



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

EDUARDO GOMES FÁVARO

**KEIJI NISHITANI E O ESVAZIAR-SE:
ŚŪNYATĀ (VACUIDADE) COMO ALTERNATIVA À
CONSCIÊNCIA**

Londrina
2023

EDUARDO GOMES FÁVARO

**KEIJI NISHITANI E O ESVAZIAR-SE:
ŚŪNYATĀ (VACUIDADE) COMO ALTERNATIVA À
CONSCIÊNCIA**

Trabalho de Conclusão apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Eder Soares Santos

Londrina
2023

Fávaro, Eduardo .

Keiji Nishitani e o esvaziar-se : sunyata (vacuidade) como alternativa à consciência. / Eduardo Fávaro. - Londrina, 2023.

112 f.

Orientador: Eder Santos.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia.

1. Nishitani - Tese. 2. Budismo - Tese. 3. Nihilismo - Tese. I. Santos, Eder . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

EDUARDO GOMES FÁVARO

**KEIJI NISHITANI E O Esvaziar-se:
ŚŪNYATĀ (VACUIDADE) COMO ALTERNATIVA À
CONSCIÊNCIA**

Trabalho de Conclusão apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Plínio Marcos Tsai
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 01 de março de 2023.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Eder Soares Santos, meu orientador e amigo, que colaborou na parte escrita deste trabalho e por seu lado atencioso que fez diferença não somente na dissertação, mas também em minha vida.

Ao Prof. Dr. José Fernandes Weber e ao Prof. Dr. Plínio Marcos Tsai pela leitura e análise que realizaram, proporcionando um imensurável desenvolvimento neste trabalho e em outros que serão desenvolvidos.

Aos meus avós Theophilo e Evone por todo o carinho e incentivo intelectual que me proporcionaram.

À minha avó Adméia que me proporcionou carinho e risadas ao longo de todo este processo.

Ao Guto e minha mãe por todo amor e atenção que me mandam mesmo estando distantes, sempre me proporcionando coragem para enfrentar as adversidades.

Ao meu irmão por todo o companheirismo, tranquilidade e risadas. Não teria alcançado nada sem a confiança e leveza que a sua companhia me proporciona.

Ao meu sobrinho Theo que com sua inteligência mostra-me um novo mundo a cada vez que nos encontramos.

À minha companheira Amanda Keiko Yokoyama e meus amigos Nathan Sinval, Renata Ruziska, Ricardo Curti, Vitor Sanches e Matheus Romagnolli por terem compartilhado boas reflexões e momentos.

Aos meus alunos por me proporcionarem grandes momentos de diversão e a certeza de que amor, empatia e riso são os melhores caminhos para criar vínculos e ensinamentos duradouros.

Ao meu pai e avô que, mesmo não estando mais aqui, ainda conseguem me ensinar sobre as virtudes da resiliência, coragem e compaixão.

“Um dia encontrarei as palavras certas e elas serão simples.” Jack Kerouac

RESUMO

FÁVARO, Eduardo G. **Keiji Nishitani e o esvaziar-se: śūnyatā (vacuidade) como alternativa à consciência.** 2023. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

Esse trabalho tem como objetivo geral compreender a análise de Keiji Nishitani acerca da consciência e sua proposta de intervenção a esse modelo de existência que levou o homem a sentir-se desconectado do mundo e dos outros seres. Para isso, parte-se da leitura das obras *Religion and Nothingness* e *On Buddhism*, bem como de seus principais comentadores. Diante disso, abordam-se os seguintes tópicos: a importância da religião para o Nishitani, a construção das bases filosóficas ocidentais a partir de Descartes, a análise do niilismo e seus desdobramentos, a proposta de Nishitani que parte do conceito de *śūnyatā* derivado do budismo e a consequência desse modelo de existência. Com isso, compreendem-se alguns pontos relevantes da contribuição Nishitani ao pensamento universal e sua crítica social. Dentre elas, tem-se a descrição do autor sobre o fato do progresso realizado no Ocidente ter levado o homem a um sentimento de solidão cósmica. Isso ocorreu devido às relações com a natureza e com Deus, que davam sentido e significado a existência, terem sido rompidas, ocasionando o niilismo. Deste derivaram-se duas formas, o criptonilismo, marcado por um movimento não percebido pelas massas, que deslocam suas atenções a atividades que buscam justificar as próprias vidas, e também um niilismo consciente, mas que ainda se percebe e sente-se como um estrangeiro no mundo. Como proposta, Nishitani resgata os valores da religião primitiva ao buscar uma possibilidade de intervenção através de uma análise budista, na qual a racionalidade mal direcionada e o ego são evidenciados como obstáculos à vacuidade (*Śūnyatā*). *Śūnyatā* possibilita ao indivíduo não só entrar em contato profundo com a realidade, natureza e outros seres, mas também tornar-se realidade, natureza e outros seres em uma visão cosmo-ética que remodela toda a forma de existência e relação com o mundo, que até então se baseavam principalmente no *cogito* cartesiano. Portanto, a grande contribuição de Nishitani, se dá a partir da ideia de que podemos caminhar pela vida sem fugir para outras transcendências, reconhecendo a vacuidade. Esta possibilita um existir profundo no aqui e agora que tem como base o esvaziar-se do “eu” desvelando a talidade de si e do todo.

Palavras-chave: Nishitani; vacuidade; *Śūnyatā*; niilismo; budismo.

ABSTRACT

FÁVARO, Eduardo G. **Keiji Nishitani and emptiness: śūnyatā (emptiness) as an alternative to consciousness.** 2023. 112 p. Dissertation (Master in Philosophy) – Center for Letters and Human Sciences, State University of Londrina, Londrina, 2023.

The general objective of this work is to understand Keiji Nishitani's analysis of consciousness and his proposal for intervention in this model of existence that led man to feel disconnected from the world and other beings. For this, it starts with the reading of the works *Religion and Nothingness* and *On Buddhism*, as well as their main commentators. In view of this, the following topics are addressed: the importance of religion for Nishitani, the construction of Western philosophical bases from Descartes, the analysis of nihilism and its developments, Nishitani's proposal that starts from the concept of śūnyatā derived from Buddhism and the consequence of this model of existence. With this, some relevant points of Nishitani's contribution to universal thought and its social criticism are understood. Among them, there is the author's description of the fact that the progress made in the West has led man to a feeling of cosmic solitude. This occurred because the relationships with nature and with God, which gave meaning to existence, were broken, causing nihilism. Two forms derived from this, cryptonihilism, marked by a movement not perceived by the masses, who shift their attention to activities that seek to justify their own lives, and also a conscious nihilism, but which is still perceived and felt like a foreigner in the world. As a proposal, Nishitani rescues the values of primitive religion by seeking a possibility of intervention through a Buddhist analysis, in which misdirected rationality and the ego are evidenced as obstacles to emptiness (Śūnyatā). Śūnyatā enables the individual not only to come into deep contact with reality, nature and other beings, but also to become reality, nature and other beings in a cosmo-ethical vision that remodels every form of existence and relationship with the world, which until then they were mainly based on the Cartesian cogito. Therefore, Nishitani's great contribution comes from the idea that we can walk through life without fleeing to other transcendences, recognizing emptiness. This enables a profound existence in here and now that is based on emptying oneself from the "I", revealing the suchness of oneself and of the whole.

Key-words: Nishitani; emptiness; Śūnyata; nihilism; buddhism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	CONTEXTO HISTÓRICO	18
2.1	ESCOLA DE KYOTO E KEIJI NISHITANI.....	22
3	A RELIGIÃO PRIMITIVA E O BUDISMO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA	25
4.	O EU E A CONSCIÊNCIA NO OCIDENTE	36
4. 1	SINTOMAS DO “EU” E AS LIMITAÇÕES DA RAZÃO	40
5	NIILISMO	48
5.1	NIILISMO E CRIPTONIILISMO.....	48
6	ŚŪNYATĀ: VACUIDADE ABSOLUTA	63
6.1	BUDISMO	63
6.2	ŚŪNYATĀ COMO GUIA PARA O CAMINHO DO MEIO	74
6.3	ŚŪNYATĀ, NISHITANI E CONVERSÃO.....	79
7	INTERDEPENDÊNCIA	92
7.1	NISHITANI E O AMOR A TODAS AS COISAS.....	96
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
	REFERÊNCIAS	104

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho teve como principal estímulo a contribuição aos estudos do Oriente, especialmente na área da filosofia e da religião, nas quais trabalhos acadêmicos, mesmo que em uma grande expansão nos últimos anos, ainda se encontram reduzidos frente aos outros temas das filosofias, por assim dizer, “canônicas” e usualmente europeias.

Busca-se colocar em pauta uma contribuição para aquilo que pode se chamar de história do pensamento universal, ou uma filosofia universal. Objetiva-se estudar e aplicar às informações que a humanidade tem produzido para novos progressos a partir do contato de ideias que se estendem além da área da filosofia, cruzando os conhecimentos do que se chama de Oriente e Ocidente¹.

Um grupo de pensadores japoneses conseguiu realizar um movimento ímpar para a contribuição da conexão entre esses dois mundos ao reinterpretarem a filosofia do *Zen* budismo à luz daquilo que se exigia no Ocidente para ser considerado “filosofia”. Esses autores, reconhecidos por serem pertencentes à Escola de Kyoto, possibilitaram um acesso de valor imensurável ao modo de pensar do *Zen* budismo pelos leitores ocidentais. No caso deste trabalho, os canhões de luz estarão direcionados a um dos autores pertencentes a essa escola, Keiji Nishitani.

Keiji Nishitani (1900-1990) fez sua importante contribuição no que foi retratado acima para que no mundo contemporâneo se pudesse estudar o Oriente². O autor tinha profundo conhecimento tanto das raízes de seu berço cultural quanto da história do pensamento religioso e filosófico do Ocidente, evidenciando em suas análises principalmente sobre a Bíblia e sobre o niilismo a partir dos principais autores que tratam sobre o tema.

¹ A diferenciação entre Ocidente e Oriente neste trabalho tem como referencial a aproximação cultural e comercial estabelecida entre Japão e “Ocidente” durante o fim da era Tokugawa e a partir da era Meiji, explicados no primeiro capítulo. Esse é o referencial filosófico e histórico que terá Keiji Nishitani no desenvolvimento de seu trabalho.

² Aqui utiliza-se o termo “Oriente” a partir da análise de que Nishitani não permitiu somente uma abertura ao Japão, mas também aos conceitos que utiliza, que têm um longa linhagem histórica na Ásia.

Nishitani, aluno de Heidegger na década de 30, vivenciou não só um rápido desenvolvimento da tecnologia, mas também o contato desta com o Japão junto a um dos mais marcantes momentos na história, as bombas atômicas lançadas contra sua nação. Sua relevância não se mostra somente no conhecimento teórico, mas também por estar posicionado em um século tão marcante para a história universal e com tantas transformações no modo de existir e de enxergar o mundo.

Esses pontos podem ser vistos nas linhas que o autor produz acerca dos temas que lhe são relevantes, principalmente em suas análises acerca do niilismo enquanto consequência do desenvolvimento do método científico e também de sua análise da religião como possibilidade de superação do niilismo no mundo contemporâneo.

É partindo também desses temas principais que este trabalho guia-se por meio da seguinte bússola: Qual seria uma possível alternativa ao modelo existencial ocidental marcado por uma forte presença da consciência? Uma pergunta de pesquisa que procura não só realizar uma análise desmembradora conceitual, mas também de cunho crítico ao buscar contribuir com novos instrumentos para lidar com os grandes dilemas existenciais contemporâneos. Traços que neste trabalho se revelaram como frutos desse modo de existir marcado pela presença e consequências do ego³.

As análises apresentadas nesta dissertação objetivam compreender a visão de Keiji Nishitani acerca dos problemas expostos em duas de suas principais obras: *On religion* (2006) e *Religion and Nothingness* (1982), bem como em textos de comentadores de nacionalidades distintas, buscando a partir das habilidades destes, transmitir da forma mais profunda possível os sentimentos que Nishitani narra sobre o homem moderno e também para facilitar a compreensão dos conceitos mais distantes dos textos ocidentais.

³ Utiliza-se, neste trabalho, o conceito de “ego” a partir das reflexões nishitanianas que têm como fundamento uma existência enraizada nas percepções realizadas pelo “eu”. Nessa perspectiva, enxerga-se somente a si próprio como importante e fundador da realidade, o que, para o autor, é principalmente concretizado através do desenvolvimento da ciência e do *cogito* cartesiano na modernidade.

No primeiro capítulo, busca-se apresentar o contexto histórico que antecede o pensamento de Keiji Nishitani. Esse é marcado pela transição do período Edo ao período Meiji, no qual ocorre uma imersão cultural muito forte no Japão, que devido às influências do Xogunato ficou isolado, mantendo contato principalmente com a Holanda e a China.

Esse capítulo é relevante para a compreensão da linha que une a história do Japão com o pensamento de Nishitani. Logo, procura-se unir o pensamento e a cultura ocidental que se inseria no Japão, e que o pensador tentava manter ao mesmo tempo suas tradições e cultura ainda firmes, junto aos novos valores estrangeiros⁴.

No segundo capítulo, realiza-se uma análise da consciência, buscando principalmente compreendê-la a partir da teoria cartesiana do *cogito*, entendendo como o desenvolvimento desta provoca aos indivíduos uma grande dificuldade na forma de relacionar-se com os outros e com a natureza. Ao enunciar o “*cogito, ergo sum*”, Descartes fortaleceu no indivíduo a noção de reconhecer-se como diferente da realidade, identificando a realidade a partir de si próprio.

Logo, isso ocasiona, então, uma desconexão com o que antes realizava um papel fundamental na vida humana, que era o contato direto de pertencimento junto a Deus e a natureza, o que agora aparece como inferior. Ao deslocar-se do divino, que dava anteriormente significado à sua vida, o indivíduo agora sente-se em uma solidão cósmica, ocasionando uma perda de sentido, chamado por Nishitani de criptoniilismo e de niilismo filosófico.

Na terceira parte do trabalho, lança-se um olhar sobre a sociedade contemporânea a partir das reflexões de Nishitani, que identifica cicatrizes profundas como consequências da consciência, tais como o criptoniilismo. Esse aparece como solução no mundo contemporâneo para disfarçar os olhos dos indivíduos da corda bamba existencial que se encontram, mas atentos a outras atividades que buscam substituir a falta de sentido em suas vidas.

⁴ Neste parágrafo, destaca-se algo relevante que guia o trabalho todo, principalmente na utilização dos conceitos e também na visão que se tem do autor. Nishitani, na compreensão dessa produção, é um autor que visou utilizar a tradição budista, mas que influenciado pela filosofia existencialista, visa realizar suas reflexões pessoais entre esses dois mundos. Logo, isso o torna parte dessa transição histórica anterior ao seu nascimento que é conflitante entre os termos de tradição e abertura às culturas estrangeiras. Diante disso, para ampliar esta reflexão, recomenda-se a leitura do artigo: DEGUCHI, Yasuo. Nishitani on Emptiness and Nothingness, 2014.

A noção profunda da falta de sentido na realidade toda identifica o movimento do criptonilismo e da niilidade do espaço em que se encontra. Ainda sim, ambas as formas de encontrar-se no mundo são limitadas na perspectiva de Nishitani por ainda estarem presas na pele da consciência.

Para ele, a consciência não é integralmente dispensável, pois é no encontro com a sensação de desamparo que o indivíduo consegue finalmente construir uma ponte de superação à consciência. Essa ponte é a edificação que levaria à vacuidade⁵, e então à superação do modelo de existir e de pensar enquanto indivíduo deslocado do mundo.

No quarto capítulo, aborda-se o conceito de *śūnyatā*, a partir de uma perspectiva histórica, buscando reconstruí-lo enquanto direção para o fim do sofrimento, que pontualmente é o objetivo das práticas exercitadas pelo Buda. Ao analisar o conceito a partir da perspectiva de Nishitani, verifica-se que este se encaixa nas demandas do autor frente ao problema da consciência, reinaugurando a forma do indivíduo perceber-se no mundo a partir da “Grande Dúvida e da “Grande Morte” ao relacionar-se de maneira diferente consigo próprio e conseqüentemente com outros seres.

O autor coloca a ideia de vacuidade como uma maneira do indivíduo compreender a verdadeira essência de si e dos outros seres, reconstruindo-se existencialmente em um esvaziar do ego. Isso ocorre não só para tornar-se vacuidade, mas também esvaziar-se da própria vacuidade, possibilitando uma sabedoria e um conectar-se imensurável junto a realidade a partir da compreensão da interdependência dos seres.

⁵ Durante o trabalho escolheu-se utilizar durante as traduções o conceito de “vacuidade” devido ao sentido etimológico de *śūnyatā*. A escolha não busca entrar em conflito conceitual com a opção dos comentadores pela utilização de “vazio” que irá aparecer ao longo do trabalho. Nishitani autenticamente muda o conceito de Nishida a partir de uma mistura reflexiva do existencialismo e conceitos budistas para firmar suas próprias reflexões. Por isso escolheu-se aqui manter utilizações diferentes mas que ao longo do trabalho buscam transmitir a própria ideia do autor acerca do conceito de *śūnyatā*. Alguns conceitos que têm origens estrangeiras e do próprio *Zen* utilizados pelo autor devem também ser tomados não como estritamente ligados a tradição budista, mas também ao processo reflexivo de Nishitani que pode ser compreendido através do texto. Para esclarecer melhor essas escolhas recomenda-se novamente a leitura do artigo: DEGUCHI, Yasuo. Nishitani on Emptiness and Nothingness, 2014.

No capítulo final, trata-se das consequências da análise do indivíduo que vive a vacuidade e que se desapega da ideia do “eu”. Nessa noção, transfere-se não só ao próprio indivíduo, mas também ao restante da realidade, colocando-os em paridade. Desse modo, isso gera uma noção de grande compaixão e também de percepção de conexão entre toda a realidade, na qual o sentimento de isolamento e de solidão cósmica se perde, pois aqui o indivíduo se percebe como além das demandas do criptonilismo e do ego. Isto é, como fazendo parte do todo, tanto do movimento de construção quanto do de destruição, permitindo-se profundamente ser o que se é junto ao restante, ao tornar-se o absoluto nada.

2 CONTEXTO HISTÓRICO

Keiji Nishitani foi um filósofo japonês que nasceu na era Meiji. A compreensão de seus problemas filosóficos e também de suas principais influências, incluindo o grupo que pertence, a Escola de Kyoto, não podem ser analisadas sem antes desmembrar esse período histórico e o que ele representa para o Japão e para a história do pensamento universal.

No século XVIII, o Japão havia se fechado para outros países e culturas (Período Tokugawa ou Edo). O Xogunato permitiu a entrada apenas de obras ocidentais que eram consideradas úteis e não ameaçadoras aos sistema social vigente. Logo, muitas dessas obras eram holandesas e ofereciam conhecimentos gerais da química, geografia e medicina (OSHIMA, 1992, p. 97-98). Sasaki (2016) explica que das linhas de pensamento intelectuais internas havia também uma influência dos chineses, mesmo que em uma intensidade distinta junto aos holandeses:

Dentro deste contexto do período Tokugawa, a atividade intelectual pode ser classificada, de um modo geral, em três categorias: (1) Confucionismo (儒教 jukyô), um pensamento filosófico chinês que possuía um grande prestígio; (2) Estudos Japoneses ou Japanologia (国学 kokugaku) que surgiu nos meados do período Tokugawa como uma reação ao sinocentrismo que prevalecia nos círculos acadêmicos; e (3) Estudos Holandeses (蘭学 rangaku). Dois desses três campos principais de estudos de Tokugawa derivam da China e Ocidente, portanto são de origem estrangeira. O Japão permaneceu em contato com a China e a Holanda ao longo do período Edo, embora em graus de contatos diferentes. (SASAKI, 2016, p. 20).

Conforme esses conhecimentos iam se acumulando, foram gerando curiosidades na sociedade japonesa, criando de certa forma um problema para a mentalidade tradicional influenciada pelo Xogunato, uma vez que, segundo Oshima (1992, p. 98): “[...] desperta a curiosidade pelo mundo exterior, a consciência crítica sobre a própria sociedade e a vontade de modernização e de ocidentalização do país.”

Todas essas movimentações no país constroem conflitos entre os ocidentalistas e os antiocidentalistas que ambicionam uma monarquia imperial. Mas por fim, esses dois grupos acabam por combater o Xogunato e dão início a uma mudança que é ao mesmo tempo que modernizante, também regressiva, ou seja, uma modernização ocidental realizada por um imperador divino:

O novo regime de Meiji garante a supremacia do “Imperador divino”, o que é sintoma da regressão que corresponde à exigência do antiocidentalismo fanático; e, ao mesmo tempo, a nova política apóia a modernização do país através da ocidentalização, o que corresponde à exigência do ocidentalista científico [...] contradição e uma conflitividade produzidas pelo racionalismo pró-ocidental e pelo anti-racionalismo antiocidental. (OSHIMA, 1992, p. 100).

O fim do período Tokugawa (1603-1868), marcado principalmente pelo domínio do Xogunato no Japão, onde ocorria o isolamento do país, encontra seu fim na ameaça dos americanos que forçou a abertura dos portos (FERNANDES; NAGAE, 2019, p. 77) e dos novos acordos comerciais, como explica Yusa (2019, p. 96): “Em 1858, o xogunato assinou um tratado comercial com os Estado Unidos e, pouco tempo depois, concluía acordos semelhantes com a Rússia, França, Grã-Bretanha e Países Baixos.”

A transição é marcada principalmente pelo enfraquecimento do poder fragmentado e a centralização no imperador (HEISIG, 2001, p. 10-11) que buscou fortalecer a nação através das práticas ocidentais. Conforme afirma Sasaki (2016), os japoneses buscavam selecionar os pontos fortes dos países ocidentais a partir de uma habilidade de conciliar os traços do passado com as necessidades do presente:

Os japoneses da era Meiji voltaram-se muito mais aos Estados Unidos e Europa do que aos países asiáticos para planejar sua nação mais rapidamente e selecionaram os pontos fortes de cada nação ocidental nesse processo. O Japão foi acumulando muito mais conhecimento e experiência com o Ocidente ao longo do século XX, nos períodos posteriores à era Meiji. Mas pelo menos em relação aos líderes japoneses, o conhecimento deles em relação aos países estrangeiros não foi maior qualitativa e quantitativamente. Os estadistas mais antigos da Restauração, por um lado, cresceram de acordo com os valores tradicionais de Tokugawa, mas ao mesmo tempo, eles sabiam lidar com o Ocidente. (SASAKI, 2016, p. 27).

O novo sistema de governo buscou diminuir a distância entre o Japão e os países ocidentais, encontrando importância no desenvolvimento econômico e militar da nação “[...] para que se diminuísse a distância entre o arquipélago e os países ocidentais, evitando assim que o Japão fosse visto como inferior e, então, explorado.” (FERNANDES; NAGAE, 2019, p. 79).

O Japão realizou um movimento de emancipação do modelo antigo e “[...] saiu de um isolamento nacional (鎖国 sakoku) de mais de dois séculos e a partir da segunda metade do século XIX direcionou toda a sua energia para a realização de um objetivo: estabelecer um estado-nação moderno, voltando-se ao Ocidente.” (SASAKI, 2016, p. 19). Deu-se início ao período Meiji. O Japão visou fortalecer as instituições sociais e políticas, tomando como referências os países ocidentais (SASAKI, 2016, p. 28):

Ao se depararem com uma aparente civilização superior representada pelos países europeus, os japoneses se confrontavam com as tarefas de atingir a modernidade, tornarem-se um estado-nação, seguindo a abertura de seu país (開国 kaikoku). Para tal, tinham que criar um governo central, treinar os burocratas para administrar o estado, instituir um exército e uma marinha baseados no recrutamento universal, organizar um sistema legal, adotar o capitalismo, abolir os privilégios feudais, implementar a igualdade das classes sociais, consolidar um sistema de educação e reformar seus costumes. (SASAKI, 2016, p. 22).

Para adquirir esses objetivos, observar os países ocidentais como referência foi uma estratégia levada a sério pelo período Meiji. Experiências diretas eram proporcionadas aos japoneses através de livros e também pela política interna de contratação de professores estrangeiros (SASAKI, 2016, p. 28). Esses professores consumiam um terço do orçamento do Ministério da Indústria e também da Universidade Imperial de Tóquio (SASAKI, 2016, p. 29).

Os líderes do governo reconheciam a importância de terem esses profissionais por perto, mas buscavam que essa permanência e dependência fosse temporária e que os japoneses se tornassem autossuficientes, objetivo este conquistado nas seguintes duas décadas que se seguiram (SASAKI, 2016, p. 30).

A permanência dos docentes estrangeiros e também da troca de culturas, produziu importantes mudanças na sociedade japonesa, por exemplo, o natal e o crescente interesse dos intelectuais e jovens japoneses de conhecerem o Ocidente além dos livros (SASAKI, 2016, p. 22). Heisig (2001) explica que aquilo que no Japão aparecia como uma mudança nos padrões sociais, era apenas uma experiência de livre mercado para os países que comercializavam com ele:

O país foi inundado não apenas com novos produtos, alimentos, vestuário, informação e tecnologia, mas também com a demanda de mudança social que a aceitação desses bens e serviços os impôs. O que parecia aos defensores dos valores tradicionais japoneses uma invasão parecia aos invasores como apenas mais um exercício do livre mercado [...] as forças da industrialização avançavam galopando, atropelando qualquer coisa que ousasse bloquear o caminho. (HEISIG, 2001, p. 10, tradução nossa)⁶

Grande parte dos líderes do Xogunato se interessaram pela cultura ocidental e também desejavam conhecer esses países (SASAKI, 2016, p. 23). O Japão esforçou-se para que mesmo com essa intensa invasão cultural fosse mantida viva a sua cultura e seus valores que representam contrastes muito grandes com o novo que aparecia (SASAKI, 2016, p. 31).

Heisig (2001) explica que se buscava através da educação e da propaganda construir um espaço de crescimento da nova sociedade japonesa, tanto entre os ocidentalistas quanto entre os antiocidentalistas:

À medida que a liderança se tornava mais confiante, ela espalhava sua autoridade em duas direções muito diferentes, se não contraditórias, feitas para parecer complementares. Por um lado, orientou o sistema educacional a preservar os valores tradicionais que haviam sido alicerces da harmonia social. Mesmo onde essas reformas foram bem pensadas, elas foram ofuscadas pelo resto e pelos proponentes da moribunda ordem feudal que defendiam a rejeição da democracia e moral de estilo ocidental em favor da doutrina de “Reverenciar o imperador, expulsar os bárbaros!” Por outro lado, o governo estava determinado a fortalecer-se militarmente para proteger sua prosperidade. “País rico, exército forte!” foi o slogan destinado a justificar a apropriação de recursos crescentes para alcançar a paridade militar com o mundo exterior. (HEISIG, 2001, p. 11, tradução nossa).⁷

⁶ The country was flooded not only with new products, foods, clothing, information, and technology but also with the demand for social change that the acceptance of these goods and services forced upon them. What looked to the upholders of traditional Japanese values like an invasion looked to the invaders like just another exercise of the free market. [...] the forces of industrialization galloped ahead, trampling anything that dared to block the way.

⁷ As the leadership grew more confident, it spread its authority in two very different if not contradictory directions made to look complementary. On the one hand it guided the education system to preserve the traditional values that had been the bulwark of social harmony. Even where these reforms were well thought out, they were shadowed from the rest by proponents of the dying feudal order who advocated a rejection of western-style democracy and morals in favor of a doctrine of “Revere the emperor, expel the barbarians!” On the other hand, the government was determined to build itself up

Essa transição que mantém a cultura e os valores japoneses em consonância com o modelo ocidental pode ser vista no desenvolvimento da filosofia da Escola de Kyoto e também na própria filosofia de Keiji Nishitani como será apresentado adiante.

2.1 Escola de Kyoto e Keiji Nishitani

Considerando o tópico anterior, onde se analisa a profunda transição de uma nação fechada em seus valores e sua cultura para uma mistura cultural com os países do Ocidente, pode-se questionar o quanto isso afetou não somente o destino econômico e militar do Japão, mas também o filosófico.

Para Heisig (2001), toda essa movimentação cultural e histórica gerava na alma japonesa uma profunda preocupação com a própria identidade. Esse ambiente do século XXI, gerou não só revoltas no Japão, mas também uma ideologia nacionalista japonesa. Fruto desse contexto, nascia também uma nova forma dos japoneses se enxergarem no mundo, fundando uma nova modernidade intelectual. É nesse ambiente de conflito e de indagação que a Escola de Kyoto e Keiji Nishitani realizam suas reflexões:

Todos esses fatores aparecem em um espaço de uma única geração, germinando na alma japonesa ingredientes de uma neurose em massa de preocupação com a própria identidade. Daí reside a história do ambiente espiritual que o Japão do século XX herdou e cujos sintomas provocariam não apenas revoltas sociais e nacionalismo ideológico no Japão, mas também lançariam as bases para sua história intelectual moderna. Essa, em traços grosseiros, era a atmosfera onde os filósofos da escola de Kyoto viviam e pensavam. (HEISIG, 2001, p. 11, tradução nossa).⁸

militarily to protect its prosperity. "Wealthy country, strong army!" went the slogan aimed at justifying the appropriation of increasing resources to achieve military parity with the outside world.

⁸ All of these factors came into play within the space of a single generation, seeding the Japanese soul with the makings of a mass neurosis of preoccupation with its own identity. Thereon hangs the tale of the spiritual environment that twentieth-century Japan inherited and whose symptoms were to provoke not only social upheavals and ideological nationalism in Japan but also to lay the foundations for its modern intellectual history. This, in crude strokes, was the atmosphere in which the Kyoto school philosophers lived and thought.

Na perspectiva de Heisig (2001), a Escola de Kyoto marca uma transição importante na história intelectual. Para o autor, esse grupo representa uma contribuição que carrega os traços da filosofia ocidental, mas realizados a partir de uma perspectiva oriental, algo original em sua visão (HEISIG, 2001, p. 3). A primeira vez que se utilizou o termo “Escola de Kyoto” foi em 1932, visando não menosprezar outros pensadores ao redor de Nishida e capturar todo o momento intelectual (HEISIG, 2001, p. 3-4). A “Escola de Kyoto”, apesar de carregar este nome, tem menos de escola na análise de Heisig, e mais de um espontâneo círculo informal de discussões acerca de vários assuntos:

Com toda a probabilidade, surgiu casualmente de um círculo considerável de alunos e professores que se formaram em torno de Nishida [...] Segundo todos os relatos, era um grupo misto, talvez duas dúzias no total, que se reuniam em grupos para discussões informais ou semiformais em uma variedade grande de assuntos. Dificilmente era uma “escola” em qualquer sentido comum do termo, mas sim o tipo de vitalidade acadêmica espontânea que tantas vezes surge em torno de grandes pensadores (HEISIG, 2001, p. 4-5, tradução nossa).⁹

Entre esses membros estava Keiji Nishitani que desde seu período de estudante interessava-se por uma série de autores e figuras ocidentais. Esse filósofo além da Bíblia conheceu textos de autores, como Nietzsche, Dostoiévski e São Francisco de Assis e também de japoneses, por exemplo, Soseki. Entre vários dos temas que o interessavam, especialmente na leitura de Soseki, foi o estado de mente zen que o levou posteriormente às leituras de D.T Suzuki (HEISIG, 2001, p. 183).

Depois de mais velho, a filosofia ainda não supria todas as ambições intelectuais de Nishitani, fazendo-o novamente retornar ao *Zen*, inclusive em práticas diretas junto aos templos. Desse modo, é a partir dessas experiências que Nishitani diz, segundo Heisig (2001), compreender o que Nishida chamava de “experiência direta”¹⁰:

⁹ In all likelihood it emerged casually from the rather substantial circle of students and professors that had formed around Nishida [...] By all accounts it was a mixed group, perhaps two dozen in all, who came together in clusters for informal or semiformal discussions on a wide variety of subjects. It was hardly a “school” in any ordinary sense of the term, but rather the kind of spontaneous academic vitality that so often emerges around great thinkers.

¹⁰ Essa ideia parece deixar uma marca importante no trabalho de Nishitani como será demonstrado no próximo capítulo e no sentido geral da dissertação.

Apesar de dar-se bem com a filosofia, ela não o satisfaz inteiramente, e ele encontrou novamente o interesse no Zen revivido. Quatro anos depois de chegar em Kyoto, em 1936, ele viajou para Kamakura com uma carta de apresentação de D. T. Suzuki para praticar Zen com Furukawa Gyōdō em Engaku-ji, mas voltou após uma semana para ficar com sua esposa no nascimento de seu segundo filho. No ano seguinte passou a praticar no templo de Shōkoku-ji sob a orientação de Yamazaki Taikō, por ser próximo a sua casa. Foi então, pela primeira vez, que ele diz ter entendido o que Nishida quer dizer com “experiência direta”. (HEISIG, 2001, p. 184, tradução nossa).¹¹

É aos trinta e sete anos que Nishitani recebeu uma bolsa de estudos do Ministério da Educação para estudar junto a Bergson, que por motivos de saúde não conseguiu recebê-lo, fazendo-o, então, passar dois anos junto aos ensinamentos de Martin Heidegger, que dava aulas sobre Nietzsche na época. Ao retornar dessa viagem, o autor escreveu longos textos comparando a Europa moderna e o Japão, bem como o misticismo alemão.

É a partir desse contexto da recente era Meiji e das raízes reflexivas de Nishida que Nishitani irá apontar aspectos acerca dos problemas filosóficos europeus importados ao Japão, da necessidade diretamente prática da superação desses problemas e da relação entre filosofia e religião enquanto uma contribuição a esses desafios.

No próximo capítulo, apresenta-se a importância que Nishitani destaca para a praticidade do conhecimento religioso, que pode ser comparado ao cristianismo primitivo e aos ensinamentos de Buda, diferenciando estes das instituições religiosas que, na perspectiva de Nishitani, divergem do objetivo principal.

¹¹ Though he took well to philosophy, it did not entirely satisfy him, and he found his interest in Zen revived. Four years after arriving in Kyoto, in 1936, he traveled to Kamakura with a letter of introduction from D. T. Suzuki to practice Zen under Furukawa Gyōdō at Engaku-ji, but returned after a week to be with his wife for the birth of their second child. In the following year he took up practice at the temple of Shōkoku-ji under Yamazaki Taikō, since it was close to his home. It was then, for the first time, that he says he understood what Nishida means by “direct experience.”

3 A RELIGIÃO PRIMITIVA E O BUDISMO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Na obra *On buddhism*, Nishitani dedica suas páginas para mostrar que suas reflexões filosóficas sobre o budismo vão além do problema ontológico e que este movimento aparenta ser uma necessidade inquestionável. É uma questão existencial relacionada à celebração da vida, mas também ao sofrimento, escolhas e caminhos a serem trilhados e experiências a serem compartilhadas. É sobre a relevância do viver, do pensar e da religião para o mundo.

O incômodo de Nishitani parece surgir de uma insatisfação de ver tudo o que foi construído pelos grandes líderes espirituais tornar-se canônico e conseqüentemente frio, obsoleto e autoritário a ponto de não poder ser transformado com o tempo e servir para as novas gerações. As reflexões expressas pelo autor conseguem propor uma análise deste “eu” ocidental, modo de ser que se espalhou pelo mundo, propondo uma possível mudança na forma de pensar a religião, a filosofia e a transformação do homem contemporâneo, sendo esta necessária para as sequelas que a humanidade tem apresentado.

Neste capítulo da dissertação, busca-se apresentar um lado menos dogmático da filosofia nishitaniana, e dar ao resto do trabalho uma possibilidade de interpretação da filosofia do autor. Para isso, busca-se analisar suas reflexões de maneira não dogmática, mas que possam ser incorporadas ao cotidiano, possibilidade dada a partir do esforço do despir-se realizado pelo autor em *On buddhism* e tentar apresentar os esforços de Nishitani para humanizar e tornar vivo o pensamento filosófico e religioso.

Nishitani explica que a crença e o apego ao “eu” não se tornam apenas limitações ao contato com a autenticidade existencial, mas também carregam consigo diversos outros sintomas relevantes para impedir uma vida sem ou com menos sofrimento, tais como o fortalecimento dos cinco desejos: desejos sensuais, raiva, preguiça, ansiedade e indecisão. Nishitani (1982, p. 247, tradução nossa) destaca que: “Quando os desejos do homem intercalam entre as paixões e a ganância, ele sempre agirá sobre o princípio do amor-próprio: os outros são vistos como meios (para garantir-lhe a felicidade, por exemplo), como se eles fossem coisas.”

Outro destaque do pensador é que a vida que destaca o ego e o amor-próprio patológico, além de causar a alienação de si, também tem como acompanhante o sentimento de solidão (NISHITANI, 2006, p. 142). Para o autor, esse modelo de existência pode não ficar claro, pois floresce de um caule que se nutre da consciência de si. Dessa forma, o problema do “eu” deixa de ser apenas um problema ontológico e epistemológico, para tratar da existência humana no sentido mais forte do termo.

A questão do fim do sofrimento, que guiou Sidarta Gautama nunca foi uma situação isolada, mas se aplica a todos os seres humanos, e para o autor, o simples fato de sermos humanos já implica o fato de termos problemas para resolver (NISHITANI, 2006, p.144). Tentando explicar as consequências de não se atentar para esses questionamentos, Nishitani conta uma história:

Uma vez existia um homem referência em medicina. Ele realizou uma grande jornada. Ele tinha várias crianças que estavam a agonizar pois tomaram veneno enquanto estava longe. Entre as crianças, algumas estavam mentalmente bem, enquanto outras não pois o veneno havia tomado conta de todos os seus corpos. Quando o pai ofereceu-lhes medicamentos, o primeiro grupo a tomou, enquanto o segundo não, rejeitando a intervenção do pai. Essa é a história. É semelhante à relação de Buda com os seres sencientes. Buda tenta entregar o Dharma aos seres sofrendo de doenças, mas entre eles tem aqueles que resistem. A história continua. Ponderando essa situação, o esperto homem sai em mais uma jornada, dizendo: “Como estou velho, em pouco tempo poderei morrer. Deixarei esses medicamentos aqui. Continuem tomando-os mesmo após a minha morte.” (NISHITANI, 2006, p. 155, tradução nossa)¹².

Os questionamentos e reflexões realizadas pelos líderes antigos são possibilidades de amenização do sofrimento, mas que precisam ser uma escolha consciente do indivíduo, caso contrário, somente o fato de existirem não conseguirão realizar sua finalidade enquanto “medicamento”. Não se atentar aos problemas do ego é continuar tomando o veneno.

¹² Once upon a time, there was an expert in medicine. He took a long journey. He had several children who had been writhing in agony, for they had taken poison while he was absent. Among them were some children whose minds were kept sound, and others who had gone mad because the poison had passed into their whole bodies. When the father had them take medicine, the former group recovered, but the latter refused all medicines. This is the story. It is a simile concerning Buddha and other sentient beings. The father is regarded as Buddha, and the children represent sentient beings. Buddha tries to give dharma to sentient beings suffering from disease, but among them, there are some who rebel against it.

Conhecer as palavras que Buda¹³ deixou após morrer, é buscar tomar os medicamentos para o sofrimento ou para uma vida supostamente menos cansativa que se afogue em um rio criado pelo próprio ego. Dessa forma, compreende-se a importância do indivíduo nesse processo. Não mudar de perspectiva frente ao mundo e à existência é tão fatal para a vida humana quanto a água salgada ou a doce é para um peixe (NISHITANI, 1982, p.77).

A educação do indivíduo, então, se torna relevante não de maneira metódica ou sistemática, necessita-se de uma educação que vá além de dados científicos ou apenas conhecimentos vãos. Uma educação para o corpo e para a alma que “não tem relação com o educacional em que um tenta refletir com os próprios conhecimentos qual o significado desta ou aquela palavra [...]” (NISHITANI, 2006, p. 27, tradução nossa)¹⁴. Usando o conceito Zen budista, Nishitani explica que só podemos saber se a água está quente ou fria quanto a tocamos com a língua. Deve-se aprender também com o corpo e assim, aprender e tornar-se humanamente completo (NISHITANI, 2006, p. 57). A importância dessa educação também corporal está na conexão total do corpo e da mente. Esse tipo de conhecimento não pode ser ensinado, e deve ser aprendido pelo próprio ser em sua própria autenticidade:

Conhecimento, além de ser capaz de ser compreendido por nós mesmos em nossa solitária mente, consegue ser transmitido aos outros na medida em que lhe interessar. Mas até nesse caso, se algo reside de forma mais profunda nesse conhecimento, é improvável que consiga ser transmitido. Não temos escolha se não realizar esse processo através da experiência corporal. No Japão, tal maneira de compreender a realidade tem sido levada com grande importância. Por exemplo, se você é um aprendiz de pintor, o pintor não lhe ensina a como usar o pincel, apesar do fato dele ser capaz de fazer isso, se ele ou ela quiserem. Existem diversas antigas escolas onde os pupilos eram obrigados a limpar quartos, ou eram dados outras diversas e familiares tarefas. (NISHITANI, 2006, p. 58, tradução nossa)¹⁵.

¹³ Mais adiante analisaremos como Nishitani trata a religião no mundo contemporâneo. Por isso é importante destacar aqui que existe um grande abismo entre uma visão meramente religiosa e litúrgica da idolatria dos grandes líderes religiosos como Buda e Jesus, e o que realmente eles representam para o autor no sentido filosófico e histórico.

¹⁴ [...] has nothing to do with the scholarly one in which one tries to ponder with one's intellect what it is that this word means or that word means[...]

¹⁵ Knowledge, so far as it is capable of being understood by our head alone, is available to be taught to others to whatever extent you like. But even in this case, if something living is hidden behind it, it is not likely to be teachable. We have no choice but to realize it through bodily experience. In Japan, such a way of understanding has been taken as being of great importance. For example, if you apprentice with a painter, that painter does not teach you to use a paintbrush, despite the fact that he or she is able to teach this to you, if he or she wants to do so. There were many ancient cramming schools in which pupils were obliged to clean rooms, or were given some other miscellaneous and familiar task.

Essa ideia de ensinar pelo não ensinar é interessante, pois o professor ao não ensinar o aluno, ensina-o a conseguir por si próprio, apropriar-se, tornar-se e corporificar o movimento que executa (NISHITANI, 2006, p. 57).

Essa educação onde se apropria do conhecimento faz com que o ser se autorrealize, pois constrói um conhecimento erigido por si próprio, em suas falhas e experiências, que dialogam com a realidade como algo vivo e não somente uma razão acadêmica de enfeite. E “[...] a verdade budista significa adquirir conhecimento de tal maneira que se torna uma real apropriação.” (NISHITANI, 2006, p. 104, tradução nossa):

Em contraste, o conhecimento científico não é suave ou facilmente apropriado pelo corpo humano. Talvez seja diferente para gênios como Newton e Einstein. Mas o conhecimento científico que aprendemos nas escolas não pode ser apropriado corporalmente [...] Dessa forma, aquisição de tal conhecimento não é suscetível a nos levar à iluminação espiritual religiosa [...] Tem sido destacado que conhecimento só é genuinamente estabelecido quando o conhecimento escolar é completamente abandonado. Esse conhecimento estabelecido ao abandonar o escolar, e referenciado como o acordar espiritual. (NISHITANI, 2006, p. 104-105, tradução nossa)¹⁶.

Não se educar é continuar a beber o veneno produzido por nós mesmos. Esse conhecer volta-se para podermos nos estabelecer no mundo moderno, nos indicando para uma existência autêntica no aqui e no agora (NISHITANI, 2006, p. 29). O veneno é visível no horizonte de toda a existência humana. É importante voltar-se a esses conhecimentos, pois continuamos sem rumo, e com uma grande neblina acerca da vida que vivemos.

A religião nos guia para a pergunta “para que eu existo?”, nos proporcionando a reflexão não só sobre nós mesmos, mas também sobre todas as coisas, e assim como na frase zen, “aponta a luz para o que está exatamente abaixo dos pés.” (NISHITANI, 1982, p. 4, tradução nossa). A religião nos permite ver o que estava embaixo dos nossos pés o tempo todo (NISHITANI, 1982).

¹⁶ By contrast, scientific knowledge is not smoothly or easily appropriated through the human body. Perhaps it was different with geniuses such as Newton and Einstein. But the scientific knowledge we learn at school cannot be acquired as a bodily appropriation [...]Therefore, such knowledge acquisition is not susceptible to leading us toward religious enlightenment [...]It has been remarked that knowledge is genuinely established only when the scholar’s knowledge has been completely abandoned. That knowledge which authentically comes to be established by having abandoned the scholar’s knowledge completely is referred to as spiritual awakening.

Para Nishitani, é um erro perguntar e buscar compreender o sentido da religião separada da busca, da trajetória ou melhor, da experiência religiosa (NISHITANI, 1982, p. 2). Nós só nos atentamos à importância da religião em nossas vidas quando nossa vida sofre uma reviravolta. É na dúvida¹⁷ sobre todos esses hábitos e “verdades”, que nasce o questionamento sobre o sentido do mundo e o porquê da nossa existência, pois antes disso, essas perguntas ficavam escondidas por trás de uma suposta realidade com frágeis “sentidos”. Mas se por acaso essas respostas existissem, onde poderíamos encontrá-las? A busca religiosa para Nishitani está no constante almejar do conhecimento sobre a realidade. Não um conhecimento filosoficamente conceitual, teórico ou científico, e sim um que seja realmente apropriado de forma corpórea e mental, no qual o contato com a realidade torne a nossa vida verdadeiramente real.

A experiência da realidade é não observar o mundo somente a partir da perspectiva tradicional do indivíduo, mas se afastar desse mundo, e olhá-lo de cima, distantemente, livre e conectada com Deus¹⁸. Isto é, com o absoluto, como um olhar de um pássaro que distante vê o movimento do mundo (NISHITANI, 2006, p. 60). Não realizar esse “olhar” é beber cada vez mais do veneno que nos sufoca.

É muito comum atrelarmos religião com instituições religiosas. Logo, Nishitani explora na sua obra *“On Buddhism”* um conceito de religião que retorna aquilo que diferencia, por exemplo, a igreja católica daquilo que Jesus construiu em sua vida, ou da diferença entre o Budismo e a existência de Buda.

¹⁷ Esse ponto de transição pode ser marcado pela falta de sentido e utilidade do mundo e das coisas. Quando até nós mesmos nos tornamos uma dúvida. Quando a quebra do cotidiano, onde todas as respostas são dadas, ou pior, quando as perguntas nunca foram feitas, e o ciclo trabalho, dinheiro e consumo que supostamente preenchem o eu se tornam apenas cenário de um pequeno palco, é nessa hora que nasce uma brecha para o colapso da maquiagem moderna. Para o autor, esse cenário busca tampar o vazio da existência, onde a grande massa populacional preenche o palco existencial com devoções e entretenimento. Então, nunca realmente se aproxima da realidade, apontando para um sintoma dessa crise cultural que padronizou os gostos e sentimentos dos homens, realizando no mundo uma mecanização que deixa de ser somente externa e se torna também interna. São tempos em que lidamos com o desaparecimento humano (NISHITANI, 1982).

¹⁸ O conceito de “Deus” nesta dissertação tem como referência a explicação acerca da conexão que o ser humano sentia com o mundo a sua volta. Para o autor, isso dava ao homem a sensação de pertencimento que é contrastante ao que ele apresenta como o sentimento de niilismo na obra *Religion and Nothingness*, mas que também é utilizado na obra *On Religion* sem justificar sua linha de pensamento. Fica em aberto nos escritos do autor se esse “Deus” é meramente cristão, apesar dele utilizar sua ausência junto ao nascimento da ciência no Renascimento Europeu para esclarecer sua ideia de niilismo no *Religion and Nothingness*.

Desnecessário dizer, serviços religiosos e o estudo dos dogmas vieram a existir contra o passado das próprias tradições históricas, e continuaram a suportar suas respectivas organizações religiosas até hoje. O que é necessário agora é trazê-las às suas origens uma vez mais [...] Essas práticas religiosas eram dadas como uma maneira de existir por si próprias. É muito importante trazer esse modelo de vida de volta [...] (NISHITANI, 2006, p. 26, tradução nossa)¹⁹.

A origem das religiões, segundo o autor, se dá a partir de uma existência que se justifica de suas próprias ações e fins, sem os serviços e estudos. Esse retorno a origem é relativo a um cristianismo ou a um budismo primitivo, ou seja, o local de origem, que não começou com rituais, regras ou grandes instituições, mas com uma existência baseada nesse contato com a realidade do que seria realmente a religião e sua respectiva importância.

De acordo com o autor, se esta se perdeu ao longo dos tempos, foi porque se tornou institucional e conseqüentemente presa aos seus “valores” que não tem relação com o início histórico dos ensinamentos religiosos:

Estamos aqui a considerar figuras religiosas como Shinran, *Dōgen*, Jesus, ou qualquer um que concretamente abrace uma forma básica de viver. O que o público geral encontra na Bíblia, no *Tannishō*, entre outros, é um genuíno encontro com esses personagens religiosos que partiram de um solo humano. E dados esses modelos religiosos, o público em geral procura o caminho religioso, que é a religião como uma maneira de viver. (NISHITANI, 2006, p. 29, tradução nossa)²⁰.

Para Nishitani, a busca das pessoas pela religião se dá na praticidade. O problema reside no fato das organizações religiosas se confinarem a elas e seus problemas enquanto a população comum fica de fora. O autor reflete sobre a ideia de que mesmo com tantas diferenças, esses dois grupos têm algo em comum: ambos confiam na tradição.

¹⁹ Needless to say, religious services and the study of dogma have come into existence against the background of their historical traditions, and have continued to support their respective religious organizations to the present day. What is required now is to bring them back to their origins once more.

²⁰ We are here considering religious figures such as Shinran, *Dōgen*, Jesus, or anyone else who concretely embodies a basic way of living. What the general public finds in the Bible, in the *Tannishō*, and so forth, is a genuine encounter with these religious persons that takes its departure from the standpoint of a human being as such. And given these religious models, the general public searches out the path of religion, that is, of religion as a way of life.

Nesta esteira, aqueles que participam das organizações continuam nos rituais vendo a importância de respeitar o passado e a tradição, enquanto os que estão de fora, olham para a religião como algo de grande valor (NISHITANI, 2006, p. 30). Afinal, estes estão sofrendo os danos dos ventos da modernidade e os movimentos da história, tendo que se ajustar a eles constantemente.

Desse modo, considera-se que aqueles que estão nas organizações religiosas acabam entrando menos em contato com esses obstáculos por estarem protegidos em seus quartos sem contato com o mundo (NISHITANI, 2006, p. 30). A solução para esse problema seria algo similar a uma destruição:

Se ocorre dessa forma, então teríamos que destruir tradições uma após outra nesse sentido. Eu tenho medo que o termo “destruir” seja inapropriado aqui. Mas quando é sobre o nosso modo de viver, parece que devemos proceder para alterar a estrutura definida que objetificou-se, e então mudar a estrutura definida, forma ou padrão em que serviços religiosos ou doutrinas tornaram-se congeladas. (NISHITANI, 2006, p. 27, tradução nossa)²¹.

Nishitani propõe uma reconstrução desses modelos buscando se adequar aos novos problemas²², pois é melhor conectar-se com o sentido da religião quando ela dialoga com o nosso modo particular de viver no nosso tempo (NISHITANI, 2006, p. 28).

Assim os benefícios do uso integral da religião voltam a se espalhar e a ter sentido. Segundo Nishitani (2006, p. 40, tradução nossa)²³, “Nós devemos tentar interpretar, por exemplo, quais serviços religiosos realmente importam, ou quais doutrinas, ou estudo de dogmas lidam com o que realmente importa para nós nesse momento.”

²¹ If this is so, then we must destroy traditions one after another, in a sense. I am afraid that the term “destroy” is perhaps inappropriate here. But when it comes to our own way of life, it seems to me that we must proceed to alter the fixed form into which it has objectified itself, and that we must alter the definite structure, form, or pattern into which religious services or doctrines have become congealed.

²² Aqui a noção de “problemas” busca não apontar problemas específicos, mas sim aqueles que se tornaram ao longo das épocas contemporâneos e que interessem, assim como analisado anteriormente, aos indivíduos comuns.

²³ We must try to interpret, for instance, what religious services really entail, or what the doctrines with which the study of dogma deals in various fashion really mean to us right now.

Para isso é necessário que os participantes das instituições religiosas convivam com as pessoas comuns e compreendam o cotidiano delas. Essa atividade é difícil, dado que faz com que aqueles que escolheram ingressar e viver a tradição religiosa repensem os costumes tradicionais que, para Nishitani, estão enferrujados e empoeirados (NISHITANI, 2006, p. 31).

Até animais descartam suas velhas camadas de pele, “Então é urgentemente necessário que aqueles que pertencem a instituições religiosas retirem a pele da tradição de um jeito ou de outro. Eles não podem fazer isso se não pela forma a qual vivem suas vidas.” (NISHITANI, 2006, p. 31, tradução nossa)²⁴. É necessário que estes coloquem o pé para fora mais uma vez e dialoguem com o povo, criando nestes o interesse pela religião. Para isso, deve-se trocar a linguagem formal, culta e tradicional pela popular (NISHITANI, 2006, p. 31).

Esse contato e retorno às origens é o que o público geral demanda (NISHITANI, 2006, p. 28). Esse é o ato de amolecer a “[...] rígida estrutura de certa forma a descongelá-la.” (NISHITANI, 2006, p. 28, tradução nossa)²⁵, o contato com o verdadeiro sentido da religião, encontrando o eterno, “[...] que é chamado de Deus, Buda ou Dharma. Eu tenho certeza que existe conhecimento que aparece como conhecimento religioso. É chamado de iluminação no budismo.” (NISHITANI, 2006, p. 58, tradução nossa)²⁶.

Nessa perspectiva, Nishitani tenta resgatar o papel formativo, transformador e prático da religião. Uma relação viva entre o ser e o mundo, o ser e outras pessoas, estar presente a si e ao mundo, e não uma relação abstrata com rituais e ideias preocupadas apenas em formar um sistema.

²⁴ So it is urgently necessary that those who belong to a religious organization cast off the skin of tradition in one way or another. They cannot do this except through the manner in which they live their lives.

²⁵ [...] rigidly structured in such a way as to uncongéal it.

²⁶ [...] which is called God, Buddha, or dharma. I am sure that there is knowledge that appears as religious knowledge. It is called enlightenment in Buddhism.

Quando se interpreta a religião a partir da ideia que é uma maneira do indivíduo se guiar em sua vida, deve-se, então, buscar reconceituar o conceito de instituição religiosa sobre essa mesma premissa. Entretanto, isso deve ser feito quantas vezes forem necessárias, ou seja, até elas se adaptarem ao indivíduo, e não indivíduo adaptar-se a ela. Logo, sempre com a ideia de que a religião deve ajudar o indivíduo a guiar-se na vida, a compreendê-la e se relacionar com a realidade. Esse movimento é um retornar para onde as tradições começaram, e ao mesmo tempo desconstruir essas mesmas tradições, pois é somente assim que conseguiremos nos estabelecer com os ensinamentos da religião no mundo moderno:

[...]o que é demandado de nós, antes de tudo, é destruir as tradições uma depois da outra, e depois atentarmos a retornar às suas origens, isso é, ressuscitar ou encontrar em nós, o vivo poder básico que está no trabalho, escondido por trás, como um resultado do nosso viver. Em outras palavras, o poder da tradição fornece à nossa vida presente a capacidade de se estabelecer no mundo moderno; Se torna um possibilitar que autenticamente nos ensina a viver aqui e agora. (NISHITANI, 2006, p. 29, tradução nossa)²⁷.

Destruir as tradições seria a possibilidade de encontrar suas origens. A importância desse movimento se encontra no argumento do autor de que são essas origens que podem novamente ajudar o homem a se estabelecer no mundo. Buscando esclarecer seu ponto, Nishitani constrói uma alegoria, tentando instruir a religião e a modernidade a caminharem juntas, sem se perderem ao olhar somente para a frente, e também sem deixar de avançar, progressiva, científica e tecnologicamente se prendendo no passado, ou seja, para trás. Nishitani ilustra sua reflexão a partir de uma alegoria envolvendo uma pipa.

²⁷ [...] what is demanded of us is, first of all, to destroy traditions one after another, and then to attempt to come back to their origins, that is to say, to resuscitate or take up in ourselves the basic living power that is at work, lurking behind it, as a result of our own living now. In other words, the power of tradition renders our present life capable of being established in the modern world; it becomes an enabling power that authentically teaches us how to live here and now.

Para ele, uma pipa que voa sem rumo e sem um fio que lhe guie é inútil. Essa é a vida moderna, desenfreada. Voa sem direção, desgovernada. Agora com um fio que pode guiá-la, dar-lhe um rumo, permiti-la voar, conseguir governar suas dificuldades, torna-se uma pipa boa e equilibrada. Essa pipa com um fio que lhe ajude não põe tudo a perder. O objetivo da pipa é voar cada vez mais longe, e dessa forma, também não é interessante que ela fique presa em uma árvore, ou que tenha uma cauda extremamente pesada, pois isso a impediria de voar.

Temos o fio e a cauda impedindo o voo da pipa, tanto pelo peso que a encarregam, tanto quanto aos obstáculos que a prendem ao chão. A melhor forma de guiar a pipa é achar um equilíbrio entre deixá-la voar livremente sem rumo ou prendê-la e deixá-la pesada sem que consiga cumprir seu objetivo de voar. Esse é o equilíbrio que deve ser buscado entre as mudanças da modernidade e as tradições. É nesse delicado balanço dos ventos que as tradições devem se reinventar (NISHITANI, 2006, p. 36).

Esses primeiros passos das instituições religiosas devem ser dados a partir de uma perspectiva “que é caracterizada nos termos de não-clero-não-laico.” (NISHITANI, 2006, p. 47, tradução nossa)²⁸. É importante que as instituições comecem a ver o mundo também do lado de fora, e não somente conhecer o interior das paredes de suas organizações. Consiste em viver do lado de fora, mas sem deixar de pertencer a uma religião:

Eu sustento a visão de que esta descida deve ser acompanhada de uma transformação fundamental de atitude que consiste em ver o exterior pisando fora de uma instituição religiosa ao invés de manter a postura de enxergar, mas a partir de dentro. O que é demandado por aqueles que pertencem a uma organização religiosa é alcançar a transformação de atitude apesar do fato de ainda participarem de uma organização religiosa. (NISHITANI, 2006, p. 47, tradução nossa)²⁹.

²⁸ [...] that is characterized in terms of the nonclergy-nonlaity.

²⁹ I hold the view that this climbing down must be accompanied by a fundamental transformation of attitude that consists in seeing the outside by stepping out of a religious organization, instead of maintaining the posture of seeing it from the inside. What is demanded of those who belong to a religious organization is to achieve a transformation of attitude such as this, despite the fact that they still continue to belong to a religious organization.

A reflexão de Nishitani acompanha a ideia de que a participação de uma organização religiosa que carrega os fundamentos apresentados por ele, deve ao entrar em contato com o exterior, não o vendo como algo fora da instituição, andando como se não pertencesse a este mundo. Podemos ver esse esforço de ser diferentemente mundano em personagens como Sócrates³⁰ e Jesus, sendo que o primeiro ousava levar para a cidade discussões aprofundadas e que fugiam do cotidiano, trazendo a reflexão e a filosofia para a praça. Jesus buscava trazer as palavras de “Deus” para o mundo comum (NISHITANI, 2006, p.151).

Nishitani, evidencia que apesar de os dois terem uma obrigação com algo maior do que eles, nunca permaneceram presos aos seus castelos sem conseguir compreender a importância que tudo o que conheciam e sabiam deveria ser compartilhado, uma vez que dedicam suas atenções aos seres humanos:

A advertência de Jesus é preocupada não apenas com conhecimento, assim como o caso de Sócrates, mas com o ser humano como um todo [...] e os dois trouxeram algo novo para os relacionamentos humanos. Apesar de os dois terem dedicado suas atenções a Deus, eles tentaram substituir um novo Deus pelos antigos. (NISHITANI, 2006, p. 164, tradução nossa)³¹.

Sócrates e Jesus preocupavam-se com o que ocorria no terreno com os humanos. A preocupação era humana. Deve-se compreender que mesmo na relação espiritual mais intensa, ainda existe o terreno e é nele que encontramos a espiritualidade, é nele que tudo se concretiza, o mundo espiritual é em sua essência terreno. Logo, Nishitani direciona esse pensamento ao citar a fala de Jesus, ao dizer que o reino dos céus está próximo, como um reino que existe embaixo das nuvens (NISHITANI, 2006, p. 67). A dificuldade está em aceitar, compreender e aceitar esse reino dos céus mundano.

A necessidade, então, de revisitar a religião a partir do antigo se deve ao fato de que essa proposta de existência que se aprofunda na realidade e reconhece o aqui como o reino dos céus é impedida nas sociedades contemporâneas devido a um modo de estar no mundo. A esse respeito, Nishitani diagnostica como um modelo impeditivo por ser pautado na consciência.

³⁰ Para Hadot, Sócrates era “o filósofo por excelência, na medida em que, vivendo uma vida simplesmente cotidiana, ele a transfigura pela consciência que tem do infinito valor de cada instante dessa vida cotidiana.” (HADOT, 2016, p. 157).

³¹ Jesus’s admonition is concerned not only with knowledge, as is the case with Socrates, but also with a human being as a whole [...] and both imparted something novel to human relationships. Even though both of them turned their attention to God, they tried to substitute a new god for the old-fashioned one.

4. O EU E A CONSCIÊNCIA NO OCIDENTE

Busca-se neste capítulo, apresentar a reflexão de Keiji Nishitani sobre a célebre frase cartesiana “*cogito, ergo sum*” e todas as consequências geradas ao modo de pensar ocidental a partir desse pensamento. Para elucidar essa análise, são destacados três pontos principais, sendo eles: o *cogito*, como modo de pensar ocidental, as consequências da conclusão cartesiana para o homem moderno e as respectivas limitações geradas ao homem guiado pela consciência³².

Nishitani evidencia, em seu trabalho *Religion and Nothingness*, que estamos acostumados a ver o mundo de apenas um ponto de vista, que é o ponto de vista da razão. O pensamento ocidental acostumou-se a observar e a reconhecer o mundo e a si próprio a partir da consciência, e essa forma de pensar aparece com muita força na modernidade, “[...] principalmente no pensamento de Descartes, o pai da filosofia moderna” (NISHITANI, 1982, p. 11, tradução nossa)³³.

Descartes reflete, na obra *Discurso do Método*, não haver na filosofia “uma única coisa a respeito da qual não haja discussão, e conseqüentemente que não seja duvidosa.” (DESCARTES, 1999a, p. 41). Em suas *Meditações* se apresenta como aquele que quer estabelecer algo “[...] sólido e duradouro nas ciências.” (DESCARTES, 1999b, p. 249), e busca esse resultado a partir da desconsideração de opiniões equivocadas, imprecisas e mal fundamentadas (DESCARTES, 1999b), sempre afirmando:

[...] às vezes preciso seguir opiniões, que sabemos serem muito duvidosas, como se não admitissem dúvidas [...] porém, por desejar então dedicar-me apenas à pesquisa da verdade, achei que deveria agir exatamente ao contrário, e rejeitar como totalmente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com o intuito de ver se, depois disso, não restaria algo em meu crédito que fosse completamente incontestável (DESCARTES, 1999a, p. 61).

³² O conceito de “consciência” refere-se ao elemento principal desenvolvido na modernidade sobre o homem que o faz reconhecer-se como indivíduo distinto dos outros e construtor da própria realidade, atribuído a esta a “verdade”, assim como será desenvolvido no capítulo.

³³ [...] forcefully in the thought of Descartes, the father of modern philosophy.

Explica sobre si que “todo o meu propósito propendia apenas a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila.” (DESCARTES, 1999a, p.58). Após desenvolver em sua obra uma sequência de questionamentos sobre as opiniões, os sentidos e a realidade, Descartes encontrará sua “rocha” ao afirmar que “nada é a não ser o pensar.” (DESCARTES, 1999b, p. 263), e que:

Nada admito agora que não seja obrigatoriamente verdadeiro: nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão[...]. Então, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa (DESCARTES, 1999b, p. 261).

E continua: “Mas o que sou eu, então? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer [...]” (DESCARTES, 1999b, p. 262). Assim, após duvidar dos sentidos e da realidade, ele conclui que o pensar é a única verdade indubitável, pois ao notar o seu ato de querer, “fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa [...] *Eu penso, logo existo*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo.” (DESCARTES, 1999a, p. 62). A mente, então, não se conecta com nenhuma outra coisa, e assim descobre a si própria a partir de si, existindo nessa relação que tem consigo mesma, sendo ela o seu próprio alicerce, é algo completo, que não depende da materialidade para existir (FORLIN, 2011).

A inteligência, então, “é originariamente reflexiva, ou melhor, autorreflexiva: ela é seu primeiro e inalienável objeto de intelecção.” (FORLIN, 2011, p. 12). A partir do reconhecimento da verdade sobre a própria existência, é também a partir das sequências reflexivas, derivadas daquilo que é indubitável, que o homem constrói, assim como deseja, o seu próprio mundo e as verdades desse mundo:

O *cogito* introduzido por René Descartes a partir da célebre frase *Cogito, ergo sum*, é responsável por provar a existência de um *eu* reduzido a uma coisa pensante (*res cogitans*). Esta perspectiva se destaca como embasamento determinante para o nosso modo de ser atual, consagrando a capacidade racional humana como único meio para se atingir o conhecimento, isto é, estamos diante de um ponto de vista que tem como consequência a centralização no homem do poder de determinar a verdade. (PRAZERES, 2016, p. 194).

Descartes, além de centralizar a possibilidade da experiência de si e do conhecimento humano na razão, deixa como consequência o estabelecimento da verdade a partir dela própria. Ele pontua também ter compreendido que “então, eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material.” (DESCARTES, 1999a, p. 62). Logo, reduz-se a essência à razão, ou seja, isola-se o corpo, pois mesmo que o corpo não fosse nada, a alma não deixaria de ser tudo o que é:

E, por conseguinte, pelo próprio fato de que sei com certeza que existo, e que, contudo, percebo que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, salvo que sou uma coisa que pensa, concludo que minha essência consiste apenas em que sou uma coisa que pensa, ou uma substância da qual toda essência ou natureza consista apenas em pensar. E, apesar de, embora talvez (ou, antes, com certeza, como direi logo mais) eu possuir um corpo ao qual estou muito estreitamente ligado, pois, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e sem extensão, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é somente algo com extensão e que não pensa, é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo[...] (DESCARTES, 1999b, p. 320).

Descartes, na sua percepção, consegue, com sua argumentação, realizar, a construção de algo sólido e duradouro (DESCARTES, 1999b) na história do pensamento moderno ocidental. Isso ocorre porque, ao que parece a Nishitani, o homem moderno³⁴ se vê refletido nessa ideia do “*cogito ergo sum*” e dessa perspectiva que analisa todo o mundo com essa lente:

Como é devidamente conhecido, Descartes estabelece o dualismo entre *res cogitans* (que tem sua essência no pensamento ou consciência) e *res extensa* (que tem sua essência na extensão física). De um lado, ele estabelece o ego como uma realidade além da dúvida e que ocupa a posição central acima de tudo o que existe. Seu *cogito, ergo sum* expressa o modo de ser de um ego enquanto centro próprio da realidade (NISHITANI, 1982, p. 10-11, tradução nossa)³⁵.

³⁴ Quando Nishitani trata do “homem moderno”, ele não está necessariamente referindo-se somente ao homem historicamente moderno, mas também no sentido de enxergar-se no mundo. Quando o autor trata de sua época, o termo novamente aparece. Nesse sentido, o homem contemporâneo, influenciado por todo esse movimento, vive em sua época com a mente ainda esculpida pela modernidade.

³⁵ As is commonly known Descartes set up a dualism between *res cogitans* (which has its essence in thought or consciousness) and *res extensa* (which has its essence in physical extension. On the one hand, he established the ego as a reality that is beyond all doubt and occupies the central position

Colocam-se todas as expectativas nas mãos deste ser superior e inquestionável que é a consciência individual, marcada por um “eu” que se torna essencial e unicamente uma coisa pensante, onde todos os conhecimentos, verdades e contingências derivam somente do pensar (PRAZERES, 2013). Para Descartes (1999a), nossos juízos seriam muito mais puros e consistentes se tivéssemos a vida toda sendo guiados somente pela razão, desde o nascimento, e não por outras vias. “Jamais devemos nos deixar convencer exceto pela evidência de nossa razão,” (DESCARTES, 1999a, p. 68).

A importância do indivíduo se destaca, nessa forma de pensamento, a partir do momento que o “eu” se torna referência. Isto é, um “eu” que pensa, age e questiona, representa ou não representa, e assim, a individualidade se torna sua forma de ser mais profunda. O indivíduo “racional” moderno aponta para os outros seres do mundo e os designa como irracionais, abaixo da razão:

Pode-se também conhecer a diferença que há entre os homens e os animais. Já que é algo extraordinário que não existem homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem nem mesmo a exceção dos loucos, que não tenham a capacidade de ordenar diversas palavras, arranjando-as num discurso mediante o qual consigam fazer entender seus pensamentos[...] E isso não prova somente que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão. (DESCARTES, 1999a, p. 82-83).

Destacamos aqui que, mesmo que não se saiba cotidianamente (aqui refiro-nos às pessoas que vivem suas vidas sem a noção da reflexão cartesiana, mas que tem suas vidas enquanto frutos desta) de onde venha nossa forma de pensar, ou mesmo sem um conhecimento aprofundado da história do pensamento ocidental, esse funcionamento existencial se prolonga da mesma forma a todos. Logo, podemos ver isso expresso na cultura, na arte, nas formas de produzir, no consumo e também nas ambições do “eu”, que enxerga somente a si, os seus problemas, seus desejos e tudo aquilo que existe no “universo”. Todavia, esse universo, na verdade é aquilo que ele chama de “eu”, sem o reconhecimento dessa limitação que atribuiu a si próprio acerca da realidade.

with regard to everything else that exists. His *cogito, ergo sum* expressed the mode of being of that ego as a self-centered assertion of its own realness.

Para Nishitani, o homem ocidental se percebe e vive de determinada forma também pela reflexão do *cogito, ergo sum* que irá trazer consequências. Em vista disso, os sintomas dessa forma de existência serão desenvolvidas na próxima seção.

4. 1 Sintomas do “eu” e as limitações da razão

A construção histórico-filosófica de um indivíduo atrelado ao *cogito* transformou a história do Ocidente e também daqueles conquistados por estes. Isso ocorre porque, naturalmente, os traços dessa forma de pensar e consequentemente de ser no mundo, mostram ao longo dos tempos os frutos desse *logos*³⁶, inserido no homem moderno.

A crença na razão é um dessas características, assim como também a valorização da ciência, buscando resolver à questão da consciência e de todos os problemas do mundo. Nishitani irá aprofundar sua visão exatamente buscando entender do que é feito esse ego. Um “eu” que:

[...] em seu modo de ser detém o apego e o controle às coisas e a si mesmo, ou seja, é o modo de ser que caracteriza o sujeito clássico como aquele que faz de si mesmo o centro de toda a realidade e o único detentor e responsável pelo conhecimento. (PRAZERES, 2013, p. 23).

O detentor do *cogito* se torna um ponto de referência, mas apenas para si mesmo. Todos os outros também são pontos de referências para si próprios. Esse valor que o homem dá a razão, faz com que ele valorize absurdamente a si próprio: ele é essa razão, a visão de mundo e o mundo. De tal forma, os outros, ao entrarem em contato com o “mundo”, que, na perspectiva cartesiana, é o próprio indivíduo, tem apenas uma função. Isto é, atuar enquanto objetos no palco do indivíduo moderno, que se vê como personagem principal do espetáculo, com suas verdades e narrativas criadas a si próprio e por si próprio, enquanto tudo que lhe cerca são apenas personagens secundários sem importância, mas que em seus mundos também são os principais. Para Nishitani, algo se perde no meio deste hábito de ser o detentor e criador da realidade:

³⁶ Aqui utiliza-se o *logos* como sinônimo de razão.

Nós podemos olhar para as coisas e fazer julgamentos sobre elas de um jeito no cotidiano, de outro na ciência, e também de outro na filosofia. E ainda sim, em cada caso, nós nos posicionamos, no amplo sentido do termo, no ponto de vista da razão, onde nós não podemos entrar em contato com a realidade das coisas. Nós somos capazes de tocar essa realidade somente quando distanciamos do julgamento e modelo de contemplação próprio da razão. (NISHITANI, 1982, p. 118, tradução nossa)³⁷.

O problema expresso por Nishitani é justamente que quando visamos conhecer o mundo por meio da consciência individual, ficamos reféns de nossos limites individuais, ou seja, presos no espaço do ego. Compreender isso abre espaço para expor a fragilidade do homem moderno. Preso em seu pequeno mundo, para Nishitani (1982, p. 13, tradução nossa):

O “eu” do homem contemporâneo é um ego do tipo cartesiano, constituído de maneira autoconsciente enquanto algo que se posiciona contra o mundo e as coisas que estão nele. Vida, desejo, intelecto, entre outras coisas, são atribuídos ao ego intrinsecamente como faculdades ou atividades. Somos incapazes de conceber a subjetividade individual do homem sem ao mesmo tempo conceder ao mesmo indivíduo seu próprio ego, absoluto, independente e insubstituível [...] A fórmula para expressar isso é, com certeza, *cogito, ergo sum*.³⁸

Nessa perspectiva, o indivíduo não se torna mais parte do mundo, mas ele realiza praticamente uma função de aquilo que é diferente e contrário a todo resto que existe em sua volta, como praticamente uma coisa “distinta” a todas as outras pessoas, fenômenos e animais, que se torna apenas figurante. O mundo externo foi totalmente afastado e tornou-se distinto do indivíduo (ZANETTE, 2012), e o ego não permite com que este sujeito se relacione verdadeiramente com outros objetos. O mundo é figurante para o homem moderno, e esse distanciamento de papéis o impede de conhecer outros indivíduos, animais e a natureza pelo fato de estes não fazerem parte da única grande certeza cartesiana do *cogito*.

³⁷ We may look upon things and make judgments about things one way in daily life, another way in science, and still another way in philosophy. And yet in each case, we position ourselves, in the broad sense of the term, on a standpoint of reason where we cannot come in touch with the reality of things. We are able to touch that reality only at a point cut off from the judgment and contemplation proper to reason.

³⁸ The self of contemporary man is an ego of the Cartesian type, constituted self-consciously as something standing over against the world and all the things that are in it. Life, will, intellect, and so forth are attributed to that ego intrinsically as its faculties or activities. We are incapable of conceiving of the subjectivity of the subjectivity of individual man without at the same time conceding to each individual his own ego, absolutely independent and irreplaceable[...] The formula for expressing this is, of course, *cogito ergo sum*.

A partir dessa análise, notamos que a perspectiva de Nishitani sobre esse indivíduo alterna como o enxergamos, afinal, quando se observa o mundo a partir do sujeito, não se percebe que esse olhar é solitário, isolado, e de certa maneira ingênuo. Um devaneio solitário. Um ponto contra todos os outros. Um aspecto que se vê como o principal em um universo de pontos. A vitória do sujeito cartesiano é um triunfo perdido, um reinado inexistente, um fruto de quimera que nasce do ego e “Inevitavelmente, cada ego individual torna-se como uma solitária, mas bem fortificada ilha flutuando em um mar de matéria morta.” (NISHITANI, 1982, p. 11, tradução nossa)³⁹.

Essa ilha fortificada tem suas forças no *cogito*, uma vez que é a morada da presunção de poder racional do próprio indivíduo. É de sua ilha fortificada que ele vê o mundo que é seu, disposto a ser utilizado e modificado para ele e suas vontades. Não se tem outros seres, mas sim objetos sem vida.

Porém, se a única vida, existência e validade de ponto vem do indivíduo que questiona e que deseja, no caso, o portador do ego⁴⁰, todas as outras coisas perdem sua vida e seu brilho para se tornarem matérias mortas, representações esperando serem utilizadas pelo sujeito. Mas essa matéria não está morta de fato, apenas está morta para este indivíduo, e ele, em outros mundos, também é matéria morta, quando observado de todos os outros castelos.

Quando o *cogito* dirige seu olhar ao mundo e busca reconhecê-lo, ele o faz a partir de sua individualidade, buscando apreender, observar e sentir “o mundo”. Parte exclusivamente do meu “eu”. Isso deriva principalmente da ideia de que como toda a verdade deriva somenteda minha própria existência, garantida e reconhecida pela consciência. Logo, partindo da autorrealização de si próprio e da ideia de autossuficiência é que se criam os laços e as relações entre ego e mundo exterior (ZANETTE, 2012). Ou seja, distante e recheada de “eu”.

Conhece-se o outro a partir do *cogito*, que já carrega junto de si experiências, reflexões e tantas outras cargas que prejudicariam o contato íntegro com a realidade, uma vez que podemos analisar a seguinte reflexão sobre o *cogito* cartesiano:

³⁹ Inevitably, each individual ego became like a lonely but well fortified island floating on a sea of dead matter.

⁴⁰ Aqui diferencia-se o ego do indivíduo porque como veremos adiante, Nishitani aponta outra modalidade existencial que se distancia desta, ou seja, o ego e o indivíduo unificados e não contrastantes são um formato existencial, mas não o único.

Ser consciente de algo pressupõe a fixação, mesmo que oculta, de ser o representante. A origem da representação é a consciência de si, que permite à coisa pensante representar a coisa pensada. Nesse sentido, o cogito é uma unidade originária que permite a passagem e a ligação entre o ato de ser consciente de algo por ser consciência de si. (ZANETTE, 2012, p. 32).

Zanette expõe a ideia de que o indivíduo moderno sente-se consciente da realidade e conseqüentemente representante desta. A análise que Nishitani aborda em seu texto é o fato de que o homem moderno não percebe a realidade, mas vê apenas a realidade do “eu”, ou, como ele chama, a caverna do “eu”. Desse modo, aquilo que ele chama de “realidade” são apenas as sombras passando nas paredes (NISHITANI, 1982). Os trajes conceituais que o homem moderno carrega em si e exalta como grandes valores e certezas são na verdade camisas de força.

O indivíduo nunca enxerga o outro, mas utiliza daquilo que já tem como ferramentas internas para enxergar, retirando do mundo apenas aquilo que ele pode retirar pelos instrumentos que o “eu” carrega, mas não a totalidade do que lhe pode ser apresentado. Forlin (2011) explica que no pensamento cartesiano tudo que a consciência percebe é a consciência de si: “[...] podemos dizer que não há nada na inteligência que não seja objeto de inteligência, ou melhor, não há nada na coisa pensante que não seja objeto de seu entendimento [...] Assim, podemos dizer que não há nada na coisa pensante que não seja objeto de consciência.” (FORLIN, 2011, p. 16).

O contato com o mundo dessa forma ficaria limitado a uma simples experiência do *cogito*, empobrecendo toda a realidade em nome do ego. Isso ocorre porque estamos acostumados a um “eu” durante toda a vida, para toda atividade que se realiza. Sendo assim, não seria especificamente no momento do reconhecimento do outro que o *cogito* agiria de outra maneira. O homem ainda toca o mundo sem tocá-lo, desse modo encontra somente o ego ao tentar alcançar o que está fora si:

Olhar para as coisas a partir do posicionamento do “eu”, é ver tudo apenas como objetos[...] Significa assumir posições de encarar as coisas de um modo em que elas e o “eu” permaneçam fundamentalmente separadas um do outro. Esse posicionamento de separação, sujeito objeto, ou oposição entre interno e externo, é o espaço que chamamos de “consciência”. (NISHITANI, 1982, p. 9, tradução nossa)⁴¹.

A consciência faz, então, uma separação entre o “eu” e o mundo. O restante, que não é o *cogito*, acaba tendo um valor “menor”, sendo objetos e coisas. Assim sendo, a consciência não consegue reconhecer o real valor no mundo que lhe cerca, e dessa forma, a realidade não se mostra integralmente. Isto é, não é possível conectar-se com o mundo, ou com um ser porque o “eu” está sempre preso na suacasca.

Mesmo que tudo se apresente em frente ao sujeito, ele ainda é o agente principal da relação. O indivíduo observa tudo a partir da mesma lente sempre, a lente que ele constituiu a partir de uma vida imersa no ego, mesmo não sabendo aprofundar exatamente o que é este “eu”, que mais parece, inclusive, como se fosse algo diferente inclusive do próprio ser. O “eu” não é o “eu”, é a visão que “eu” tem de si enquanto sujeito.

Nesse caso, o sujeito é algo que se torna evidente somente a partir de um processo racional em que se constrói uma ideia de algo que está além da experiência profunda e da imanência. Logo, somente a própria razão cria este suposto “eu” que dá ao indivíduo uma falsa noção racional de si próprio, também como fruto da reflexão e dependente dela. O “eu” é simplesmente o sujeito preso em si próprio, definindo-se como defini todas as outras coisas:

[...] a autoevidência do *cogito* não pode de nenhuma forma ser derivada de outro espaço se não o do ego, seja a vida, matéria ou Deus. Mas como esse ego é visto como autoconsciência espelhando a consciência, em todos os pontos o *cogito* é visto pela própria posição do *cogito* em si próprio. Ego se torna um modo de ser em que o ser fecha-se em si próprio. Em outras palavras, ego significa o homem em um estado de apego a si próprio. (NISHITANI, 1982, p. 14, tradução nossa)⁴².

⁴¹ To look at things from the standpoint of the self is always to see things merely as objects, that is, to look at things without from a field within the self. It means assuming a position vis-à-vis things from which self and things remains fundamentally separated from one another. This standpoint of separation of subject and object, or opposition between within and without, is what we call the field of “consciousness”

⁴² [...] the self-evidence of the *cogito* can in no way be derived from the field of anything that is completely other than the ego, be it life, matter, or God. But because this ego is seen as self-consciousness mirroring self-consciousness at every turn and the *cogito* is seen from the standpoint of the *cogito* itself, ego becomes a mode of being of the self closed up within itself. In other words, ego means self in a state of self-attachment.

Só é possível existir o “eu” porque o criamos e o racionalizamos. Por exemplo, o meu “eu” foi simplesmente criado por outro “eu”, que o edificou a partir da razão. Meu próprio “eu” está isolado na minha ilha fortificada, o “eu”, nessa perspectiva, também se torna matéria morta. A razão trabalha sozinha no castelo. Dessa forma, enquanto a razão estiver trabalhando para definir o mundo, os fenômenos e outros seres, a verdadeira essência das coisas permanecerá escondida, inclusive a essência deste mesmo “eu”: “Enquanto o ego for ego, a contínua presença do “eu” original no ego, está para sempre escondida deste.” (NISHITANI, 1982, p. 183, tradução nossa)⁴³.

A razão em seu papel principal dirige sua visão também para conhecer, entender e dominar à natureza:

[...] É possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis a vida, e que, em lugar dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, [...] conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão claramente como conhecemos os vários ofícios de nossos artífices, poderíamos utilizá-los da mesma forma em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como senhores e possuidores da natureza. (DESCARTES, 1999a, p. 86-87).

Descartes aponta para conhecimento da natureza referindo-se a uma ideia de posse e dominação. Para Heisig, no mundo da razão e da ciência, a simbologia da natureza também se transforma, pois se torna, então, energia para ser manipulada, e abstrai dela todos os significados simbólicos e tradicionais, antes atribuídos para o desenvolvimento da tecnologia (HEISIG, 2001, p. 240). Assim como a água tinha significados diferentes para o homem religioso, o mestre de chá ou para o poeta (HEISIG, 2001).

Ao racionalizar, dividir as dificuldades do estudo no maior número de categorias possíveis, partindo dos objetos mais simples aos mais complexos, e após revisar sistematicamente para não emitir falsos juízos (DESCARTES, 1999a), sobretudo o que lhe cerca, faz-se necessário acreditar em uma beleza do raciocínio, em um aprofundamento de conhecimentos e de entendimentos sobre o mundo.

⁴³ Insofar as ego is ego, the continued presence of the original self in the ego is forever hidden from the ego.

Esse modo de reflexão acaba mecanizando o mundo e limitando-o universalmente em frias regras racionais: “A alienação do sujeito da natureza não é simplesmente o resultado do método científico e sua conquista do poder. Se tornou um modelo aceitável de vida, então até as maravilhas do mundo natural nos colocam novamente em contato com nossos “eus” frustrados.” (HEISIG, 2001, p. 241, tradução nossa)⁴⁴. E esse mesmo indivíduo que olha o mundo mecanizado, sofre o mesmo processo de tornar-se “máquina”. Heisig (2001, p. 241, tradução nossa)⁴⁵ continua: “[...] o humano por si próprio se tornou um objeto de crescente mecanização [...] Nishitani argumenta que nossa era está tornando todos e tudo em “coisa”, com o resultado de que o “eu”, também tornou-se “coisa”.”

Parte do processo e do modo de estar, conhecer e experimentar o mundo, deve-se também ao pensamento cartesiano que, ao identificar a essência do sujeito ao *cogito*, tornou essa característica separada e autossuficiente para a matéria, sendo, então, parte do dualismo cartesiano. Desse modo, ao mesmo tempo que a mente existe sem a matéria, a matéria também existe sem a mente.

Descartes também “está interessado em mostrar que o corpo é puramente material e completamente independente de qualquer alma ou forma como pressupunham os aristotélico-tomistas.” (FORLIN, 2011, p. 142). *Res extensa*, no pensamento cartesiano, é caracterizado de maneira diferente do *Res cogitans*, logo, com suas próprias características e atributos de funcionamento.

Descartes acreditava que a matéria se movimentava sozinha, sem ajuda de uma alma (FORLIN, 2011). Essa forma de pensar inaugura um olhar moderno sobre a natureza, uma vez que esta perde a sua “alma”, ou melhor, aquilo que lhe conectava e criava um laço com o indivíduo.

⁴⁴ The alienation of the subject from nature is not simply the result of scientific method having gotten the upper hand. It has become an accepted way of life, so that even the Wonders of the natural world drive us back deeper into our own frustrated selves.

⁴⁵ [...] the human itself became an object of increasing mechanization [...] Nishitani argues that our age is turning everyone, and everything, into an “it”, with the result that the “I”, is also turned into an “it”.

Esse movimento demonstra os traços ocidentais europeizados⁴⁶ da ciência e de sua relação com o mundo, e “expulsaram dela as **formas**, as **almas** ou **psyqués**[...] e assim, converteram-nos **de** organismos autoanimados a puros mecanismos materiais.” (FORLIN, 2011, p. 140-141, grifos do autor).

Percebe-se, então, que a característica que predomina no homem moderno, a partir de Nishitani, é que a existência pautada na técnica e na razão, transformou a relação homem e mundo, afastando o sujeito da possibilidade de um reconhecimento da sua autenticidade e de sua relação com outros seres.

O homem moderno aparece, então, como um “eu” que enxerga em si próprio a capacidade de desvendar esse mundo mecânico material, desmembrando-o, buscando conquistar os interesses e as supostas necessidades geradas pelo *cogito*.

Essas demandas e afastamento, como será demonstrado no próximo capítulo, trouxeram como consequência um sentimento que deixa suas marcas no mundo contemporâneo, no momento em que o homem, em sua megalomania tão superior, percebe-se sozinho, sentimento este que o leva ao denominado niilismo.

⁴⁶Destaco aqui como exemplo a referência ao conceito de Ubuntu na filosofia africana, que a partir de uma perspectiva ontológica, ética e epistemológica, o todo habita dentro de cada indivíduo e em tudo que existe ao seu redor, contrastando com a nova forma de pensar inaugurada pela modernidade. E exatamente para compreender esse conceito por exemplo, Negreiros explica que: “deve-se partir do princípio de um pensamento integralizador, com uma cosmovisão macro, que integre razão e sensibilidade, termos estes separados na filosofia ocidental moderna, cujo marco se deu através do pensamento cartesiano[...].” (NEGREIROS, 2019, p. 123). Constataremos no decorrer do texto que Nishitani também usa de suas referências não ocidentais para propor novas alternativas com traços semelhantes para essa forma moderna e ocidental de enxergar o mundo.

5 NIILISMO

5.1 Niilismo e criptoniilismo

Para Nishitani, o niilismo pode ser visto por todos os lados na sociedade contemporânea, e não somente pelos intelectuais ou oculto em bibliotecas, ou pensamentos profundos, mas transbordando por todos os lados e níveis da sociedade, não sendo uma ideia somente, mas uma realidade: “Niilismo não é um sentimento, fantasia ou ideia subjetiva, mas uma realidade tanto quanto nossa atual existência [...] É algo em que nos encontramos todos os dias.” (NISHITANI, 1982, p. 100, tradução nossa)⁴⁷.

Fruto de todas as transformações que ocorreram junto ao pensamento cartesiano, aliado aos avanços científicos do Renascimento, mudaram a forma do sujeito moderno enxergar a natureza. Esta, quando desmembrada, pode ser investigada, analisada e colocada em um ponto abaixo ao ser humano.

O indivíduo que investiga e analisa, se considera por conta própria como um ser fora da natureza, dos próprios ciclos naturais e dos cósmicos que ele próprio enuncia para tudo que existe, mas que ele, de forma incoerente, não consegue se enxergar nesse meio que o cerca: ciclo da chuva, as estações, os estágios da vida, o movimento pela construção e destruição. Para o autor, esse modelo de existência: “É um modo de ser em que cada homem usa as leis da natureza como se eles estivessem completamente isolados desta. Esse modo de ser representa uma inversão das leis da natureza levadas ao extremo.” (NISHITANI, 1982, p. 86, tradução nossa)⁴⁸.

Nishitani atenta-se também ao fato de que nessa busca constante da mecanização e investigação da natureza de forma científica, a racionalização da vida avançou. Mas a investigação desta, apesar de supostamente acompanhar esses avanços na visão da ciência, as verdadeiras perguntas e respostas sobre o ser, parece ter ficado no solo da niilidade.

⁴⁷ Nihilism is not a subjectivistic feeling or fantasy or idea, but a reality every bit as real as our actual existence. Nor is nihilism something removed from the ordinary level on which we live. It is something in which we find ourselves every day.

⁴⁸ It is a mode of being in which man uses the laws of nature as if he stood entirely outside of them. This mode of being human represents the inversion of the rule of the laws of nature pushed to its extreme.

As questões sobre a existência parecem terem se tornado acessíveis aos modelos de respostas entregues pelo mundo científico, que sente avançar na busca pela explicação da natureza e da vida dentro do que se propõe, mas que ao mesmo tempo deixa as perguntas e respostas sobre esta para trás. A própria existência não acompanha os passos dados rumo à busca moderna e incessante que valoriza às perguntas tecno-científicas⁴⁹:

Na realidade, entretanto, nas raízes nesse modelo de vida, a vida por si própria – nesse sentido de algo que precede a racionalização – tem gradualmente aparecido como descansando sobre o niilismo, e que ambas parecem ser inacessíveis à racionalização. Mantendo os seus ritmos de acordo com o avanço da racionalização da vida [...] (NISHITANI, 1982, p. 86, tradução nossa)⁵⁰.

Para Michelazzo, podemos ver esses sintomas em nossa época atual, marcada por um domínio excessivo da técnica e da ciência (MICHELAZZO, 2009, p. 95). Como sintomas, podemos citar o cansaço excessivo e o esgotamento da natureza, mas também claramente demonstrado pelos indivíduos que não encontraram saída para este sistema, resultando em um afastamento de si e um esquecimento daquilo que se realmente é.

⁴⁹ O grande perigo revela-se para Heidegger no âmbito ontológico, uma vez que o obscurecimento do mundo está diretamente relacionado com a falta de experiência com o ser, tornando-se exilado de si e sofrendo as consequências deste abandono (MICHELAZZO, 2009, p. 106). Heidegger destaca pontos semelhantes aos de Nishitani ao escrever sobre a importância do contato com o ser. A importância de reconhecer em cada conhecimento seu grau de relevância, e não de soberania uma sobre as outras. O problema evidenciado pelo autor alemão é de que quanto mais o tempo passa e mais a busca pelo ser é postergada, mais se ampliam as formas de domínio do ente, ou seja, existe uma relação direta entre dominação e esquecimento. Nestes tempos, o homem, na perspectiva heideggeriana, parece não se encontrar mais consigo próprio (HEIDEGGER, 2012, p. 30). Vivendo enquanto um recurso que visa explorar o máximo possível outros recursos, está tão habituado ao seu modo de ser que “não escuta nada que faça sua essência existir[...] e por isso nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 30).

⁵⁰ In fact, however, from the ground of this rationalized human life, life itself—in the sense of something altogether preceding rationalization— has gradually come to appear as resting on a nihilism that looks to be altogether inaccessible to rationalization. Keeping pace with the advance of the rationalization of life, yet standing behind it.

Nishitani nota nesse processo a sensação de solidão no mundo técnico. Solidão antes preenchida pelo contato e pelo abrigo fornecidos pelas visões religiosas. A questão levantada pelo autor é que o contato com a natureza e com “Deus” sempre criou um elo forte e uma base existencial que conectava o homem, a natureza e seus ciclos, ou seja, o homem tinha sensação de pertencimento e segurança de uma estrutura inabalável: “Adiciona-se que, nas raízes do pessoal-espiritual, um relacionamento com Deus enquanto uma personalidade absoluta era tida como concretizada, e essa relação sozinha era capaz de fornecer uma personalidade e espírito suficiente ao homem com alicerces firmes.” (NISHITANI, 1982, p. 89, tradução nossa)⁵¹.

Acima, emprega-se o termo sensação, pois perceberemos ao tratarmos sobre o criptonilismo que isso não se perde, afinal, o homem contemporâneo ainda faz parte da natureza, mas se esqueceu disso, logo, a “sensação” não existe, mas o pertencimento sim⁵².

As ciências ensinaram ao homem a analisar a natureza como um terceiro. Todavia, o homem se esqueceu de parar de analisar após suas profundas pesquisas, e voltar a se reconhecer e se fundamentar na essência de tudo aquilo que existe. Isto é, nos ensinamentos e na sabedoria da própria natureza, de tudo aquilo que ele próprio descobriu, classificou e elencou sobre a natureza, e que parece guiar tudo, menos o homem racional. Valores estes que já foram seguidos em tempos passados: “Ao longo do tempo, homens antigos têm falado sobre uma vida que se adequasse às leis da natureza.” (NISHITANI, 1982, p. 85-86, tradução nossa)⁵³, o que não se visualiza mais com tanta frequência.

⁵¹ In addition, at the root of the personal-spiritual realm a relationship to God as absolute personality or absolute spirit was seen to obtain, and this religious relationship alone was considered capable of providing the personality and spirit of man with an unshakable foundation.

⁵² Jack Kerouac, autor conhecido por fazer parte da geração beat, ao entrar em contato com escritos budistas, percebe essa mesma deficiência na sociedade marcada pela crise de 29. Para ele, isso gera nos jovens a busca por um novo sentido longe da rotina do então ruído do sistema de produção que gerava as respostas sobre a vida dos jovens norte americanos, e as retrata no seu livro *A escritura da eternidade dourada*. Nessa obra, o autor demonstra os traços contemporâneos da valorização da consciência, das buscas supérfluas e da crença em um “eu”, inexistente na análise do autor a partir de suas referências sobre o Budismo. Para o teórico, todos esses “eus” e suas buscas corriqueiras de autoafirmação ou na busca de sentidos modernos não passam de ilusões mortais e de uma incompreensão do todo.

⁵³ From time immemorial man has spoken of a life in keeping with the law or order of nature.

Consciente ou inconscientemente, esta forma de enxergar o mundo, que separou o homem do resto do mundo, transbordou sobre os indivíduos contemporâneos. Isto é, eles perderam as próprias ligações com a realidade, o próprio significado que a vida poderia carregar da forma mais simples e essencial possíveis, que é o contato direto com a natureza, o pertencimento existencial e a consciência da finitude.

Nesse distanciamento criado, pelo qual o ser humano soltou lenta e gradualmente a mão do resto do mundo de forma ontológica, fez com que, mesmo sem perceber, ele abandonasse a única possibilidade real que tem de se encontrar profundamente com a realidade e com o mundo. Consequentemente, tornou-o órfão de um “sentido” profundamente conectado com a essência de tudo aquilo que existe, mas transbordando para o que Nishitani identifica como duas formas de niilismo. Sendo assim, enfatizamos que isso são consequências diretas dessa nova lente existencial humana, que empurrou o ser humano para novas formas de tentar se conectar ou ressignificar a própria existência no mundo contemporâneo.

Nishitani enuncia que o niilismo é a forma de existência humana mais comum que existe no mundo contemporâneo. Trata-se de uma forma de existência que os sujeitos, que vivem o niilismo sem percebem, se identificam, e também entre aqueles que se identificam com um niilismo absoluto. Posto isso, longe das massas: “[...] existe um tipo de niilismo que aparece na solitária existência que vira as costas para as direções naturais das massas para optar pelo niilismo como o chão de sua existência de ser com consciência clara e decisividade.” (NISHITANI, 1982, p. 86, tradução nossa)⁵⁴.

O niilismo está presente de forma significativa nas esferas sociais, mas passa despercebido no contexto geral, simplesmente pelo fato de que o estamos vivendo cotidianamente nas nossas atividades e engajamentos diários. Então não prestamos atenção ao niilismo que estamos inseridos (NISHITANI, 1982, p. 100), afinal, “se olharmos para nossas próprias existências como realmente são, sem nos iludirmos, não existe possibilidade de não nos tornarmos cientes.” (NISHITANI, 1982, p. 88, tradução nossa)⁵⁵.

⁵⁴ Or again, there is the type of nihilism that shows up in the solitary Existenz that turns away from the trends of the masses to opt for nihilism as the ground of being with clear consciousness and decisiveness.

⁵⁵ If we look at our own existence as it is, without deluding ourselves, there is no way to avoid becoming aware of it

Para o autor, podemos ver traços desse desespero, fruto do rompimento com a natureza, que leva ao niilismo, disfarçado no modelo de existência tradicional irrefletido e na busca impetuosa por desejos resultantes em uma vitalidade nua, que tenta se disfarçar em instinto, mas fracassa, sendo fruto puro do niilismo. A esse respeito, Nishitani aponta que: “É um modo de ser onde o sujeito adaptou-se a uma vida de brutalidade e desejos impetuosos [...] Nesse sentido leva uma forma próxima ao “instinto”; mas um modo de ser de um sujeito situada no niilismo[...].” (NISHITANI, 1982, p. 86, tradução nossa)⁵⁶.

Na repetição constante desse cotidiano do sujeito situado no niilismo, buscando de maneira incessante seus desejos, isso constitui, para o autor, uma crise da cultura (NISHITANI, 1982, p. 86), e também a perda do humano:

Nós também tínhamos algo a dizer sobre as conseqüências das duas tendências frente a mecanização da vida interna e social dos indivíduos de um lado, e da transformação do homem em um sujeito que busca seus desejos de outro. Em suma, nós lidamos com uma tendência à perda do humano. (NISHITANI, 1982, p. 89, tradução nossa)⁵⁷.

Nesse ambiente, o ser humano esquece-se, inclusive, da própria morte, existindo como se não fosse morrer. Valores reforçados por várias das instituições, que ao não serem questionadas, prolongam essas verdades, justificando esses sofrimentos e alienações, cuja função é iluminar e destacar as “verdades” das buscas do mundo contemporâneo.

A busca pelas “verdades” contemporâneas que tentam ressignificar a vida, nada mais são para Nishitani do que uma tentativa do homem se encontrar no mundo. Ou seja, ao se emancipar do resto da natureza, o coletivo se viu sem chão, e sem esse chão começou a tentar construir outros sentidos num mundo já instável. Os indivíduos realizam atividades que os entretêm minimamente para não verem o buraco que está sob os seus pés, um buraco cavado por si próprio, e que agora eles tentam não enxergar para seguir no solo instável.

⁵⁶ It is the mode of being of the subject that has adapted itself to a life of raw and impetuous desire, of naked vitality In this sense it takes on a form close to “instinct”; but as the mode of being of a subject situated on nihility[...].

⁵⁷ We also had something to say regarding the consequent emergence of a twofold tendency toward the mechanization of the inner life and social relationships of man on the one hand, and the transformation of man into a subject in pursuit of its desires on the other. In a word, we have dealt with the tendency toward the loss of the human.

Assim, os sujeitos tentam justificar a própria vida e a própria essência coletiva e individual. O indivíduo que busca em atividades fora de si o sentido e a ressignificação da própria existência, terá o movimento chamado por Nishitani de criptoniilismo:

Agora, esse modo de ser do sujeito que se adaptou na nua vitalidade da vida sob o chão do niilismo exibe uma variedade de formas dependendo da profundidade ou do quão raso é sua adaptação. Por exemplo, o niilismo se esconde entre as tendências contemporâneas das grandes massas de pessoas que são devotas apaixonadas às corridas, esportes e outros tipos de entretenimento. Apesar de apenas flutuar na atmosfera da vida sem se tornar algo claro, ainda sim existe um “criptoniilismo”. (NISHITANI, 1982, p. 86, tradução nossa)⁵⁸.

O criptoniilismo pode ser visto como uma tentativa de ressignificar a vida a partir de hábitos, atividades e objetivos que tentem ofuscar a “inexistência” da conexão do homem com a vida e com a natureza. Essa “inexistência” é criada por esse próprio modelo, que ofuscou a verdadeira essência ontológica sobre camadas e camadas dessas falsas atribuições que se dão ao ser e que o afastam cada vez mais da sua própria realidade.

O criptoniilismo é reflexo de uma sociedade que inconscientemente reconhece a falta de sentido do mundo, criado pelo sistema moderno científico, mas que evita olhar nos olhos dessa verdade, se afogando em atividades que consomem o cotidiano e a vida de forma geral.

Tudo que afasta o ser humano da verdade do niilismo, pode ser colocado como criptoniilismo. Nesta esteira, enxergamos no mundo contemporâneo: ao apego exagerado a times, esportes, apostas, financeiro, às carreiras profissionais, à família, identidades/imagens socialmente construídas, perfis nas redes sociais, entre tantas outras “essências”, atribuições, nomes e símbolos, que o próprio indivíduo constrói com a ajuda de um inconsciente coletivo, como situações que lhe dá combustível de reforços positivos para construir esses valores.

⁵⁸ Now, this mode of being of the subject, which adapts itself to the naked vitality of life while standing its ground on nihilism, exhibits a variety of forms, depending on the depth or shallowness of its adaptation. For instance, nihilism lurks beneath the contemporary tendencies of great masses of people to devote themselves passionately to the races, to sports, and to other amusements. Though it merely float about in the atmosphere of life without clearly coming to awareness, yet it is there as a "crypto-nihilism".

A noção de criptoniillismo aqui não parece ser mais certa, pois a falta de sentido se espreita nessas situações, especialmente quando são surpreendidas por algo que vá contra o rumo que esses supostos sentidos deveriam tomar. Sendo assim, as consequências para o reflexo que o indivíduo tem de si próprio tendem a ser graves, visto que podem significar um vazio enorme naqueles que depositaram todo o sentido de suas vidas nessas áreas que fazem parte da vida humana, mas que não são a sua essência.

A sociedade que construiu tudo isso, logo parece esquecer que ela própria gerou todos essas ressignificações e começa a tratar como verdades já estabelecidas. Estas devem ser mantidas estruturadas e protegidas, pois a falta de sentido se encontra logo ao lado. Todavia, quando toda a estrutura cenográfica por algum motivo é questionada, pode levar a condições catastróficas, porque o único apoio do homem moderno está nessas atividades que tanto lhe ensinaram a depositar o seu sentido e a própria essência. Nessa perspectiva, isso será revelado por Nishitani nos próximos parágrafos, mas que, para o homem moderno, aparece como titulações, profissão e outras definições sociais que são reflexo do que foi dito anteriormente⁵⁹.

Ao falar sobre criptoniillismo, Nishitani aborda o homem moderno vivendo em um cenário de qualidade duvidosa, em que basta um olhar nem tão profundo para ver a ilusão em que vive. Mas a busca frenética do indivíduo, reforçada pelas instituições por essas identidades, reforços positivos que o ensinaram a perseguir, fazem-os míopes frente à qualidade da própria vida e à verdade sobre as suas essências.

⁵⁹ Percebemos uma melhor expressão dessa noção de criptoniillismo de Nishitani a partir da filosofia de Albert Camus que retrata em duas de suas obras principais *O mito de Sísifo* e *O Estrangeiro*, sentido semelhante a este desenvolvido por Nishitani. A primeira obra é filosófica no sentido textual, enquanto a outra um romance, também com sua carga filosófica, mas representada em uma narrativa. Podemos perceber que para Camus existe uma espécie de Homem Cotidiano, este que não construiu seus próprios valores, mas que recebeu os valores sociais e nunca os questionou. Acontece que a qualquer momento todos esses “sentidos” que foram atribuídos à existência desse indivíduo podem simplesmente deixar de ter significados de repente, terem suas fragilidades expostas, e assim deixando o homem frente a frente com a falta de sentido do mundo.

Além dos sujeitos que vivem o niilismo de forma inconsciente, Nishitani destaca também aqueles que abraçaram o niilismo profundamente. Aqueles que reconheceram a falta de sentido da existência e dos valores das instituições. Uma das mudanças que o niilismo realiza no indivíduo, é a mudança frente à perspectiva de morte, esta que deixa de ser meramente material e científica, imperceptível aos olhos da maioria, passando a transformar a maneira que o indivíduo enxerga a vida e a morte (NISHITANI, 1982, p. 93).

Nishitani cita T.S Eliot para expressar melhor essa situação do descobrimento da mortalidade de cada um na massa social, refletindo sobre a ideia de que a morte ainda não concretizou sua realidade sobre tantos em um mundo sistêmico que não percebe o próprio fim:

Cidade irreal,
Embaixo de uma névoa marrom de um dia de inverno
Uma multidão movimenta-se na ponte de Londres,
são tantos,
Eu não havia pensado que a morte não tinha
alcançado essa quantidade de pessoas. (ELIOT,
apud NISHITANI, 1982, p. 51, tradução nossa)⁶⁰.

Nesse tipo de descoberta na esfera niilista que soa pessimista, Nishitani enxerga passos embrionários para o homem poder se encontrar no abismo do niilismo, uma vez que tendo este como chão e horizonte, possibilita-se uma conversão (NISHITANI, 1982, p. 4). E ao encontrar a verdade antes obscurecida pelo mundo criptoniilista, que tenta esconder do homem sua própria realidade, a mudança pode finalmente permitir-se acontecer, a vontade de mudar, de construir e de existir de forma diferente da vida que antes se levava pelo impulso coletivo:

⁶⁰ Unreal city, Under the Brown fog of a winter dawn, A crowd flowed over Londer Bridge, so many, I had not thought death had undone so many.

Mas ao mesmo tempo, nesse ponto de vista, o homem possibilita a si próprio a alcançar verdadeira subjetividade e se tornar verdadeiramente livre e independente somente quando ele se dedica a posicionar-se no abismo do niilismo. Niilidade é vista então como o espaço da transcendência extática da *Existenz* humana, isso é, o espaço onde a existência humana torna-se no ser. É nesse espaço que a *Existenz* assume responsabilidade por criar significados para a falta de sentido e a niilidade da vida e da existência. É aqui que a *Existenz* busca força para afirmar a vida em toda sua absurdidade de um comprometimento de permanecer ao chão sem se desviar do absurdo da vida. (NISHITANI, 1982, p. 92-93, tradução nossa)⁶¹.

Assim, o niilismo consciente é uma ponte que irá levar o indivíduo em direção à vacuidade. É um ponto de conversão importante e necessário que marca a transição do indivíduo imerso nas sombras contemporâneas. Aquele que passa a enxergar o jogo do mundo contemporâneo fora dele próprio, aprende a esvaziar-se de si minimamente, ao menos nas regras e nos valores, bem como e a frear as buscas que antes eram realizadas de forma cega e impulsiva. A “realidade” social passa a ser analisada de forma mais clara e menos potente a vida desse indivíduo. É um passo para a emancipação racional e existencial das maratonas sociais que exaurem e que são percorridas durante toda a vida:

Quando o campo da consciência é ultrapassado, permitindo a niilidade a abrir-se ao chão, e quando as coisas são “nulificadas” e tornam-se irreais ou desatualizadas, a existência subjetiva pega essa niilidade como campo de ex-tática e reverte para uma subjetividade original. (NISHITANI, 1982, p. 108, tradução nossa)⁶².

O niilismo é a percepção das buscas que entretém, aprisionam e iludem o homem moderno em suas ambições que apenas fazem sentido no próprio jogo.as aqueles que observam de fora, veem crianças em mais uma de suas ludicidades.

⁶¹ But at the same time, on such a view man enables himself to attain to true subjectivity and to become truly free and independent only when he commits himself decisively to take a stand on that abyss of nihilism. Nihilism is seen, then, as the field of the ecstatic transcendence of human existence, that is, the field on which human Existenz comes into being. It is on this field that Existenz assumes responsibility for creating new meanings for the meaninglessness and nihilism of life and existence. It is here that Existenz seeks to draw forth the strength to affirm life in all its absurdity from the impassioned commitment to stand its ground unwaveringly amidst the absurdity of life.

⁶² When the field of consciousness is broken through, allowing nihilism to open forth at its ground, and when things are “nullified” and become unreal or deactualized, subjective existence takes this nihilism as a field of ekstasis and reverts nearer to an original subjectivity.

Todas as brincadeiras dos homens soam absurdas ao serem observadas por aqueles que se reconhecem fora do jogo, tais como: a corrida pela vida perfeita, pelo emprego seguro, a alavancagem profissional, o respeito, o consumo, o sucesso e as honrarias sociais que geram as principais angústias, ansiedades e enfurecem aqueles que estão no jogo. Nesta esteira, enfatizamos que essas são buscas que refletem todas as existências daqueles que estão inseridos na sociedade e que desmedidamente atuam e agem para alcançar seus objetivos. No entanto, curiosamente, tanto nas menores doses quanto nas overdoses, criam-se relações e sentimentos negativamente brutais, cruéis e desumanos entre os próprios homens.

Sair dessa “brincadeira” bárbara é antes de tudo a possibilidade de tornar o mundo contemporâneo, sua consciência e suas representações mais fracas e desatualizadas frente a um homem mais distante das sombras e mais próximo de si. Ressaltamos que isso enfraquece a subjetividade ilusória e a consciência dos indivíduos que se fortalecem quanto mais próximos estão da parte do mundo máquina e material.

O niilismo consciente, para Nishitani, é um reconhecimento do ser separado de um sistema coletivo que busca aplicar a ideia de “ser” a partir de vários outros aspectos quantitativos e ampliativos. Ou seja, ele visa adjetivar, “somar” ao indivíduo uma crença de que a ampliação dessas características e adjetivos a partir de um acúmulo destas, corresponderiam conseqüentemente a “ser” mais, existir mais, diferenciando-se daqueles que não acumularam tais aspectos. Cria-se uma falsa ideia de que nos separamos enquanto indivíduos a partir desse aglomerado de superficialidades que nesse jogo contemporâneo soam relevantes.

Tem-se, então, uma sociedade que, ao invés de um sistema regressivo que busca retirar as camadas excessivas de elementos supérfluos para encontrar um lapidar verdadeiro até encontrarmos o ser, faz o oposto. O niilismo não é nada além de uma “[...] realização do próprio “eu”. Não se trata de observar entretida ou objetivamente a niilidade e alguma representação dela. É, antes, como se o próprio “eu” se tornasse essa niilidade.” (NISHITANI, 1982, p. 16, tradução nossa)⁶³.

⁶³[...] realization of the self itself. It is not a question of observing nihilism objectively or entertaining some representation of it. It is, rather, as if the self were itself to *become* that nihilism, and in so doing become aware of itself from the limits of self-existence.

O niilismo oferece ferramentas para esse despertar porque propõe a dúvida e o afastamento do indivíduo que não se reconhece mais nos adjetivos coletivos e que não busca mais ser reconhecido por eles. O corpo deste, que não se identifica mais com o jogo externo, não se movimenta a partir dos mesmos motivos e nem pelos mesmos impulsos.

Estar de frente com o niilismo é ao mesmo tempo experienciar um isolamento e uma falta de sentido, mas também poder construir algo que realmente tenha valor para o indivíduo. É posicionar-se no mundo não da forma de que lhe foi ensinado, mas a partir dos próprios valores construídos em cima do reconhecimento de uma inconsistência e incredulidade dos que antes haviam sido apresentados.

Assim, mesmo que a falta de esperança habite o coração do homem nesses primeiros momentos, Nishitani (1982, p. 92-93, tradução nossa)⁶⁴ aponta também que: “[...] ao mesmo tempo, nessa situação, o homem permite a si próprio alcançar a verdadeira subjetividade e tornar-se verdadeiramente livre e independente, mas somente quando ele se dedica a manter-se no abismo niilismo.” Separa-se deste movimento da sociedade⁶⁵ e não se tem mais a vida guiada absolutamente por ela.

De forma existencial, o indivíduo que se separa desse modo de viver, torna-se um corpo estranho na sociedade por não ser mais um reator excessivo e absoluto de todos os estímulos que o mundo lhe oferece e espera que siga. O niilismo e seu reconhecimento é um constante subir a montanha e identificar a efemeridade, a superficialidade de todo o estresse, a angústia e a ansiedade construídos socialmente em busca de objetivos que só fazem sentido dentro desse próprio jogo.

Diferente do criptoniilismo, no qual a falta de valores e de sentido transborda para uma crença cega nos jogos sociais e naquilo que respectivamente estes dão importância, o niilismo aparece como um desprendimento dessa moralidade e desse mundo, uma nova forma de experienciar, existir e resistir:

⁶⁴ [...] at the same time, on such a view man enables himself to attain to true subjectivity and to become truly free and independent only when he commits himself decisively to take a stand on that abyss of nihilism.

⁶⁵ Adiante será demonstrado que o indivíduo separa-se da sociedade enquanto forma de pensar e viver, mas não dos outros indivíduos e daquilo que une a todos os seres.

O niilismo que estamos falando tem uma forte base na atenção da verdadeira experiência do niilismo no fundamento de nós próprios e de todas as coisas. É um espaço onde podemos nos tornar o niilismo, um espaço onde, para lembrar do que foi dito anteriormente, pode ser chamada de “realização” do niilismo. (NISHITANI, 1982, p. 96, tradução nossa)⁶⁶.

Porém, nesse mesmo modo de existir permanecem traços e efeitos dessa causalidade consciente. Sendo assim, o próprio niilismo se apresenta enquanto um fruto desse modo de pensar ocidental, influenciado pelo pensamento cartesiano de um “eu” que observa, um “eu” que experiencia. Logo, como dito anteriormente, de um “eu” que se separa do modo de vida que o criou, neste caso, o “eu” observador via um “eu” consciente. O “eu” que discorda e observa de longe o formigueiro.

O niilismo, ou, em outras palavras, posicionar-se fora do domínio do “piloto automático” social, é um passo adiante frente a todo mecanismo que tenta impedir veemente todos os passos que tentam ser dados contra ele. Mas ainda sim, o niilismo é um passo dado de forma individual, subjetiva e “consciente”, exatamente por ser fruto de um coletivo que acredita no individual, subjetivo e consciente, “inconscientemente” guiados pelo criptoniilismo. Enquanto o criptoniilismo afoga o coletivo neste mar moral, o niilismo encontra seu espaço solitário, distante desse tumultuado ambiente, mas ainda submerso nas mesmas águas do ego:

No entanto, a niilidade ainda está sendo vista aqui a partir do viés da autoexistência como a falta de fundamento (*Grundlosigkeit*) da existência que se encontra no fundamento da autoexistência. Isso significa que ele é visto fora da “existência” do “eu”, portanto, também como algo mais do que essa “existência”, ou distinta dela. [...] A questão aqui é simplesmente que a niilidade é sempre uma niilidade para a autoexistência, isto é, uma niilidade que contactamos quando nos colocamos do lado da “existência” de nossa autoexistência. Disso se segue que a niilidade passa a ser representada como algo fora da existência do “eu” e de todas as coisas, como alguma “coisa” absolutamente distinta [...] (NISHITANI, 1982, p. 96, tradução nossa)⁶⁷.

⁶⁶ The nihilism we are speaking of takes a firm stance on the awareness of the real experience of nihilism at the foundation of ourselves and of all things. It is a standpoint in which we ourselves *become* nihilism, a standpoint which, to revert to earlier remarks, can itself be called the “realization” of nihilism.

⁶⁷ Nevertheless, nihilism is still being viewed here from the bias of self-existence as the groundlessness (*Grundlosigkeit*) of existence lying at the ground of self-existence. This means that it is seen lying outside of the “existence” of the self, and therefore also as something more than that “existence,” or distinct from it. [...] The point here is simply that nihilism is always a nihilism *for self-existence*, that is to say, a nihilism that we contact when we posit ourselves on the side of the “existence” of our self-existence. From this it follows that nihilism comes to be represented as something outside of the existence of the self and all things, as some “thing” absolutely other [...].

O niilismo ainda encontra a possibilidade de o sujeito estabelecer uma verdadeira conexão com o mundo, distanciada e impossibilitada pelo “eu”, dificultando o verdadeiro contato com a realidade por encontrar-se preso no consciente, barrando o real contato com a realidade e com os outros seres. A profunda experiência com o todo é afastada pelo fato do sujeito estar preso em sua própria subjetividade, impedindo-o de entrar em contato com a verdadeira realidade e sua própria essência, abafada por seus pensamentos, ideias, e limitações daquilo que ele chama de “eu”.

O ego, na perspectiva de Nishitani, é um limite da transcendência e da verdadeira experiência com a essência de si e também dos outros seres, pois se situa enquanto algo distante do todo. Nesta esteira, enquanto existir o “eu”, este posiciona-se distante de si próprio, dado que analisa a tudo, inclusive a si próprio sempre como um terceiro. Isto é, como um ser que observa e analisa o “eu” sempre de fora, como algo distante, e nunca integralmente incorporado ao que deveria presenciar, ao invés de estar desconectado. Logo, o sujeito vê apenas representações que não são mais necessariamente ligadas às imposições que anteriormente chamava-se de cripto, mas que ainda são guiados por este algo ou alguém:

Ao mesmo tempo, entretanto, o niilismo permanece contrastante com a existência; permanece só, consigo próprio, “for a” da existência. Isso é, ainda é percebida como “algo” chamado niilismo. Não é um objeto de consciência, mas ainda é visto objetivamente[...] Em resumo, o niilismo é, em algum certo aspecto, visto de forma distante, mas, ao mesmo tempo, em um certo nível, ainda dialoga com um lado próximo olhando de uma forma distinta para o distante. É basicamente uma transição. (NISHITANI, 1982, p. 137, tradução nossa)⁶⁸.

⁶⁸ At the same time, however, nihility still stands over against existence; it is situated alone, by itself, “outside” of existence. That is, it is still taken as some “thing” called nihility. It is not an object of consciousness, and yet there remains a sense in which nihility is still viewed objectively. It is not the standpoint of consciousness, and yet there remains a sense in which nihility is still viewed representationally as nihility. In a word, nihility is still, to a certain degree, seen as a far side, and hence at the same time still clings to the standpoint of a near side looking beyond to a far side. Its character is essentially a transitional one.

O indivíduo, mesmo se libertando das correntes mais pesadas que carregava com a ajuda dessa nova forma de enxergar o mundo, da mecanização e da degradação, visa libertar-se e alcançar um ponto mais alto, livre (NISHITANI, 1982, p. 88) e ontologicamente profundo. Desse modo, o homem continua algemado à consciência, esta que o libertou das amarras anteriores: “Ao mesmo tempo, o homem não pode escapar dessa perversão enquanto se posicionar sobre a niilidade, porque foi justamente por meio dessa perversão que a niilidade veio à tona.” (NISHITANI, 1982, p. 88, tradução nossa)⁶⁹. Nesse estado, o ser percebe-se ainda como outro estranho, algo diferente de si próprio, diferente do “ser” enquanto si mesmo (AKITOMI, 2012, p. 114).

É necessário um passo adiante para encontrar não só a verdadeira essência do próprio ser, mas também de todos os outros seres. Um passo para além da consciência, da tradição ocidental da consciência e da razão que fazem transbordar a essência real dos seres:

Diante de tal situação, e olhando-a apenas do ponto de vista da personalidade ou espírito, ou do relacionamento pessoal entre Deus e o homem, não podemos deixar de pensar que estamos enfrentando algo além de toda solução. Nesse momento surge a demanda por um campo transpessoal para se abrir para além do ponto de vista da personalidade ou espírito, e ainda assim o único tipo de campo em que personalidade e espírito pode se tornar manifesto. (NISHITANI, 1982, p. 90, tradução nossa)⁷⁰.

Um passo que somente um autor com outras referências e reflexões poderia contribuir não para a história do pensamento ocidental ou oriental, mas para a história do pensamento e da filosofia. E é o conceito de “vacuidade” que, nessa perspectiva, pode fornecer uma saída para o distanciamento homem-mundo e também do próprio homem-homem.

⁶⁹ At the same time, man cannot escape that perversion so long as he takes a stand on nihilism, because it was precisely through that perversion that nihilism came to light:[...] Nihilism cannot shake free of nihilism by itself.

⁷⁰ Faced with such a situation, and looking at it merely from the standpoint of personality or spirit, or from that of the personal relationship between God and man, we cannot help but think we are up against something beyond all solution. At this point the demand arises for a trans personal field to open up-beyond the standpoint of personality or spirit, and yet the only sort of field on which personality and spirit can become manifest.

Nishitani com o apoio da filosofia budista e da tradição japonesa, une a herança cultural de seu povo com o dilema filosófico trazido pelo Ocidente na busca de superar o niilismo, atravessando a materialidade e a dualidade através da ideia de *śūnyatā*: “Tendo em vista a tradição japonesa, Nishitani extrai a possibilidade do nada budista, ou seja, do vazio budista.” (AKITOMI, 2012, p. 111):

Como observado em um contexto anterior, no entanto, a niilidade vista como base da existência ainda é vista como algo fora da existência; ainda está sendo visto do lado da existência. É um nada representado do lado do ser, um nada colocado em oposição ao ser, um nada relativo. E isso nos leva à necessidade de fazer com que a niilidade dê um passo adiante e se converta em *śūnyatā*. (NISHITANI, 1982, p. 123, tradução nossa)⁷¹.

Para o autor, o niilismo será uma ponte entre o mundo mecanizado e a possibilidade de transcendência, que se liberta deste primeiro. Mas ainda, a ele está preso, pois foi somente esse contexto que possibilitou sua criação. Sendo assim, é essa mesma ponte que levará a um caminho novo e a uma nova possibilidade de experiência ontológica, dado que a ponte, que antes habitava o mundo puramente objetificado, distante e dissecado pela ciência, pode finalmente conectar o indivíduo à verdadeira essência das coisas e também a sua própria, tendo como referência a vacuidade. Esvaziar-se é a possibilidade de transformar o indivíduo existencialmente (AKITOMI, 2012, p. 115). A ponte do niilismo é o que levará o sujeito à experiência do vazio.

⁷¹ As remarked in an earlier context, however, the nihility seen to lie at the ground of existence is still looked upon as something outside of existence; it is still being viewed from the side of existence. It is a nothingness represented from the side of being, a nothingness set in opposition to being, *arelativ* *nothingness*. And this brings us to the necessity of having nihility go a step further and convert to Sunyata.

6 ŚŪNYATĀ: VACUIDADE ABSOLUTA

6.1 Budismo

Para explicar⁷² a experiência da vacuidade, é de grande ajuda antes de tudo efetuar uma breve análise histórica e filosófica de algumas reflexões na tradição budista. Em vista disso, nesse imenso quebra-cabeça, este trabalho deseja mostrar uma peça dentro de várias outras que levem a explicação do nosso objeto de estudo, que é *śūnyatā* na visão de Keiji Nishitani. Neste capítulo apresenta-se o lado histórico e filosófico do que pode ser chamado de budismo primitivo, compreendendo o seu lado prático a partir da busca pelo Nirvana, este que também é objeto de análise. A partir da compreensão geral de alguns aspectos do budismo, pode-se, então, apresentar o *śūnyatā* como um dos caminhos ao objetivo proposto na superação e na transcendência do ego e seus desejos.

Ao tratar sobre o budismo, deve-se retornar aos pilares fundadores dessa filosofia, alicerçados na figura do Buda⁷³. No contexto histórico, contam-se várias histórias sobre Siddhartha Gautama, entre elas, a que ajuda a desenvolver melhor o objetivo deste trabalho reside, principalmente, no símbolo do budismo pela busca do fim do sofrimento. As principais narrativas relatam o espanto de Siddhartha frente ao mundo ao deixar o palácio e sua incessante busca pelo fim do sofrimento.

⁷² O trabalho tem em vista explicar a posição filosófica de Nishitani a partir de seus recortes específicos. Neste capítulo, deseja-se dar uma visão geral a partir das necessidades do trabalho que reforcem os capítulos anteriores e facilite a passagem para a análise de *śūnyatā*. Assim, utilizam-se diversos referenciais não para aprofundar a compreensão destes complexos conceitos na tradição budista ou retratar historicamente com profundidade os detalhes da evolução teórica dessas filosofias. Busca-se, entretanto, encontrar uma relação de alguns pontos das tradições budistas que consigam possibilitar uma compreensão melhor da filosofia nishitaniana.

⁷³ É muito comum dividir a figura do Buda em aspectos históricos e também sobrenaturais. Esse trabalho mira não a discussão histórica ou religiosa do Buda, mas sim compreender de maneira abrangente quais os principais elementos dessa figura de maneira geral que conseguem explicar o desenvolvimento e características gerais do conceito de *śūnyatā*.

Conta-se que ao começar suas buscas, Siddhartha deveria encontrar com ascetas. Assim sendo, ao longo de todo o processo, ele percebeu que ali não residia o fim do sofrimento, mas também não era na vida comum e nas buscas rotineiras que estava a resposta para uma boa vida dentro de seus critérios. Siddhartha, então - e aqui, envolvem-se várias lendas sobre esse processo - alcança a iluminação através de um processo meditativo. Tornando-se agora Buda, o iluminado, ele percebe que a resposta para guiar a vida neste mundo, encontra-se no meio disso que notou entre os ascetas e das pessoas comuns, sendo então: “uma alternativa mediana, o caminho do meio, tanto à indulgência dos sentidos, “baixa, vulgar, grosseira, maléfica”, quanto ao ascetismo extremo “doloroso, degradante, vexatório, extravagante.” (ANDRADE, 2016, p. 109), que tem como objetivo final acabar com o sofrimento.

O fim do sofrimento se torna um objetivo muito claro e pragmático na teoria budista, e dentro dos discursos e materiais que podem ser encontrados sobre Siddhartha. Nesse contexto, mostra-se uma atenção muito grande não aos problemas metafísicos ou problemas de finalidades teóricas e especulativas, mas sim aos problemas práticos para o fim do sofrimento, ou seja, as ideias têm um caráter pragmático e objetivo para sua filosofia moral.

Uma das histórias que se transmite é a do aluno que faz várias perguntas para Siddhartha e realiza uma reflexão acerca da insensatez e improdutividade das questões que não são realizadas para ajudar o ser humano, mas sim, causar embates teóricos que não chegam a nenhum lugar. Para exemplificar, Buda relata que seria o mesmo que uma pessoa que tivesse sido atingida por uma flecha e fizesse questões sobre a identidade e origem dessa flecha, sem se preocupar com a verdadeira questão que demanda a real atenção, o fato de uma flecha estar lhe fazendo mal:

Esse caráter pragmático do budismo pode ser ilustrado mediante a “parábola da seta envenenada” segundo a qual um monge que gostava de filosofia vai perguntar ao Buda porque ele não discute as questões mais ventiladas pelos pensadores da sua época: a) O mundo é finito ou infinito? b) Corpo e espírito são uma coisa só ou duas coisas separadas? c) O homem tem uma vida de além-túmulo? O Buda respondeu contando-lhe a história de um homem ferido por uma seta envenenada. Ao chamarem o médico, o homem avisou que só deixaria que o curassem depois que lhe explicarem quem atirou a seta, com que arco, qual a forma, etc. O que teria acontecido com ele? Teria morrido antes de esclarecer as dúvidas. Perguntas e respostas acerca da infinitude do universo, da natureza e da alma não nos libertam do sofrimento, ao contrário, muitas vezes nos trazem mais angústias (filosóficas). (ZUNINO, 2017, p. 148).

Pode-se observar a seguinte ideia: a vida deve valer a pena aqui, não existe tempo a ser desperdiçado sem analisar o que realmente importa: o sofrimento. Para o budismo, o sofrimento deriva do desejo que leva ao apego. Este se manifesta de várias formas, entre elas, tanto o desejo de que as coisas sejam o que não são, como também o desejo sensual, que vem para lutar contra o sofrimento e o desprazer. Ou seja, o indivíduo busca apegar-se aos objetos, às mentalidades ou às sensações para confrontar a realidade de sua condição.

Quem sente esse desejo, antes de tudo, é o indivíduo, que constrói em torno de si uma realidade baseada naquilo que diz sobre suas experiências construídas historicamente e suas emoções, que se misturam no grande mar dos devaneios mentais. A soma dessas supostas experiências com as ilusões dos fluxos emocionais e mentais é o que usualmente o indivíduo reconhece como “eu”, uma entidade ontológica que se enxerga enquanto algo diferente de outros objetos e que consegue categorizar também esses objetos enquanto positivos, negativos, amigos e inimigos (ZUNINO, 2017, p. 146).

É esse mesmo “eu” que reconhece a existência do sofrimento, mesmo que inconscientemente e resolve vencer essa sensação a partir das suas próprias armas, tentando buscar por algo permanente que o afaste do desprazer que sente: “Ao perceber-se como o portador autônomo de todas essas experiências, o indivíduo cria a ilusão do *self*, que se intensifica diante da frustração do ser humano em sua busca incessante por algo permanente e seguro.”(ZUNINO, 2017, p. 146). Todavia, essa busca, ao longo das duras batalhas, mostra-se ineficaz.

O fim do sofrimento, ou Nirvana, é usualmente colocado como algo negativo, como se o fosse a extinção completa de todas as paixões ou sentimentos, como um balde apaga o fogo (ABE, 1989, p. 205). Porém a noção de nirvana, para Masao Abe (1989), pode ser comparada muito mais a uma realização mental da não separação de “prazer” e “sofrimento”, como se um não pudesse ser encontrado sem o outro. O círculo do sofrimento para o budismo ocorre quando “buscando e inclinando-se ao prazer e evitando e detestando o sofrimento.” (ABE, 1989, p. 205, tradução nossa), acreditando profundamente no fim deste por meio do outro, colocando o indivíduo sempre em busca do fim do sofrimento, que é uma procura interminável. Na perspectiva de Abe (1989), quanto mais visamos evitar um e buscamos o outro, mais existe o sofrer. É esse sofrimento que Buda aborda, diferente da ideia do fogo e da água, apontada no começo desta argumentação. Este desejar cíclico que perpetua o sofrimento é baseado na ignorância e no ego (ABE, 1989, p. 206).

Diante disso, percebe-se que o nirvana é, então, um acordar existencial para a destruição da relação de busca pelo prazer e de evitação da dor, e não uma vida anulada. Isso se justifica também na finalização do último parágrafo, no qual se aborda a transcendência do Buda sobre o hedonismo e o ascetismo, sendo então um superar o estado do desejar e do sofrer. O nirvana é vivido diretamente, e não um objetivo distante, sendo liberdade e atividade criativa (ABE, 1989, p. 207). Atividade esta que busca o aqui e o agora, que não distingue começo, fim, tempo e eternidade, mas reconhece na realidade a grandeza da dinâmica e do movimento. Nesse sentido, o estado do nirvana supera a noção de história e “nesse sentido, a história acaba no nirvana” (ABE, 1989, p. 215, tradução nossa), mas o sofrer continua a surgir enquanto nenhuma dessas noções não se conectarem ao indivíduo.

Sendo assim, perpetua-se o sofrimento tanto a partir da falta de conhecimento de maneiras para não sofrer quanto na forma equivocada de ver o mundo que aparece como sintoma da ignorância, e no budismo, a ignorância da realidade do mundo é o que facilita o sofrer a continuar. Qualquer modo de vida, então, que não busque o se libertar desse modelo de existência, acaba por não encontrar as formas corretas de anular a dor ou as formas ineficazes de ver e estar no mundo:

Não compreender a centralidade do sofrimento (duḥkha) implica desprezar a pedra angular e incontornável que alicerça o edifício do budismo. Para o Buda, viver qualquer tipo de vida que não aquela conducente à libertação é sofrer. A única alternativa à dor é reunir as condições metodológicas necessárias para extirpá-la, consubstanciada na alternativa de vida proposta por ele [...] A dor do desejo (taṇhā) infinitamente recorrente e eternamente insatisfeito é determinada pela ignorância e determinante da ignorância. Por se ignorar certas coisas se sofre. Por ignorar a insubstancialidade e a impermanência se sofre. (ANDRADE, 2016, p. 106)

O budismo encontra a maneira de evidenciar a realidade a partir do que se é para poder dar passos que correspondam ao mundo que nos cerca visando compreendê-lo. Nesta esteira, visa-se achar uma forma, sem exageros, que guie nossa existência de forma completa, envolvendo nossos laços, expectativas, atos, palavras e pensamentos.

Nessa perspectiva, destacamos que o norte moral que guia todos esses elementos na filosofia moral budista encontra-se em dois pilares importantes: as quatro nobres verdades e no óctuplo caminho. As quatro nobres verdades buscam esclarecer a realidade que cerca o humano, destacando como parte dessa realidade: o sofrimento que acompanha a vida a partir de todos os elementos que geram a dor, comovelhice, morte, doença, frustrações, etc. Dessa forma, observamos que a origem do sofrimento acompanha exatamente a vontade contrária a realidade, ou seja, o desejo de que as coisas sejam como se deseja e que a realidade não ocorra. A possibilidade de acabar com o sofrimento, também qual o caminho deve ser seguido para que este cesse, é usualmente retratada da seguinte forma:

[...] como em incontáveis outras passagens em todos os extratos de toda a literatura budista, seja de qual denominação for ou vazada em seja qual for o idioma, a mensagem do Buda é, sempre, exatamente a mesma, variando sutilmente as suas modulações como os microtons de uma rãga infinita, sempre de acordo com a capacidade dos seus interlocutores: (i) detectar o sofrimento (P dukkha / S duḥkha): nascimento, velhice, doença e morte, os desejos e apegos como sofrimento; (ii) apontar a origem do sofrimento (P dukkhasamudaya / S duḥkhasamudāya): desejo de vida, de prazer; finalmente, as boas notícias: (iii) revelar a possibilidade de se escapar deste ciclo recorrente de dor (P dukkhanirodha / S duḥkhanirodha): é a pacificação, a neutralização da dor, que implica necessariamente renunciar ao prazer; e (iv) sugerir a maneira de abraçar um modo de vida que permita escapar da onipresença da dor (P dukkhanirodhagāminīpaṭipada / S duḥkhanirodhamargapratipadā)[...] (ANDRADE, 2016, p. 108)

Já o modo de vida que deve ser seguido acompanha o óctuplo caminho, que reúne de certa forma oito indicações de aspectos corriqueiros práticos. Isto é, não dar atenção a um aspecto metafísico maior, ou algo distante do indivíduo, mas aos pequenos aspectos do cotidiano que redimensionam e redirecionam a vida do indivíduo para um caminho distante daquele percorrido pela maioria das pessoas. O indivíduo aqui deve direcionar sua atenção a si próprio e a sua mente para poder transbordar o caminho do meio em si e no mundo a sua volta.

As oito indicações existem para transformar a realidade daquele que segue a visão budista de forma direta, sendo estas oito indicações que correspondem ao modo de vida “correto”: consciência, ação, intenção, modo de vida, esforço, concentração, fala e compreensão. Todas elas voltadas, antes de tudo, para as quatro nobres verdades e uma reta visão de mundo, que trataremos no próximo parágrafo, mostrando que o budismo visa criar um modo de viver bem relacionado aos aspectos mentais e sensoriais do indivíduo.

A única maneira que se apresenta para o indivíduo viver aquilo que no parágrafo anterior chamamos de caminho “correto”, é compreender a noção de correto para o budismo, ou seja, a realidade para essa corrente de pensamento. Dessa forma, percebe-se que antes de qualquer coisa, o mundo em volta do ser humano e o que se espera dele, exige uma transformação antes de tudo interna e que se expande para o externo. Aqui existe a possibilidade de transformação, pois no cuidado que se revela a partir do óctuplo caminho, o indivíduo aprende a visualizar as coisas como elas são, os objetos, os desejos e também os bens materiais que muitas vezes acabam refletindo desejos e possibilidades de felicidade. Nesse caso, o fim do sofrimento éna verdade apenas mais uma das desilusões humanas que corroboram para perpetuação do sofrimento:

O desapego material reforça as teses de simplicidade na posse de bens, o que serve como ponto de partida e parâmetro básico da vida monástica, enfeixado no vināya, nos livros da disciplina, ajudando também aos leigos a diminuir a sanha do consumo desenfreado de objetos e também e sujeitos, ao se renunciar à instrumentalização de ambos às finalidades aquisitivas que gravitam na órbita do desejo irrefletido. (ANDRADE, 2016, p. 114-115)

Na mesma sequência da reinterpretação do cotidiano, os próprios pensamentos começam a não serem mais identificados com o próprio ser que aprende a olhar para dentro de si, e não mais a respeitar como “reais” os devaneios mentais que distorcem a realidade. Além disso, os pensamentos traduzem toda essa experiência para os que estão a sua volta a partir de uma correta fala, que quando não silenciada, por não ter nada a contribuir, tem a intenção de expor aquilo que é nobre e não insultante ou agressivo. Aprender a interpretar e olhar o mundo de uma forma diferente e receber o mundo dentro de si dessa forma tão distinta, é o que podemos chamar de pedagogia do olhar (ANDRADE, 2016, p. 112), uma vez que permite uma limpa recepção dos estímulos da realidade pelo indivíduo.

Evidencia-se também a importância dada pelo budismo à calma na recepção dos sentidos e da aferição da realidade para que se possa alcançar uma resposta mais estimulada pela correta visão do que também pelas paixões momentâneas, sendo: um cuidado seletivo e uma paciência prudente ao responder ao estímulo sensível. Essa paciência cria uma distância entre afecção e resposta que a sensibilidade é submetida aos instrumentos de aferição que a tradição budista desenvolveu (ANDRADE, 2016, p. 112), e que serve como um instrumento para auxiliar o indivíduo na sua busca pela felicidade. As relações entre mente, corpo e realidade ficam destacadas pelo transbordar, e no budismo o que se enxerga do mundo é o que se vive nesse mesmo mundo, e o que se transborda para ele, é uma ação correta e diretamente relacionada com a visão correta (ANDRADE, 2016, p. 114).

Essa visão correta não deve somente ser encontrada, mas também deve passar por uma constante manutenção⁷⁴ para que os estímulos corriqueiros não retirem o foco de tudo transmitido. Logo, isso demonstra que a preocupação do budismo não é só ensinar sobre a realidade, mas também de ativar um modo de vida que se autotutela para: “manter sempre presente aquilo que é importante e fundamental.” (ANDRADE, 2016, p. 119)⁷⁵.

⁷⁴ Aqui destaca-se a possibilidade de pensar também a “conversão” nishitaniana à vacuidade como movimento constante e não definitivo, especialmente quando colocado em perspectiva o lado mais “prático” do autor.

⁷⁵ Essa reflexão acerca do conceito de *śūnyatā*, que trata Andrade (2016), parece nos levar para ideia de um possível “esvaziar-se” nishitaniano enquanto processo, especialmente quando compreendemos os trechos em que Nishitani aborda a “humanidade” e a “praticidade” de suas reflexões direcionadas ao humano comum e terreno. Olhando por essa perspectiva, *śūnyatā*

Afinal, essa é a única possibilidade de libertar-se do sofrimento do mundo, aprender a estar no mundo e enxergá-lo a partir da mais profunda realidade. Nesse sentido, desencantar-se com aquilo que usualmente as pessoas se encantam e desejam é a condição inegociável para o fim do sofrimento (ANDRADE, 2016, p. 106-107).

O principal objetivo aqui, assim como tratado anteriormente, é o fim do sofrimento. Logo, este pode acontecer a partir de uma reeducação da atenção e dos próprios esforços direcionados para os fundamentos da realidade, bem como pela forma de se guiar nela expressa pelo óctuplo caminho, pelas quatro nobres verdades e pelo constante lembrar-se das características da impermanência e da interdependência que se conectam com a essência dos seres, *śūnyatā*:

Visão correta implica um cuidado reflexivo, uma educação do olhar – e aqui se poderia estender essa “visão correta” para os demais ramos da “sensibilidade” humana – e, num certo sentido, o budismo pode ser compreendido exatamente como isso, uma paideia somática, um adestramento da sensibilidade e também da subjetividade, já que para o pensamento budista a mente também é considerada um sentido, ou seja, aquela pedagogia do olhar implica a capacidade individual de modalizar propedeuticamente a subjetividade para que ela seja capaz de (i) detectar a verdadeira natureza da realidade: impermanente, interdependente, vazia e não substancial [...] (ANDRADE, 2016, p. 112).

Como citado anteriormente, a visão correta é um dos fundamentos para uma vida que escape dos moldes de uma existência corriqueira e tradicional; Logo, uma das partes em que para o budismo deve-se concentrar a atenção é: “a capacidade de observar a intrínseca ‘ausência de si’⁷⁶ das componentes psicofísicas que nos constituem.” (FERRARO, 2011, p. 50).

nishitaniano não seria um aniquilamento do “eu”, mas um constante esvaziar-se que deve passar por essa “manutenção” necessária pelo indivíduo.

⁷⁶ Ferraro (2011) irá refletir acerca da doutrina do “não-si”. Aqui questiona-se o “eu” através da impermanência material. Apesar de tratar de uma proposta diferente de Nishitani, é importante compreender o empenho que não só Nishitani realiza, mas também as correntes importantes do budismo na evidência da fragilidade do argumento do “eu”. Escolheu-se demonstrar também essa parte da teoria budista junto a outras reflexões neste capítulo por acreditar que facilitará a compreensão e acesso ao esvaziamento proposto por Nishitani. Ampliando o leque argumentativo, nesse sentido, é importante quando se questiona a existência de algo que na visão de Nishitani parece ser uma verdade estabelecida pelo indivíduo moderno.

Vacuidade é uma das lentes que o budismo apresenta para escapar do sofrimento e que deve ser evidenciado e encarado. Todavia, para falar sobre *śūnyatā*, é importante compreender que esse conceitonasce de um dos fundamentos do budismo que é a doutrina do “não-si”, que, na história do pensamento, acrescenta uma perspectiva ontológica profunda e original (FERRARO, 2011, p. 48).

A ideia do “não-si” é fruto da visão budista da mudança constante da realidade, tendo como efeito a caracterização das coisas existentes como impermanentes. Então, trata-se da possibilidade de algo existir enquanto uma identidade imutável, sólida e extinta, e se nada é estável ou mantém-se como se “é”, não é possível identificá-lo como um “si”. Logo, “[...] dizer que algo é desprovido de si significa automaticamente dizer que é ‘algo’ em contínua mudança.” (FERRARO, 2011, p. 51).

Compreender o mundo dessa forma, pode soar impossível e até amedrontador. Isso ocorre porque reapresenta o modo de observar a própria individualidade, que aqui se mostra inexistente, pois esta não existe além de uma carga histórica feita de um conjunto de confusos instantes supérfluos de experiências físicas e mentais (FERRARO, 2011, p. 57), e também o mundo que nos cerca:

Nada nessa roda possui natureza própria no sentido de uma essência duradoura. Esta negação da substancialidade se apoia na doutrina da “gênese condicionada” segundo a qual todo fenômeno empírico é apenas uma manifestação instantânea gerada por agrupamentos de fatores existenciais (qualidades abstratas) que surgem e logo desaparecem (como as notas em uma melodia). (ZUNINO, 2017, p. 145).

A dificuldade aqui nasce principalmente do hábito que temos de enxergar o mundo nos moldes tradicionais, identificando os objetos e nomeando-os como veremos posteriormente, mas também porque a noção e a construção que temos da ideia de “eu”: “[...] muito antes de ser um conceito teórico, se apresenta como uma sensação, uma modalidade aparentemente ‘natural’ e imediata de estarmos em contato conosco; e também, nossa percepção da realidade externa como um conjunto de objetos separados [...]” (FERRARO, 2011, p. 53). Reaprender a enxergar o mundo dessa forma, é essencialmente aprender a existir novamente.

Essa modalidade de enxergar o mundo não só se apresenta como algo novo e diferente, mas também como uma ameaça a tudo aquilo que supostamente nos livraria do sofrimento e que visamos sustentar a nossa felicidade. Isso ocorre porque a permanência, a identificação e a apropriação são maneiras do indivíduo se sentir seguro no mundo, de conseguir se estabelecer como algo e estabelecer muitos “algos” como seus próprios.

A possibilidade de enxergar tudo como passageiro, mutável e inconstante, exige que o indivíduo reconheça a inexistência, e como ignóbil tudo o que construiu de respectivo valor social e também tudo o que visa construir no futuro. Afinal, a incoerência de todas essas ambições com a doutrina do “não-si” é evidente através da ideia de que tudo soa como uma grande ilusão, pautada na ignorância sobre a verdade da realidade e dos seres.

A ignorância, por não conseguir satisfazer as ambições, coloca o homem comum em uma busca frenética e constante que sempre o faz sentir a sua incompletude, fruto da sua busca por preencher um vazio infinito com coisas finitas. Desse modo, “Enquanto se deixa dominar pela busca de sensações temporárias; permanece vítima do apego (*Upādāna*), também traduzido por “avidez” ou “sede”, palavras associadas negativamente a uma “insatisfação constante.” (ZUNINO, 2017, p. 146). Essa incompletude só existe exatamente por não existir um indivíduo completo. O homem comum sofre, pois tenta preencher o que não existe para ser preenchido:

Todas nossas tentativas de ‘nos darmos conteúdos’, a dizer, construirmos uma identidade, são, dessa forma, fadados ao fracasso, pois o que carece é, justamente o sujeito a ser identificado. O insucesso determina, porém, quase sempre (ao invés de um impulso para uma séria busca de suas causas e possíveis soluções), uma compulsão a repetir a tentativa de nos identificarmos, e a intensificar nossos esforços nessa errada direção [...] e quantos mais fracassamos [...] mais sentimos nossa radical incompletude. (FERRARO, 2011, p. 59).

Uma vez que se identifica que o sofrimento nesse contexto é originado exatamente pela incompreensão da inexistência de um “eu”, a solução está novamente naquela tratada anteriormente, ou seja, em uma visão correta acerca da existência. O fim do sofrimento se encontra não no alcançar dos desejos e expectativas, mas sim na desidentificação.

A resposta aqui para o sofrimento está na perspectiva de que o indivíduo deve parar de buscar preencher essa falta e esses desejos na ilusão de que isso irá preenchê-lo ou fazê-lo sentir-se melhor. Como analisado anteriormente, essa busca nunca cessa, levando o indivíduo a um infinito desejar e sofrer. A resposta não está nas buscas grandes ou pequenas, mas cessar ao “eu” que realiza essas buscas. Portanto não existe resposta fora da própria essência ontológica dos seres.

Diante dessas considerações, observamos que os indivíduos devem parar de tentar preencher-se e realizar um movimento de reconhecer a vacuidade. Isto é, não como algo a ser preenchido, mas como algo para se reconhecer neles, pois nada vai preenchê-los; não pelo fato de que não existem objetos, identidades ou coisas suficientemente boas para preenchê-los, mas simplesmente porque não há um “eu” para ser preenchido. Desse modo, “[...] a ideia, aqui, não é aquela de tentar encher um *continente* vazio: o vazio do qual falamos os budistas é a própria *ausência de continente*”. (FERRARO, 2011, p. 58, grifos do autor).

O homem não consegue alcançar a plenitude simplesmente pelo fato de já ser pleno, ou seja, pleno na própria vacuidade. Não existe, nesse sentido, um brilho a ser buscado fora da própria essência. Logo, *śūnyatā* é o brilho, o que ofusca essa luz e essa felicidade são as próprias identificações, buscas e desejos, cessando-os. Nesse caso, não é como se o brilho voltasse a existir, pois ele sempre esteve ali, mas é que todas essas ambições desviam a atenção do humano para ele:

O fato de que nada no mundo fenomenológico tem substância e duração é visto como fonte do sofrimento, mas ao pensar na vacuidade como realidade última atemporal e onipresente, acaba-se com o sofrimento. O *insight* libertador reside no reconhecimento da vacuidade como natureza autêntica. Como o Sol, que sempre brilha, mesmo quando as nuvens o cobrem. O sentido da iluminação se inverte, pois o ser humano já é essencialmente iluminado. O sofrimento não é real, mas ilusório. A prática do *Mahāyāna* não consiste em um desenvolvimento progressivo do nirvana, mas na superação da ignorância que distorce o verdadeiro potencial do ser humano. (ZUNINO, 2017, p. 149).

Nesse sentido, a não existência do “eu” é o sol que continua a brilhar mesmo quando ofuscado pelas nuvens. A condição da inexistência de um “eu” proposta pela doutrina do “não-si”, carrega uma situação de difícil condução. Isso se dá porque existe uma linha tênue entre uma vida que compreende a inexistência e a vacuidade, mas também outra que tenta “consertar” e preencher esse “não-si”.

Quando essa situação é colocada como problemática e algo a ser superada, leva o homem ao sofrimento, na medida em que busca não se ser aquilo que se é. Já quando a condição da vacuidade é colocada como bússola existencial, essa própria condição se torna a solução. “Dessa forma, *anatta*, que, quando mal-entendido, evitado e ‘removido’, se qualifica como problema [...] quando diretamente encarado e vivenciado, se torna a solução do mesmo problema.” (FERRARO, 2011, p. 61, grifo do autor).

A doutrina do “não-si” constrói a possibilidade do indivíduo entrar em contato com a luz, a qual é a sua verdadeira essência. Além disso, isso permite que ele experiencie, reinterprete outros seres e a realidade para poder caminhar sobre a essência de maneira autêntica e profunda em toda plenitude que se encontra, no budismo, a partir da vacuidade (*śūnyatā*). Nesta esteira, a *śūnyatā* nos apresenta uma série de novas perspectivas que transbordam em uma magnífica e instigante complexidade em relação a uma nova abordagem que esse conceito sugere com relação a nossa existência, linguagem, relação com outros seres e outros problemas que serão apresentados na próxima seção.

6.2 *Śūnyatā* como guia para o caminho do meio

Como foi apresentado nas seções anteriores, não é possível analisar o conceito de *śūnyatā* a partir somente de uma perspectiva meramente acadêmica, filosófica, metafísica, epistemológica ou ontológica. Isso ocorre porque todas as discussões colocadas pelo Buda tinham como intenção auxiliar na busca pelo fim do sofrimento, ou seja, *śūnyatā* antes de ser meramente um conceito ou um estudo, é também uma das ferramentas práticas. Sendo assim, como qualquer elemento do budismo: “uma extensão ou uma implicação contidos na doutrina das ‘quatro nobres verdades’.” (FERRARO, 2011, p. 55). A partir de várias correntes, discussões e conceitos que foram se originando de todas as ideias propostas por Buda, *śūnyatā* e seu desenvolvimento foi um destes que percorreu vários séculos, inclusive chegando ao nosso autor contemporâneo Keiji Nishitani:

[...] o registro metafísica de *anatmavada* se enriquecerá, respetivamente, com as teorias dos *dharmase* da 'vacuidade' (cujas premissas estão, em ambos os casos, abundantemente presentes no *sutras* canônicos); teorias que, por sua vez, se diferenciarão profundamente dentro das várias escolas budistas, cada qual com sua própria versão do significado último de *anattae* com o próprio posicionamento perante às problemáticas e às aporias que o pluralismo *abhidharmae* o conceito de 'vazio' *mahāyāna* apresentam. (FERRARO, 2011, p. 53).

O conceito de *śūnyatā*, apesar de ter suas origens em uma das diversas formas de budismo que podemos encontrar na história da religião da Ásia devido à expansão do budismo em diversos territórios, causando misturas e incorporações religiosas por onde passou, tem por fundamento uma noção diferente da materialidade e da subjetividade. A origem analisada aqui é aquela que se deu a partir das reflexões da corrente *Mahāyāna*, que elevou a importância da análise de *śūnyatā* (CHEVITARESE, 2000, p. 3).

Um desses questionamentos é: como transmitir um sentimento e uma experiência tão profundas com sequências de letras, e usar esses símbolos e formas para expressar o que não tem forma? Ideias e possibilidades difíceis de serem compreendidas por um leitor acostumado ao modo de se fazer filosofia que se construiu no Ocidente:

A questão central subjacente à noção de *śūnyatā* talvez possa ser resumida, em última instância, como um esforço supremo do pensamento budista para "... salvar o movimento, o devir, o fluxo das coisas contra sua substancialização; trata-se de alcançar sua natureza inapreensível, impermanente, irrepresentável.... Trata-se de mostrar que todas as determinações habituais são vazias (Stevens, 1993, p.17). Tal natureza última, o *śūnyatā*, onde o real encontra seu enraizamento originário – de difícil compreensão para nós ocidentais, treinados na tradição metafísica-, é pelo zen budismo chamado de nada absoluta. (MICHELAZZO, 2009, p. 101).

Esta tentativa de entender e racionalizar *śūnyatā* é um dos primeiros aspectos que devem ser colocados em questão, e que reafirma a indagação colocada anteriormente sobre a relação entre linguagem e experiência. O trabalho escrito na modalidade acadêmica já cria uma conceituação de *śūnyatā* que contrasta exatamente com o transbordar da ideia em si, uma vez que tenta justificar e exemplificar a vacuidade, que jamais poderia ser materializada em palavras.

A esse respeito, Akitomi (2012) explica um pouco da dura jornada ocidental sobre o conceito de vacuidade: “[...] o vazio não pode mais ser visto de modo algum como objetivo [...] é uma ocorrência que excede a dimensão na qual pode ser colocada a pergunta pelo fundamento.” (AKITOMI, 2012, p. 115).

Consideramos que essa “objetivação” tenta ocidentalizar, transcrever e colocar em formato de “receita” algo que deveria ser tratado como uma experiência ontológica. Em suma, aqui, sacrifica-se a experiência em si para traduzi-la em um formato aceitável para aquilo que chamamos de filosofia ocidental. Abordar *śūnyatā* como um “conceito” budista, implica que utilizar a abordagem temática filosófica-ocidental (até porque, do ponto de vista oriental, talvez “nada possa ser dito sobre o Vazio”).” (CHEVITARESE, 2000, p. 1).

As reflexões oferecidas por *śūnyatā*, de modo geral, levam ao questionamento daquilo que se chama corriqueiramente de “eu”, o que se relaciona visualmente ao corpo e suas respectivas características, como: gordo, magro, feio, bonito, braços, pernas, olhos, sobrancelhas, rosto, etc. Também relaciona-se ao que não é visto, mas construído como “identidade” existencial ou modo de estar no mundo, como a “consciência” ou “ego”. Essa noção coloca em foco uma visão interessante do questionamento acerca deste problema e da incoerência do reconhecimento do “eu” no mundo cotidiano, pois pouco se entende sobre o que seria este “eu”. Material, imaterial, um conjunto dos dois? O “eu consciente” e “eu corpo” estão sempre em uma luta constante, destacando exatamente a compreensão que se tem do que seria o “eu” ainda pouco clara para os próprios indivíduos. Afinal, reconheço-me como corpo, mas ao mesmo tempo reconheço o corpo como parte de mim, mas não como “eu”.

Tal intuição brota no horizonte da doutrina *anatman* (não-ego), que diz respeito a um profundo ceticismo quanto à crença na possibilidade de o nosso pensamento apreender conceitualmente a realidade de uma maneira satisfatória, uma vez que não há um núcleo ou substrato no interior das coisas que dê a elas algum tipo de consistência e permanência. Elas não passam de fenômenos transitórios e vazios, e, ainda que possam se apresentar com alguma solidez, são meros fenômenos, nascidos de representações mentais, ou seja, pura ilusão. (MICHELAZZO, 2009, p. 100, grifos do autor).

Da mesma forma, muitas vezes, os indivíduos se colocam a identificar-se com seus próprios pensamentos e com a sua própria mente, mas continuam verbalmente a expressarem sua diferença entre o que são essencialmente para esse conjunto de aspectos. Assim como os adjetivos do corpo, chamam-se os pensamentos e a mente de “minha mente” e “meus pensamentos”, não “eu mente” ou “eu pensamento”.

Compreende-se, então, que aquilo que se chama de “eu”, leva consigo uma série de características que vão desde os aspectos materiais até os imateriais, notavelmente mutáveis e usualmente chamados de “eu”. Desse modo, explicita-se a inconsistência da própria compreensão que se tem da individualidade e da subjetividade, o que, após analisado, consideramos que dificulta e enfraquece a apreensão da ideia de unidade ou de existência disso que se chama de “eu”. Isso ocorre porque coloca em questão a perspectiva de *śūnyatā*, da inexistência desse “eu” e também da permanência, ou imutabilidade da própria individualidade:

Os seres sencientes são vazios de “eu”, não há qualquer identidade permanente, ou essência imutável que nos determine fundamentalmente. Toda suposta identidade surge de uma incompreensão do conjunto de “agregados” (*skandas*), em constante mudança, que constituem o indivíduo: matéria, sensações, percepções, formações mentais e consciência. (CHEVITARESE, 2000, p. 2).

A noção de “eu” e de individualidade surge de um engano, de uma ilusão: “Portanto, as coisas, os fenômenos, por eles mesmos, são vazios (*sunyâ*) [...] esse enigmático pensamento do *śūnyatā* se contrapõe a outro pensamento essencialista ou substancialista (Ocidental) na maneira de interpretar as coisas e o mundo.” (MICHELAZZO, 2009, p. 100, grifos do autor). Logo, para o autor, isso leva à angústia e ao sofrimento, pois é do “eu” que se dá origem e relevância a outros desdobramentos, como: “desejo, posse, apego, ódio, etc.” (CHEVITARESE, 2000, p. 3). Esse sofrimento pode percorrer não só para aquele que se apega a existência do “eu”, mas também quando ele está na busca por aniquilar este “eu”. Percebe-se que na inexistência do “eu”, não existe motivo para lutar contra ele.

O processo aqui tem sua raiz em uma nova forma de existir e coexistir, a partir do momento em que não se apega ou se luta contra o “eu” e seu desdobrar, mas sim, se desprende das ideias e conceitos habitualmente criados. A incompreensão dessa perspectiva pode levar a um círculo vicioso, cujo indivíduo tenta excessivamente desprender-se do “eu”, mas continua apegado a ideia de um “eu” desapegado do ego, ou seja, há uma reafirmação do ego a partir de outro ego. O encontro com *śūnyatā* tem como um dos seus pilares o não buscar, pois sempre que se busca, é alguém que o está realizando.

Nesse sentido, negar o “eu” constitui-se como um esforço para eliminá-lo. Enquanto no indivíduo haver qualquer forma de apego, nunca existirá liberdade plena e verdadeira. Aquele que vive preso aos ensinamentos, não é livre. Aquele que segue às palavras de quem o ensinou a libertar-se, ainda é escravo.

Afirmar o Vazio do “eu” não pode corresponder a uma posição aniquilacionista do “eu”, porque não se pode querer aniquilar algo que se está afirmando não ter existência própria. A compreensão da vacuidade própria ao “eu” é a percepção de sua existência relativa e condicionada, portanto, um convite ao desprendimento da ideia que fazemos de nós mesmos [...]. Alguém que tentasse, *per absurdum*, aniquilar o “eu”, apenas o reafirmaria através de seu desejo de aniquilação – o que só poderia suscitar uma rede de sofrimentos, implícitos no “desejo de não ter desejos.” (CHEVITARESE, 2000, p. 3).

A compreensão aqui é de uma inexistência de um “eu” que se reflete na realidade de uma impermanente rede complexa de vários agregados, e que em si próprio é também impermanente. Desse modo, a noção de vacuidade constitui-se como uma realidade que também não permanece, mas que se movimenta a todo instante. O que se confunde com a realidade ou permanência são apenas situações passageiras e efêmeras que, ditas como concretas, reais ou verdadeiras, desaparecem a todo instante.

Śūnyatā parece ter como finalidade evidenciar o movimento, o devir e o fluxo das coisas contra sua substancialização. Trata-se de alcançar sua natureza inapreensível, impermanente e irrepresentável. Reflete-se a inexistência essencial e permanente do que tradicionalmente chama-se de “eu” ou de “realidade”, o que transborda tanto para uma nova compreensão ontológica quanto para uma nova formatação moral do indivíduo. Logo, parte-se da ideia de que o indivíduo deve compreender à necessidade de desapegar-se tanto do “eu” quanto do esforço do ego para desapegar-se do “eu” que desapega.

Todos esses ensinamentos têm origem no que foi apresentado por Buda, mas a ideia de *śūnyatā* foi muito desenvolvida, estudada e ampliada a partir da teoria de Nagarjuna, chegando ao contemporâneo Keiji Nishitani, que buscou sua contribuição à filosofia também a partir de sua análise sobre o conceito.

6.3 *Śūnyatā*, Nishitani e conversão

Nishitani perceberá o conceito de *śūnyatā* como uma superação do niilismo. Nesse sentido, é através dos conceitos basais, apresentados na seção anterior durante a análise da origem e reflexões sobre esse termo, que Nishitani irá fazer suas próprias considerações sobre o tema, acrescentando a sua abordagem filosófica frente aos problemas que encontra no mundo contemporâneo.

Ao perceber que o niilismo tem sua importância frente ao mundo mecanizado e pouco questionado por aqueles que o habitam, Nishitani o coloca como um momento importante, mas ainda limitado. Como explicado nos capítulos anteriores, o niilismo ainda carrega em si os vestígios da consciência, do observador e do observado, que mesmo que avance frente ao criptoniilismo, ainda sim, se perde na subjetividade e no ego. Isto é, “o ser que existe, quando se depara com a nulidade, deixa de existir e torna-se um lado oposto da existência e, mesmo que não permaneça, sempre será o ponto de referência para a concepção do conceito.” (SANTOS; MORAIS, 2019, p. 56).

Analisando esse problema, avistamos que o sujeito ainda é algo distante e diferente das outras coisas, e além dessa distância, para Michellazzo (2009), existe uma vontade de domínio ocasionado por essa ruptura dualista de sujeito e mundo que não tem como representante somente a ciência, mas também a religião:

Tal vontade de domínio nasce da visão dualista – presente no pensamento ocidental desde a época da antiguidade grega [...] que sustenta a visão tanto da ciência quanto da religião: no caso da ciência, o mundo (*res extensa*) é separado do homem (*res cogitans*); no caso da religião, a realidade suprema (Deus) é separada do homem (criatura). Em ambos aparece um empenho do homem em conquistar a outra parte: seja no esforço do homem para submeter o real à sua vontade (ciência), seja na tentativa do homem de encontrar a salvação por meio de uma dependência de Deus e da vontade divina (religião). (MICHELAZZO, 2009, p. 109, grifos do autor).

No momento em que a barreira do “eu” e do outro se colocam como dúvida e se rompe, é quando uma grande mudança pode acontecer, ou seja, a partir da dúvida sobre o outro e o “eu”. Esse pensamento leva o indivíduo a indagar sua própria subjetividade a partir do ego e da consciência.

Todavia, durante esse momento nem a ciência, nem a instituição religiosa conseguem ajudar o homem, mas somente uma experiência: “paradigmática de seu renascimento existencial, que surge quando sua existência mesma se torna problemática, dando ensejo ao aparecimento de uma compreensão mais autêntica do mundo e de si mesmo.” (MICHELAZZO, 2009, p. 110).

Trata-se de um acontecimento no qual todos os seres que cercam o homem, começam a perder o caráter de símbolos antes atribuídos e que buscavam delimitar física, e conseqüentemente, ontologicamente, esse quadro de sintomas, que pode ser chamado de Grande Dúvida: “Quando a distinção entre a dúvida e o duvidado desaparece, quando o campo dessa mesma distinção é ultrapassado, o “eu” torna-se a Grande Dúvida.” (NISHITANI, 1982, p. 18, tradução nossa)⁷⁷.

O termo “Grande” não é simbólico, ou apenas um momento, é uma dúvida que se mantém frente a toda uma construção social e filosófica sobre o “eu” e o outro. É grande também, pois esse questionamento se torna a realidade do indivíduo. Além disso, ele proporciona ao homem o questionamento de tudo o que era a realidade subjetiva anteriormente para alcançar o momento em que se busca e se reconhecer como presente na realidade de todos os seres, e todos os seres presentes na sua própria realidade (NISHITANI, 1982, p.18).

A Grande Dúvida representa não somente o questionar, mas também o ultrapassar e deixar de ser o “eu”. Esse movimento é importante porque o “eu” representa algo mínimo, pequeno e possibilita uma experiência ontológica rasa, enquanto a Grande Dúvida consegue dar os passos à conversão para a essência, *śūnyatā*:

⁷⁷ When the distinction between the doubter and the doubted drops away, when the field of that very distinction is overstepped, the self becomes the Great Doubt.

A Grande Dúvida representa não apenas o ápice do “eu” duvidoso, mas também o ponto de seu “passar” e deixar de ser “eu”. É como o feijão cuja semente e casca se separam e amadurecem: a casca é o pequeno ego, e a semente é o infinito da Grande Dúvida que abrange o mundo inteiro. É o momento em que o “eu” é ao mesmo tempo o nada do eu, o momento que é o “locus” do nada como campo de conversão da própria Grande Dúvida. Por isso é “Grande”. (NISHITANI, 1982, p. 21, tradução nossa)⁷⁸.

É no encontro com *śūnyatā* e na observação a partir desse conceito, que o homem pode finalmente observar o mundo ao seu redor sem o apego e sem as raízes culturais e individuais. Sendo assim, ele pode finalmente encontrar com a essência do mundo que lhe cerca, deixando que a essência se apresente em sua totalidade (NISHITANI, 1982, p. 34).

Nessa perspectiva, a profundidade ontológica é o que possibilita para o autor um novo homem que surge a partir da negação de tudo aquilo que identificamos como ego, ou seja, a consciência fundadora da verdade e da realidade, sendo ainda estimulada pelo criptonilismo. Este indivíduo pode agora realizar suas ações do modo mais profundo possível, pois elas não nascem das vontades impulsionadas pelo ego, mas daquilo que realmente se é (NISHITANI, 1982). Isto é, uma vida autêntica em que se enriquece a própria existência e aprende-se a ver a riqueza nas outras existências.

Esse processo para Nishitani é uma conversão e transformação do modo de vida que marca uma transição na existência não distante da realidade ou em outro mundo. Além disso, trata-se de uma possibilidade de transformação da mente para um novo mundo agora, ou, assim como analisa Nishitani sobre as falas de Cristo, um novo reino:

Se levarmos em consideração o homem chamado Jesus no cristianismo, tenho certeza de que a questão da consciência também se manifesta em algum lugar em seus ensinamentos. Por exemplo, quando ele pregou os Evangelhos pela primeira vez, é relatado que ele disse: “O Reino de Deus está próximo; arrependam-se.” O termo “arrepender-se” é equivalente a “conversão” – isto é, mudar a direção da mente. (NISHITANI, 2006, p. 150, tradução nossa)⁷⁹.

⁷⁸ The Great Doubt represents not only the apex of the doubting self but also the point of its “passing away” and ceasing to be “self”. It is like the bean whose seed and shell break apart and ripens: the shell is the tiny ego, and the seed is the infinity of the Great Doubt that encompasses the whole world. It is the moment at which self is at the same time the nothingness of self, the moment that is the “locus” of nothingness as the field of conversion from the Great Doubt itself. This is why it is “Great”.

⁷⁹ If we take into consideration the man called Jesus in Christianity, I am sure that the issue of conscience is also manifest somewhere in his teaching. For instance, when he preached the Gospels for the first time, it is reported that he said, “The Kingdom of God is near; repent.” The term “repent” is equivalent to “conversion”—that is to say, to turn around the direction of mind.

A análise que Nishitani faz das falas de Cristo mostram seu interesse pelo lado histórico e prático de Jesus. A fala sobre o reino de Deus estar próximo, na perspectiva de Nishitani, revelam não a chegada de um ser divino ou de um mundo distante e perfeito, mas a possibilidade de um novo mundo surgir ao aprendermos a enxergá-lo da forma correta. Isso para o autor é a conversão do modo de enxergar, ou seja, de ir além do modo tradicional, encontrando uma nova forma de estar no mundo consigo mesmo e com os outros. Nas palavras do autor: “O significado básico consiste em mudar a direção da mente, substituindo uma nova mente pela velha.” (NISHITANI, 2006, p. 150, tradução nossa)⁸⁰.

Nishitani, então, analisa que essas falas revelam que o Reino dos Céus está exatamente no desvelar que o ser humano realiza a partir de si próprio, buscando não mais o supérfluo, mas sim o mais genuíno de si próprio (NISHITANI, 2006, p. 150). No caso do budismo e na filosofia de Nishitani, essa conversão para o “Reino dos Céus” é a conversão para *śūnyatā*, sendo: um modo de ser no qual o “eu” é em si próprio a ponto de ter pisando acima de si (NISHITANI, 1982, p. 68). Trata-se de um modo filosófico mais prático possível, pois a única possibilidade real de se encontrar com *śūnyatā* não se encontra no modelo conceitual ou escrito, mas no puro transformar-se neste, dado que *śūnyatā* é uma vacuidade vivida, e “[...] um vivo vazio pode ser somente autoexperimentado.” (NISHITANI, 1982, p. 71, tradução nossa)⁸¹.

No caso de *śūnyatā*, trata-se de uma conversão que retira o indivíduo de um modo de vida ativado pelo egocentrismo para levá-lo para o que o autor chama de “near side”. Neste contexto, significa poder expandir-se para apresentar a verdadeira face do ser, o ser original, fazendo tudo em volta da verdadeira essência ser o cenário de sombras no grande teatro do que usualmente confundimos ao percebermos essas sombras como a “realidade” ou a nossa essência: “Através dessa conversão, toda atividade corporal, mental e espiritual que pertence à pessoa se mostra como um jogo de sombras movendo-se através do palco do nada.” (NISHITANI, 1982, p. 73, tradução nossa)⁸².

⁸⁰ The basic meaning of it consists in changing the direction of one’s mind, namely, in substituting a new mind for the old one.

⁸¹ [...] a living nothingness can only be self-attested.

⁸² Through that conversion, every bodily, mental, and spiritual activity that belongs to person displays itself as a play of shadows moving across the stage of nothingness.

Diferente de doutrinas religiosas que supostamente colocam essa possibilidade somente no pós-vida, o indivíduo aqui não deixa de ser uma pessoa, mas afasta-se do modo de vida de um indivíduo egoísta, impulsionado pelo contexto social da consciência e do criptonilismo, permitindo-se ser o que se é:

Nesse tipo de conversão existencial, o “eu” não deixa de ser um ser pessoal. O que fica para trás é apenas o modo autocentrado de agarrar-se, isto é, o modo de ser em que a pessoa é apanhada em si mesma. Nessa mesma conversão, o modo pessoal de ser torna-se mais real, aproxima-se do “eu” e aparece em sua verdadeira talidade. (NISHITANI, 1982, p. 71, tradução nossa).⁸³

Ao tratar de *śūnyatā*, todos os aspectos da verdadeira essência se manifestam em sua completude, e assim como tratado anteriormente, não é como se a pessoa deixasse de ser “pessoa”, sem corpo, etc. Ela é presente de uma forma diferenciada que une a dimensão mais profunda de corpo e personalidade. *Śūnyatā* não atua distante desse mundo ou do indivíduo, e sim mais próximo do indivíduo do que ele consegue reconhecer com sua razão. Quando o sujeito esvazia-se, a mente deixa de criar a todos os momentos discernimentos, atribuições, conceitos e também resoluções às coisas que a cercam. Logo, a mente treinada para resolver problemas e categorizar, não encontra mais espaço (NISHITANI, 1982, p. 181-182).

A existência na vacuidade sustenta-se também pelo não discernimento do tempo, em uma nova forma de enxergar a própria presença na realidade. Dessa forma, ela é abraçada pelo momento agora em toda sua profundidade, todo o passado e todo futuro é sentido no presente a partir de um modo de existência que permite um abandono da mente e do corpo, assim como explica Nishitani (1982, p. 181, tradução nossa):

[...] onde a transitoriedade como tal é o nirvana, o tempo sempre chega à plenitude do tempo. Cada momento é um momento “bom” para nós. “Todo dia, um bom dia”, diz Ummon. E Dogen, referindo-se a esse modo de Existenz, diz: “Corpo e mente saindo, corpo e mente abandonados.”

⁸³ In this kind of existential conversion, the self does not cease being a personal being. What is left behind is only the person-centered mode of grasping *person*, that is, the mode of being wherein the person is caught up in itself. In that very conversion the personal mode of being becomes more real, draws closer to the self, and appears in its true suchness.

Quando se deixa de lado todo o discernimento, as categorizações, a necessidade de desejar e se conectar com a realidade em toda sua completude, nem o tempo é “tempo”. Nas palavras de Nishitani (1982, p. 189, tradução nossa)⁸⁴: “Aqui cada “tempo” é tempo porque não é tempo, mas um átomo de eternidade na temporalidade.” A possibilidade do encontro com *śūnyatā* é a possibilidade de renascer no mundo. A vivência de *śūnyatā* representa a Grande Morte, que significa o renascimento de si próprio, e conseqüentemente o renascimento de todos os seres do céu e da terra para esse mesmo indivíduo.

A esse respeito, Nishitani destaca: “Mesmo que isso seja chamado de “renascimento”, o que se quer dizer aqui é a aparência do “eu” em seu semblante original. É o retorno do “eu” a si mesmo em seu modo original de ser.” (NISHITANI, 1982, p. 91, tradução nossa)⁸⁵. Por isso essa conversão é uma relação absoluta de morte e vida .

Essa relação muda com o cosmo ao redor e com os outros seres também, pois quando a experiência de *śūnyatā* é radicalizada, a própria “experiência” da vacuidade é esvaziada (diferente do niilismo). Nesse sentido, o indivíduo perde seu posicionamento subjetivo frente à natureza e sua antiga realidade, dado que tudo junto a si se esvazia, tornando tudo, essencialmente, a vacuidade, e conseqüentemente tudo se torna um. Akitomi (2012) explica, a partir de uma alegoria apresentada por Nishitani, que mesmo um vale dos mais profundos, maior que um indivíduo, está distante de poder ser comparado substancialmente no mundo científico com um indivíduo. Além disso, também se encontra embaixo do infinito céu, assim como todas as outras coisas (NISHITANI, 1986 *apud* AKITOMI, 2012, p.115).

É essa consciência sobre o todo que permite o desabrochar da própria essência da vacuidade que se encontra na mais alta das montanhas, nos mais profundos dos vales, no menor dos peixes ou no mais alto dos seres humanos:

⁸⁴ Here each “time” is time because it is not time, because it is but an atom of eternity in temporality.

⁸⁵ Even though this be spoken of as a “rebirth,” what is meant here is the appearance of the self in its original countenance. It is the return of the self to itself in its original mode of being.

Além disso, quando a base do vazio é radicalizada – e a orientação correspondente é um onde o próprio vazio é esvaziado – é como uma volta de 360 graus. Frente e atrás aparecem como um só. O ponto onde o vazio é esvaziado para tornar-se o verdadeiro vazio é o ponto em que cada e tudo se torna manifesta possuindo sua própria talidade. (NISHITANI, 1982, p. 106, tradução nossa)⁸⁷.

E é nesse espaço em que se pode finalmente conhecer as coisas de formas mais profundas, entrando em contato com elas além da relação sujeito e do objeto, na qual usualmente se conhece as coisas através do nomeável. Por esses motivos “devemos, para podermos tocar na verdadeira realidade das coisas, nos apartar da razão e ocupar um lugar em que possa surgir a autoidentidade da natureza mesma [...] O ponto de partida do vazio é precisamente este.” (AKITOMI, 2012, p. 116-117).

Ao não se realizar esse passo importante de se distanciar da razão, o indivíduo “consciente” continua a perpetuar a crença de que a sensação do contato nesse nível de profundidade com outros seres ou com qualquer outra possibilidade de relação seja algo limitado ou incapaz para o “observador”. “Do ponto de vista da razão, essa relação das coisas é nitidamente contraditória.” (AKITOMI, 2012, p. 118):

Estamos acostumados a representar as coisas, no entanto, como objetos no campo da sensação ou no campo da razão, mantendo-os assim à distância de nós mesmos. [...] (Nesse sentido, “vontade”, ou desejo e apego, também podem ser colocados no fundamento da “representação”.) Enquanto nos mantivermos nesse relacionamento com as coisas, nós continuaremos nos sentindo incapazes de encontrar e conhecer as coisas em si mesmas, sendo para sempre incognoscíveis e fora de nosso alcance. (NISHITANI, 1982, p. 123, tradução nossa)⁸⁸.

⁸⁷ Furthermore, when the standpoint of emptiness is radicalized—and the corresponding orientation is one in which emptiness itself is also emptied—this is like a 360° turn. Front and back appear as one. The point at which emptiness is emptied to become true emptiness is the very point at which each and every thing becomes manifest in possession of its own suchness.

⁸⁸ We are used to representing things, however, as objects on the field of sensation or the field of reason, thus keeping them at a distance from ourselves. This distance means that we are drawn to things, and that we in turn draw things to ourselves. (In this sense, “will,” or desire and attachment, can also be posited at the ground of “representation.”) As long as we stand in such a relationship to things, we can go on thinking of ourselves as incapable of coming within hand of things, and of things in themselves as forever unknowable and out of our reach.

Como Nishitani reflete, é necessário relacionar-se com o mundo para uma transformação verdadeira. Nesse sentido, o renascer e a relação morte e vida encontrada no próprio indivíduo, transbordam também para o mundo ao redor, que deixa de se identificar com as características materiais, e permite que as coisas sejam o que realmente são.

Neste caso, o: “vazio é aquele lugar no qual tanto o homem quanto as coisas que nos cercam atualizam-se em sua realidade e talidade [Soheit, suchness] mesmas.” (AKITOMI, 2012, p. 115). E “esse é o modo de Ser, em que o si mesmo ou coisa transcende para nós o modo de Ser do aparecer, e pura e simplesmente é em si.” (AKITOMI, 2012, p. 117).

A verdadeira forma dos seres só é vista quando ocorre: “[...] um corte de toda representação ou pensamento e não admite apreensão pelo ego. É o que é conhecido no budismo como o modo “inatingível” de ser, em que algo é o que é em seu próprio espaço.” (NISHITANI, 1982, p. 106-107, tradução nossa)⁸⁹.

A verdadeira essência de todas as coisas, a vacuidade, é inominável, e ao compreender esse princípio a partir da conversão, pode-se finalmente tornar-se íntimo das coisas: “Este não é o conhecer de um objeto, mas um conhecer não-cognitivo da coisa não-objetiva em si; é o que poderíamos chamar de um saber do não-saber, uma espécie de *docta ignorantia*” (NISHITANI, 1982, p. 139, tradução nossa)⁹⁰, e tornar-se: “o centro absoluto de todos os outros entes. Trata-se de um mundo, no qual tudo pode se unificar, mas no qual igualmente o mesmo fato pode se dar por toda a parte.” (AKITOMI, 2012, p. 118).

É nessa possibilidade que existe o contatar-se e misturar-se com elas, compreender que tudo vai além de um nome ou uma característica passageira:

⁸⁹ [...] a cutting off from all representation or thought and does not admit of prehension by the ego. It is what is known in Buddhism as the “unattainable” mode of being, wherein something is what it is on its own home-ground.

⁹⁰ This is not cognition of an object, but a non-cognitive knowing of the non-objective thing in itself; it is what we might call a knowing of non-knowing, a sort of *docta ignorantia*.

As pessoas dão nomes aos indivíduos e as coisas, e então supõem que, se conhecem os nomes, sabem aquilo a que os nomes se referem. Assim, também, as pessoas presumem que só porque “viram” algo antes, elas sabem o que é. Quanto mais profunda a nossa “associação” com certas pessoas e coisas, quanto mais conversamos com elas e nos misturamos com elas, tanto melhor as conhecemos e nos tornamos mais íntimos delas. Elas se tornam nossos conhecidos, *nossos* familiares, *nossas* primulas. (NISHITANI, 1982, p. 101, tradução nossa)⁹¹.

Para aqueles que reconhecem que o céu e a terra pertencem ao mesmo espaço, a distância entre o “eu” e outro deixa de existir, permitindo um verdadeiro contato (NISHITANI, 1982, p. 104, tradução nossa)⁹². Esse contato absoluto não é algo novo, mas algo que sempre existiu enquanto verdadeira identidade e vacuidade absoluta. Não se identifica com essa multiplicidade de seres, mas enquanto “Absoluto um.” (NISHITANI, 1982, p. 107, tradução nossa), onde tudo é identificável na sua verdadeira natureza vazia.

Ao superar o observar, o estar, o julgar e tantas outras formas que reconhecemos enquanto “eu” e “realidade” em nossas mentes, é quando finalmente podemos entrar em um modo de afirmação do mundo, das coisas e também da própria existência a partir de suas essências mais profundas. Conhecê-las e afirmá-las, sem limitá-las. Para o autor, o espaço de *sūnyatā*: “[...] não é nada além do campo da grande afirmação.” (NISHITANI, 1982, p. 131, tradução nossa)⁹³.

⁹¹ People give names to persons and things, and then suppose that if they know the names, they know that which the names refer to. So, too, people presume that just because they “have seen” something before, they know what it is. The deeper our “association” with certain persons and things, the more we converse with them and mix with them, so much the better do we get to know them and to become more intimate with them. They become our acquaintances, *our* family members, *our* primroses.

⁹² Tudo desaparece para finalmente aparecer o que realmente se é, assim como retrata o poeta chinês Li Po: “Os pássaros desapareceram pelo céu. Agora a última nuvem se desfaz. Sentamos juntos, a montanha e eu, até que apenas a montanha permaneça”

⁹³ [...] is nothing other than the field of the Great Affirmation.

Śūnyatā não pode existir como alguma coisa. Quando se trata de vacuidade, tudo aquilo que tenta representar ou conceituar *śūnyatā*, não é *śūnyatā*: “O vazio de *śūnyatā* não é um vazio representado como alguma “coisa” fora do ser e diferente do ser. Não é simplesmente um “nada vazio”, mas um *vazio absoluto*, esvaziado até mesmo das representações de vazio.” (NISHITANI, 1982, p. 123, tradução nossa)⁹⁴. A verdadeira face do vazio só se encontra em nossa própria vivência de *śūnyatā*, quando se manifesta em toda sua essência e natureza própria (NISHITANI, 1982, p. 106), e o que é vazio não pode ser identificado como substância ou sujeito.

Dentro daquilo que entendemos usualmente como substância, aparece como material e identitário a partir da razão incluída em um jogo que a tem como principal jogadora. Logo, a partir das próprias regras criadas por esse mesmo jogador busca-se encontrar “valor” e “nexo” conceitual ou simbólico para o que é tratado como “real”, possível de averiguação e racionalmente reconhecível.

Independente de quão difícil seja pensar contrário a essas condições, para compreender a vacuidade, é o que deve ser feito (NISHITANI, 1982, p. 112). Afinal, quando se pensa no mundo a partir da razão, novamente, distancia-se da essência das coisas, do que elas são por si próprias. E essas são observadas novamente a partir de uma razão e linguagem limitantes que constroem uma barreira na experiência de *śūnyatā*. Ao abordar o que algo é em sua essência, toda forma de simbolismo ou explicação, distancia-se cada vez mais da realidade.

Encara-se aqui algo que não pode ser expresso em toda sua magnitude em palavras (NISHITANI, 1982, p. 125). Isto é, um modelo de existência que para Nishitani nunca esteve presente na nossa forma de enxergar o mundo, nos impossibilitando de ultrapassar qualquer nível de julgamento e contemplação:

⁹⁴ The emptiness of sunyata is not an emptiness represented as some “thing” outside of being and other than being. It is not simply an “empty nothing,” but rather an *absolute emptiness*, emptied even of these representations of emptiness.

Se tudo isso soa estranho, é apenas porque estamos acostumados a nos posicionar do ponto de vista da razão. Podemos olhar para as coisas e fazer julgamentos sobre as coisas de uma maneira na vida cotidiana, de outra na ciência e ainda de outra na filosofia. No entanto, em cada caso, nos posicionamos, no sentido amplo do termo, em um ponto de vista da razão em que não podemos entrar em contato com a realidade das coisas. Só podemos tocar essa realidade em um ponto separado do julgamento e da contemplação próprios da razão, apenas em um campo absolutamente diferente e absolutamente superior que ultrapassa tal julgamento e contemplação. (NISHITANI, 1982, p. 118, tradução nossa)⁹⁵.

Aquele que domina a arte de abandonar o corpo e a mente para encontrar-se com a própria essência, é aquele que se transforma na vacuidade absoluta, ressignificando toda a existência a própria volta, existindo sem distribuir valores e conceitos, vivendo o tempo também absoluto.

A plenitude aqui se demonstra por tudo o que antes ocorria em volta do indivíduo, mas que não era percebido ou era dado pouco valor. Afinal, estamos usualmente perdidos nas próprias rotinas, nos próprios problemas, imersos nas profundezas da caverna do ego, sempre afastando o ser humano da conexão com o absoluto. Isto é, “o ego torna-se como uma vasta e desolada caverna [...] está escondido na caverna do ego autoconsciente.” (NISHITANI, 1982, p. 33, tradução nossa)⁹⁶.

O mundo do criptoniilismo reforça principalmente esse comportamento, pois nos coloca tempestades de informações e desejos que visam exatamente gerar desconforto e sensação da falta de paz, fazendo com que a nossa realidade seja sempre algo a ser superado em busca de algo melhor. O trabalho, a família, a casa, a rotina sempre podem ser melhorados, sempre existe um degrau para subir, e parar, no sentido de apreciar, não desejar, contemplar, colocar o indivíduo exatamente para trás na corrida, gerando mais desconforto. Isso ocorre porque se acredita que a felicidade se encontra nesse alcançar constante daquele que resolve mais problemas, que alcança mais resultados, que busca sempre mais.

⁹⁵ If all this sounds strange, it is only because we are used to positioning ourselves on the standpoint of reason. We may look upon things and make judgments about things one way in daily life, another way in science, and still another way in philosophy. And yet in each case, we position ourselves, in the broad sense of the term, on a standpoint of reason where we cannot come in touch with the reality of things. We are able to touch that reality only at a point cut off from the judgment and contemplation proper to reason, only on a field absolutely different from and absolutely *surpassing* such judgment and contemplation.

⁹⁶ [...] the ego becomes like a vast and desolate cave [...] One is holed up inside the cave of the self-conscious ego.

Inclusive é possível encontrar que no criptoniilismo a tendência é colocar o “buscar” como a fonte mais próxima da felicidade, sendo diversas as formas de busca: realização profissional, família perfeita, férias perfeitas, casa perfeita, corpo perfeito, e curiosamente, a busca pela felicidade “perfeita”. Trata-se de casos em que se procura a felicidade longe de onde ela realmente está, que é *śūnyatā*. Isso gera, ao invés de conforto, mais desconforto, mais desejo e mais sofrimento que precisam ser cessados a partir de mais buscas.

Consequentemente nunca se para realmente para contemplar e experienciar, pois existe sempre algo a mais para ser buscado. Os olhos estão sempre voltados para algum lugar, e esse lugar nunca é o agora: “Normalmente passamos pela vida sem parar, com os olhos fixos em uma coisa ou outra, sempre presos à algo dentro ou fora de nós mesmos. São esses engajamentos que impedem uma consciência profunda.” (NISHITANI, 1982, p. 4, tradução nossa)⁹⁷.

Não existe tempo para abandonar o corpo e a mente e ser verdadeira e profundamente no tempo, ou nas palavras de ser tão verdadeiro quanto o tempo (NISHITANI, 1982, p. 197). A possibilidade aqui é de desconectar-se do ego, da ilusão, dos devaneios e das categorizações. Essa possibilidade para Nishitani só se faz possível através da prática do Zen: “Diz-se que a prática do Zen é o abandono do corpo e da mente, e o abandono do corpo e da mente é estar sentado na meditação Zen (zazen).” (NISHITANI, 1982, p. 185, tradução nossa)⁹⁸, abandonando-se e esquecendo-se para finalmente se encontrar:

Aprender a via do Buda é aprender a si mesmo. Aprender a si mesmo é esquecer a si mesmo. Esquecer a si mesmo [...] é efetuar o abandono do próprio corpo e mente e do corpo e mente dos outros também. O abandono do corpo e da mente e o abandono do corpo e da mente constituem a prática do Zen. (NISHITANI, 1982, p. 199, tradução nossa)⁹⁹.

⁹⁷ Normally we proceed through life, on and on, with our eye fixed on something or other, always caught up with something within or without or selves. It is these engagements that prevent the deepening of awareness.

⁹⁸ The practice of Zen is said to be the dropping off of body-and-mind, and the dropping off of body-and-mind is said to be sitting in Zen meditation (zazen).

⁹⁹ To learn the Buddha Way is to learn one's self. To learn one's self is to forget one's self. To forget one's self is to be confirmed by all dhannas. To be confirmed by all dhannas is to effect the dropping off of one one's own body-and-mind and the body-and-mind of others as well. The dropping off of body-and-mind and the dropped off body-and-mind constitute the practice of Zen.

Essa possibilidade de desamar-se e de libertar-se do sofrimento, é uma abertura ao espaço da transcendência no próprio mundo. Uma relação na qual o Nirvana se abre nesse próprio espaço, e não em outro lugar: alcançar a ‘outra margem’, implica a confiança no barqueiro, sua experiência e habilidade na condução da travessia do *saṃsāra* ao *nirvāṇa*, os quais, ao fim do caminho, descobre-se, idealmente, que não diferem (ANDRADE, 2016, p. 111).

E nesses pequenos passos que o indivíduo dá ao esquecimento de si para encontrar a união com a vacuidade absoluta. Ele vai se diluindo ao todo, à natureza e aos outros seres, em um processo de não diferenciação entre o eu e o outro, o amigo e o inimigo. A profundidade do esvaziar-se representa, assim como tratado anteriormente, um contato com a vitalidade de todos os seres sem uma barreira de encontro com essa essência. Isso significa, antes de tudo, algo que Nishitani aborda como “Grande Compaixão”:

O amor não-diferenciado que faz o sol nascer tanto sobre o mal como sobre o bem, tanto sobre o inimigo como sobre o aliado, contém, como dissemos, a qualidade do não-ego. O não-ego (*anātman*) representa o ponto de vista fundamental do budismo, que é chamado [...] Grande Compaixão (NISHITANI, 1982, p. 60, tradução nossa)¹⁰⁰.

Na Grande Compaixão reside uma conexão entre todos os seres de relação mútua de existência, que no budismo chama-se de interdependência, que na filosofia de Nishitani aparece como consequência relacional com o esvaziar-se do ego.

¹⁰⁰ The non-differentiating love that makes the sun rise on the evil as well as the good, on the enemy as well as the ally, contains, as we said, the quality of non-ego. Non-ego (anatman) represents the fundamental standpoint of Buddhism, where it is called [...] Great Compassion.

7 INTERDEPENDÊNCIA

Ao esvaziar-se de si e reestabelecer uma nova forma de olhar para o externo, estabelece-se uma igualdade entre todos os seres ao tratá-los por iguais e também por remover o “eu” e sua realidade como algo definido e determinado. Mas como essa doutrina transforma a maneira como os seres se relacionam, ou melhor, como isso pode ser algo pragmático ou útil para o budismo?

Para Abe (1989), a relevância do budismo está na compreensão da realidade e no fim do ego. Essa ideia reflete em uma realidade onde nada é independente e existe por si próprio permanentemente (ABE, 1989, p. 209). Estando as coisas em uma constante transformação, identifica-se que se deslocam a partir de movimentos originados por causas e efeitos, que, então, colocam todas as substâncias em movimento. Logo, esse movimento, a partir da análise budista, é realizado por todas as coisas, gerando locomoção, destruindo e gerando novamente¹⁰¹.

O mundo aqui torna-se causa e efeito, originados de uma sequência de fatores e nunca por si próprio: “As coisas do mundo não são devidas a uma causa, nem são sem causa. As coisas têm muitas causas. A Lei da originação dependente não tem começo, nem fim. A causa da causa-dinâmica é dinâmica, não estática.” (BHATTACHARYA, 1982, p. 5, tradução nossa)¹⁰². E a conclusão do budismo, que surge dessa perspectiva, é que se tudo não é originado por si próprio, nem por apenas um fator, então as coisas em movimento não só se identificam na sua constituição ontológica vazia, mas também se constituem na própria vacuidade, construindo-se e destruindo-se mutuamente:

¹⁰¹ Busca-se aqui apresentar de forma geral uma análise de alguns conceitos que podem permear a ideia de cooriginação dependente. Essa análise visa facilitar e contribuir para a compreensão da reflexão realizada por Nishitani sobre o tema a partir de sua própria análise, fundamentando-se principalmente por sua visão do esvaziar-se.

¹⁰² The things of the world are neither due to one cause nor those are causeless. Things have many causes. The Law of Dependent Origination is without beginning or end. Causation Cause-dynamic is dynamic not static.

Toda existência é impermanente. Significa tornar-se. Todo devir está sujeito à lei da causalidade. A lei da causação é a produção de um efeito a partir de um complemento de causas e de condições. Quando as causas e as condições desaparecem, o efeito aparece. O efeito surge da destruição de causas e condições. Causas e condições estão correlacionadas. Um efeito não pode acontecer sem qualquer causa e condições. A causa de um efeito desaparece, então o efeito emerge. A causa não pode existir no efeito. Mas a causa é sempre anterior ao efeito. O efeito surge de um agregado de causas e condições. Uma semente é a causa de uma planta [...] Só uma causa não pode produzir um efeito. Também está relacionado com outras condições concomitantes para produzir um efeito. Um efeito surge de uma causa e de um complemento de condições. Um coco é a principal causa de um coqueiro, e essa árvore pode ser novamente a causa de muitos coqueiros. (BHATTACHARYA, 1982, p. 4, tradução nossa)¹⁰³.

Ao retratar a ideia de que tudo está sujeito a mudança e de que quando algo desaparece, daquilo que desapareceu, surge algo novo, o que pode gerar uma variedade de efeitos, percebe-se uma conexão extremamente forte entre todos os seres.

Como citado no parágrafo anterior, o budismo transmite a ideia de conexão entre todos os seres, primeiramente quebrando a noção de “eu” e esvaziando esse ser. Desenvolve-se com isso a ideia de que aquilo que existe, que não é o “eu”, é fruto de uma sequência de fatores conectados por outros seres. Analisa-se, então, que o processo de originação dos fenômenos (e de nós mesmos, enquanto seres fenomenais/fenômênicos), descrito, examinado e explicado nessa teoria, segundo a qual não existe nenhum fenômeno que não seja efeito de uma originação dependente (GOUVEIA, 2018, p. 105), faz com que tudo esteja profundamente conectado às ondas do movimento.

¹⁰³ All existence is impermanent. It means becoming. All becoming is subject to the law of causation. Law of causation is the production of an effect out of a complement of causes and conditions. When the causes and conditions disappear, the effect appears. The effect arises from the destruction of causes and conditions. Causes and conditions are co-related. An effect cannot happen without any cause and conditions. The cause of an effect vanishes, then the effect emerges. The cause cannot exist in the effect. But the cause is always prior to the effect. The effect arises from an aggregate of causes and conditions. A seed is the cause of a plant [...] Only one cause cannot produce an effect. It is also related with other concomitant conditions to produce an effect. An effect arises from a cause and a complement of conditions. A coconut is the principal cause of a coconut tree, and that tree may be again cause of many a coconut tree.

Pode-se perceber que isso ocorre de forma pragmática, como explicitado anteriormente, dado que, no budismo, as análises evidenciam uma busca de sentido objetiva e de transformação de vida, pelo qual se altera a consciência do indivíduo radicalmente. Afinal, ao realizar uma breve avaliação dos capítulos anteriores, verificamos que o indivíduo se identificava com o *cogito*, dominando a natureza de maneira indiscriminada por não se sentir parte dela.

O ego, neste momento, ganha uma força muito grande, pois o mundo existe a partir de mim e do que reconheço no mundo. Por conseguinte, isso leva o indivíduo a uma hipervalorização de si próprio, reforçado pelo que observamos no criptoniilismo, uma vez que ao não se identificar com mais nada, a vida por si só perde o sentido. Com isso, o indivíduo acaba buscando se afogar em experiências que reforçam seus prazeres, suas crenças, etc.

Entretanto, esse indivíduo, enquanto ego, deixa de existir no momento em que Nishitani o esvazia. Isso é um ponto fundamental, dado que ao esvaziar o indivíduo, isso o coloca em xeque para uma experiência profunda de si próprio e com a própria realidade que antes se mostrava a partir de um véu egoico, mas que agora se dá a partir de uma visão limpa e pura, sem inclusive uma “contemplação” consciente. Somando a tudo isso, a indica: se tudo é movimento, tudo se movimenta por uma causa e deriva outros efeitos, e todas as causas e todos os efeitos estão intimamente conectados.

Em vista disso, analisa-se que o budismo não só esvaziou o indivíduo, como também propôs uma nova forma de dissolvê-lo na realidade. Logo, parte-se da compreensão de que tudo está devidamente conectado e é dependente de tudo, causando uma profunda transformação no indivíduo que identifica essa mudança, pois a relação com o mundo a sua volta tende a transformar-se.

Quando o indivíduo percebe-se como não sendo apenas inexistente ao falar de uma identidade própria e limitadora, mas possivelmente de uma conexão com o todo, ele deixa de criar uma divisão entre mim e o mundo, e passa a identificar-se com tudo o que se vê na realidade.

Destarte, para buscar refletir ainda mais direto a essa experiência, o indivíduo não vê mais o mundo ou a realidade, simplesmente se é com todas as outras coisas. Isto posto, uma das consequências dessa nova forma de entender o mundo é que a partir de tal reflexão, podemos ter uma maior compreensão. Isto é, não apenas intelectual, mas também experiencial sobre a realidade ou sobre aquilo que até então acreditávamos ser a realidade.

Propõe-se, então, uma nova reta visão que, assim como proposto no óctuplo caminho, deve ser mantida e reavaliada para que a relação entre os seres seja remodelada constantemente a partir da seguinte ideia: somos iguais e originados uns dos outros. Afinal, a ignorância e a visão distorcida da realidade podem levar o indivíduo novamente a esquecer-se de todas essas transformações. Isso quer dizer que, viver a realidade meramente a partir do teórico, ou experimentá-la somente não é o suficiente, o indivíduo deve modelar-se constantemente para o reto caminho da relação entre todos os seres:

É dito ainda que não é possível cessar a ignorância apenas através de uma contemplação apoiada unicamente na mente convencional, somente com o uso do intelecto. É necessário se chegar a um entendimento decisivo de que a existência, à qual através da ignorância nos apegamos, é apenas uma ilusão[...] É necessária a averiguação da natureza vazia dos fenômenos a partir de uma experiência direta dos mesmos. Assim sendo, [...] se faz necessário um tipo muito particular de contemplação, um modelo muito distinto daqueles aos quais a maior parte de nós está acostumada. (GOUVEIA, 2018, p. 115).

A partir da compreensão deste modelo de existência, surge entre o indivíduo que constata a realidade, a partir de novos olhos, uma enorme compaixão. Não se trata de uma nova forma de conectar-se, pois a conexão sempre existiu, mas sim de sentir-se finalmente interligado, compreender a conexão e vivê-la junto ao todo.

Nessa esteira, consideramos que essa é a consequência mais forte do conceito *sūnyatā*, pois há um enorme amor e compaixão por tudo aquilo que existe, sem distinções. Assim como explicado, só nascemos quando o “eu” não existe mais, quando a separação entre os seres e suas categorizações já não estão presentes como verdades da realidade. Isto é, não é algo que “alguém” ou “eu” percebemos, no sentido forte da teoria, mas que só é possível aparecer quando o “eu” não existe mais, é algo que está além da individualidade (CHEVITARESE, 2000, p. 15). Por isso, só é percebido quando o todo volta a ser percebido, conseqüentemente, amado.

Nishitani a partir de suas reflexões acerca do ego e de *sūnyatā*, consegue unir essa ideia base do budismo com a sua própria, demonstrando então a consequência prática do esvaziar-se ao tornar-se um com os outros.

7.1 Nishitani e o amor a todas as coisas

A cooriginação dependente é uma das reflexões das tradições budistas. A esse respeito, Nishitani, alinhado com suas visões acerca da formação da consciência pela modernidade e da vacuidade como uma alternativa a essa condição, realiza uma reflexão. Para ele, não só o esvaziar-se transforma o indivíduo, como também a relação dele com o mundo e os outros seres de maneira prática e além da individualidade, faz com que o seu “eu” perda a força.

O Nirvana e sua respectiva salvação podem ser consideradas cosmológicas na medida em que se salvar, nesse sentido, envolve também, no momento do esvaziar-se, uma conversão não só de si próprio, mas também de todos os seres, um “cosmo-existencialismo” (ABE, 1989, p. 12). Desta forma, a salvação de um consiste na salvação de todos os outros.” (NISHITANI, 1982, p. 262).

Para Abe (1989), como “eu” não sou “eu”, sou você, e como você não é você, torna-se “eu”. Essa relação não se restringe somente aos humanos, mas também a todas as coisas da natureza, de cachorros a montanhas, e tem como consequência a “verdadeira comunidade.” (ABE, 1989, p. 214).

Nishitani analisa ainda, para explicar melhor o conceito, uma passagem bíblica que transmite a mesma experiência do amor a todas as coisas enquanto um amor-perfeito, derivado de Deus:

Gostaria de prefaciar esta consideração com uma famosa passagem do evangelho segundo Mateus: Vocês ouviram o que foi dito: "Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo". Mas eu vos digo: Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem, para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus; porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons, e faz chover sobre justos e injustos. Pois se você ama aqueles que te amam, que recompensa você tem? Nem mesmo os cobradores de impostos fazem o mesmo? E se você saudar apenas seus irmãos, o que mais você está fazendo do que os outros? Nem mesmo os gentios fazem o mesmo? Você, portanto, deve ser perfeito, como seu Pai celestial é perfeito. [Matt. 5 :43 - 48]. (NISHITANI, 1982, p. 58, tradução nossa)¹⁰⁴.

Para Nishitani (1982), essa não diferenciação do “não-ego” e da dependência dos seres é um amor que faz o sol nascer tanto sobre o mal quanto sobre o bem, tanto sobre o inimigo, como sobre o aliado. Logo, contém, como dissemos, “[...] o ponto de vista fundamental do budismo, onde é chamado de Grande Sabedoria (mahaprajna) e Grande Compaixão (Maha-karuna).” (NISHITANI, 1982, p. 60, tradução nossa)¹⁰⁵. Essa experiência tão profunda transforma a relação entre os seres, então torna-se sabedoria compartilhada visando o bem-estar comum:

A necessidade deste princípio (de originação dependente) jaz particularmente no fato de [...] livrarmo-nos do sofrimento ao aplicarmos os métodos que são subjacentes a tal compreensão. Além disso, este entendimento nos torna capazes de ajudar as outras pessoas. O simples fato de compreendermos o mecanismo de funcionamento daquilo que se manifesta, nos torna aptos a experienciar e compartilhar, sem engano, tal sabedoria. (GOUVEIA, 2018, p. 106).

Pode-se analisar, a partir de tudo que foi dito anteriormente sobre a consciência, a ciência e o criptoniilismo, que sempre houve uma ideia de que a razão e a consciência devem ser desenvolvidas no indivíduo para que ele tenha real valor, e que desenvolva a própria subjetividade e individualidade. É como se esses dois aspectos imperassem sobre todas as outras coisas. Há muito tempo o poder cognitivo é chamado de luz natural (NISHITANI, 1982, p. 140).

¹⁰⁴ I should like to preface this consideration with a famous passage from the gospel according to Matthew: You have heard that it was said, "You shall love your neighbor and hate your enemy." But I say to you, Love your enemies and pray for those who persecute you, so that you may be sons of your Father who is in heaven; for he makes his sun rise on the evil and on the good, and sends rain on the just and on the unjust. For if you love those who love you, what reward have you? Do not even the tax collectors do the same? And if you salute only your brethren, what more are you doing than others? Do not even the Gentiles do the same? You, therefore, must be perfect, as your heavenly Father is perfect. [Matt. 5 :43 -48].

¹⁰⁵ [...] makes the sun rise on the evil as well as the good, on the enemy as well as the ally, contains, as we said, [...] the fundamental standpoint of Buddhism, where it is called the Great Wisdom (mahaprajna) and the Great Compassion (Maha-karuna).

Não se entende *śūnyatā* pela leitura ou pela fala. Se vive *śūnyatā* e também a experiência do conectar-se com o todo. E é essa sabedoria que reconhece que a luz não está na razão, mas em todas as coisas, cada uma em suas essências vazias, e que ao serem vazias como são, tornam tudo uma coisa só. Isso quer dizer que “a verdadeira “luz natural” não é a luz da razão. É antes, se assim posso designar, a luz de cada coisa. [...] Ou melhor ainda, é uma reversão ao ponto onde as próprias coisas estão todas reunidas em um.” (NISHITANI, 1982, p. 140, tradução nossa)¹⁰⁶.

A razão, como individual, assim como observado em Descartes, só pode ser tida como iluminada a partir de uma visão que divide os seres e que os destaca por suas características individuais. Isto é, refere-se àquilo que é valorizado pela cultura, ou até como tratado nos capítulos anteriores, construído como sentido social a partir do criptoniilismo. Em outras palavras, o indivíduo busca a ascensão pessoal, todavia ao mesmo tempo trilha todo o percurso em uma profunda solidão que não existe de fato, mas apenas como fruto da vida individual pautada nos valores da sociedade contemporânea.

Na teoria da cooriginação dependente ocorre diferente, uma vez que ao reconhecer-se como vacuidade e compreender a profunda relação que existe entre todos os seres, o indivíduo coloca-se não ao nível de superioridade ou inferioridade, mas de igualdade. Igual no amor e no valor, dado que a existência de um ser é fruto da existência de outros seres, e a existência desses outros seres também é consequência de uma conjunção de fatores que estão além desse mesmo ser. “Além disso, isso significa que a autonomia dessa única coisa só se constitui por meio de uma subordinação a todas as outras coisas. Sua autonomia se dá apenas de um ponto de vista a partir do qual faz com que todas as outras coisas sejam o que são.” (NISHITANI, 1982, p. 148, tradução nossa)¹⁰⁷.

¹⁰⁶ the real “natural light” is not the light of reason. It is rather, if I may so designate it, the light of each and every thing. [...] Or better still, it is a reverting to the point where things themselves are all gathered into one.

¹⁰⁷ Moreover, this means that the autonomy of this one thing is only constituted through a subordination to all other things. Its autonomy comes about only on a standpoint from which it makes all other things to be what they are.

Nesse sentido, tornar-se quem se é, é necessariamente tornar-se o que tudo se é. Só se é autenticamente a si próprio quando ao mesmo tempo se é o outro, ou melhor, todos os outros, essa é a essência da circunstancialidade. Essa conexão é muito mais forte do que qualquer relação que já se estabeleceu nos campos da razão ou da ciência (NISHITANI, 1982, p. 150).

Nunca se é *śūnyatā* sozinho, se é *śūnyatā* com o todo e com todos: “Implica que quando uma coisa está em seu próprio terreno, deve ao mesmo tempo estar no terreno de todas as outras coisas, o que soa absurdo; mas de fato constitui a “essência” da existência das coisas. O ser das coisas em si próprias é essencialmente circunstancial.” (NISHITANI, 1982, p. 149, tradução nossa)¹⁰⁸. Ao esvaziar-se do “eu”, reconhecer a fragilidade do ego e existir conforme a própria essência *śūnyatā*, é que finalmente se tem acesso à experiência da relação interdependente. Logo, é nessa em que todas as coisas são manifestas em um espaço de força em que tudo se conecta, se constrói e se destrói, mas nunca deixam de ser aquilo que são, *śūnyatā*.

¹⁰⁸ [...] when a thing is on its own home-ground, it must at the same time be on the home-ground of all other things sounds absurd; but in fact it constitutes the “essence” of the existence of things. The being of things in themselves is essentially circuminsessional.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como tema a análise da filosofia de Keiji Nishitani a partir de alguns de seus conceitos principais que circundam a ideia de *śūnyatā* que se encontram em suas principais obras. Enfocou-se principalmente os alicerces que compõem os textos *Religion and Nothingness* (1982) e *On religion* (2006), com o apoio de comentadores, textos literários e filosóficos que dialogam com as reflexões do autor.

Em vista disso, realizamos uma análise do conceito de filosofia com base em Nishitani a fim de obter uma visão mais prática da atividade do filosofar e das conexões religiosas. Efetuamos também uma revisão conceitual de Nishitani visando estabelecer em qual situação se encontra o mundo contemporâneo e de onde essa tradição da consciência tem colhido seus frutos. Para isso, apresentamos também as consequências desse modo de pensar, e a teoria da conversão à *śūnyatā* para alcançar uma dimensão ontológica capaz de dar ao ser novos rumos existenciais frente ao mundo científico.

O objetivo principal deste trabalho foi analisar a perspectiva nishitaniana acerca do “eu” fundamentado na consciência e o contraste deste com *śūnyatā*. Por isso, buscamos durante o percurso filosófico esclarecer outros pontos, tais como as consequências dessa superação. Sendo este o objetivo principal, a medida que a leitura evoluiu, surgiram novas páginas, colocando em questão não só os resultados do esvaziamento de si, mas também temas como o niilismo, criptoniilismo, interdependência, as faces práticas do budismo, entre outras reflexões que foram realizadas.

Consideramos que a escolha pelo tema do *śūnyatā*, se deve não apenas a necessidade de expor academicamente o trabalho de Nishitani, mas também de motivar e possibilitar mais encontros com a Escola de Kyoto. Isto é, encontrar-se com textos budistas, filósofos desconhecidos, textos não canônicos que levam a novas literaturas, artes, filosofias, estudos da história, linguagem, entre tantos caminhos que se abrem somente ao apresentar um tema pouco discutido.

Destacamos no início deste trabalho que a transição do período Edo para o Meiji causou uma ruptura rápida, levando o Japão a uma série de questionamentos internos acerca do futuro da tradição e do desenvolvimento do país que dependia do apoio estrangeiro. Ressaltamos esse momento porque apenas poucos anos depois, quando considerado o impacto dessa mudança, nasce Nishitani. Um período de adaptação e transição que possibilitaram e influenciaram seu trabalho.

Comprovando a relevância do momento histórico para o pensamento do autor, utilizou-se a obra *On Religion* para tratar da reflexão Nishitaniana sobre a importância da religião retornar a sua maneira tradicional. Por isso, explora-se não somente o passado, mas também os dilemas contemporâneos, servindo de instrumento para os indivíduos comuns que não estão presentes nos muros das instituições religiosas e que caminham perdidamente a estrada aberta pelo ego.

O ego é fortalecido pela consciência, fruto de um desenvolvimento filosófico e científico que tem como um de seus catalisadores para Nishitani o pensamento de René Descartes, em que, ao anunciar o *cogito*, fortalece a dimensão individual dos seres. Isso constrói uma forma de existir onde se é validada pelo “eu”, separando este do outro, colocando o restante do mundo e também de outros indivíduos como secundários, desconhecidos e distantes, deixando o indivíduo contemporâneo, assim como na fala de Nishitani, em uma ilha cercada de matéria morta.

Essa sensação também é reforçada pelo avanço da ciência moderna, que a partir do Renascimento retira o homem de suas conexões, sendo um mundo onde ele pertence à relação com Deus e à natureza, e o coloca de forma solitária nesse mundo. Isso faz com que o indivíduo acredite ser superior e dominador, fazendo com que ele ressignifique a relação que tem com a natureza e outros seres não dotados do poder da razão, bem como cause uma sensação de não pertencimento.

O sentimento de solidão, gerado pelos motivos destacados anteriormente, é para Nishitani, o estopim para o niilismo contemporâneo que se divide em dois formatos, ambos frutos desses motivos, mas vividos de formas distintas. No criptoniilismo, há uma existência no mundo contemporâneo que não percebe a falta de sentido da realidade ou do sistema em que vive.

Desta forma, o homem, para manter-se existindo, segue uma série de valores e hábitos oferecidos pelo mundo contemporâneo, no qual, entre as distrações, não percebe o grande teatro em que está inserido.

Diferente deste está o indivíduo que reconhece diretamente a falta de sentido na sociedade, e que é também é acometido pela solidão no espaço em que vive, frente aos outros seres e também à natureza. Para Nishitani, reconhecer o niilismo é sim algo fundamental, porém ainda não é o suficiente, pois o indivíduo que percebe diretamente essa condição, ainda assim entende-se enquanto ego. Ele compreende-se, e ao mesmo tempo condiciona-se a existir isolado da realidade, o que para Nishitani ainda é uma existência limitada e uma possibilidade, fazendo deste sentimento ponte a uma condição de superação desse modelo de existência.

A ponte leva ao esvaziamento de si, ao contato com a vacuidade, conceito fundamentado pelo pilar budista das quatro nobres verdades, que enuncia o caráter prático dessa religião ao expor a busca pelo fim do sofrimento, o que tem como princípio a ignorância e desejos condicionados pelo ego.

Esses desejos e ignorância recaem na construção imaginária de um “eu” cercado de outros vários “eus”, que se mostram na perspectiva budista inexistentes ao perceber um movimento constante na natureza. Isto é, a impossibilidade da existência de algo concreto e bem fundamentado quanto a algo que possa ser identificado como “eu”, sendo todas as coisas vazias, tornando a busca dos indivíduos e também a forma de enxergar o mundo enquanto infrutífera e também geradora de mais sofrimento.

Nesse sentido, a essência vazia dos seres carrega tanto o veneno quanto o que podemos chamar de antídoto. Veneno quando a não aceitação do vazio gera a tentativa de preenchimento inconsistente deste, e antídoto enquanto uma aceitação que reconhece a essência de si. Desta forma, permite-se uma conversão que desvela a luminescência própria na condição vazia dos seres, mas encoberta pelo ego e suas buscas. Esvaziar-se, então, realiza-se não sozinho, mas também com toda a realidade, permitindo uma nova conexão com a natureza através do reconhecimento da vacuidade.

Ao reconhecer o movimento, conseqüentemente a vacuidade que aproxima ontologicamente o todo, também se reconhece este movimento constante que se esvazia, ressignificando a relação com os outros seres, bem como a igualdade existencial. Diferente do mundo da consciência que destaca o humano pela razão, aqui, o indivíduo está novamente reaproximado do todo a partir da vacuidade.

Portanto, a partir de uma autoavaliação deste trabalho, reconhecemos haver algumas lacunas que podem ser complementadas em trabalhos e pesquisas futuras, principalmente na realização de um processo rigoroso da análise conceitual a partir dos idiomas nativos e tradicionais nos quais se exploraram essas experiências de forma mais profunda. Além disso, defendemos a importância não só de uma leitura ampla de Keiji Nishitani, mas também dos textos clássicos que compõe essa diversidade cultural, histórica e filosófica que é a tradição budista na totalidade, e que necessita de mais de estudos e publicações nas diversas áreas.

REFERÊNCIAS

ABE, M. **Zen and Western Thought**. Honolulu: University of Hawaii press: , 1989.

AKITOMI, K. Sobre o niilismo e o vazio – Nishitani e Heidegger. *In*: FLORENTINO NETO,, A.; GICOIA JR., O. (org.). **Heidegger e o pensamento oriental**. 1. ed. Uberlândia: EDUFU, 2012, p. 109-124.

ANDRADE, C. B. . O caminho e as suas etapas: as quatro nobres verdades (catvaryryasatyai), o nobre óctuplo caminho (rygikamarga) e os estágios dos buscadores. **Kriterion**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 57, n. 133, p. 105-125, Abr. 2016. DOI: 10.1590/0100-512X2016n13305cba. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/ySppR578wrGr8bHtvqbQyny/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 01 jan. 2022.

BHATATTACHARYA, B. **The Dependent Origination in Buddhism**. **Namgyal Institute of Tibetology, Gangtok, Sikkim**, v. 18, n. 4, p. 4-13, 1982. Disponível em: https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/242580/bot_1982_04_02.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 11 mar. 2022.

CAMUS, A. **O Homem Revoltado**. Tradução: Valerie Rumjanek. 1. ed. Editora Record, Rio de Janeiro, 2017a.

CAMUS, A. **A Peste**. Tradução: Valerie Rumjanek. 1. ed.. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

CAMUS, A. **O Estrangeiro**. Tradução: Valerie Rumjanek. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017b.

CAMUS, A. **A Queda**. Tradução: Valerie Rumjanek. 1. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, , 2007.

CAMUS, A. **O Mito de Sísifo**. Tradução: Ari Roitman e Paulina Watch. 9. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017c.

CHEVITARESE, L.: O conceito de Vazio na tradição budista: uma perspectiva ontológica? *In*: CHEVITARESE, A.; ARGÔLO, P.; RIBEIRO, R. (org.): **Sociedade e religião na antiguidade oriental**. UFRJ/ LHIA. RJ: Fábrica de Livros, 2000. p.53-58

COCCIA, E. **A vida das plantas: uma metafísica da mistura**. Tradução de Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

CONFÚCIO. **Analectos**. Tradução de Giorgio Sinedino. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2015.

DEGUCHI, Yasuo. Nishitani on Emptiness and Nothingness. *In*: LIU, J.; BERGER, D. L. (ed.). **Nothingness in Asian Philosophy**. 1. ed. New York and London: Taylor & Francis Group, 2014, p. 299-325.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Coleção Os pensadores. Tradução de?. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 33-100.

DESCARTES, R. **Meditações**. Coleção Os pensadores. Tradução de?. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 233-334.

DOSTOIÉVSKI, F. **Notas do subsolo**. Tradução de Maria Aparecida Botelho Pereira Soares. 1. ed. Porto Alegre: Editora L&PM, 2016.

FERNANDES, G. O. ; NAGAE, N. H. O pensamento japonês e a transformação da língua: panorama dos estudos da tradução e busca por identidade no Japão moderno. **Revista de Letras (UNESP)**, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 77-92, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/letras/article/view/14347>. Acesso em: 13 maio 2022.

FERRARO, G. Dimensões filosóficas da doutrina budista do *anātma* (não-si). **Religare (UFPB)**, [S.l.], v. 8, p. 8, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/10943>. Acesso em: 13 maio 2022.

FORLIN, E. A concepção cartesiana de sujeito: a alma e o animal racional. **Revista Educação e Filosofia**, [S.l.], v. 25, n. Esp., p. 135-166, 2011. DOI: 10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v25nEspeciala2011-07. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/30010>. Acesso em: 13 maio 2022.

GIANNATTASIO, G. **O corpo em Sade e Nietzsche, ou, quem sou eu, agora?** 1. ed. Londrina: Editora Eduel, 2012.

GOMES, R. **Crítica da razão tupiniquim**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1979.

GOUVEIA, A. P. M. **Originação Dependente: Uma Perspectiva sobre a Construção da Realidade Percebida**. , Revista Brasileira de Filosofia da Religião, [S. l.], v. 5, n. 2,, p. 100-117, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/26549>. Acesso em: 13 maio 2022.

GOUVEIA, A. P. M. O filosofar budista: breves reflexões sobre o fazer filosófico e as suas motivações. **Kriterion: Revista de Filosofia** , v. 57, n. 133, p. 189-205, jan., 2016. DOI: 10.1590/0100-512X2016N13309anp. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/w5DYfKpMmMYdPmvYhMRnP7y/?lang=pt#>. Acesso em: 13 maio 2022.

HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, P.. **A filosofia como maneira de viver**. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

HADOT, P.. **Plotino ou a simplicidade do olhar**. Tradução de Loraine Oliveira, Flavaio Fontenelle Loque. São Paulo: É Realizações, 2019.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schubak.8.ed.Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, M.. **Nietzsche – volume II**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEISIG, J. W. **Philosophers of Nothingness**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

HERRIGEL, E. **A arte cavalheiresca do arqueiro zen**. Tradução de J.C. Ismael. São Paulo: Editora Pensamento, 2003.

JULLIEN, F. **Processo ou criação**: uma introdução ao pensamento dos letrados chineses. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KEROUAC, J. **The Scripture of the Golden Eternity**. New York: Open Road Integrated Media, 2016.

LAO-TSÉ. **Tao Te Ching**. Tradução de Huberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2006.

MACHADO, L. N. Das formas de se relacionar com o Outro: algumas considerações acerca da questão da existência de filosofias orientais e não-europeias. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 51-70, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/26331>. Acesso em: 13 maio 2022.

MICHELAZZO, J. C. Ser e Sunyata: os caminhos ocidental e oriental para a ultrapassagem do caráter objetificante do pensamento. In: LOPARIC, Z. (Org.). **A Escola de Kyoto e o perigo da técnica**. São Paulo: SWW Editorial, 2009, p. 95-122.

NAGARJUNA. **The Fundamental Wisdom of the Middle Way**. Translation And Commentary By Jay L. Garfield. Oxford University Press, New York, 1995.

NEGREIROS, R. C. A. T. Ubuntu: considerações acerca de uma filosofia africana em contraposição a tradicional filosofia ocidental. **Problemata**: Revista Internacional de Filosofia, [S. l.], v. 10. n. 2, p. 111-127, 2019. DOI: 10.7443/problemata.v10i2.47738. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/47738>. Acesso em: 10 abr. 2022,

NISHITANI, K. **Religion and Nothingness**. Tradução de Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press, 1982.

NISHITANI, K.. **On Buddhism**. Tradução de Seisaku Yamamoto e Robert E. Carter. Albany: State University of New York Press, 2006.

NORDEN, B. V. N. **Introdução à filosofia chinesa clássica**. Tradução de Gentili Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2018.

OSHIMA, H. **O pensamento japonês**. São Paulo: Escuta, 1991.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 65-97.

PLATÃO. . **Críton**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 101-114.

PLATÃO. . **Fédon**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 117-190.

PLATÃO. . **A República**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

PRAZERES, A. S. F. A doutrina do não-ego: A crítica de Nishitani Keiji à filosofia do sujeito. **Revista Ítaca**, v. 20, p. 238, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/205/194>. Acesso em: 13 maio 2022.

PRAZERES, A. S. F. **Existência e Liberdade**: A trans-descendência extática da vida no livro A religião e o nada, de Nishitani Keiji. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Rio Grande do Norte, 2013.

PRAZERES, A. S. F. A Experiência Religiosa e a Superação da Modernidade em Nishitani Keiji. In: MORISATO, T.. (org). **Frontiers of Japanese Philosophy**: Critical Perspectives on Japanese Philosophy. 1 ed. Nagoya: NanzanChizokudo, 2016, p.1-432.

SANTOS, E. S.; MORAIS, S. P. Pressupostos para o não-saber: do niilismo ao desfazimento do eu e a vacuidade em Nishitani. **Voluntas**: Revista Internacional de Filosofia, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 49–62, 2019. DOI: 10.5902/2179378637936. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/37936>. Acesso em: 13 maio 2022.

SASAKI, E. M. Estudos de Japonologia no período Meiji. *Estudos Japoneses*, [S. l.], n. 37, p. 19-32, 2017. DOI: 10.11606/ej.v0i37.147822. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ej/article/view/147822>. Acesso em: 13 maio 2022.

TEIXEIRA, L. F. F. O caminho da negatividade entre Ocidente e Oriente: a recepção contemporânea de Mestre Eckhart em Keiji Nishitani. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 22, n. 37, p. 159–178, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7386>. Acesso em: 12 mar. 2023.

TODOROKI, T. A interrogação sobre o ser em Heidegger e a filosofia da religião em Keiji Nishitani. Tradução de Joaquim Monteiro. **Revista de Filosofia do IFCH**, Campinas, v. 2 n. 3., jan./jun., 2018. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3323/2539>. Acesso em: 13 maio 2022.

TSAI, P. M. **O Tao na Modernidade**: uma hermenêutica do indivíduo pela teoria de rede inter-relacional na China. 280 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

YUSA, M. **Religiões do Japão**. 1. ed.. São Paulo, 2019.

ZANETTE, E. V. C. Notas sobre a interpretação heideggeriana da subjetividade e do cogito cartesiano. **Griot: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 27–40, 2012. DOI: 10.31977/grirfi.v6i2.533. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/533>. Acesso em: 13 maio 2022.

ZUNINO, P. Notas sobre o budismo: história, religião e filosofia de vida. **Ensaio Filosóficos**, v. 15, p. 143-151, 2017. Disponível em: http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo15/11_ZUNINO_Ensaio_Filosoficos_Volume_XV.pdf. Acesso em: 13 maio 2022.