japão entrou em contato conosco e assumiu os nossos avanços com esforço admirável e rapidez febril, a nossa cultura já estava em declínio, embora na superfície estivesse avançando e conquistando a terra inteira. [...] o japonês não se opõe de forma crítica para nós, em vez disso, em primeiro lugar assume, ingenuamente e sem crítica, tudo em face do que nossos melhores cérebros, de Baudelaire a Nietzsche, com pavor experiente porque, como europeus podiam ver por si mesmos na Europa. Japão veio a conhecer-nos somente depois, quando já era tarde demais, depois que nós perdemos a fé em nossa civilização e o melhor que tínhamos para oferecer era uma autocrítica de que o Japão não tomou conhecimento. (LÖWITH, 1995, p. 229)

Na visão do filósofo europeu, o grande problema dos japoneses foi que a apropriação cultural feita por eles, se deu em um momento inapropriado e de maneira inapropriada, isso porque quando a cultura ocidental europeia chegou a seu conhecimento, ela já é uma cultura que passa por um período de decadência. Essa decadência já era conhecida pelas mentes mais brilhantes da Europa, que já faziam uma autocrítica de si, porém, infelizmente os japoneses não foram capazes de perceber.

---

<sup>27</sup> Adotamos a figura de Karl Löwith aqui como contraponto porque ele é um dos poucos filósofos europeus que pensou sobre o problema da crise japonesa, a partir de um ponto de vista único, por ter convivido com os japoneses no período de cinco anos (1936 – 1941) em que viveu no Japão.

Segundo Löwith, em virtude desse desconhecimento que os japoneses tinham da autocrítica dos europeus, eles não se opuseram a essa cultura como deveriam, ou seja, de forma crítica, e simplesmente atribuíram a ela uma inferioridade e a transformaram em uma base fraca para a construção de uma nova forma de pensamento que, conseqüentemente, os levaria também a decadência, já que assumiram como seu algo que em sua essência é decadente.

Essa interpretação equivocada dos japoneses, faz despertar neles certa aversão a cultura europeia, que segundo Löwith pode ser definida como produto de uma “[...] relação inteiramente ambivalente e necessariamente discordante: eles admiram e detestam a civilização ocidental; muitas vezes a definem como materialista, e isso demanda que façam um idealismo de si mesmos.” (LÖWITH, 1995, p. 228) principalmente porque eles são extremamente dotados do que Löwith chama de Amor-próprio.

Löwith entende que os japoneses elevam esse Amor-próprio a um patamar tão alto, que acabam sendo impedidos de discutir criticamente o que a Europa realmente pode lhes oferecer, e buscam simplesmente uma superação da problemática civilização ocidental.

Para ele, os japoneses analisam de maneira errônea a civilização ocidental europeia ao considerar que apenas em termos de ciência, tecnologia e industrialização, ela é muito superior ao Japão, enquanto em termos de espiritualidade a consideram muito inferior, e por isso veem na manutenção do que lhes é natural, do que lhes é próprio uma saída para escapar da decadência da cultura ocidental:

Entre os japoneses o problema da integração, do velho com o novo, é considerado de forma bastante otimista. Eles querem manter o que há de melhor na cultura japonesa e adicionar as conquistas da civilização ocidental, levando para casa o que é bom e deixando para trás o que é ruim para nos superar. (LÖWITH, 1983, p. 545)

No entanto, o que eles não percebem, segundo Löwith, é que com essa atitude, o que eles estão fazendo é apenas transformar sua civilização em algo dividido, fazendo com que a vida japonesa torne-se “[...] uma vida em dois níveis, moldada pelas velhas tradições da antiguidade oriental e pelas novas invenções da modernidade ocidental.” (1983, p. 547) Isso retira a identidade, a autenticidade do povo japonês e ao invés de fazer com que eles tornem-se um povo superior como

eles acreditam ser, já que segundo eles, foram capazes de sintetizar com sucesso o que pode ser considerado o melhor de duas civilizações, apenas os torna um povo que segundo Löwith vive “[...] a vida em dois andares separados, embaixo muito japonês enquanto no andar de cima semi-ocidentalizado. O resultado natural dessa falta de integração é uma atitude ambivalente em relação à civilização ocidental.” (LÖWITH, 1983, p. 547)

Para Nishitani, a razão pela qual os japoneses não estavam cientes da preocupação e da ansiedade que os principais pensadores europeus tinham com o problema da decadência da cultura europeia é simplesmente porque naquele momento eles não estavam preocupados com a profundidade espiritual.

Os japoneses tinham a espiritualidade como uma questão resolvida a muito tempo. Para ele, de todas as coisas que se perderam durante a restauração Meiji, que essa foi uma das coisas que os japoneses mantiveram firme. O que eles buscaram na Europa, foram questões mais relacionadas a vida prática, pois eles tinham em mente principalmente o objetivo de transformar o país em uma potência frente aos países ocidentais, e evitar a dominação.

Na visão de Nishitani, o problema da apropriação cultural, só tornou-se realmente um problema para os japoneses quando nas gerações seguintes a base espiritual forte que os japoneses tinham foi enfraquecendo, e isso ocasionou um problema mais significativo, que segundo ele, a Europa já havia enfrentado e buscava maneiras de superá-lo, que era o Niilismo.

Nishitani diz que, a adoção da cultura e a ocidentalização como ele chama foi:

[...] forçada sobre nós a partir do exterior pelo enorme progresso da história do mundo, ao mesmo tempo que foi impulsionada por uma poderosa vontade interna. Isso nos distingue da europeização de outras nações não europeias, e sem dúvida remete a grandeza das pessoas que conduziram o Japão na época da restauração Meiji. Tais indivíduos eram produtos da alta qualidade da cultura oriental tradicional e da vitalidade de uma nação ainda não enfraquecida pela saturação cultural. No entanto com o progresso da ocidentalização, esse núcleo de energia espiritual começou a enfraquecer e desaparecer e dar lugar a vontade do sujeito. (NISHITANI, 1990, p. 176)

Para Nishitani, os japoneses apropriaram-se de maneira tão intensa da cultura europeia a ponto de quase aniquilar a identidade milenar do povo

japonês, o que só não ocorreu, porque de todas as importações que os japoneses fizeram da cultura europeia, a única coisa que eles não tomaram para si foi a religião cristã. Para o filósofo, o problema principal que conduziu a civilização europeia a mergulhar no niilismo estava diretamente ligado ao abalo da base espiritual, que era derivada da moral cristã e da apropriação de conceitos filosóficos e culturais da civilização grega, principalmente, da ontologia, que defendia que o homem era o centro referencial do mundo.

Assim, como os japoneses não se apropriaram desses elementos, a investigação sobre o Niilismo em seu povo não poderia ser dirigida, para esse ponto. Para Nishitani o problema é que como a crise afetou as bases espirituais do povo europeu, e isso não foi transferido para o povo japonês, junto com as coisas objetivas como artefatos culturais ou tecnologias, e essas coisas estão enraizadas dentro do sujeito, e são elas que lutam constantemente contra uma possível tomada de poder do vazio e do nada, não parece haver de nenhuma maneira a possibilidade de relacioná-las ao surgimento do Niilismo no Japão.

No entanto, as bases espirituais que o Japão possuía começam, também, a decair, e isso acabou tornando o problema mais complicado. Com as novas gerações nascidas no meio da apropriação cultural, as bases espirituais japonesas – o budismo e o confucionismo – perderam suas forças e lançaram o povo em um imenso vazio no terreno espiritual, representando assim a primeira vez que isso ocorreu. A tradição altamente desenvolvida que habitava os corações e as mentes dos japoneses, e que os conduziu a europeização com grande entusiasmo, passou a decair gradativamente e revelou o vazio gerado pelo corte da tradição.

Nishitani entende que esse é um problema histórico, resultado do lançamento do Japão no palco da política mundial de maneira abrupta, enquanto o país ainda não estava preparado para enfrentar uma revolução de tamanha proporção como foi a restauração Meiji. Essa falta de preparo espiritual fez com que a crise continuasse a ser agravada sem que os japoneses percebessem. Consequentemente, a falta de preocupação dos japoneses com o problema do niilismo, que é visto até mesmo como uma moda passageira, os faz pensar que esse não é um problema que se caracteriza como algo urgente para eles, assim como era para os ocidentais, e os faz fechar os olhos para a situação.

A europeização do Japão foi imposta aos japoneses como uma resolução histórica afirma Nishitani, e isso ocorreu por duas vias. Primeiro a história

do mundo os forçou a modernizarem-se para acompanhar o progresso mundial pressionando-os a adotarem tudo que pudessem do ocidente o mais rápido possível. Segundo ela foi forçada de dentro para fora por uma avassaladora vontade de se modernizar.

Os indivíduos que promoveram essa modernização tinham uma força de caráter muito grande, e mesmo que sua cultura estivesse sendo saturada de novos elementos ela foi suportada por esses indivíduos com muita firmeza, porém essa força de espírito não pode resistir muito tempo e esse caráter forte foi se perdendo, até esvair-se completamente.

Nishitani admite que o Japão moderno é uma contradição viva, que está convivendo com o vazio de seus fundamentos espirituais. Por isso, é preciso refletir historicamente e, a partir daí, tentar entender o que os levou a tornarem-se incapazes de pensar na manutenção da tradição em termos de sucessão de gerações. A forma de se fazer isso é buscar no niilismo Europeu a resposta. Pelo fato de ter sido amplamente discutido na Europa, no niilismo adquire dois significados que Nishitani considera importantes para os japoneses.

O primeiro, consiste em entender que a compreensão do Niilismo europeu é capaz de mostrar aos japoneses como pensar, como a nulidade pode surgir dentro da própria nulidade. O segundo consiste em perceber que o mais essencial é buscar uma forma de superar o vazio interior, esse vazio proveniente da perda de referenciais, e para isso o Niilismo europeu é de uma extrema importância, na medida em que, pode dar uma virada radical na situação japonesa, ao apontar um caminho possível para a superação do vazio espiritual, pois vai mostrar aos japoneses a necessidade de se voltar para sua tradição que foi perdida no processo de ocidentalização.

O vazio que foi gerado pela corrida em direção à ocidentalização é decorrente do esquecimento que os japoneses tiveram de si mesmos. Quando adotaram indiscriminadamente a cultura europeia eles o fizeram sem saber que os próprios europeus já tinham deixado de acreditar em sua própria cultura, e a identificavam como uma cultura decadente. Além disso, os japoneses também não perceberam que tinham perdido o contato consigo mesmo, e deixado de lado sua própria identidade.

No princípio, essa situação que se abateu sobre os japoneses ocorreu porque estavam preocupados, naquele momento, com assuntos como



política, economia, tecnologia e preocupações militares e, por isso, acabaram deixando de lado a investigação sobre os problemas que os filósofos europeus estavam pensando e discutindo naquele momento a respeito de si mesmos. Isso aconteceu simplesmente, por que os japoneses não estavam preocupados em pensar sobre isso.

Para Nishitani, depois de um determinado período de abertura do país para o Ocidente, o ponto de orientação tornou-se diferente daquele que os intelectuais da era Meiji tinham. A civilização de sua época está bem afastada da concepção da era Meiji, e a sabedoria, a energia moral que as pessoas na era Meiji tinham herdado da tradição não faziam mais parte da vida do povo japonês e a civilização ocidental, na qual eles acreditavam inocentemente, estava dando sinais de crise para si próprios.

Em certo sentido, o Niilismo europeu representa uma relação dos japoneses para com a Europa. Ele força uma busca pela verdadeira existência histórica desse povo, e os faz procurar uma definição para sua identidade, que segundo Nishitani é “[...] o ser nós mesmos entre outros. (NISHITANI, 1990, p. 179) O Niilismo, não os permite correr para a ocidentalização enquanto esquecem quem eles realmente são.

Por isso Nishitani afirma que:

Niilismo primeiramente nos ensina a reconhecer que a crise está no nosso caminho e a tomar dos pensadores europeus, sua análise da crise e seus esforços para superar o período moderno e torná-los uma preocupação nossa. Em segundo lugar, o niilismo europeu nos ensina a voltar para os nossos Eus esquecidos e refletir sobre a tradição da cultura ocidental. Essa tradição é algo que deve ser descoberto por nós. Não é voltar atrás, mas tentar transformar novamente as coisas como elas eram, resgatar a tradição a partir do ponto final e nos apropriar do que sobrou para ir para fora da perspectiva de Nietzsche. Assim como o niilismo europeu, a crise da tradição europeia e a superação da era moderna tornaram-se problemáticas, assim deve ser a nossa tradição. (NISHITANI, 1990, p. 179)

É o Niilismo europeu que vai ensinar, primeiro, os japoneses a reconhecer que em seu caminho uma crise está instaurada. Os europeus perceberam quando isso ocorreu em seu território, e por isso, conhecem o Niilismo em uma profundidade muito maior que os japoneses, que por mais que tenham sido sempre possuidores do niilismo em sua tradição, mesmo de maneira oculta, ainda

não tem pressupostos teóricos suficientes para enfrentar esse problema de frente, e por isso ao identifica-lo como problema só nesse período, precisam aprender lidar com ele, e por isso devem buscar apoio na tradição europeia.

No entendimento de Nishitani, todos os esforços que os filósofos ocidentais tiveram para superar o Niilismo, são válidos para que os japoneses possam buscar, também, uma saída para o Niilismo, mas para isso, esses esforços devem necessariamente ser tomados pelo povo japonês como os seus próprios esforços, ou como ele diz, eles devem tornar-se sua própria preocupação.

Nishitani afirma, também, que é a compreensão do Niilismo europeu que vai ensinar aos japoneses como buscar seus Eus esquecidos, e que só depois dessa busca eles poderão refletir sobre o papel da tradição oriental em suas vidas. Eles precisam se encontrar para retornar a sua própria tradição, não voltar ao que já foram antes, mas redescobrir-se para escapar do colapso e da decadência que a tradição ocidental enfrentou e impôs a eles, e que diversos pensadores ocidentais evidenciaram em suas obras.

Assim, o

Niilismo criativo em Stirner, Nietzsche, Heidegger e outros foi uma tentativa de superar o Niilismo de desespero. Estas tentativas, realizadas em diferentes profundidades, foram os esforços (nas palavras de Nietzsche) "para superar o Niilismo por meio de Niilismo." A tradição da cultura oriental assume em geral, os pontos de vista budistas especialmente de "vazio", e "nada", e esses tornam-se um novo problema quando definidos neste contexto. Nisto reside a nossa orientação para o futuro - a ocidentalização - e ao mesmo tempo, a nossa orientação para o passado - reconexão com a tradição. Os pontos são recuperar a criatividade que faz a mediação do passado com o futuro e do futuro com o passado (mas não para restaurar uma época passada). O significado terço do niilismo europeu para nós é que torna essas coisas possíveis. (NISHITANI, 1990, p.179)

Para o filósofo japonês, o Niilismo culminou numa transcendência do mundo, gerada através de uma integração entre Niilismo criativo e finitude. Se for observado do ponto de vista humano do ser, este é muito próximo da perspectiva do budismo Mahayana. Nishitani refere-se a menção que Nietzsche faz sobre o budismo baseado nas ideias de Schopenhauer, pegando inclusive preconceitos e omissões desse filósofo e especialmente com relação a tradição Mahayana. Ele refere-se ao Niilismo como um nada eterno e sem sentido, como uma forma

européia de budismo. Ainda com base na ideia de que o cristianismo, por ser sincero expõe sua falsidade, ele denominou o “tudo é falso”, como budismo ativo, e considera essa característica um anseio por nada, um quase budismo.

Apesar de nesse momento Nishitani não estar preocupado em esmiuçar a ideia de que a concepção de Nietzsche está em contradição com a tradição budista e que a visão Nietzscheana é incorreta - porque essa explicação demanda um aprofundamento maior - mas apenas explicitar que existe essa possibilidade, porque segundo ele em Mahayana não existe uma perspectiva que não pode ser alcançada, até mesmo por um Niilismo que ultrapassa o Niilismo, mesmo que esse possa tender em nossa direção. No momento, esse ponto de vista não pode ser alcançado pelos japoneses porque permanece na tradição, e na tradição que eles não têm acesso, mas, isso é o que eles devem recuperar e a compreensão do Niilismo europeu irá ajudá-los nesse processo.

Compreender os filósofos europeus pode até levar os japoneses para o Niilismo que habita o subsolo da realidade histórica, mas para que eles possam entrar na luta eles precisam criar os próprios meios, o caminho para superar o problema do Niilismo deve ser buscado em sua própria tradição e não na adoção de filosofias já estabelecidas, já que elas, até o momento não deram conta de apresentar uma solução definitiva.

### **3 A TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DO NIILISMO: A VACUIDADE E O ENCONTRO DO EU COM A REALIDADE**

Nos capítulos anteriores, apresentamos dois momentos do pensamento Oriental. Fizemos primeiro, uma breve explicação sobre o surgimento da “Escola de Kyoto”, do contexto histórico do Japão, e de como os filósofos dessa corrente filosófica lançam um novo olhar sobre determinados problemas filosóficos que, até então, imaginava-se que fossem problemas exclusivos do Ocidente. Em seguida, apresentamos uma problematização sobre uma suposta “descoberta” que os japoneses fizeram sobre a presença do problema do Niilismo no Japão, que segundo Nishitani é algo com que eles devem se preocupar, por que estão necessariamente inseridos no problema.

Para Nishitani, em parte, o Niilismo, surge em decorrência de uma crise resultante, principalmente, da apropriação cultural inadequada que os japoneses fizeram da cultura ocidental, num momento que essa cultura encontrava-se em decadência. O filósofo afirma, que essa inadequação, deve-se a forma acrítica que eles tomaram para si uma cultura totalmente diferente da sua. A partir dessa constatação, Nishitani entende que existe uma necessidade dos japoneses de buscar uma saída para esse problema, e aponta que isso só poderá ser feito através de um resgate da cultura japonesa antiga.

A tradição oriental, na concepção de Nishitani, principalmente, o budismo, pode fornecer elementos essenciais para que os japoneses consigam superar a crise na qual se inseriram, e mais, a busca de um retorno à tradição pode tornar possível se pensar em uma superação do Niilismo que, inclusive os filósofos do Ocidente não conseguiram pensar. Para isso, ele recorre ao conceito de “Vacuidade” ou “Sunyata”, que vai fornecer uma concepção de nada diferente daquela que é concebida e difundida no Ocidente.

Diante disso, nesse momento, nossa pesquisa passará, a ser construída como uma tentativa de mostrar que essa abordagem do Nada no Oriente, apresentada por Nishitani, embora ainda carregue consigo um caráter negativo, pode ser considerada positiva, principalmente porque, segundo ele, é na relação que o “Eu” estabelece com o Nada, que surge a possibilidade desse “Eu” situar-se efetivamente no mundo e reconhecer que a “ausência de fundamento”, que a

concepção de Nada ocidental lança sobre ele e o conduz a um abismo, poderá ser superada.

Nesse processo de investigação, será dada ênfase ao termo “Sunyata” (Vacuidade) que aparentemente, possui em seu cerne a solução para o problema do niilismo tanto no Oriente, quanto no Ocidente, já que essa visão defende que o nada não é o fim, a ausência de tudo mas sim, o centro de tudo, onde o verdadeiro conhecimento das coisas se revela.

### 3.1 O PONTO DE PARTIDA: O HOMEM E SUA RELAÇÃO COM A RELIGIÃO

Para chegar à noção central do pensamento de Nishitani, que como descrevemos anteriormente, é a noção de Sunyata (Vacuidade), que por sua vez, é também, segundo ele, um conceito central para a elucidação da problemática do Niilismo no Oriente e no Ocidente, primeiramente, precisamos compreender os fundamentos que o levam a essa compreensão, ou seja, porque o modo de pensar e se relacionar com o conceito de Nada adotado pelos orientais é, supostamente, superior ao modo dos ocidentais, e por isso, pode ser considerado uma saída para o problema do niilismo, tanto no Oriente quanto no Ocidente.

O que mais nos intriga, nessa argumentação de Nishitani, é que ele busca fundamentos para sua teoria, justamente, onde os filósofos ocidentais enxergaram um problema, ou seja, na relação que o homem estabelece com a religião.

Inicialmente, nossa ideia principal era, simplesmente, investigar a visão de Nishitani sobre a concepção ocidental e oriental de Nada. Para isso, tentamos encontrar o significado desse Nada, na relação que os japoneses estabeleceram com os Ocidentais. Para isso, abordamos, a relação de apropriação cultural que os japoneses fizeram da cultura ocidental. No entanto, durante o processo de investigação, percebemos que, para Nishitani, o problema do Nada não se trata apenas dessa relação de apropriação, mas sim, de uma busca por um Nada que se apresente enquanto fundamento do mundo.

Segundo Nishitani, para compreender o Nada é necessário entender, a relação que o Homem estabelece consigo mesmo, e com a sua própria subjetividade. Através da compreensão ontológica do Nada na base da existência do Eu, Nishitani defende, e relaciona que a subjetividade do homem, tem como ponto

de partida a relação que esse homem tem com religião, pois, no momento em que o elemento Nada se revela na base da existência das coisas, o homem passa a questionar sua existência real, aquela onde o ser revela sua verdadeira face, e conseqüentemente o papel que a religião desempenha em sua vida.

No Ocidente, a discussão sobre o Niilismo, geralmente<sup>28</sup>, é centrada na negatividade dessa relação que o homem estabelece com a religião. Para alguns filósofos ocidentais, inclusive, é ao perceber que a religião não pode mais dar sentido a sua vida, que o homem se depara com um vazio, e nesse momento, o Nada se revela por trás de sua existência, causando desespero e angústia. Isso acontece, porque, nesse momento, o indivíduo se depara com a ausência total de sentido para sua existência, e o Niilismo é o que resta.

Ao contrário disso, no Oriente, segundo Nishitani, essa situação ocorre de forma diferente. Quando o homem percebe que a religião não é suficiente para dar sentido a sua vida, ele percebe também, que encontrou sua liberdade frente a esse mundo de existência ilusória e, por isso, pode tomar conhecimento da verdadeira face do ser que está situado no mundo, em alguma parte ao menos, e essa atitude conseqüentemente, poderá conduzi-lo a uma possível superação do Niilismo.

Contudo, para que possamos compreender melhor essa diferença defendida por Nishitani, da relação entre o homem e o Nada no Oriente, é necessário incluir nessa investigação certas perguntas como: “O que é a religião para nós?” Qual é sua finalidade? E por que precisamos dela? Essas perguntas fazem-se necessárias porque, no momento em que nos depararmos com elas, estamos encontrando o maior problema:

Em certo sentido, a religião parece ser algo que não precisa da pessoa que faz a pergunta sobre sua necessidade, pois, o mero fato de formular essas perguntas, equivale a admitir que ela se converta em uma necessidade. Onde quer que existam indivíduos colocando questões como estas, aí também emerge a necessidade da religião. (NISHITANI, 1999, p. 37)

---

<sup>28</sup> A palavra “geralmente” é utilizada aqui porque, não são todos os pensadores que trataram do Niilismo que o fizeram do ponto de vista da religião. Alguns filósofos como Jaspers, Stirner ou Heidegger, adotam pontos de vista diferentes. (Cf. VOLPI, 1999) A relação com a religião foi uma escolha que utilizamos porque é o campo a partir do qual Nishitani inicia suas reflexões sobre o Niilismo.

Nessa perspectiva, entendemos que para o filósofo, a religião tem uma certa autonomia com relação ao homem, e por isso, existe independente das perguntas que se colocam sobre sua existência e sua necessidade. Por outro lado, ao fazer essas perguntas o homem está apenas revelando que vive em uma relação de contradição com a religião, querendo negar algo que é uma necessidade para ele, justamente, porque para quem a “religião não é uma necessidade”, é que ela é uma necessidade. Mas, qual a importância dessa argumentação para o problema do Niilismo?

Para Nishitani, na busca pela legitimação da importância e da necessidade religiosa, os indivíduos são colocados em uma posição de dúvida, e confrontados com sua própria existência enquanto “ser em si”, ou seja, enquanto o homem permanece inserido no campo da religião, ele deixa de enxergar-se como um “Telos”, coloca Deus como centro das coisas, e passa a preocupar-se consigo, principalmente em relação a finalidade de sua existência.

Segundo Nishitani, no momento de dúvida, os indivíduos se deparam com um dilema complicado, qual seja, acreditar ou deixar de acreditar nos fundamentos religiosos. Isso ocorre, principalmente, porque essa busca por explicação dos fundamentos religiosos desperta nos indivíduos, também, uma dúvida com relação ao sentido de sua própria existência, uma vez que, a referência suprema que é Deus, não existe mais.

A falta de Deus, leva os indivíduos a questionarem seu papel no mundo, e em termos de finalidade, e nesse momento, é que a verdadeira busca religiosa é despertada. É por isso, que a busca pelo fundamento da religião deve iniciar-se primeiramente, no interior da própria religião, para somente depois, partir para uma investigação no interior da pessoa que coloca para si a questão a respeito da necessidade da religião.

No entanto, pra Nishitani, essa situação ocasiona um paradigma. A busca religiosa empreendida pelo homem, tem a pretensão de ser esclarecedora, mas obscurece a resposta para a pergunta colocada anteriormente sobre a necessidade da religião e impede que os indivíduos se questionem sobre sua existência, ou seja, a si mesmo. (Cf. NISHITANI, 1999, p. 38)

Ao questionar a religião, o ser humano se depara com a falta de uma certeza metafísica – como aquela certeza presente na existência de Deus – e é levado a um enfrentamento direto com a realidade, que o leva a perceber que coisas

necessárias para sua vida, como bens materiais perdem sua necessidade e utilidade, e então, passa a preocupar-se com problemas de ordem estritamente pessoal como; a morte e a nulidade, que crescem cada vez mais e, tornam-se dominantes fazendo com que cresçam os sentimentos de incerteza que lançam o indivíduo no abismo do Nada. Esses sentimentos, privam o ser humano de segurança em sua existência e colocam em evidencia, que a falta de sentido é inerente a ele, uma vez que, tudo que um dia lhe foi útil já não serve para nada.

Basicamente, desse enfrentamento com a realidade, resta ao indivíduo uma percepção indefinida de si. É como se houvesse a abertura de abismo a sua frente e ele não pudesse fazer mais nada, a não ser, permanecer parado frente a esse abismo, indiferente, pois, é como se nenhuma das coisas que constituíam a substância de sua vida conservassem sua utilidade, e nada pudesse mudar. Assim, o homem entra no que Nishitani chama de “devir incessante da existência” (Cf. NISHITANI, 1999, p. 39–40) Onde a concepção o vazio torna-se presença constante e fundamento do ser não tem sentido algum.

Para Nishitani, esse abismo é [...] a negatividade absoluta a respeito do ser, da diversidade das coisas e dos fenômenos. Por exemplo, quando observamos a morte, sempre a analisamos em contraposição com a vida, uma vez que [...] a morte é a negatividade absoluta a respeito da vida mesma. Portanto, se diz que a vida e as coisas são reais, então a morte e a nulidade são igualmente reais. Aqui começa a problematização sobre a nulidade. Além disso, o filósofo diz que [...] onde existem seres finitos – e todas as coisas são finitas – deve haver nulidade; onde existe vida, deve haver morte. Frente a morte e a nulidade toda vida e toda existência perde sua certeza e sua importância como realidade e se veem reais. (NISHITANI, 1999, p. 44)

Quando o filósofo fala de nulidade, ele está se referindo a aquilo que transforma o “sem sentido”, no “sentido da vida” (cf. NISHITANI, 1999, p. 40) e essa é a primeira tentativa, de apontar que a presença da nulidade manifesta-se no fundamento de todas as coisas.

Isso quer dizer que, quando questionamos a nós mesmos, ou melhor, quando nossa existência se torna um “porque”, nesse momento, enxergamos a nulidade emergindo do fundo de nossa própria existência e se tornando uma questão relevante.



Mas, embora essa discussão, aparente uma certa negatividade, Nishitani acredita que o surgimento da nulidade indica nada menos que: a consciência da própria existência penetrou nos indivíduos com uma profundidade extraordinária.

Em geral, os indivíduos esperam que sua vida tenha uma certa constância e colocam para si objetivos bem determinados, nisso ou naquilo, e essa preocupação com coisas das mais diversas ordens, sejam elas internas ou externas, impede que os indivíduos tenham consciência de sua posição de abandono no mundo, porque torna sua consciência inócua, e impede que pensamentos de ordem mais profunda, que irão culminar na descoberta de uma falta de fundamento na existência brotem na mente desses indivíduos e tornem-se questionamentos sobre sua condição no mundo.

Ao bloquear a consciência através da preocupação com as coisas irrelevantes filosoficamente, os indivíduos, conseqüentemente, acabam bloqueando também, a possibilidade de abertura de seu ser para um horizonte onde, a nulidade será encontrada como base de sua existência. Além disso, esses indivíduos se privam de entrar em contato com sua subjetividade, onde o ser se revela, e onde ele próprio ser é questionado.

Assim o [...] despertar para a nulidade no interior da natureza que transcende a razão e constitui o verdadeiro fundamento, no qual, o indivíduo deve se situar, é uma saída para o bloqueio criado pela religião. Encontrar essa nulidade, ou melhor dizendo [...] Ser e ter essa nulidade [...] é atravessar a existência de todas as coisas de uma vez, rompendo a dimensão na qual todas as coisas são pensadas no mundo [...] (NISHITANI, 1999, p. 94) para alcançar o verdadeiro conhecimento sobre o que, ou quem é o Eu.

Segundo Nishitani, os indivíduos estão muito acostumados a contemplar as coisas a partir do ponto de vista do “Eu” espectador (Cf. NISHITANI, 1999, p. 46), também é por isso, que eles costumam assumir uma postura frente as coisas que se apresentam separadas dele no mundo. Nessa separação, de sujeito e objeto, e na oposição entre interior e exterior, os indivíduos agem dentro do que ele chama de “campo da consciência”.

Nesse campo da consciência, normalmente, as coisas relacionam-se entre si por meio de conceitos e representações, por isso, tudo o que é dito acerca da realidade das coisas, não pode manifestar-se de forma verdadeira, ou seja, não

pode revelar sua “realidade”. Além disso, nesse campo da consciência não é possível estar em contato com as coisas tal como elas são, isto é, reconhecê-las em seu próprio modo de ser e em seu próprio terreno, já que não é possível, ao ser, conhecer o interior dessas coisas.

Por isso, Nishitani entende que, o problema nessa concepção, encontra-se na análise a qual o Eu está submetido, ou seja, enquanto Eu observador. Enquanto observador, o Eu encontra-se separado de si mesmo, o Eu passa a observar-se como objeto e não diretamente como sujeito, ou mais especificamente, como um Eu em si. Por isso, o Eu não pode ter certeza do que é sua realidade, e muito menos a realidade das coisas que observa.

Isso quer dizer que quando as coisas são observadas de fora, a percepção que se tem delas é sempre proveniente de representações mentais, e esse olhar a distância, não aproxima, mas afasta o observador da realidade dessas coisas que ele observa, uma vez que, só é possível estar em contato com o si mesmo, quando se adota um modo de ser que estabeleça um contato com as coisas a partir delas mesmas. (Cf. NISHITANI, 1999, p. 46)

Essa forma de compreender o mundo, que parte da consciência, e que Nishitani denomina o “Eu da consciência”, quando se apresenta como forma das coisas, impede o indivíduo de compreender sua verdadeira realidade, encontrar seu verdadeiro terreno, e o impede de estar nesse terreno real do Eu, verdadeiramente, pois:

Efetivamente as coisas, o Eu, os sentimentos, etc. são reais. Contudo, no campo da consciência onde normalmente são tomados por reais, não estão presentes em sua verdadeira realidade, mas sim tão somente em forma de representações. (NISHITANI, 1999, p. 47)

Ao considerar esse distanciamento, que o Eu consciência apresenta dos objetos, Nishitani propõe que é necessário a realização de algo que ele chama de “conversão” (Cf. NISHITANI, 1999, p. 47). Essa conversão, se dará através de uma abertura do ser para um encontro com a nulidade no fundamento de sua existência. Assim, a conversão vai conduzir os indivíduos a um modo de ser egocêntrico (ou antropocêntrico), que é essencialmente questionador, e que sempre busca fundamento e utilidade para as coisas, além de conservar neles, uma postura

de posicionar-se sempre frente aos problemas e de questionar qual é a real finalidade de sua existência.

Dessa forma, somente nesse momento, quando acontece essa conversão, é que, segundo Nishitani, o indivíduo torna sua, de fato, a pergunta “O que é a religião?” Ao fazer isso, ele passa a entender o quão importante ela é.

Contudo, o maior problema que se encontra nessa conversão da realidade, segundo Nishitani, está justamente ligado a forma de constituição das religiões.

Em geral, as religiões só permanecem existindo, principalmente, por que baseiam sua visão de mundo, em um retorno àquela forma de compreensão do Eu enquanto sujeito cartesiano<sup>29</sup>, ou seja, o retorno a concepção de ser que está vinculado a necessidade de representações.

Essa necessidade é de fato, segundo Nishitani, o que impede o Eu de ter um contato com sua realidade, e com os fundamentos que estão por trás do ser em si. Mais que isso, para os filósofos, essa compreensão das religiões, torna impossível ao indivíduo que ele tenha um contato mais profundo com a realidade.

Por isso, para o Nishitani é necessário que: “Ao invés de retornar a esse campo da consciência, que se configura como um estágio pré-consciente ou subconsciente, precisamos buscar um ponto de vista novo que ultrapasse o campo da consciência derrubando-a, para nos oferecer um horizonte mais amplo. (NISHITANI, 1999, p. 50)”

Nesse caso, como não somos capazes de conceber a subjetividade sem assegurar-lhe, ao mesmo tempo, que o Ego, no sentido cartesiano, seja completamente independente e insubstituível, pois esse será visto como sujeito que

---

<sup>29</sup> “Cogito ergo sum” ou “penso logo existo”, é a celebre máxima que caracteriza o pensamento do filósofo francês René Descartes (1596 – 1650). O filósofo implementou uma das maiores revoluções na história da filosofia, ao instituir o racionalismo e colocar a razão como princípio determinante da existência do sujeito, além de estabelecer que a razão deve ser compreendida como principal elemento de qualquer compreensão, seja da realidade, ou da subjetividade. As principais obras de Descartes são: “Discurso sobre o método”, e “Meditações Metafísicas”. Nosso objetivo aqui não é estabelecer um diálogo direto entre Nishitani e o pensamento de Descartes, uma vez que, isso já foi feito por Amanda Sayonara Fernandes Prazeres, na dissertação: *“Existência e liberdade: a noção de trans-decendência da vida no livro Religion and Nothingness de Nishitani Keiji.”* (UFRN, 2013) Nesse sentido, para uma melhor compreensão dessa relação entre Nishitani e Descartes, remeto o leitor a esse texto. A menção a Descartes feita aqui, serve apenas para situar o leitor frente a noção de Sunyata, e subjetividade em Nishitani, que tem como ponto de partida a tentativa de eliminação da concepção ocidental de que o Sujeito deve ser entendido como ponto de partida para a compreensão do mundo e da vacuidade, já que essa visão é oposta a visão do budismo Mahayana.

é [...] aquela entidade que de nenhuma maneira pode ser feita objeto, ou que nunca pode ser derivada de outra coisa, [...] ponto de partida a partir do qual pode considerar-se tudo mais. (NISHITANI, 1999, p. 50) nesse momento, quando há o reconhecimento do sujeito, também é possível que ele se encontre com a nulidade, e fica visível que a nulidade representa sua subjetividade e isso, nada mais é senão a realização do si mesmo. Isso não quer dizer que a nulidade está sendo observada objetivamente, ou que ela se constitui em uma representação, mas sim, que para o Eu compreender-se, como um si mesmo, também significa a tornar-se nulidade. (Cf. NISHITANI, p. 53)

Contudo, vale ressaltar que para Nishitani esse despertar para o si mesmo, do qual estamos falando aqui, não é algo que acontece de maneira autoconsciente, mas sim, é algo que ocorre como uma “explosão” do campo da consciência e da autoconsciência.

A consciência que, por sua vez, é o campo de relações entre as entidades caracterizadas como o Eu e as entidades caracterizadas como coisas, é também como dissemos, o local onde aparece a nulidade. O campo da consciência é também, um momento de revelação, no qual o Eu é capaz de alcançar uma subjetividade que não pode ser objetivada a menos que exista um colapso do campo da consciência, e no campo dos seres, se reconheça a nulidade como fundamento.

Esse momento é o que Nishitani chama de “realização elementar”, e segundo ele, tem um alcance mais profundo que a autoconsciência. Pois, no momento em que ocorre esse colapso da consciência, o Eu alcança-se a “si mesmo”, em seu sentido mais elementar, pois assim, encontra-se situado subjetivamente, de maneira efetiva, inserido no campo da nulidade. (Cf. NISHITANI, 1999, p. 53–54)

Nesse processo de colapso da consciência, o ser em si é anulado, junto com o ser de todas as outras coisas, e esse anular, não é simplesmente considerar que tudo o que é por ele conhecido, inclusive ele mesmo, foi aniquilado, mas é identificar que a nulidade, sempre aparecerá no fundamento de tudo que existe no mundo. A partir desse momento, a existência do Eu e de todas as outras coisas do mundo, convertem-se em um ponto de interrogação, e quem assume o seu é o “Eu da nulidade” que toma o lugar desses elementos.

E sobre isso, Nishitani afirma que ele está se:

[...] referindo ao momento no qual a nulidade, que se oculta como uma realidade no fundamento do Eu e de todas as coisas, se faz presente como uma realidade do Eu, de tal maneira que a própria existência junto do ser de todas as coisas se converte em uma única dúvida. O eu chega a ser a grande dúvida quando se dissolve a distinção entre o que duvida e o duvidado, quando o campo de tal distinção é superado. (NISHITANI, 1999, p. 121)

Para Nishitani, ao referir-se ao Eu como fenômeno, ele não pretende dar a entender que existe outra coisa por trás do ser pessoal, como um ator por trás que se faz aparecer. O que ele quer dizer é que, o nada não está escondido, mas ele é o que aparece por trás da pessoa, e caracteriza-se como a realidade. (Cf. NISHITANI, 1999, p. 121)

Nessa constatação, aparece a chamada “grande dúvida”, e ela é chamada assim, porque ela parte do Eu, que reflete sobre si mesmo. Além disso, embora essa dúvida, seja proveniente do Eu da autoconsciência, ela não limita-se a ele, mas estende-se a tudo aquilo que é vinculado a existência do Eu de todas as outras coisas.

Segundo Nishitani:

[...] essa dúvida não pode ser entendida como um estado de consciência, mas sim somente como uma dúvida real [...] que se apresenta como realidade quando surge das profundezas do fundamento do Eu e de todas as coisas. [...] se faz inevitavelmente fora de todo controle da consciência e da vontade arbitrária do Eu. (NISHITANI, 1999, p. 55)

Assim, o que ele quer explicitar é, justamente, que a dúvida não permanece presente na consciência do Eu, mas que ela está além, encontra-se presente nas profundezas que fundamentam esse Eu, e foge do controle da vontade desse Eu, porque ele é independente.

Essa dúvida, segundo Nishitani é algo que está presente também no modo de vida religioso, mas só enquanto nesse modo, a necessidade de duvidar, seja tão persistente a ponto de converter-se em uma realidade para o Eu, e a partir daí, avance persistentemente em direção a uma conversão em realidade.

Assim,

A grande dúvida somente se revela a partir do fundamento de nossa existência quando insistimos em nossas dúvidas (quem sou? Porque existo?) até seu limite, como atos conscientes de quem duvida. A grande dúvida representa não só o ápice do Eu que duvida, mas, também o momento de seu perecer deixando de ser Eu. Nesse momento, o Eu é ao mesmo tempo, o nada do Eu, e esse nada é o lócus do nada, onde tem lugar a transformação mais além da grande dúvida. A grande dúvida, como o campo de conversão de grande dúvida mesma não pode emergir senão como um lócus do nada, por isso é grande. (NISHITANI, 1999, p. 58)

É na manifestação da grande dúvida que o “Eu” posiciona-se como o lócus do nada, o no momento em que o Eu percebe-se como um ser perecível, e ao mesmo tempo, percebe-se como um Eu que existe, enquanto ser no nada. Nesse processo, o reconhecimento de si como o portador do nada, promove uma grande transformação nesse ser, que entende a grande dúvida também como a “grande morte”. O Eu deixa de ser “Eu”, ser em si, para ser nada, e ao mesmo tempo, nesse reconhecimento afirma-se como Eu.

Na verdade, o que ocorre é que quando o Eu observa sua relação com a “grande dúvida”, ocorre uma contemplação de seu “rosto original”, que Nishitani define como [...] a realização (atualização e apropriação) plena da realidade do Eu e de todas as coisas. (NISHITANI, 1999, p. 59)

Assim, o lócus do nada não é um atributo inato da existência humana como é a razão, e por isso, não podemos nos referir a ele como um lócus corrupto, nem como um lócus incorrupto, mas simplesmente é nada, e o nada que aparece no despertar do homem em situações limite. (NISHITANI, p. 63)

Geralmente, quando se fala do nada, logo ele é imaginado como algo que se introduz na relação com o ser, e se utiliza dele como instrumento para sua negação. Isso faz com que esse conceito, seja compreendido como algo que é nada, porque não é ser, por isso, ao aparecer, é especialmente vinculado, no pensamento ocidental, a nulidade do Niilismo.

Contudo, para Nishitani, essa abordagem é incorreta por que, faz do nada um simples conceito, derivado novamente do Eu, um nada somente no âmbito do pensamento derivado do ser, e essa concepção de um nada sem significado particular, não é suficiente para a compreensão do papel desse conceito no Oriente.

Para existir uma diferenciação entre o pensamento oriental e ocidental, é preciso que se leve em conta, que o nada precisa ser entendido compreendido com um “nada absoluto”, onde tudo o que é em si, é negado.

Essa compreensão de nada absoluto, não é possível como um nada pensado, mas sim somente como um nada vivo, pois

[...] não existe nada por trás da pessoa, porém essa afirmação não surge de uma conversão conceitual, sim somente existencial, separada do modo de ser da pessoa centrada em si mesmo. Se a compreensão centrada na pessoa é ligada com a essência e a emergência da pessoa, a negação do ponto de vista centrado na pessoa não pode ser uma autonegação existencial do homem como pessoa. A virada do homem como pessoa de uma auto compreensão centrada na pessoa para uma auto abertura como manifestação do nada absoluto [...] (NISHITANI, 1999, p. 121)

O que Nishitani quer dizer aqui é que, mesmo que não exista nada por trás da existência da pessoa, essa afirmação não surge num momento de conversão conceitual do Eu consciência, para o Eu ser em si, mas surge ligada a existência efetiva, e surge em si mesma, e não possui uma característica de objeto passível de observação. Essa conversão, só pode ocorrer a partir da compreensão de que, se a negação do ponto de vista da pessoa, não pode ser considerada como o nada, enquanto autonegação existencial, esse nada deve ser compreendido como algo centrado em um “auto abertura” do ser enquanto campo de manifestação do Nada Absoluto.

### 3.2 A QUESTÃO DA VACUIDADE (SUNYATA) E O ENCONTRO DO HOMEM COM SUA VERDADEIRA REALIDADE

Para pensar a relação do homem, com sua verdadeira face, revelada nessa auto abertura para o nada absoluto, ou seja, o momento no qual, o Eu que se defronta com o nada e o descobre como seu fundamento, foi necessário entendermos a relação que esse “Eu” estabelece consigo mesmo na busca pelo seu “em si”, que ocorre, principalmente, dentro do âmbito religioso.

Segundo Nishitani, enquanto a percepção de que, o Eu em si, só pode ser conhecido se houver a ultrapassagem da objetividade – e por objetividade, Nishitani define o caráter de objeto que o Eu recebe de sua relação com o mundo –

da mesma forma, para compreender o niilismo, o homem precisa compreender, [...] um campo que vai mais além da consciência e do intelecto. Esse seria o campo de “Sunyata” e da “Vacuidade”. (NISHITANI, 1999, p. 178)

A descrição do conceito de Sunyata que aparece na obra “A religião e o nada”, e pode ser vista como o centro do pensamento de Nishitani, corresponde ao campo da Vacuidade, ou seja, o lugar onde o Eu pode “conhecer sem conhecer”. (Cf. NISHITANI, 1999, p. 178) Ao encontrar-se no campo da Vacuidade, o indivíduo pode submeter, novamente, todo seu conhecimento a análise para, depois disso, entender que ele é na verdade um conhecimento que não se conhece realmente.

Por isso, Nishitani afirma que um no campo da Vacuidade, um conhecimento é sem conhecimento, assim como a práxis é “ação sem ação”. No momento em que o Eu consegue chegar, ou melhor, perceber a existência desse campo, a sua compreensão sobre as coisas consegue realmente alcançar [...] um campo no qual as coisas se manifestam tal como são. (NISHITANI, 1999, p. 178)

Segundo Nishitani, a Vacuidade ou Sunyata, embora represente também nada, nulidade, ou vazio, difere do conceito de nulidade, nada ou vazio, apresentado pela filosofia Ocidental. Para ele, a nulidade no ocidente que é compreendida como ausência de tudo, principalmente, quando se fala em termos de Niilismo, é diferente da nulidade de Sunyata porque, enquanto no campo da [...] da nulidade aparece o momento em que se desfaz todo esse enredo do subjetivo e do objetivo (NISHITANI, 1999, p. 178), no campo da Vacuidade, cada coisa que “é”, se manifesta de acordo com seu próprio modo de ser, e isso significa que tudo o que exibiu sua forma de dispersão e dissolução na nulidade é devolvido outra vez ao ser. (NISHITANI, 1999, p. 180)

Isso quer dizer que no Ocidente, a concepção de nada conduz a uma interpretação de que toda a realidade, de que tudo o que é real, desde a sensação até a razão, tem a nulidade em seu fundo, e por isso, o ser essencial de um ser [...] se estende sobre um abismo [...] e parece desvanecer-se em um fundo sem fundo (NISHITANI, 1999, p. 178), mas um fundo onde o ser real não pode ser encontrado.

Com isso, percebemos que a nulidade recebe o status de questão ontológica [...] que pode aparecer atrás de qualquer experiência no âmbito da sensação e da razão, e brotando de fora do ser experimentado aí, como o que anula essa experiência e esse fundo do ser. (NISHITANI, 1999, p. 201) que afeta,



diretamente, a qualidade essencial de todas as coisas no mundo. Podemos perceber, ainda, que a anulação não é algo mais que uma demonstração da aparência ilusória de todos os seres, uma condição que faz todas as coisas desaparecerem e não deixarem nenhum rastro para trás. A nulidade não permite que o ser das coisas deixe rastros, e sugere que a vida em si é, e sempre será impermanência.

Na concepção ocidental de nada, a existência é entendida como um caminho para um “mundo sem fundo”, porque esse fundo, é vazio e sem sentido, sem significado, pois é sempre vista a partir do ser como um lado oposto.

O ser, que existe, quando se depara com a nulidade, deixa de existir e torna-se um lado oposto da existência e mesmo que se encontre no nada, o ser sempre é, ainda, o ponto de referência para a concepção do conceito, e um ponto de referência que não permanece.

Quando se trata do Sunyata, teoricamente, o que se busca é de uma saída para essa impermanência do ser da concepção ocidental. Em Sunyata, o ser se realiza numa espécie de “simbiose” com o nada, e garante sua coexistência. Por isso, para Nishitani, a saída para a superação do niilismo no Ocidente ou Oriente, seria compreender que a nulidade precisa, e deve ser convertida em Sunyata (NISHITANI, 1999, p. 179)

A Vacuidade – ou a nadidade – de Sunyata não é representada como algo fora do ser, mas sim, como uma Vacuidade absoluta, ou um “nada absoluto”<sup>30</sup> que se esvazia até mesmo das representações sobre a própria Vacuidade [...] E, por essa razão, no fundo é una com o ser, do mesmo modo que o ser no fundo é uno com a Vacuidade. (NISHITANI, p. 179)

Na definição da vacuidade (Sunyata), apresentada por Nishitani, todas as coisas podem recolher-se em si mesmo e encontrar-se novamente com seu verdadeiro Eu, e esse Eu, ao encontrar-se consigo, recupera novamente sua possibilidade de existência. Cada coisa que deixou de existir enquanto fenômeno, pode encontrar-se com sua forma real, sua virtude, com sua capacidade individual de existência:

---

<sup>30</sup>A questão do Nada absoluto foi uma das noções centrais da filosofia da Escola de Kyoto, contudo nosso objetivo aqui é apontar apenas a visão de Nishitani sobre esse conceito. Para uma melhor compreensão sobre o assunto remeto o leitor ao livro: “O nada absoluto e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficos da escola de Kyoto” (Neto, Giacóia, 2013) que apresenta uma visão mais ampla sobre o conceito, inclusive em Nishida e Tanabe.

O pinho regressa a virtude do pinho, o bambu a virtude do bambu, o homem a virtus de sua humanidade. [...] nesse sentido, a vacuidade pode ser denominada o campo do “fazer ser” (Ichtung) em contraposição com a nulidade, que é o campo da anulação (Nichtung). (NISHITANI, 1999, p. 180)

O que Nishitani quer dizer, é que nesse momento, em que aparece o Sunyata, cada coisa volta a ter contato com seu si mesmo de uma maneira subjetiva e essa maneira subjetiva também torna-se real, uma vez que, não é anulada como na concepção de nulidade ocidental. As substâncias voltam a ter um sentido pois existem na Vacuidade. O pinho pode ser conhecido, em seu ser original, como pinho, e o mesmo ocorre com o bambu, ou com o homem que pode recuperar sua humanidade.

Quando o homem analisa todas as coisas a partir da razão, ou da crença, ele constrói certezas inquestionáveis, e o que a nulidade faz é jogar uma névoa sobre isso, desconstruir todas as suas seguranças, e lançar essas certezas para um abismo sem fundo. As coisas deixam de ser claras e, conseqüentemente, o Eu deixa de ser claro também, e assim, o homem que se compreende como ser racional, se vê confrontado com a falta de fundamento, pois, seu Eidos se desfez, e isso não lhe permitiu deixar nenhum rastro atrás de si. Nesse momento, quando o homem não é mais capaz de dizer o que é seu Eu, sua racionalidade ou suas crenças já não são mais suficiente, para que ele possa se compreender, ele se identifica com um grande símbolo de interrogação.

A diferença entre essa concepção e a de Sunyata é que, em Sunyata, todas as coisas podem ser substancializadas novamente, e podem recuperar sua individualidade, pois aí se estabelece uma relação de aproximação da coisa com seu em si, em seu próprio terreno, ou com o que Nishitani chama de “mesmidade”:

[...] no campo da vacuidade a mesmidade de uma coisa não pode ser expressada simplesmente em termos de seu “ser uma coisa ou outra”. Mas, ao revelar-se como algo que precisamente não pode ser expressado, ela também, se descobre como algo que não pode ser expressado. A mesmidade se descobre como algo que não pode ser totalmente expressado com a linguagem habitual da razão, nem com nenhuma linguagem que contenha sua forma lógica. Se de todas as formas nos vimos obrigados a expressá-la com palavras, somente poderíamos fazê-lo em termos de um paradoxo, como “não é essa ou essa coisa, logo não é essa ou essa coisa”. (NISHITANI, 1999, p. 181)

Para Nishitani, o Ser só pode ser reconhecido como ser quando a Vacuidade está em unidade com ele. Cada coisa existente deve ser conhecida simplesmente quando permanece em seu terreno, no campo da Vacuidade. Todas as coisas aparecem em sua substancia unicamente quando emergem de uma união com a Vacuidade. No campo da vacuidade, a substancialidade é uma substancialidade absolutamente não substancial diferente do que entendemos como substancialidade na razão. (NISHITANI, 1999, p. 181)

Isso quer dizer que “o que” de uma coisa, é um “o que” real, somente quando é absolutamente um “não que”. A forma eidética de uma coisa é a forma verdadeira, somente quando é una com a “não-forma” absoluta. Por exemplo,

[...] a forma ser humano de “isto é um ser humano” aparece no momento em que a forma está separada de toda forma. Dentro de cada ser humano se abre um campo de “não forma absoluta”, um lugar indeterminado como humano ou algum outro “o que”. (NISHITANI, 1999, p. 181)

Só podemos ter certeza da forma real de alguma coisa, quando essa forma está separada de toda e qualquer interferência. Dentro de cada ser, habita uma não forma absoluta que só se manifesta quando está em contato com a vacuidade. A afirmação de que o ser só é em unísono com a Vacuidade pertence, em seu sentido mais pleno e apropriado, ao ponto de vista que se refere a substancia das coisas, ou seja, àquela “substancia não-substancial”, por exemplo:

[...] uma coisa quente aparece para o ser como o que é em si mesmo no lugar mais além das categorias de substancia, qualidade, quantidade, etc. – quer dizer, no campo do Sunyata, ou do nada absoluto – Aqui uma coisa chega a ser dona de si mesmo. (NISHITANI, 1999, p. 181)

Podemos dizer que esse é o modo de ser autônomo da coisa. O sentido que Nishitani utiliza de autônomo aqui, não é aquele mesmo sentido literal de autonomia, onde as coisas ganham independência de nós quando elas se revelam a nós como substancias de forma diferente, ou quando somos colocados como ponto de referência, ou quando sua face frontal das coisas se volta a nós, mas sim um modo de ser que não tem nada a ver com nossas representações ou juízos, uma vez que na vacuidade (Sunyata), [...] uma coisa, em seu terreno, não tem

anverso e nem reverso. É pura e simplesmente ela mesma tal como é em sua mesmidade e nada mais. (NISHITANI, 1999, p. 184)

Isso é o modo de ser das coisas em sua mesmidade, ou seja, o modo de ser definido pela mesmidade consiste em um modo de ser onde as coisas afirmam-se centradas em si mesmo sem qualquer dispersão de seu significado, não existe influencia nenhuma, seja de objetos externos ou da própria razão. É como se na mesmidade, o homem pudesse alcançar a totalidade de sua mente em conexão com sua existência.

No Oriente, desde a antiguidade, o termo utilizado para designar esse estado da mente no qual o homem alcança sua própria mente, e focaliza-se em um ponto central no qual sua realidade está presente é definido pelo termo samādhi. Esse termo que tem um significado próximo ao de recordação, sugere que na Vacuidade o homem encontra-se através de uma recordação do seu Eu. Nessa recordação ele esquece seu Ego, que representa a subjetividade do individual, e alcança um outro tipo de conexão com as coisas. (NISHITANI, 1999, p. 65)

Nishitani define que o termo contém uma certa dualidade em sua interpretação, já que

Enquanto a palavra se refere em primeiro lugar a um estado mental, se aplica também ao modo de ser de uma coisa em si mesma quando esta se afirma em sua própria posição. Nesse sentido, podemos chamar esse modo de ser “um ser-samādhi”. A forma das coisas como são em seu próprio terreno é similar a aparência das coisas em samādhi. (NISHITANI, 1999, p. 185)

Por ter dois significados a palavra samādhi pode ser entendida como um estado real e também como uma autoafirmação das coisas, e isso influencia na forma como as coisas serão definidas, já que trata de como a coisa será vista pelo Eu no campo da Vacuidade, e ao mesmo tempo a forma como ele vê a aparência da coisa em samādhi. E nesse terreno, as coisas podem se constituir como fato absoluto. Assim, chegamos a um ponto onde o Ser só pode se apresentar realmente, só pode ser considerado realmente um ser, quando está em uníssono com a Vacuidade.

Segundo Nishitani, estamos acostumados a considerar a mesmidade das coisas a partir de uma circunferência, quer dizer, olhamos sempre para o contorno das coisas, e por isso, não conseguimos alcançar, as coisas em sua

mesmidade, já que, ao observá-las de fora, da borda, elas não revelam essa mesmidade para nós. Nesse caso, a única saída para compreendermos as coisas como elas são em si mesmas é ultrapassar esse limite e saltar da borda da circunferência para o centro, e então, só assim, será possível encontrar a mesmidade dessas coisas. E ao fazer isso, conseguiremos alcançar também o Sunyata, pois

O salto representa a abertura de nosso interior no campo do Sunyata como o mais próximo absoluto que somos nós mesmos. O centro representa o lugar no qual o ser das coisas é constituído em uníssono com a vacuidade, o lugar no qual as coisas mesmas se posicionam, se afirmam e assumem um “auto estabelecimento”. (NISHITANI, 1999, p. 187)

Conseguimos dessa forma alcançar o lugar onde todas as coisas se sustentam em seus próprios seres, onde recordamos a existência e a forma real das coisas, e aqui essa nulidade que em um primeiro momento, era o vazio, revela-se como o Sunyata, como possibilidade de ultrapassar a nulidade, e como o lugar mais próximo do nada absoluto.

No campo do Sunyata, todas as coisas manifestam sua mesmidade, quando realizam o ato de se auto afirmar, como virtus, e como sua própria forma determinada. Podemos considerar que essa será uma grande conquista, principalmente, porque, como seres humanos, essa realização da autoafirmação, comporta, de uma vez, aquela afirmação que tanto buscamos, que é a afirmação mais elementar de nossa existência, qual seja, da nossa realidade enquanto ser. Por isso, o campo do Sunyata é visto como o campo da “Grande Afirmação”, uma vez que, é onde o ser se auto afirma, e reconhece sua verdadeira face. (Cf. NISHITANI, 1999, p. 188)

Em toda essa construção sobre a relação do Eu com si mesmo, a construção da ideia de Sunyata, e a busca pelo fundamento da religião, o que Nishitani pretende é principalmente, esclarecer e encontrar uma explicação para o que é o sujeito.

A definição mais comum que se conhece é aquela que [...] expressa algo que subsiste no ser humano, na base de suas diversas faculdades como fator unificador. Indica o modo de ser pelo qual o homem se vê como o que é. Nishitani aponta que a metafísica antiga, defendia uma ontologia que se centrava em um

conceito de substancia que designava o ser das coisas como elas são em si. Com o passar do tempo o desenvolvimento e a priorização da razão, passou-se a adotar um ponto de vista que afirmava que por trás do conceito de substancia, subjazia uma origem baseada no entendimento puro como referencial para a atividade cognoscitiva. Nesse momento é que o ponto de vista do sujeito como autoconsciência, que repetidamente tornou-se o centro de um determinado sistema de crítica, substitui a ontologia criada anteriormente. (Cf. NISHITANI, 1999, p. 188–192)

Para Nishitani, a nulidade não deve ser observada e nem pensada da mesma forma que se pensa a razão, uma vez que essa, se “insere” ou pensa de maneira impositiva através da determinação de seus próprios princípios dentro da natureza, mesmo que ela seja vista como algo que está na base, no fundamento das coisas.

Quando a nulidade se insere em nosso ser, no cerne das coisas, ela não quer se separar das coisas, ela ataca e se funde a existência. Com ela, a existência das coisas, e do Eu, tornam-se incompreensíveis, completamente, e não se pode dizer o que elas são. É então que a “grande realidade” surge. (NISHITANI, 1999, p. 193)

A grande realidade é a dúvida real, e essa dúvida é a nossa maior realização, a forma mais perfeita de aproximação da verdadeira manifestação daquela mesmidade das coisas, pois encontra-la supõe movimentar-se no campo onde a mesmidade se manifestou na base do ser, desde o princípio para o campo do Sunyata como algo que está mais próximo do absoluto.

Contudo, embora essa afirmação pareça situar o campo da nulidade como um campo mais além da realidade – como um campo onde está por exemplo, Deus ou o Mundo das Ideias de Platão – no Sunyata, não é assim que acontece. No campo do Sunyata, a compreensão cotidiana é ultrapassada, e se estabelece um ponto de conexão entre a sensação e a razão, para aprender a existência das coisas e do Eu. Por isso, o campo do Sunyata, não pode ser considerado um ponto de vista do aqui, embora, represente uma transcendência orientada para a compreensão do nosso aqui cotidiano, a nulidade permanece em suspenso, contra a existência, situada apenas em si mesma. (Cf. NISHITANI, p. 194)

No Ocidente, a concepção com a nulidade é compreendida como uma negação absoluta que abrange toda a existência e está relacionada

diretamente a anulação total do ser. Ela ocorre em antítese com a existência e caracteriza-se como algo puramente negativo e contraditório porque não pode evitar a sua existência e nem se separar dela como nos mostra Nishitani, já que

Ao ser essencialmente transição e negatividade negativa, é radicalmente real; porem o ponto de vista mesmo é essencialmente, nulidade, oca e vazia. O ponto de vista da nulidade é em si mesmo essencialmente nulidade, e só como tal pode sê-lo. (NISHITANI, 1999, p. 195)

Assim, nulidade no ocidente é sempre, essencialmente nulidade e não pode se livrar disso. Porém, quando falamos sobre o ponto de vista de Sunyata percebemos que é algo totalmente distinto. Não é um ponto de vista que aborda a simples negatividade como algo negativo, nem é algo essencialmente transitório. Ele é mais complexo que isso. Sunyata, é onde a negação absoluta é, ao mesmo tempo, no sentido explicado antes, uma grande afirmação. Não é simplesmente um ponto de vista, onde se pode sustentar que a definição de Eu e das coisas são o vazio. Se fosse esse o caso, não haveria distinção nenhuma na forma como se manifesta a nulidade no fundo das coisas e do Eu, e não seria necessário distinguir as visões do Ocidente e do Oriente.

Os fundamentos presentes no ponto de vista do Sunyata são outros: não é simplesmente a afirmação de que o Eu seja o vazio, mas sim, que a Vacuidade é o Eu e faz parte dele; não se trata de um ponto de vista no qual as coisas sejam o vazio, mas sim, que a Vacuidade seja as coisas. Uma vez tendo lugar essa conversão, podemos superar o ponto de vista do Eu, que considera a nulidade como algo que se situa mais além da sua existência. (Cf. Nishitani, 1999, p. 195)

Quando o indivíduo ultrapassa o campo da simples nulidade, enquanto vazio total, e alcança o Sunyata, a conversão que ocorre, é da borda para o centro da circunferência, é o momento em que todas as coisas, em sua mesmidade, podem ser vistas reunidas em uma só, como se os diferentes pontos de uma circunferência fossem desenhados em um só centro.

Assim, na nulidade de Sunyata, o que encontramos é o campo da dispersão infinita. Onde os âmbitos da sensação e da razão se constituem como a negação dessa orientação para a dispersão infinita. Isso só ocorre porque tudo está junto e unido, e isso se faz possível, poderíamos dizer, pela concentração de todas

as coisas em um centro único, um centro que faz o mundo ser o que é. (Nishitani, 1999, p. 201)

Segundo Nishitani, em Sunyata, eu e as coisas tornam-se uma grande “unidade absoluta”:

No campo da nulidade todo nexos e união se desfaz e o auto enclausuramento das coisas é absoluto, estão dispersas umas a respeito das outras interminavelmente. E inclusive o ser de cada coisa se faz pedaços em cada direção, dominando por cima de suas tangentes, por assim dizer, das que nós não sabemos de onde vem e nem aonde vão. Essa existência parece desvanecer-se em uma nulidade insondável, sua possibilidade de existência. [...] no campo do Sunyata as coisas recuperam novamente a possibilidade de existência [...] as coisas se fazem presentes na possibilidade de existência que possuem no fundo. (NISHITANI, 1999, p. 204)

Isso indica que no campo de Sunyata, não existe mais circunferência a que nos referimos acima, porque “tudo é uno” e não pode ser simbolizado por um círculo (ou esfera). Ou seja, [...] quando falamos sobre o campo do Sunyata, temos que admitir que cada coisa em sua mesmidade mostra o modo de ser central de todas as coisas, e por isso chega a ser absoluto. Isso é a unidade, ou melhor dizendo, a sua realidade. “Tudo é Uno” significa o mundo como ordem unificadora do sistema de tudo o que é. Todas as coisas no campo do Sunyata estão ligadas em uma relação que Nishitani define como de servo e senhor, e chama de “circumincisional” (cf. NISHITANI, 1999, p. 206) Isso quer dizer que, quando uma coisa está situada em uma posição de serva de outra, ela reside no fundamento dessa coisa, e torna essa coisa o que ela é, e dessa forma a faz situar-se como senhora de si mesmo. É como se cada coisa se introduzisse no terreno da outra e fizesse dessa coisa parte de si.

Ocorre que quando uma coisa vai além do campo do Sunyata, essa coisa que era seu fundamento originário, e existia em si mesmo, não é mais o fundamento originário das demais coisas. Ao invés disso, quando ocorre essa situação, ela deixa de ser si mesmo, e passa a ser o ser do outro também.

Para Nishitani, não é possível para nós explicarmos o fato de que todas as coisas são no mundo. [...] Somente no campo de Sunyata, onde o ser é visto como ser-no-nada, nada-no-ser, é possível para cada um, ser em si com os demais, e portanto, também, não-ser em si com os demais. (Nishitani, 1999, p. 208)



O mais importante a se observar nessa reflexão é que quando ocorre, o que Nishitani chama de “interpenetração” de todas as coisas, podemos conhecer a relação mais próxima do fundamento das coisas que qualquer outra relação concebida no campo da sensação e da razão, pela ciência, mito ou filosofia

[...] o sistema circuminacional mesmo, onde cada coisa em seu ser se introduz no terreno de qualquer outra coisa, não é em si e, contudo, precisamente como tal (quer dizer, situada no campo do Sunyata) nunca deixa de ser em si mesma, não é outra coisa que a força que une todas as coisas em uma. É a força que configura o mundo e lhe permite ser um mundo. O campo de Sunyata é um campo de força. A força do mundo se faz manifesta na força de cada coisa no mundo. (NISHITANI, 1999, p. 208)

Na relação circuminacional tal como acabamos de descrever, cada coisa em seu terreno, também está no terreno das demais, mesmo ainda quando permanece em seu próprio terreno. Isso significa que no ser das coisas, o mundo mundeia, ou seja, transforma as coisas em mundo. Tudo isso só é possível no campo do Sunyata, uma vez que ele é o [...] campo da relação circuminacional é o campo de uma força em virtude da qual todas as coisas tal como são em si mesmas se compreendem a si mesmas conjuntamente em uma só: o campo da possibilidade do mundo. [...] o campo da possibilidade da existência das coisas. (NISHITANI, 1999, p. 209)

Segundo Nishitani, o campo da Vacuidade é algo para o qual despertamos como um aqui, porque é um campo que se abre para nós, mais próximo do que nossa consciência cotidiana se abre para nosso próprio Eu. Chegamos a ser nós mesmos quando atingimos o campo do Sunyata. O significado desse giro para o campo do Sunyata, quer dizer que quando a nulidade se abre e surge no fundamento do Eu, não é percebida simplesmente como uma nulidade separada desse Eu, não é simplesmente percebida como nulidade, mas é atraída para esse Eu, que passa a perceber-se como Vacuidade. Isso é chamado de transcendência extática do sujeito, por fazer ele voltar para si mesmo dentro do campo de Sunyata, como absoluto pois a Vacuidade é o próprio Eu.

Assim, podemos entender que a vacuidade é definida como o campo de possibilidade do mundo e também da existência das coisas. “A vacuidade é o Eu”, isso significa que, a base do Eu está em seu próprio terreno e isso torna possível a compreensão de que esse Eu é um ser em si. Contudo, isso não quer

dizer que o Eu é simplesmente uma coisa da qual pode tornar-se consciente. O campo de Sunyata, dentro do qual, o mundo e as coisas são possíveis, se abre no terreno do Eu, que se encontra em seu próprio terreno, e é visto como origem de seu próprio ser. Esse terreno do Eu, e o Eu que está dentro de seu próprio terreno, são em essência anteriores ao mundo das coisas. No campo de Sunyata para o indivíduo poder enxergar a si e perceber sua existência, ele precisa entender que sua existência descansa no vazio, e isso é o que chamamos de “ser” é sempre o algo não-objetivo das coisas como elas são em si.

Para Nishitani, quando pensamos no Eu, no sentido objetivo e fenomênico, não encontramos o ser, e nunca poderemos encontrá-lo senão na forma não objetiva, que define o que é em si, e isso é a Vacuidade. A consciência é originalmente o vazio e suas raízes, só pode manifestar-se no campo da vacuidade. A consciência é originalmente o vazio. Contudo, essa Vacuidade original não é diferente do fato de que, por exemplo, o ver seja ver em si. Nesse caso, o fato de ver pode ser entendida, como uma atividade infundada (ou vazia em seu próprio fundamento), e isso significa que o ver, falando com propriedade, é ver sem fundamento. (Cf. NISHITANI, 2009, p. 210–211)

Compreender a Vacuidade significa entender que a sensação denominada ou a percepção ver (e também a consciência como um todo) é, no fundo, Vacuidade. Desse modo, para Nishitani, o campo de Sunyata é um campo cujo centro está em todas as partes. É o campo onde cada coisa – como um centro absoluto, possuída de uma individualidade absolutamente única – se manifesta como é em si. Dizer que cada coisa é um centro absoluto significa dizer que onde quer que uma coisa seja, ou exista, o mundo “mundeia”, ou seja, o mundo transforma em mundo. E isso, por sua vez, significa que cada coisa, por estar em seu próprio terreno, está também no terreno de todos os seres, e o inverso também, cada coisa ao estar no terreno de todas as outras, cada uma está em seu próprio terreno. [...] e essa relação que é inconcebível, tem uma exceção, que está no modo não objetivo de ser das coisas, pois aí elas são o que são em si. (NISHITANI, 1999, p. 226)

Portanto, declarar que uma coisa é como é em si mesma, não difere em nada de dizer que todas as coisas são essencialmente unas com as outras e se compreendem conjuntamente como um mundo. Esse é o “Uno e todo”, não como se contempla a partir do campo da razão, como na visão Ocidental, mas sim, como é compreendido a partir do campo de Sunyata. Não é como observamos antes,

simplesmente um ser, mas sim o ser uno com as outras coisas e com a Vacuidade; e, essa, não é uma união absoluta abstraída da multiplicidade e da diferenciação do mundo, mas sim, uma união absoluta no campo onde a multiplicidade e a diferenciação estão absolutamente radicalizadas. Isso [...] significa que no campo de Sunyata todos os centros, são absolutamente independentes, e ao mesmo tempo, são essencialmente unos. (NISHITANI, 1999, p. 226)

Esse centro, como modo de ser, no campo da Vacuidade não pode ser projetado sobre qualquer outro campo, a não ser sobre ele mesmo. Ele é imediatamente presente – e imediatamente realizado como tal – no lugar em que o Eu “é” realmente, e encontra-se consigo mesmo. Ele está a mão e em baixo de nossos pés. Da mesma forma que ninguém pode ver, nem ouvir por outra pessoa, assim também, nenhuma ação do Eu pode ser levada a cabo por um substituto. Todas as ações implicam, por assim dizer, uma imediatez absoluta. É nesse momento que aparece o que denominamos centro. O que temos em mente não é uma unificação do sujeito e do objeto, mas sim o que chamamos antes de uma interpenetração circuminacional. (NISHITANI, 1999, p. 226)

Assim, podemos perceber, por que que a Vacuidade entendida por Nishitani, é diferente da concepção ocidental. Enquanto o nada no Ocidente é anulação, esvaziamento completo do ser, no Oriente, o nada é o começo, é onde o ser pode ser completar e se conhecer realmente. Por isso, a busca por um fundamento do ser nesse âmbito de uma Vacuidade (Sunyata) que revela a verdadeira existência dos seres, pode servir muito bem como uma saída para o Niilismo e, os filósofos ocidentais podem aprender e ganhar muito se passarem a pensar nessa possibilidade para a resolução do problema.

## CONCLUSÃO

Nosso objetivo ao desenvolver essa pesquisa foi apresentar a visão de Keiji Nishitani sobre o problema do Niilismo e a relação que esse conceito tem com a Vacuidade, que no budismo é definida como Sunyata. A forma como tratamos o assunto procurou contemplar alguns pontos que consideramos relevantes para o esclarecimento não só do pensamento de Nishitani, mas também para evidenciar o quanto foi importante o pensamento da escola de Kyoto.

Considerando que o pensamento, tanto dos filósofos da Escola de Kyoto, quanto de Keiji Nishitani ainda são pouco estudados no Brasil, acreditamos que abordar e aprofundar, ainda que de forma breve o pensamento desses filósofos, servirá para auxiliar e fomentar futuras pesquisas na área de filosofia e mostrar que, de fato, é possível que se considere a existência de escolas autênticas de filosofia fora do Ocidente.

No primeiro capítulo, nossa opção por abordar as transformações históricas que ocorreram no Japão que foram determinantes, pelo menos aparentemente, para lançar o país no Niilismo, e que depois o próprio Nishitani, definiu ter sido algo que sempre acompanhou os japoneses uma vez que existe independente de tempo ou lugar, foi feita com base na dificuldade que encontramos de acesso a material sobre o pensamento oriental em nossa língua. Embora atualmente existam referências importantes, acreditamos que ainda há muito para ser feito.

No segundo capítulo, nossa intenção foi mostrar a relação que os japoneses tiveram com o Ocidente e como isso os ajudou e os prejudicou ao mesmo tempo. Essa opção se faz necessária principalmente, porque precisamos estabelecer um ponto de encontro entre a filosofia ocidental e a filosofia oriental, já que na história do pensamento, o Ocidente sempre foi tomado como ponto de referência. Mas além disso, a importância de discutir o problema do Niilismo através de uma relação entre o Ocidente e o Oriente, é que vai nos conduzir a um possível esclarecimento sobre quais são os fatores que qualificam uma filosofia ou outra, como aquela que apresenta a melhor saída para um problema.

Para Nishitani, um dos fatores que levou os japoneses ao encontro com o Niilismo foi a tentativa de tornar sua cultura totalmente alheia. Para ele, quando os japoneses adotaram de forma muito abrupta toda uma gama de

conhecimentos e costumes que diferiam muito de seus conhecimento e costumes tradicionais, que outrora haviam garantido sua força de caráter e capacidade de lidar com problemas, eles se depararam com um abismo da nulidade. Esse é um cenário muito próximo aquele que os ocidentais enfrentaram também com a transformação tecnológica do mundo e com a transformação da moral.

Nesse momento, em que a nulidade é compreendida como algo que esgota todo o fundamento da vida atinge os japoneses e faz com que eles experimentem uma situação com a qual não estão preparados para lidar, eles precisam encontrar uma saída para isso, e que na visão de Nishitani é compreender e superar o Niilismo. Para compreender melhor essa situação, buscamos estabelecer também, um diálogo com Karl Löwith, como um contraponto entre a filosofia Ocidental e o pensamento de Nishitani. Löwith torna-se importante para nós porquê viveu uma situação oposta à do filósofo japonês, e como ocidental pode observar, com os olhos de um ocidental, a o que descrevemos acima. Entendemos também que para Nishitani, o Niilismo, por ser encontrado na base da existência do ser, e com isso acaba revelando-se como um problema que ultrapassa qualquer fronteira, de tempo e lugar, e por isso, não pode ser simplesmente analisado sob uma ótica de Oriente ou de Ocidente, mas sim, que precisa ser abordado de uma maneira mais ampla, que supostamente, possa dar uma solução para o problema independente de onde ele se manifeste ou seja identificado.

Todos esses passos, nos levaram a mostrar, como o problema do Niilismo segundo Nishitani, precisa ser tratado através da relação que o homem tem com dois conceitos fundamentais, ou seja, os conceitos de religião e de Nada.

Para isso, apontamos a importância que Nishitani dá ao conceito de religião, e considera que esse é um fator importante para o homem, na medida em que será o caminho para que, o homem, possa compreender que a relação que ele estabelece com o nada, não deve ser de desespero, mas sim uma relação de completude e conhecimento. O nada precisa ser entendido como um elemento que conduz o homem a conhecer seu verdadeiro Eu, em sua chamada mesmidade, e por isso não deve ser temido. Isso quer dizer que só no Nada é que o Eu pode encontrar seu si mesmo.

Isso deixa claro que na compreensão de Nishitani, o Nada não deve ser caracterizado como um esvaziamento que aniquila o ser e todas as suas condições de existência, pelo contrário, o Nada deve ser compreendido como um

esvaziamento que aproxima o ser de seu rosto real. Ao lançar uma dúvida sobre a existência do ser, o Nada proporciona a esse ser a possibilidade de ultrapassar a realidade ilusória do mundo material e contemplar as coisas como elas realmente são. Isso só acontece quando o Eu alcança o campo de “Sunyata”, que é na definição budista, a Vacuidade.

Sunyata ou a Vacuidade é que proporciona ao ser um encontro com sua essência. Esse encontro torna o ser, um elemento atuante dentro do nada, uma vez que ele passa a adotar um ponto de vista, não mais de um Eu observador, alheio ao mundo e as coisas, que determina a existência delas enquanto ponto de partida, mas sim de um Eu em si mesmo, que faz parte das coisas também, e mais que isso, um ser que depende delas.

Assim, ao descobrir-se como um Eu em si, o Eu deixa de ver a nulidade como um problema, e aquele abismo deixado pela sensação de vazio, passa a confortá-lo e fazê-lo sentir-se melhor, já que pode conhecer-se realmente. Nesse momento, acreditamos que Nishitani defende que o Niilismo pode ser superado, justamente porque passa a dar lugar a uma situação de completude, onde o indivíduo ao se esvaziar e se encontrar com o nada absoluto, onde tudo é nada inclusive o próprio nada, e tudo faz parte de tudo, ele encontra um sentido para sua existência.

De todas essas concepções apresentadas por nós nesse trabalho, o que mais nos chama a atenção é a maneira como os problemas filosóficos são mesclados com o pensamento religioso. Essa construção que para nós é um pouco estranha, por diferir da maneira tradicional de se fazer filosofia no ocidente, tornou-se totalmente concebível após entender que embora ideia de religião ou a religiosidade, esteja presente no pensamento de Nishitani, é uma religiosidade que prega uma aproximação e uma descoberta da imanência enquanto caminho para a compreensão de algo maior, já que o Eu precisa perceber-se como um sujeito atuante no processo de compreensão das coisas e ao mesmo tempo buscar ultrapassar suas limitações enquanto ponto de referência para o mundo, e para isso precisa entender a importância do Vazio, do Nada em sua vida. Por isso, acreditamos que todo esse processo de busca, torna a visão filosófica oriental muito coerente e sem dúvida pode e deve ser aceita como filosofia. Esperamos que com esse trabalho possamos ter contribuído para avançar um pouco mais nos estudos sobre o pensamento filosófico Oriental, e principalmente na compreensão de uma

visão distinta, que é a de Keiji Nishitani sobre um problema muito discutido na filosofia contemporânea, que é o Niilismo.

## REFERÊNCIAS

ABE, Massao. *Introdução ao livro: Indagación del bien*. Traducción: Alberto Luís Bixio. Barcelona, Espanha: Gedisa, 1995.

ARALDI, Claudemir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, n. 5, p. 75-94, 1998. Disponível em: <[Http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn\\_05\\_05.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn_05_05.pdf)>. Acesso em: 25 set. 2011.

BEZERRA, Cícero Cunha. Niilismo oriental e cristianismo: reflexões a partir do pensamento de Keiji Nishitani. *Revista da Fapese*, v. 4, n. 1, p. 33-40, jan./jun. 2008. Disponível em: <[http://www.fapese.org.br/revista\\_fapese/v4n1/artigo3.pdf](http://www.fapese.org.br/revista_fapese/v4n1/artigo3.pdf)>. Acesso em: 15 set. 2011.

CARTER, Robert E. *The Kyoto School: an introduction*. Albany: State University Press, 2013.

DALLMAYR, Fred. Nothingness and Sunyata: a comparison of Heidegger and Nishitani. *Philosophy East and West*, v. 1, 42, n. 1, p. 37-48, jan. 1992. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399690>>. Acesso em: 23 fev; 2013.

FIGUEIREDO, Danilo José. Japão: de suas origens a restauração Meiji. *Klepsidra: Revista Virtual de História*, n. 4, 2000. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1264011>>. Acesso em: 13 out. 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: metafísica e Niilismo*. Tradução Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumarrá, 2000.

\_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, Introdução e Notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Sobre o problema do Ser/ O caminho do campo*. Tradução de Ernildo Stein, Revisão de José Geraldo Nogueira Moutinho. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

HEINE, Steven. *History, Transhistory, and Narrative History: a postmodern view of Nishitani's philosophy of zen*. *Philosophy East and West*, v. 44, n. 2, p. 251-278, Apr. 1994. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399594>>. Acesso em: 27 maio 2012.

HEISIG, James W. *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Tradução de Raquel Bouzo. Barcelona: Herder, 2002.

JÜNGER, Ernst. *Sobre a linha*. In: *Cadernos de Tradução*. N. 3, 1998. p. 41-73.



JUNIOR, Oswaldo Giacóia. Teses sobre Nietzsche e o Budism. In: *A escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW editorial, 2009. p. 63-94.

KRUGER, Joel W. *The varieties of pure experience: William James and Kitaro Nishida on consciousness and embodiment*. From *William James Studies*, v. 1, n. 1. Disponível em:  
<[http://queksiewkhoon.tripod.com/varieties\\_of\\_pure\\_experience\\_joel\\_w\\_krueger.pdf](http://queksiewkhoon.tripod.com/varieties_of_pure_experience_joel_w_krueger.pdf)>.

LOPARIC, Zeljko (Org). *A escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW editorial, 2009.

LÖWITH, Karl. *European Nihilism: reflections on the spiritual and historical background of the european war*. In: Martin Heidegger and *European Nihilism*; edited and introduced by Richard Wolin; translated by Gary Steiner. New York: Columbia University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Japan's westernization and moral foundation*. In: *Sämtliche Schriften*, Bd. 1 hrsg. von Klaus Stichweh u. Marc B. de Launay. Stuttgart, 1983a.

\_\_\_\_\_. *The Japanese Mind*. In *Sämtliche Schriften*. Bd. 1 hrsg. von Klaus Stichweh u. Marc B. de Launay. Stuttgart, 1983b.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MICHELAZZO, José Carlos; Ser e Sunyata: Os caminhos ocidental e oriental para ultrapassagem do caráter objetificante do pensamento. In: *A escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW editorial, 2009. p. 95-97.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.

NETO, Antônio Florentino. GIACÓIA Jr, Oswaldo (Orgs.). *O nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*. Campinas, SP: PHI, 2013.

\_\_\_\_\_. *Algumas questões sobre as interpretações ocidentais do pensamento oriental*. In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *A escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *cepção e diálogo: Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea*. *Natureza Humana*, v. 10, n. 1, p. 147-160, jan.-jun. 2008.

NIETZSCHE, Friedrich: *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 15. ed. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. *Enealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

NISHIDA, Kitaro. *Pensar desde la nada: ensayos de filosofía oriental*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

\_\_\_\_\_. *Indagación del bien*. Traducción: Alberto Luís Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995.

NISHITANI, Keiji. *The self-overcoming of Nihilism*. Translation and introduction by Graham Parkes. Albany: State University of New York Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *La religión y la nada*. Trad. R. Bouso-García. Siruela, Madrid, 1999.

\_\_\_\_\_. *On Buddhism; translated by Seisaku Yamamoto*. Translation and introduction by Robert E. Carter. Albany: State University of New York Press, 2006.

\_\_\_\_\_. Ontology and utterance. *Philosophy East and West*, v. 31, n. 1, p. 29-43, Jan. 1981. University of Hawai'i Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399064>>. Acesso em: 23 fev. 2013.

PHILLIPS, Stephen H. Nishitani's buddhist Response to "Nihilism". *Journal of the American Academy of Religion*, v. 55, n. 1, p. 75-104, spring 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1464337>>. Acesso em: 14 dez. 2012.

PRAZERES, Amanda Sayonara Fernandes. *Existência e liberdade: a transcendência extática da vida no livro A religião e o nada de Nishitani Keiji*. Dissertação (Mestrado) – UFRN, Rio Grande do Norte, 2013.

SHOTO, Hase. Nihilism, science, and emptiness in Nishitani. *Buddhist-Christian Studies*, v. 19, p. 139-154, 1999. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1390532>>. Acesso em: 23 fev. 2013.

TEIXEIRA, Luiz Fernando Fontes. *A caminho da fronteira: entre Heidegger e os japoneses*. Dissertação (Mestrado) – UFRN, Rio Grande do Norte, 2010.

USSELL, Heidi Ann. *Keiji Nishitani and Karl Rahner: a response to Nihilism*. *Buddhist-Christian Studies*, v. 28, p. 27-41, 2008. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30152926>>. Acesso em: 23 fev. 2013.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Trad. Silvana C. Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *O fim da modernidade*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VIANELLO, Giancarlo. *Nihilism and emptiness - The Collapse of Representations and the Question of Nothingness*.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

VALLES, Jesús Gonzáles. *História de la filosofía japonesa*. Madrid: Editorial Tecnos, 2000.

YAMASHIRO, José. *História da cultura japonesa*. São Paulo: IBRASA, 1985.