



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

LUCAS EMANUEL SALVIANO MURATA

**O CONCEITO DE LUGAR NA FILOSOFIA DE NISHIDA:
UMA TOPOLOGIA DA CONSCIÊNCIA E DO NADA
ABSOLUTO**

Londrina
2026

LUCAS EMANUEL SALVIANO MURATA

**O CONCEITO DE LUGAR NA FILOSOFIA DE NISHIDA:
UMA TOPOLOGIA DA CONSCIÊNCIA E DO NADA
ABSOLUTO**

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

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos

Londrina
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

M972o Murata, Lucas Emanuel Salviano.
O conceito de lugar na filosofia de Nishida: : uma topologia da consciência e do nada absoluto / Lucas Emanuel Salviano Murata. - Londrina, 2026.
80 f. : il.

Orientador: Diogo César Porto da Silva.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.
Inclui bibliografia.

1. Escola de Kyoto - Tese. 2. Nada Absoluto - Tese. 3. Teoria da Consciência - Tese. 4. Lógica de Predicados - Tese. I. Silva, Diogo César Porto da . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 3



CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DE DEFESA REMOTA DE DISSERTAÇÃO

Aos 13 dias do mês de janeiro do ano de 2026, em sala remota do Google Classroom, desta Universidade, às 14:00 horas, reuniu-se a Banca Examinadora homologada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta por Dr. Eder Soares Santos como presidente da banca, Dr. Diogo Cesar Porto Da Silva e Dr. Antonio Florentino Neto. A reunião teve por objetivo julgar o trabalho do estudante LUCAS EMANUEL SALVIANO MURATA sob o título: "O CONCEITO DE LUGAR NA FILOSOFIA DE NISHIDA:

UMA TOPOLOGIA DA CONSCIÊNCIA E DO NADA ABSOLUTO". Os trabalhos foram abertos pelo professor Dr. Eder Soares Santos. A seguir, foi dada a palavra ao estudante para apresentação do trabalho. Cada examinador arguiu o Mestrando, com tempos iguais de arguição e resposta. Terminadas as arguições, procedeu-se ao julgamento do trabalho, sendo que os membros remotos Dr. Diogo Cesar Porto Da Silva e Dr. Antonio Florentino Neto enviaram simultaneamente seus formulários de avaliação os quais foram impressos e anexados à presente ata, concluindo a Banca Examinadora por sua Aprovação. Nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente ata, que vai assinada pelo presidente.

O estudante deverá reformular seu trabalho no prazo de ____ dias: () SIM (X) Não

Se houver alteração no título do trabalho, informar o novo título abaixo:

Obs.: Este documento não deve conter rasuras ou corretivo e deve ser preenchido de forma legível.

PRESIDENTE

Dr. EDER SOARES SANTOS

Londrina 13 de Janeiro de 2026

Documento assinado digitalmente

gov.br
EDER SOARES SANTOS
Data: 14/01/2026 08:06:06-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

UEL

TITULARES

Dr. DIOGO CESAR PORTO DA SILVA

USP

Dr. ANTONIO FLORENTINO NETO

UNICAMP

LUCAS EMANUEL SALVIANO MURATA

**O CONCEITO DE LUGAR NA FILOSOFIA DE NISHIDA:
UMA TOPOLOGIA DA CONSCIÊNCIA E DO NADA ABSOLUTO**

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

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Diogo César Porto da Silva
Universidade de São Paulo - USP

Prof. Dr. Antonio Florentino Neto
Universidade Estadual de Campinas -
UNICAMP

Londrina, 13 de janeiro de 2026.

AGRADECIMENTOS

À CAPES pela bolsa concedida.

Ao Prof. Éder Soares Santos, orientador deste trabalho.

Aos professores que compõem a banca, Prof.

Diogo César Porto da Silva e Prof. Antonio Florentino Neto.

Aos professores do departamento de Filosofia da UEL.

A morte é triste, mas não há nada mais puro e belo do que a morte. Buscando coisas profundas e verdadeiras, como uma alma enlouquecida, em meio a tormentos, sua morte não se assemelha à morte de Ofélia, que flutuou sobre as águas claras, adornada com flores, cantando enquanto era levada pela correnteza?

Não há nada mais belo que a morte
Kitaro Nishida

RESUMO

MURATA, Lucas Emanuel Salviano. **O conceito de lugar na filosofia de Nishida: uma topologia da consciência e do nada absoluto**. 2026. 82f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

Esta dissertação investiga o conceito de lugar na filosofia de Nishida, não apenas como desdobramento histórico de suas fases iniciais — experiência pura e autoconsciência — mas como uma reformulação profunda da teoria da consciência e da lógica em direção a uma ontologia do nada absoluto. A partir de uma leitura filosófica e textual das obras de Nishida entre 1911 e 1926, são analisados os fios condutores que estruturam essa transição, com destaque para a recusa do dualismo, a centralidade da imanência e a busca por um universal que não se coloca como exterior ao particular. O trabalho propõe ainda uma interpretação do conceito de lugar em dois aspectos: como teoria da consciência, evidenciando sua estrutura topológica não dual, e como lógica de predicados, na qual o lugar do nada absoluto é compreendido como aquilo que é sempre predicado e nunca sujeito. Por fim, analisam-se as implicações filosóficas decorrentes de levar a filosofia do nada absoluto às suas últimas consequências.

Palavras-chave: Nishida Kitaro; escola de Kyoto; nada absoluto; teoria da consciência; lógica de predicados.

ABSTRACT

MURATA, Lucas Emanuel Salviano. The Concept of Place in Nishida's Philosophy: A Topology of Consciousness and Absolute Nothingness. 2026. 82 pp. Master's Dissertation (Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2026.

This dissertation investigates the concept of place in Nishida's philosophy, not merely as a historical development of his early phases—pure experience and self-consciousness—but as a profound reformulation of the theory of consciousness and of logic toward an ontology of absolute nothingness. Through a philosophical and textual analysis of Nishida's works written between 1911 and 1926, the study examines the guiding threads that structure this transition, highlighting the rejection of dualism, the centrality of immanence, and the search for a universal that is not posited as external to the particular. The dissertation further proposes an interpretation of the concept of place in two interconnected dimensions: as a theory of consciousness, revealing its non-dual topological structure, and as a logic of predicates, in which the place of absolute nothingness is understood as that which is always predicative and never a subject. Finally, the study analyzes the philosophical implications that arise from taking the philosophy of absolute nothingness to its ultimate consequences.

Key-words: Nishida Kitarō; Kyoto school; absolute nothingness; theory of consciousness; predicate logic.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Modelo de transcendência	39
Figura 2 – Modelo de imanência	40
Figura 3 – Relação do sujeito com seus predicados	52
Figura 4 – Relação de predicados com o lugar	52
Figura 5 – Níveis de lugar	55
Figura 6 – Estrutura predicativa em círculos concêntricos	67

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
UEL	Universidade Estadual de Londrina
NKZ	Nishida Kitarō Zenshū (obras completas de Nishida)
Hua	Husserliana (coletânea de escritos de Husserl)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	O PENSAMENTO DE NISHIDA DE 1911 ATÉ 1927 (I): DA EXPERIÊNCIA PURA AO LUGAR	14
2.1	1911 – PUBLICAÇÃO DO ENSAIO SOBRE O BEM	15
2.2	1912 – CRÍTICAS DE TAKAHASHI AO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA PURA EM O SIGNIFICADO E O FATO DOS FENÔMENOS DE CONSCIÊNCIA	18
2.3	1913 A 1916 – A VIRADA EPISTEMOLÓGICA EM INTUIÇÃO E REFLEXÃO NA AUTOCONSCIÊNCIA	20
2.4	1917 - O IMPASSE DO SUBJETIVISMO TRANSCENDENTAL: VONTADE ABSOLUTAMENTE LIVRE COMO LIMITE DA LÓGICA DA AUTOCONSCIÊNCIA	23
2.5	1927 – A VIRADA RADICAL NO PENSAMENTO DE NISHIDA	25
3	O PENSAMENTO DE NISHIDA DE 1911 ATÉ 1927 (II): IDEIAS CENTRAIS NA FILOSOFIA DE NISHIDA	28
3.1	POSIÇÃO DA NÃO-DUALIDADE	30
3.2	UNIVERSAL ABSOLUTO	34
3.3	IMANÊNCIA E O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA	38
3.4	O NADA COMO FIO CONDUTOR DO PENSAMENTO INICIAL DE NISHIDA	42
4	O CONCEITO DE LUGAR (I): A TEORIA DA CONSCIÊNCIA	44
4.1	CRÍTICAS DA CONSCIÊNCIA COMO ATO INTENCIONAL (CONSCIÊNCIA QUE CONSCIENTIZA)	44
4.2	A CONSCIÊNCIA QUE CONSCIENTIZA COMO O VERDADEIRO SUJEITO	48
4.3	A CONSCIÊNCIA COMO LUGAR DO NADA ABSOLUTO	51
5	O CONCEITO DE LUGAR (II): A LÓGICA DE PREDICADOS	58
5.1	A INVERSÃO DA LÓGICA DE ARISTÓTELES: DO SUJEITO AO PREDICADO	60
5.2	O JUÍZO DA SUBSUNÇÃO E A ESTRUTURA S É P	64
5.3	A LÓGICA E O LUGAR DO NADA ABSOLUTO	69
6	CONCLUSÃO	72
	REFERÊNCIAS	76

1 INTRODUÇÃO

Publicado em junho de 1926, o ensaio “Lugar”¹ (場所, *basho*) marca um ponto de maturidade na trajetória filosófica de Nishida Kitarō². Seu surgimento coincide com um período de profundas transformações no pensamento filosófico, tanto no ocidente quanto no Japão, em que se intensificam as críticas aos modelos tradicionais de conhecimento e às concepções dualistas da realidade. Nesse contexto, a formulação do conceito de lugar não representa apenas uma etapa no desenvolvimento de seu pensamento, mas a consolidação de uma nova estrutura conceitual, que reorganiza os fundamentos da sua filosofia e estabelece as bases para suas elaborações posteriores.

O impacto desse conceito transcende os limites da filosofia japonesa, influenciando o intercâmbio entre o pensamento oriental e ocidental (cf. Cheung, 2022; Maraldo, 2024; Ohashi, 2014). De acordo com Akitomi (2022) e Fujita (2013), um ano após sua publicação, a expressão *filosofia nishidiana* (西田哲学, *nishida tetsugaku*) foi utilizada pela primeira vez pelo filósofo e economista Sōda Kiichirō (左右田喜一郎) em um ensaio³ baseado na sua leitura do “Lugar”. Esse reconhecimento aponta para o grau de maturidade filosófica que Nishida alcançava nesse período, consagrando a sua originalidade como pensador. Além disso, o conceito de lugar e os fundamentos desenvolvidos nesse ensaio passaram a constituir a base sobre a qual se construíram suas elaborações posteriores. A esse respeito, Akitomi (2022, p. 41) afirma que “desde a sua publicação, pode-se dizer que durante os restantes 20 anos da sua vida, Nishida continuou a expandir e aprofundar a sua filosofia de lugar”.

Essa elaboração sistemática do conceito de lugar, apresentada no ensaio de 1926, tem como motivação principal a necessidade, que próprio Nishida reconhece, de conferir rigor lógico à sua filosofia. Trata-se de um ensaio relativamente curto, publicado no volume 4⁴ das suas obras completas. Nos anos que antecederam a

¹ Ao longo desta dissertação, o ensaio Lugar (1926) será referido com inicial maiúscula e entre aspas, a fim de distingui-lo de outros usos do termo

² Os termos japoneses apresentados neste trabalho são romanizados segundo o sistema *Hepburn* modificado. As vogais longas são indicadas por macron (ō, ū), e os nomes próprios seguem a ordem japonesa tradicional (sobrenome - nome)

³ *On the Method of Nishida's Philosophy: Learning from Professor Nishida* publicado em *Tetsugaku Kenkyū* no número 127.

⁴ Intitulado 働くものから見るものへ (*Hataraku mono kara miru mono e*), doravante referido pela tradução “Daquilo que age para aquilo que vê”

publicação desse ensaio, Nishida entrou em contato tanto com as obras dos neokantianos, como Rickert, quanto com os escritos fenomenológicos de Husserl — escolas que partilhavam uma preocupação central com o rigor lógico na fundamentação do conhecimento; ao mesmo tempo em que se mantinha persistente nos fundamentos da sua formação oriental⁵. É nesse contexto que, no prefácio da terceira edição de *Ensaio sobre o bem*, Nishida faz uma autocrítica explícita, reconhecendo que seus escritos anteriores careciam dessa consistência lógica que, a partir de então, se tornaria uma exigência central em seu percurso filosófico (cf. NKZ⁶ 1, 9).

Assim, a construção lógica apresentada no conceito de lugar — também conhecida como lógica de predicados — permanece como fundamento da filosofia de Nishida até suas últimas publicações. A partir dela, ele se dedica a reformular toda a sua trajetória filosófica, como próprio Nishida afirma: “De qualquer forma, com a ideia de lugar, sinto que alcancei o objetivo filosófico que tanto buscava. Tentarei reconstruir minhas ideias anteriores a partir da perspectiva de lugar” (NKZ 18, 303). Não por acaso, sua obra final, publicada em 1945, recebe o título *A lógica do lugar e a visão religiosa do mundo*⁷.

Vale destacar também que a lógica de predicado não só se torna um fundamento importante da filosofia de Nishida — e da escola de Kyoto, mas também de estudiosos de outras áreas. Por exemplo, Imanishi Kinji (今西錦司, 1902–1992), biólogo e fundador da primatologia japonesa, desenvolveu a partir da biologia a ideia de uma relação dialética entre o eu e o mundo; Kimura Bin (木村敏, 1931–2021), psiquiatra, utilizou o conceito de lugar para analisar os fundamentos do *self* em distúrbios mentais como a esquizofrenia (cf. Ishihara, 2022); e Yamagiwa Toshikazu (山極寿一), primatólogo contemporâneo, recorre à lógica do predicado nishidiana para fundamentar suas pesquisas sobre comportamento social de primatas, demonstrando a relevância contínua do lugar para aplicações científicas e humanísticas

⁵ O termo oriental é empregado aqui em sentido restrito, referindo-se sobretudo às tradições intelectuais do Leste Asiático, em especial ao pensamento chinês e japonês, que constituem o ambiente cultural e filosófico no qual Nishida se formou

⁶ No decorrer do presente trabalho, ao citar textos de Nishida, iremos utilizar esta abreviatura para referenciar *Nishida Kitarō Zenshū* (Obras completas de Nishida Kitarō). Para a presente pesquisa, foi utilizada a segunda edição das obras completas originais, publicadas pela editora *Iwanami Shoten* em 1965 e 1966, compostas por 19 volumes. O número que segue NKZ refere-se ao volume, seguido, posteriormente, da página da citação.

⁷ 場所の論理と宗教の世界観 (*Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan*), traduzido como “A lógica do lugar e a visão religiosa de mundo”, última obra de Nishida Kitarō.

contemporâneas.

Dada a relevância filosófica do conceito de lugar, este trabalho tem como objetivo apresentar que a noção de lugar não é apenas um novo conceito introduzido por Nishida, mas representa um desdobramento dos fundamentos persistentes em sua filosofia. A hipótese que orienta esta pesquisa é que a lógica do lugar constitui, em Nishida, uma solução radical para os impasses da filosofia da consciência, substituindo a estrutura dualista sujeito–objeto por uma topologia da imanência, onde todo ser aparece enquanto determinado em um campo que é, ele próprio, indeterminado e vazio.

Mais especificamente, este estudo tem como objetivos: (i) reconstruir o percurso conceitual que conduz Nishida da noção de experiência pura à formulação da lógica do lugar, no período compreendido entre 1911 e 1926, identificando as ideias centrais que orientam o desenvolvimento de seu pensamento; (ii) investigar o conceito de lugar em duas camadas — como teoria da consciência e como lógica de predicados; e (iii) concluir com a análise das consequências filosóficas decorrentes de levar o conceito de lugar às suas últimas implicações. Com base nesses objetivos, a dissertação foi organizada nestas três seções principais, cada um correspondendo diretamente a esses eixos de investigação.

2 O PENSAMENTO DE NISHIDA DE 1911 ATÉ 1927 (I): DA EXPERIÊNCIA PURA AO LUGAR

Este capítulo tem por objetivo delinear, de forma sintética, a evolução do pensamento de Nishida entre 1911 e 1927 — intervalo em que se constrói o percurso que alcança a formulação do conceito de lugar, núcleo principal das obras maduras e Nishida. Dada a importância central dessa noção, torna-se imprescindível compreender o caminho conceitual que levou Nishida à sua elaboração⁸. Convém assinalar, desde já, que esse percurso não se desenvolve apenas como uma sucessão de reformulações internas no seu extenso contato com a filosofia ocidental. Embora Nishida dialogue explicitamente com correntes como o empirismo, o neokantismo e o idealismo alemão, as noções centrais que orientam sua busca — não-dualidade, imanência e nada absoluto — remetem a uma base conceitual diferente, profundamente marcado pelas tradições filosófico-religiosas do oriente⁹, sobretudo o budismo e serão retomadas de forma sistemática mais adiante.

Ao longo desses dezesseis anos, sua filosofia passou por importantes reformulações. É possível identificar, nesse período, três grandes fases¹⁰: (1) a fase psicologista — assim denominada pelo próprio Nishida — apresentada em “Ensaio sobre o bem” (1911); (2) a fase voluntarista, considerada um momento de transição filosófica decisiva (cf. Itabashi, 2022, p. 13), marcada pela publicação de “Intuição e reflexão na autoconsciência” (1917); e, por fim, (3) a virada lógica iniciada com o ensaio *Lugar* (1926), posteriormente incluído na obra “Daquilo que age para aquilo que vê” (1927). Nishida chama essa nova etapa de posição intuicionista (cf. NKZ 4, 5).

Os conceitos centrais de cada uma dessas fases — experiência pura, autoconsciência e lugar — sintetizam a base fundamental da evolução de seu

⁸ Não trataremos aqui da análise conceitual detalhada de cada fase, o que exigiria um volume de escrita incompatível com os objetivos deste capítulo. O foco será, portanto, acompanhar a evolução do pensamento de Nishida, destacando eventos significativos e pontos-chave de cada período.

⁹ Ao abordar as influências orientais em Nishida, é preciso reconhecer também uma dificuldade recorrente: a maneira genérica e pouco precisa com que ele se refere ao budismo. Termos como zen budismo ou budismo Huayan são empregados sem indicar claramente se se trata de textos específicos, de escolas históricas ou de pensadores determinados

¹⁰ Kopf (2022, p. 153) agrupa este período do pensamento de Nishida em uma fase única, chamando de fase idealista cujo foco principal de Nishida estava na vida interna da consciência. Outras duas fases maiores defendidas pelo Kopf são a fase interino (1930–1936) onde Nishida lança um olhar ao mundo externo e a última é agrupado como fase não-dual (1937–1945) em que Nishida apresenta o dinamismo de iteração entre o eu e o mundo

pensamento.

Em vez de seguir uma divisão rígida por temas ou problemas, este capítulo se desenvolve de forma cronológica, acompanhando o percurso conceitual do pensamento de Nishida entre 1911 e 1927. Cada seção tem como foco uma fase dessa trajetória, articulando três elementos principais: (1) o conceito central elaborado por Nishida no período; (2) as influências filosóficas em cada etapa; e (3) os impasses teóricos que conduzem à transição para a fase seguinte.

Ao reconstruir esse encadeamento, buscamos mostrar como a formulação do conceito de lugar é desenvolvido não como ruptura, mas como desdobramento homogêneo de tensões internas às fases anteriores.

2.1 1911 – PUBLICAÇÃO DO ENSAIO SOBRE O BEM

A primeira grande fase na filosofia de Nishida é caracterizada pela elaboração do conceito de experiência pura (純粹経験, *junsui keiken*), tal como exposto na obra “Ensaio sobre o bem” (善の研究, *Zen no Kenkyū*)¹¹, publicada em 1911. Esse marco constitui o ponto de partida (cf. Kosaka, 2022, p. 47; Nakamura, 2019, p. 24) não só da sua jornada filosófica, mas também da filosofia moderna japonesa¹². De modo geral, a sua busca filosófica dentro desta obra é por um fundamento último da realidade, baseado na não-dualidade¹³ e na imediatez da experiência.

As influências explícitas de Nishida nesse período incluem William James, Ernest Mach, Wilhelm Wundt e o idealismo alemão. Como se observa em seus escritos entre 1904 e 1912¹⁴, nesse período, Nishida procurava fundamentar sua filosofia na psicologia emergente da época. O próprio nome do conceito (*experiência*

¹¹ Apesar do seu título, a obra não trata, primordialmente, da investigação sobre a ética ou uma especulação sobre a natureza do bem. Acerca desta incoerência do título, Fujita (2022, p. 18) e Itabashi (2022, p. 46) observam que a denominação original da obra, entregue à editora por Nishida, teria sido “Experiência pura e realidade”. De modo resumido, a obra pode ser considerada como um tratado de ontologia da experiência imediata com base na não-dualidade (cf. Nakajima, 2022, p. 2).

¹² Esta obra é também considerada o primeiro sistema original da filosofia japonesa (cf. Nakajima, 2022, p. 1).

¹³ A compreensão da não-dualidade que orienta o conceito de experiência pura apresenta afinidades claras com a tradição do budismo Zen, especialmente com a ênfase na vivência direta anterior à distinção sujeito–objeto. Embora Nishida não desenvolva essa relação de forma explícita em “Ensaio sobre o bem”, diversos intérpretes destacam o Zen como pano de fundo experiencial decisivo de sua filosofia inicial (cf. Nagasawa, [2025]; Uehara, 2009; Yusa, 2002).

¹⁴ Como as “Lições sobre a psicologia” de 1904 (心理学講義) e “Os fragmentos a respeito da experiência pura” (純粹経験に関する断章) que são fragmentos escritos entre 1904 e 1912

pura) é oriundo de James (*pure experience*); assim como o de *experiência imediata*, usada por Nishida em algumas partes da obra como sinônimo de experiência pura, é oriundo de Wundt.

Uma das justificativas para o interesse de Nishida na leitura destes psicólogos pode ser encontrado no que diz Nakajima (2022, p. 2, tradução nossa): neste século, “os psicólogos estabeleceram um ramo da psicologia científica independente da filosofia tradicional; ou, inversamente, tentaram criar uma nova filosofia científica que fosse purificada de todos os elementos metafísicos”. Portanto, é muito provável que essa novidade — *uma filosofia científica livre da metafísica*; e o voltar à experiência — tenha sido um dos motivos principais para que Nishida tenha se interessado na psicologia como fundamento do “Ensaio sobre o bem”; já que a ontologia da obra é uma posição empirista que fundamenta a realidade na experiência¹⁵. Em resumo, pode-se dizer que Nishida encontrou, na psicologia do século XIX, uma base adequada para sua proposta filosófica: uma ontologia empírica baseada na não-separação do sujeito-objeto, que ele chama de *experiência pura*.

Todavia, é impossível ocultar neste período a influência, não mencionada por Nishida, do Zen Budismo. Apesar de não encontrarmos reconhecimento direto nas suas obras, vários intérpretes afirmam que este início da jornada filosófica de Nishida representa a tentativa de dar forma conceitual ocidental à vivência direta de unidade entre sujeito e objeto experimentada no *zazen*¹⁶ (cf. Ikeda, 2003; Uehara 2009; Yusa 2002).

Logo no início da obra, Nishida apresenta sua concepção de *experiência pura* como a realidade tal como é dada antes da mediação do pensamento (cf. NKZ 1, 7).

¹⁵ Acrescido a este fato, podemos destacar alguns aspectos históricos que contribuíram na influência da psicologia em Nishida: segundo Nakajima (2022), na Era Meiji houve um movimento crescente no Japão para fundamentar a ética e filosofia na psicologia. Nas universidades, por exemplo, eram ofertadas disciplinas de psicologia alemã, com predomínio de Wundt (as quais Nishida se matriculou). No caso da ética, “Mitora Yūjiro (1858–1912), cujas palestras na Universidade Imperial de Tóquio também foram assistidas por Nishida, escreveu um livro intitulado Ética, no qual tentou ‘estabelecer os critérios do bem e do mal nos fundamentos da psicologia’.” (Nakajima, 2022, p. 4). Quanto às publicações de estudos referentes à psicologia nas revistas de filosofia, afirma Mitsuhara que “a maioria dos artigos publicados nas revistas de filosofia europeias e americanas estão relacionados à psicologia científica.” (Mitsuhara, 2018, p. 31); e que no Japão, “se olharmos os volumes 1 a 5 (de 1887 a 1892) da Revista da Sociedade Filosófica (哲学会雑誌), que era a principal revista de filosofia da época, podemos ver que dos 170 artigos publicados, 13 são sobre psicologia e 12 são sobre psicofísica” (Mitsuhara, 2018, p. 31).

¹⁶ Zazen (坐禪) refere-se à prática de meditação sentada no budismo zen, exercício de atenção e presença que visa à experiência direta, anterior à mediação conceitual. Yusa (2002) ainda completa que Nishida acreditava que era necessário um entendimento sólido da visão de mundo do Budismo Zen para a filosofia que estava desenvolvendo

Essa experiência representa o conhecimento direto dos fatos, desprovido de qualquer interferência conceitual, julgamento ou separação entre sujeito e objeto. Essa formulação deixa evidente o caráter não-dual da experiência pura: antes da separação entre sujeito e objeto, há apenas a vivência imediata da realidade, um momento em que ainda não há distinção entre o eu que percebe e o fenômeno percebido¹⁷. Nishida ilustra esse ponto com exemplos simples, como o instante (刹那, *setsuna*) em que ouvimos um som ou vemos uma cor antes de interpretá-los ou nomeá-los (cf. NKZ 1, 9). Podemos dizer que Nishida sintetiza o conceito de experiência pura nesta frase: **“toda realidade é fenômeno de consciência”** (NKZ 1, 52).

No entanto, é justamente dentro da própria formulação do conceito que Nishida se depara com uma inconsistência crucial: se, para ele, a experiência não é um meio pelo qual conhecemos a realidade, mas é a própria realidade em sua totalidade (cf. Ueda, 1994, p. 54-55); e, por conseguinte, “a experiência pura é uma experiência anterior ao conhecimento que se desdobra em direção ao conhecimento a partir do ‘não conhecimento’” (Ohashi, 2014, p. 297, tradução nossa), não é possível descrever — ou falar filosoficamente¹⁸ — a experiência pura justamente por ser anterior ao pensamento e à conceituação¹⁹.

Este fato marca um impasse insuperável nesta sua primeira fase. Se a experiência pura é anterior à reflexão e à linguagem, como é possível formulá-la filosoficamente sem que ela perca sua característica essencial de imediatez? Esse problema se tornará o ponto central das críticas dirigidas a Nishida,

¹⁷ Essa formulação aproxima-se, em termos gerais, do ensinamento zen da atenção ao aqui e agora, isto é, da ênfase na experiência anterior à mediação conceitual. No entanto, como observa Uehara (2009, p. 153), Nishida recusava a identificação direta de sua filosofia com o Zen e demonstrava preocupação com esse tipo de leitura. Em carta a Nishitani (NKZ 19: 225), Nishida afirma ter “ficado desapontado quando as pessoas confundiam sua filosofia com o Zen, [pois] esperava refutar a suposta impossibilidade de reconciliar a apreensão imediata da realidade pelo Zen, em seu sentido mais verdadeiro, com uma filosofia de autorreflexão por meio da objetificação”

¹⁸ A impossibilidade de expressar conceitualmente a experiência imediata remete a um problema central do Zen, no qual a verdade não pode ser capturada pelo discurso lógico e é frequentemente comunicada por meio de paradoxos e *koan*. Essa tensão entre vivência e linguagem constitui um pano de fundo importante para compreender o impasse do conceito de experiência pura em Nishida

¹⁹ Vale observar que, nesta primeira obra, Nishida parece não se interessar pelo rigor lógico como é comum na filosofia ocidental. A chave para entender isso talvez esteja no que ele escreveu em uma carta enviada ao seu amigo D.T. Suzuki, em 1907: “Até o momento, muitas filosofias foram construídas com base na lógica, mas eu quero construir a minha com base na psicologia.” (Mitsuhara, 2018, p. 25). Acreditamos que é possível compreender este trecho ao considerar que Nishida tem uma forte influência do Zen Budismo, e uma das principais tradições do Zen é postular a ineficiência das palavras para expressar fielmente a realidade

especialmente por Takahashi Satomi²⁰, como veremos a seguir.

2.2 1912 – CRÍTICAS DE TAKAHASHI AO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA PURA EM O SIGNIFICADO E O FATO DOS FENÔMENOS DE CONSCIÊNCIA

O conceito de experiência pura de Nishida conduz a um problema central: como podemos objetificar a experiência pura — isto é, a própria realidade — se ela constitui a condição de possibilidade do pensamento reflexivo? Em outras palavras, como pode um sujeito pensante ter como objeto algo que, por definição, antecede a própria separação entre sujeito e objeto? Como Nishida propõe, então, solucionar essa aparente incompatibilidade conceitual? Seriam os conceitos, os juízos e a linguagem capazes de capturar filosoficamente a realidade tal como ela é? Nos próprios termos de Nishida, o ato de pensar emerge da experiência pura — o que significa que toda tentativa de descrevê-la já parte de um afastamento em relação a ela.

Nishida mesmo já reconhece, em “Ensaio sobre o bem”, a impossibilidade de explicar racionalmente os fatos imediatos, afirmando que “seja o que for, não podemos explicar aquilo que é um fato direto para nós; mesmo a razão não pode explicar o princípio intuitivo que é seu fundamento” (NKZ 1, 40). Isso significa que a experiência pura não pode ser determinada pelo pensamento, pois, caso fosse, deixaria de ser pura. Nessa mesma linha, Itabashi (2022, p. 35) observa que:

[...] se o pensamento surge posteriormente a partir da experiência pura, então a experiência pura, que é a origem do pensamento, é algo anterior ao pensamento, ou seja, algo que transcende completamente o pensamento, sendo impossível realizar sobre ela um pensamento objetivo (tradução nossa).

Se levássemos essa lógica ao extremo, a própria explicação de Nishida sobre a experiência pura em “Ensaio sobre o bem” se anularia, uma vez que qualquer tentativa de a conceituar já implicaria sua perda enquanto experiência imediata.

Essa vulnerabilidade conceitual torna-se ainda mais evidente quando sua teoria recebe os golpes da crítica de Takahashi [2025], em seu artigo “Os fatos dos fenômenos da consciência e seus significados”. Neste artigo, Takahashi [2025] apresenta cinco críticas ao conceito de experiência pura tal como formulado por

²⁰ 高橋里美 (1886-1964) – filósofo japonês, foi aluno de Husserl na Universidade de Freiburg entre 1925 a 1928. Foi um dos responsáveis por propagar a fenomenologia de Husserl no Japão

Nishida. A mais central delas aponta uma contradição inerente ao próprio pensamento reflexivo: a reflexão pressupõe necessariamente a oposição entre sujeito e objeto, pois só há reflexão quando há uma distinção entre quem pensa e o que é pensado. No entanto, segundo Nishida, mesmo o pensamento reflexivo deve ser compreendido como parte da experiência pura, que, por definição, nega essa separação. Se aceitarmos essa posição, surge um paradoxo evidente: como um pensamento que depende da cisão entre sujeito e objeto pode, ao mesmo tempo, ser fundamentado em uma realidade não-dual?

Takahashi [2025] argumenta que essa formulação leva a um impasse lógico, tornando a teoria da experiência pura internamente inconsistente (cf. Kosaka, 2022, p. 65). Se a experiência pura abarca todas as formas de experiência, incluindo a reflexão, então a própria distinção entre experiência pura e pensamento reflexivo se dissolve, esvaziando a especificidade conceitual do termo. Além disso, essa posição parece obscurecer a possibilidade de uma crítica filosófica coerente: se toda experiência já é pura, como podemos distinguir entre graus de pureza ou estabelecer critérios para avaliar diferentes formas de conhecimento?

Takahashi, portanto, sugere que Nishida, ao tentar eliminar a separação entre sujeito e objeto, acaba minando a própria base da argumentação filosófica, na medida em que o pensamento depende dessa separação para articular qualquer conceito. Esse ataque toca um ponto essencial da filosofia nishidiana, pois não se trata apenas de um problema terminológico, mas de uma dificuldade estrutural: seria possível construir uma filosofia que rejeita a oposição sujeito-objeto sem ao mesmo tempo desarticular o próprio ato de pensar?

Kosaka (2022, p. 67) sintetiza a crítica de forma decisiva: viver a experiência pura e falar sobre a experiência pura são coisas completamente diferentes. A partir da posição de quem vive a experiência pura, não é possível falar sobre ela. Para falar sobre a experiência pura, é necessário, em algum momento, sair dela. No entanto, ao sair da experiência pura e vê-la de fora, ela já não é mais experiência pura, mas sim uma experiência classificada. Desse modo, falar sobre a experiência pura significa afastar-se dela. Na verdade, falar sobre a experiência pura é, em si, uma contradição.

Nishida reconhece claramente a fraqueza lógica de sua posição. No terceiro prefácio de "Ensaio sobre o bem", escrita em 1936, ele faz uma autocrítica: "Do ponto de vista atual, a posição deste livro pode ser considerada a partir da perspectiva da consciência, e poderia também ser vista como psicologista" (NKZ 1, 4). O termo

psicologista aqui resume bem a dificuldade de Nishida escapar de um subjetivismo radical (experiência pura vivida) e de explicar filosoficamente este conceito (experiência pura falada).

Desse modo, após a publicação de “Ensaio sobre o bem” em 1911, e por meio das críticas recebidas e da própria autocrítica a partir de 1912, Nishida inicia uma jornada de amadurecimento filosófico. Seis anos depois, ele migra da posição de imediatez da experiência pura para uma nova concepção, na qual a experiência pura reflete sobre si mesma, conceito que ele denominou autoconsciência²¹ (自覚, *jikaku*). Nela, Nishida busca unificar viver a experiência pura e falar sobre a experiência pura. Nesse contexto, a experiência pura e sua reflexão não são mais distintas: na autoconsciência, a intuição e a reflexão se tornam uma só. (cf. Kosaka, 2022, p. 66).

2.3 1913 A 1916 – A VIRADA EPISTEMOLÓGICA EM INTUIÇÃO E REFLEXÃO NA AUTOCONSCIÊNCIA²²

Publicado em 1917, *Intuição e reflexão na autoconsciência* representa a segunda grande obra²³ de Nishida e marca uma virada decisiva em sua trajetória filosófica²⁴. Em resposta aos impasses gerados por sua primeira obra, Nishida

²¹ Embora o termo *jikaku* (自覚) costume ser traduzido como autoconsciência, o próprio Nishida adverte para possíveis equívocos nessa equivalência. A tradução mais precisa deste conceito seria autodespertar — isto é, o eu despertando para o eu. Com efeito, na tradução francesa, da Tremblay, encontramos *jikaku* como *l'éveil à soi*: literalmente, despertar para si mesmo. Portanto, embora *jikaku* possa ser traduzido como autoconsciência, essas traduções não capturam plenamente as nuances envolvidas, especialmente no contexto da filosofia de Nishida. Em japonês, 自 (*ji*) significa “si mesmo” e 覚 (*kaku*), “percepção” ou “realização”. Trata-se, portanto, da realização de si por si. Assim, a tradução como autodespertar poderia preservar melhor a ideia de uma consciência unificada e integrada à realidade, na qual o eu se reconhece não como observador, mas como parte ativa da própria vivência. No entanto, no presente trabalho optamos por usar “autoconsciência” para preservar o aspecto filosófico e evitar uma percepção mística ou religiosa que o termo “despertar” pode sugerir na língua portuguesa

²² Esta obra é composta de 44 capítulos que foram publicados em séries. A primeira publicação foi em 1913 e os dois últimos capítulos (43 e 44) em 1917 e está no segundo volume da NKZ

²³ Apesar desta ser reconhecida como a segunda grande obra, Nishida continua escrevendo de forma prolífera no período de 1911 até 1917. Uma das obras reconhecidamente importante neste período é a “Pensamento e experiência” (思索と体験, *shisaku to taiken*) publicado em 1915: uma coleção de ensaio de diversos assuntos que já evidencia o processo de amadurecimento do pensamento nishidiano

²⁴ Segundo Ueda (1991 *apud* Kitamura, 2013, p. 163, tradução nossa) esta foi a obra que verdadeiramente forjou o pensamento de Nishida em termos filosóficos, podendo ser considerada, em sentido estrito, sua primeira obra filosófica propriamente dita — e, mais ainda, o marco inicial da filosofia japonesa

abandona a centralidade da intuição da experiência imediata e passa a buscar um novo fundamento para a realidade na estrutura da autoconsciência. Mais do que descrever a vivência direta da realidade, o pensamento agora se volta a investigar como a própria consciência se constitui — ou melhor, como ela se dá a si mesma — como condição de possibilidade do conhecer.

Um indício dessa mudança aparece no registro de suas leituras no diário pessoal, no intervalo entre o “Ensaio sobre o Bem” e a publicação de “Intuição e reflexão na autoconsciência”. Já em 1912 — apenas um ano após a publicação de “Ensaio sobre o bem” —, Nishida estuda, entre outros, Windelband (cf. NKZ 17, 284), Rickert, Cohen e Bergson (idem), além de Russell (cf. NKZ 17, 304). Em 1913, há registros também de leitura de Husserl (cf. NKZ 17, 314). O contato com esses pensadores ocidentais, sobretudo os neokantianos, torna cada vez mais evidente a necessidade de maior rigor lógico em sua filosofia — uma exigência que, como o próprio Nishida reconheceria mais tarde, havia sido negligenciada em sua primeira fase.

Dadas tais influências — e diante das críticas à sua primeira obra — é evidente que Nishida sente a necessidade de reformular os fundamentos de sua filosofia. Sua tentativa de incorporar maior rigor lógico o leva a deslocar o centro de sua investigação para o conceito de autoconsciência, que passa a constituir a nova base de seu sistema filosófico (cf. Itabashi, 2004, p. 47), substituindo o conceito de experiência pura²⁵.

A esse respeito, Kosaka (2003, p. 131) observa que o conceito de autoconsciência, nessa nova fase, nasce da tentativa de resolver as contradições internas do conceito de experiência pura; por isso, adquire uma natureza lógica que não estava presente no “Ensaio sobre o bem”. Segundo ele, enquanto a experiência pura era marcada por um viés subjetivista, a autoconsciência assume um caráter mais objetivista e lógico, orientado pela necessidade de fundamentação rigorosa.

Esse novo direcionamento já aparece nas primeiras páginas da obra, onde Nishida formula de maneira direta as questões que orientarão sua investigação — fruto, aliás, de um claro amadurecimento filosófico: como é possível a reflexão se

²⁵ Vale dizer que Nishida abandona o termo experiência pura em seus escritos posteriores ao “Ensaio sobre o bem”. Na “Intuição e reflexão na autoconsciência”, Nishida utiliza o termo intuição para designar o estado pré-reflexivo e não dual da experiência imediata (cf. NKZ 2, 15)

estamos imersos no fluxo contínuo da intuição²⁶? Como, a partir desse fluxo, podemos instaurar uma distância reflexiva²⁷? Que estrutura da consciência torna essa relação possível? (cf. NKZ 2, 14).

Para Nishida, é o sistema da autoconsciência que torna possível a relação entre intuição e reflexão. Trata-se de uma estrutura reflexiva mais profunda, que transcende a cisão entre sujeito e objeto²⁸ (cf. Matsumaru, 2010, p. 143). Em outras palavras, a autoconsciência consiste em uma progressão infinita do eu que se conscientiza da ação do próprio eu; e esse refletir não implica um distanciamento, mas ocorre dentro do eu — o eu refletindo a si mesmo no interior de sua própria atividade.

Assim, é no interior da estrutura da autoconsciência que Nishida busca fundamentar sua própria teoria do conhecimento (cf. Kosaka, 2003, p. 143); e, a partir dela, construir uma nova base para todo o seu sistema filosófico²⁹ — desde os princípios lógicos mais elementares (como o princípio de identidade) até os conteúdos da experiência sensível, passando pelos pensamentos reflexivos e chegando à estrutura da matemática e da geometria (cf. Kosaka, 2022, p. 89). Nas palavras de Nishida: “pensar toda realidade por meio da forma de sistema da autoconsciência” (NKZ 2, 1)

Todavia, apesar do empenho em sistematizar sua filosofia, é possível perceber a aflição de Nishida diante da dificuldade de conferir um rigor lógico pleno ao conceito de autoconsciência (cf. Ishigami, 1992, p. 34). No próprio prefácio da obra, ele reconhece: “esta obra é um documento das árduas batalhas do meu pensamento” (NKZ 2, p. 3). Nishida relata que, embora tenha começado com o objetivo de conduzir uma investigação simples, novas dificuldades e contradições surgiram à medida que se aprofundava no problema, forçando-o a repensar continuamente suas posições (cf. NKZ 2, p. 3).

²⁶ Nishida define a intuição (直感, *chokkan*) nesta obra como “uma consciência em constante fluxo, na qual sujeito e objeto ainda não estão separados — onde aquele que conhece e aquilo que é conhecido são um só, sendo a própria realidade tal como é” (NKZ 2, 14).

²⁷ A reflexão (反省, *hansei*) é definida pelo Nishida na obra como “a consciência que se coloca fora desse fluxo contínuo e, voltando-se para ele, o observa” (NKZ 2, 14).

²⁸ Retrospectivamente, a tentativa de unificar intuição e reflexão numa única estrutura apresenta afinidades com concepções mahayanas da consciência como campo unitário, ainda que Nishida só venha a tematizar explicitamente essas relações em escritos posteriores.

²⁹ Nishida dedica os 39 primeiros capítulos (de 44) para fundamentar este sistema

2.4 1917 - O IMPASSE DO SUBJETIVISMO TRANSCENDENTAL: VONTADE ABSOLUTAMENTE LIVRE COMO LIMITE DA LÓGICA DA AUTOCONSCIÊNCIA

Após anos de esforço, o projeto de Nishida de fundamentar todo o seu sistema filosófico exclusivamente na estrutura da autoconsciência acaba por fracassar no escopo deste projeto (cf. Matsumaru, 2010, p. 145).

Dentre outras dificuldades, Nishida se depara com o problema da liberdade da vontade. Seu sistema, ao tentar deduzir os eventos particulares a partir de princípios gerais da autoconsciência, acabava assumindo uma estrutura determinista — semelhante, nesse aspecto, à de Spinoza (cf. NKZ 2, 184–185). Essa formulação não deixava espaço para o livre-arbítrio, como o próprio Nishida reconheceria mais tarde (cf. NKZ 2, 111).

Assim, Nishida introduz a ideia de *vontade absolutamente livre* (絶対自由意志, *zettai jiyū ishi*) nos capítulos finais de “Intuição e reflexão na autoconsciência” como uma tentativa de responder às dificuldades persistentes de sua filosofia inicial — especialmente a fundamentação da reflexão, a explicação da contingência e a possibilidade da liberdade individual dentro desse sistema. Essa introdução ocorre de forma abrupta, como esforço para superar os limites conceituais. Como observa Leonardi (2012, p. 147), o ponto decisivo dessa transição ocorre quando Nishida entra em contato com a concepção de Erígena, segundo a qual “Deus é vontade absolutamente livre, recusando até mesmo a necessidade interna” (NKZ 2, 273). Essa concepção permite a Nishida romper com o enquadramento metafísico determinista, abrindo espaço para afirmar a liberdade da vontade como princípio ontológico fundamental. A partir daí, ele aprofunda uma nova questão central: a relação entre a consciência absoluta e a consciência pessoal.

Se a autoconsciência unifica os diferentes mundos do saber a partir de um ponto de vista *a priori*, então deve haver uma realidade última que unifique todas essas estruturas — uma instância originária, anterior a qualquer sistema reflexivo. Nishida passa, assim, a conceber a vontade absolutamente livre como esse fundamento radical: uma realidade que ultrapassa os limites do pensamento discursivo e, ao mesmo tempo, o torna possível. Trata-se, como ele próprio afirma, de uma “consciência da consciência”, um “*a priori* do *a priori*” (NKZ 2, 273). Essa vontade, que transcende o próprio pensamento categorial, torna-se o novo princípio unificador de todos os mundos possíveis e de toda a realidade.

Todavia, Nishida logo se depara com novas dificuldades ao introduzir a ideia de vontade absolutamente livre. Embora esse conceito lhe permita superar o determinismo anterior, falta-lhe uma fundamentação lógica sólida. A vontade livre, tal como concebida, ultrapassa os limites do pensamento discursivo, unificando racionalidade e irracionalidade (NKZ 2, 298). Nishida reconhece a profundidade dessa mudança ao referir-se à passagem do neoplatonismo para a criação cristã (NKZ 2, 342). No entanto, ao contrário da teologia cristã, onde a liberdade divina é sustentada pela fé, a filosofia exige uma justificação racional — algo que Nishida não consegue plenamente oferecer.

Outro limite dessa fase é reconhecido pelo próprio Nishida de forma explícita. Em retrospecto, ele admite que, ao recorrer à noção de vontade absolutamente livre, acabou por “submeter-se ao domínio do misticismo” (NKZ 2, 13). A inspiração em Erígena — que concebia Deus como vontade criadora livre a partir do nada — importou, sem suficiente justificativa filosófica, elementos teístas e místicos para dentro de seu sistema. Como não encontramos nos escritos de Nishida, em essência, elementos teístas, a introdução de um princípio tão fortemente enraizado na tradição religiosa cristã acabou por destoar de seu projeto filosófico, que exigia rigor lógico. Por isso, mais tarde, abandona esse conceito por considerá-lo incapaz de sustentar adequadamente os fundamentos de sua filosofia.

Assim, novamente Nishida se vê preso em um tipo de subjetivismo. Esse impasse pode ser interpretado, retrospectivamente, como o sinal de uma tensão ainda não resolvida entre categorias ocidentais da subjetividade — vontade, liberdade, consciência — e uma intuição mais radical de imanência e vazio, característica das tradições orientais com as quais Nishida mantinha contato desde sua juventude. A superação desse conflito exigirá não apenas um novo conceito, mas um deslocamento mais profundo do próprio ponto de vista filosófico. Na experiência pura, o subjetivismo era individual; nesse caso, Nishida se encontra na posição de um subjetivismo transcendental, marcada por misticismo, falta de rigor lógico e falhas em resolver problemas filosóficos introduzidos no início da obra.

2.5 1927 – A VIRADA RADICAL NO PENSAMENTO DE NISHIDA

O ano de 1927 marca um ponto decisivo na trajetória filosófica de Nishida. Após mais de uma década de reformulações conceituais, ele alcança um novo patamar em sua reflexão — momento que muitos estudiosos descrevem como uma verdadeira virada em seu pensamento. Até então, sua filosofia se desenvolvia no interior da estrutura do subjetivismo, fortemente influenciada pelo voluntarismo. Como observa Kosaka (2003, p. 143):

Até este ponto, o pensamento de Nishida pode ser considerado uma forma de voluntarismo. O fato de ele buscar o fundamento da experiência pura na ação da vontade e situar a origem da autoconsciência na vontade absolutamente livre manifesta justamente essa tendência (tradução nossa).

Nishida, então, dedica mais uma década³⁰ ao amadurecimento de seu pensamento. Nesse intervalo, com o objetivo de romper com os impasses anteriores, decide retomar os estudos da filosofia ocidental do começo, voltando-se para a filosofia grega³¹. É reconhecido³² que Nishida recebe inspiração do conceito de lugar no conceito de *khora* de Platão no “Timeu” e da ideia de *topos* de Aristóteles em “De Anima”:

Acredito que, ao se voltar para o conceito de lugar, Platão e Aristóteles atuaram como um ponto de mudança para o professor. E isso se baseava em seu esforço por alcançar a verdadeira realidade [...] Trata-se, portanto, de um esforço em direção a uma ontologia realista. Este é, provavelmente, o ponto mais importante a se considerar na transição da autoconsciência para o lugar. (Kōsaka, 2024, p.127, tradução nossa).

Por meio da lógica do lugar, Nishida consegue superar a tendência subjetivista presente nos conceitos de experiência pura e de autoconsciência, reformulando assim

³⁰ Desde a publicação da “Intuição e reflexão na autoconsciência” em 1917.

³¹ Com efeito, em seu diário é possível perceber uma certa obsessão de Nishida pela filosofia grega neste período — em 1924, por exemplo, ele registra três pedidos consecutivos de obras de Aristóteles ao longo de meses sucessivos (NKZ 17, 404; NKZ 17, 406; NKZ 17, 407). Seu envolvimento com a filosofia aristotélica também pode ser atestado por testemunhos de alunos, como Kōsaka Masaaki, que relata ter assistido às aulas das obras “Metafísica” e “De Anima” ministradas por Nishida na Universidade de Kyoto, já em 1920 (cf. Kōsaka, 2024, p. 118). Yusa (2002, p. 195) complementa ao dizer “No início da primavera de 1924, Nishida decidiu adotar a Metafísica de Aristóteles como base para suas aulas sobre tópicos especiais e encomendou a tradução de Ross. Essa escolha refletia seu interesse crescente pela lógica. A definição aristotélica de substância e de substrato desempenharia um papel importante na formulação nishidiana da ideia de lugar”.

³² Inclusive, Nishida deixa isso claro no início do ensaio Lugar: “Algo assim, que pode ser chamado de receptor de ideias, é nomeado lugar no Timeu de Platão” (NKZ 4, 209).

a relação entre o eu e o mundo. A partir dessa nova posição, torna-se possível explicar o eu no mundo não mais a partir do sujeito, mas do próprio mundo³³. Nesse sentido, pode-se afirmar que seu pensamento atravessa uma verdadeira virada (cf. Kosaka, 2003, p. 144).

Assim, o deslocamento do ponto de vista da autoconsciência para o do lugar pode ser compreendido como uma passagem do subjetivismo para uma forma de intuicionismo — o que, por si só, já representa um avanço significativo. Mais importante ainda, esse movimento marca o momento em que Nishida começa a superar o misticismo vago que até então rondava seu pensamento, dando início à construção de um sistema filosófico mais consistente, amparado por uma estrutura lógica mais sólida (cf. Kōsaka, 2024, p. 180).

Desse modo, a virada no pensamento de Nishida não consiste apenas em superar o subjetivismo — ou em abandonar um certo misticismo —, mas reside sobretudo na conquista de uma estruturação lógica para sua filosofia, como enfatizado por Kōsaka (2024, p. 180):

O “misticismo tradicional” do oriente era frequentemente criticado por negar a razão, ou por ter uma tendência irracional e obscura. Tinha como fraqueza filosófica a leveza ou o descuido com a razão. Porém, ao se desenvolver a partir da transição da autoconsciência para o lugar, esse pensamento passa a ganhar a densidade necessária para se tornar filosofia no verdadeiro sentido. Essa transição não é apenas um deslocamento intencional da autoconsciência para a intuição, mas uma passagem simultânea para uma estrutura lógica (tradução nossa).

Anos mais tarde, no prefácio da “Coletânea de Ensaios Filosóficos III” (1939), Nishida reconhece o resultado do seu empenho ao afirmar que: “para que um sistema filosófico seja estruturado, é necessário haver lógica. Sofri com esse problema. E foi no ensaio ‘Lugar’ que encontrei uma pista para solucioná-lo.” (NKZ 8, 355).

Vale ressaltar, no entanto, que essa virada não significa uma ruptura com o conceito de autoconsciência. Como destacada por Ueda (1995, p. 303) e Kōsaka (2024, p. 124), já dentro do conceito de autoconsciência, há o ponto de vista de lugar. Essa evidência já pode ser encontrada no título da obra: “Intuição e reflexão **na**

³³ A concepção do lugar como campo relacional e não substancial apresenta afinidades estruturais com a doutrina budista Huayan da não-obstrução entre os fenômenos, segundo a qual cada ente existe apenas na medida em que se interpenetra com todos os demais. Ainda que Nishida só tematize explicitamente essa relação em escritos posteriores, principalmente na sua última obra de 1945, diversos estudiosos apontam Huayan como uma das matrizes conceituais mais profundas de sua lógica do lugar (cf. Abe, 2003, p. 7; Inoue, 2013, p. 1408).

autoconsciência". Esse “**na**”, no original, é 於いてある (*oitearu*, que significa está em, posto em), e como veremos com mais detalhes posteriormente, é um termo fundamental no conceito de lugar, em que Nishida afirma que tudo deve **estar em** algum lugar.

Acreditamos, por isso, que não é por acaso que Ueda (1995, p. 302), ao tratar da evolução do pensamento de Nishida, evita termos como virada, transição ou mudança, optando antes pela palavra **giro** (回転, *kaiten*). Acreditamos que essa escolha não é retórica: ela evidencia que os conceitos de experiência pura, autoconsciência e lugar não devem ser entendidos como fases descontínuas, mas como expressões de um mesmo movimento, uma continuidade em transformação, sem ruptura.

Dada a importância central do conceito de lugar nas obras maduras de Nishida, é fundamental compreender quais ideias e estruturas filosóficas se mantiveram ativas ao longo de sua trajetória, possibilitando a emergência dessa formulação. Este tópico será analisado no próximo capítulo.

3 O PENSAMENTO DE NISHIDA DE 1911 ATÉ 1927 (II): IDEIAS CENTRAIS NA FILOSOFIA DE NISHIDA

Vimos que as três fases são frequentemente sintetizadas como uma transição que parte da experiência direta da realidade, passa pela autoconsciência como estrutura reflexiva do sujeito e culmina na teoria do lugar como campo fundamental. Como observa Ueda (1994, p. 25), “no ponto de partida da filosofia de Nishida [...] a experiência é pensada como experiência pura [...]; e a experiência pura se torna autoconsciência; e a autoconsciência é conectada ao lugar”. Em outro momento, Ueda (2003, p. 2) reforça essa interpretação ao afirmar que “para compreender e interpretar o conceito de lugar em Nishida, é essencial, antes de tudo, percorrer os postos-chaves da trajetória de sua reflexão, considerando a relação entre experiência, autoconsciência e lugar”. De forma semelhante, Kosaka (2003, p. 143) destaca a evolução do pensamento de Nishida nos mesmos três conceitos: “No processo de aprofundamento da realidade fundamental, que vai da experiência pura à autoconsciência e da autoconsciência à vontade absolutamente livre, Nishida chega à ideia de lugar, no qual a experiência, a autoconsciência e a ação da vontade surgem”. Já Okada (2022, p. 27, tradução nossa) vai dizer que: “o que começou como uma postura existencialista sobre a experiência foi seguido pelo princípio epistemológico da autoconsciência, que posteriormente evoluiu para uma elucidação ontológica da realidade que foi extraída de sua concepção de lugar.

Como vimos no capítulo anterior, essa progressão³⁴ não é somente cronológica: ela reflete uma batalha interna no pensamento de Nishida (cf. NKZ 2, 11), no qual cada fase emerge da anterior como uma **necessidade** filosófica. Cabe agora identificar quais são os princípios que garantem sua coerência ao longo de diferentes fases, sem gerar rupturas na consistência do seu pensamento.

³⁴ Outro aspecto relevante no desenvolvimento do pensamento de Nishida é sua intensa atividade como leitor. Como mencionado anteriormente, suas transições filosóficas não ocorreram de forma isolada, mas sempre estiveram em sintonia com as obras que estudava em cada um desses períodos. Como podemos observar em seu diário (cf. NKZ 17, p. 284; NKZ 17, p. 288; NKZ 17, p. 299; NKZ 17, p. 304; NKZ 17, p. 314; NKZ 17, p. 404), suas anotações apresentam, um engajamento contínuo com a filosofia ocidental e oriental, registrando suas leituras e comentários críticos sobre autores como Kant, Fichte, Platão, Hegel, Husserl e neo-kantianos. É interessante observar também que Nishida fazia um consumo massivo de literatura e outros gêneros. Podemos encontrar em seu diário registro de leitura das obras de Shakespeare, de Dostoiévski, além de livros de física, de matemática e de biologia.

De início, já afirmamos que a passagem de um conceito ao outro não é uma substituição de ideias, mas um desdobramento da própria lógica da investigação de Nishida, como enfatiza Kamio (2017, p. 53, tradução nossa): “a posição da experiência pura, por sua própria dinâmica interna, evoluiu de maneira espontânea e necessária, passando pela posição da autoconsciência e transformando-se na posição do lugar”. Próprio Nishida reforça essa relação entre seus conceitos centrais ao afirmar explicitamente:

O ponto de vista da experiência pura evoluiu para o ponto de vista da vontade absoluta por meio de uma consideração da *Tathandlung* fichteana em *Intuição e reflexão na autoconsciência*. Na segunda metade de *Daquilo que age para aquilo que vê*, passo por uma virada e adoto o ponto de vista do lugar, mediado pela filosofia grega. Acredito, assim, ter esclarecido o ponto de partida da lógica do meu próprio pensamento (NKZ 1, 6).

Assim, este capítulo propõe identificar os conceitos-chave que atravessam sua filosofia entre 1911 e 1927, a fim de evidenciar que, apesar das rupturas terminológicas, mudanças de foco e reformulações estruturais, há uma continuidade interna orientada por certas ideias persistentes, cujo amadurecimento resulta no conceito de lugar.

Entre esses princípios, podemos enumerar: (1) a recusa ao dualismo entre sujeito e objeto; (2) a ênfase na imanência da consciência; (3) a busca por um universal absoluto; e (4) o nada como fundamento último da realidade. Cabe acrescentar que esses núcleos conceituais persistentes — não-dualidade, imanência, universal absoluto e nada — não se explicam a partir da história interna da filosofia ocidental. Embora Nishida os formule em diálogo explícito com autores europeus, sua inteligibilidade mais profunda remete a uma base filosófica característico das tradições orientais, sobretudo do budismo Huayan. Essas matrizes não aparecem como doutrinas tematizadas, mas como formas estruturais de pensamento que orientam, de maneira implícita, a coerência interna de sua filosofia.

Esses núcleos conceituais — ainda que reformulados em diferentes contextos e fases no período entre 1911 e 1927 — permitem compreender o desenvolvimento do pensamento de Nishida não apenas como um percurso cronológico, mas como o

amadurecimento interno de uma mesma filosófica. Isto é: a evolução do pensamento de Nishida não se dá de forma linear, mas sim em espiral³⁵.

3.1 POSIÇÃO DA NÃO-DUALIDADE

O primeiro traço fundamental que atravessa toda a trajetória filosófica de Nishida é sua radical rejeição ao dualismo. Desde seus escritos iniciais até seu último ensaio de 1945, publicado quatro décadas depois, a negação da cisão entre polos tradicionais do pensamento ocidental permanece como núcleo central de seu projeto filosófico³⁶ (cf. Kopf, 2004, p. 75; Kosaka, 2003, p. 54).

Essa negação do dualismo não se limita à crítica à distinção cartesiana entre substância pensante e substância extensa, nem ao dualismo epistemológico entre sujeito e objeto. Ela se estende a outras dicotomias fundamentais: entre particular e universal, unidade e multiplicidade, teoria e prática, eu e mundo, ser e nada.

Ao analisarmos suas obras entre 1911 e 1927³⁷, notamos que esse compromisso com a não-dualidade se manifesta como um fundamento contínuo e transversal. A seguir, examinaremos como essa estrutura filosófica se articula, em cada fase, a partir dos três grandes conceitos que marcam seu percurso: experiência, autoconsciência e lugar.

De acordo com Kopf (2004, p. 75), há um consenso entre diversos estudiosos de Nishida de que uma de suas principais preocupações filosóficas é justamente superar o dualismo herdado do legado kantiano³⁸. No entanto, essa tentativa de superação não se dá de forma uniforme ao longo de sua obra. Embora seus principais

³⁵ Maraldo (2024, tradução nossa) possui uma consideração interessante acerca disso: “Nishida compôs ensaios sobre temas inter-relacionados, em vez de livros sequenciais e rigorosamente editados. Ensaio centrais foram posteriormente reunidos e publicados em forma de livros, mas muitas vezes não constituem capítulos de uma única obra coerente. Em vez de investigar um problema por meio de uma série de argumentos lineares e diretos, ele tendia a escrever em espirais, retornando continuamente a formulações anteriores e reelaborando-as em novos contextos. Seu estilo é semelhante ao modo como se pratica repetidamente uma arte tradicional japonesa, como a caligrafia, a poesia ou mesmo a meditação zen: trabalha-se uma determinada atividade ou forma de expressão, aprimorando-a progressivamente, sem apagar as tentativas anteriores”

³⁶ Apesar desse rigoroso não-dualismo, alguns estudiosos como Tanabe e Frederick, apontam que, talvez, Nishida não alcançou um “não-dualismo absoluto” (cf. Ives, 1989, p. 131).

³⁷ Nos referimos aqui, principalmente a “Ensaio sobre bem”, “Intuição e reflexão na autoconsciência” e “Lugar”

³⁸ Refere-se à separação entre sujeito e objeto no processo do conhecimento. Para Kant, o sujeito que conhece e o mundo conhecido pertencem a esferas distintas, o que impossibilita o acesso direto à realidade em si. Nishida considera que esse dualismo compromete tanto a possibilidade de autoconhecimento quanto a unidade originária entre consciência e mundo, e busca superá-lo desde suas primeiras obras (cf. Kopf, 2004, p. 75).

conceitos — como experiência pura, autoconsciência e lugar — compartilhem a intenção comum de ultrapassar a cisão entre sujeito e objeto, eles revelam níveis crescentes de complexidade e profundidade conceitual. Alguns intérpretes, como Sueki Takehiro³⁹, acreditam que o pensamento de Nishida atravessa diferentes fases, marcadas por diferentes estratégias de enfrentamento do problema dualista.

O ensaio *Lugar*, inicia com uma constatação de Nishida de que há um dualismo subjacente na epistemologia contemporânea. Sua crítica neste ensaio, sobretudo, é direcionada aos neokantianos que estabelecem a premissa de dualidade sujeito-objeto na construção do conhecimento (cf. Kosaka, 2003, p. 145): “Na epistemologia contemporânea, objeto, conteúdo e ação são distinguidos, e suas relações são discutidas; no entanto, acredito que a base dessa distinção considera apenas a oposição entre a ação cognitiva, que muda temporalmente, e o objeto que a transcende” (NKZ 4, 208).

Dito de outro modo, a formulação que abre o ensaio denuncia exatamente a oposição que é cerne do dualismo epistemológico: (1) sujeito (o *ato de conhecer*) é concebido como algo passageiro, finito, psicológico; e (2) objeto é concebido como transcendente, ou seja, algo que se mantém fora da consciência.

Logo em seguida, contudo, Nishida propõe superação desse dualismo ao dizer que “para afirmar que objetos estão em relação mútua, estabelecendo um sistema e que se mantém a si mesmo, deve-se considerar não apenas o que mantém esse sistema, mas também o que permite que esse sistema seja estabelecido no interior dele; e o que deve ser considerado como estando nele” (NKZ 4, 208). Esse *nele*, aqui, é precisamente o que Nishida chamará de **lugar** que irá substituir a oposição sujeito-objeto por uma topologia não-dual do conhecimento e da realidade — uma estrutura que **contém** ambos sem se reduzir a nenhum deles.

De forma semelhante, já em 1920, Nishida formula essa visão crítica a epistemologia no ensaio que abre o “Daquilo que age para aquilo que vê”, intitulado “Aquilo que é diretamente dado”⁴⁰: “Conhecer não é apenas uma construção formal; deve ser o ato de conter internamente a oposição entre forma e matéria.” (NKZ 4, 21). Em outra passagem, Nishida afirma que “conhecer deve, antes de tudo, ser um ato de envolver internamente” (NKZ 4, 21). O conhecer não é, portanto, uma relação de

³⁹ 末木剛博 (1921-2007), filósofo japonês

⁴⁰ 直接に与えられるもの (*Chokusetsu ni ataerareru mono*)

exterioridade entre dois termos, mas um processo de interiorização — ou mais precisamente, de unificação originária. É no lugar, entendido como campo fenomenológico não-dual, que a oposição entre o conhecer e o conhecido se dissolve.

Essa posição radicalmente não-dual, embora desenvolvida com mais consistência posteriormente, já se manifesta de forma explícita na formulação inicial do conceito de experiência pura no “Ensaio sobre o bem”. Ainda que, em 1911, Nishida não estivesse suficientemente familiarizado com o neokantismo — e, por isso, a crítica não assuma um direcionamento estritamente epistemológico —, é sintomático que o texto se inicie com essa declaração: a experiência pura é aquela “anterior à separação entre sujeito e objeto” (主客未分, *shukyaku mibunn*).

O uso do adjetivo *pura* (純粹, *junsui*) serve precisamente para marcar esse esforço de superar a dicotomia que, na tradição filosófica, contamina o próprio conceito de experiência, como é afirmado pelo Nakajima (2022, p. 2, tradução nossa): “Nishida tenta alcançar os fatos da realidade tal como os experimentamos de fato, antes que eles se tornem distorcidos dentro de uma estrutura dualista. Nishida usa os adjetivos ‘pura’ e ‘imediata’ para evitar que tais hipóteses dogmáticas se entrelacem com a noção de experiência”.

Então, já nessa época, Nishida considerava que a consciência não é inicialmente dividida entre um sujeito que conhece e um objeto conhecido; ao contrário, sua característica fundamental é a unificação originária, aquilo que ele denomina de “ponto de união entre sujeito e objeto” (主客合一点, *shukyaku gōitten*). Em suas palavras: “Quando se experimenta diretamente o estado da própria consciência, ainda não há sujeito nem objeto; conhecimento e objeto estão unificados.” (NKZ 1, 9).

Essa postura não-dual⁴¹ permanece coerente ao longo das obras seguintes e encontra uma nova forma de elaboração na “Intuição e reflexão na autoconsciência”. Nela, Nishida procura construir os fundamentos filosóficos mais robustos para sustentar a sua posição anterior, reformulando-a agora a partir do conceito de autoconsciência. Como vimos anteriormente, esse movimento representa um amadurecimento lógico de seu pensamento: trata-se de enfrentar diretamente os impasses gerados no “Ensaio sobre o bem”, especialmente no que se refere à

⁴¹ Retrospectivamente, a radicalidade dessa posição não-dual também pode ser colocada em relação com a doutrina budista Huayan da não-obstrução entre os fenômenos, segundo a qual sujeito e objeto, unidade e multiplicidade, não se excluem, mas se interpenetram no interior de um mesmo campo relacional.

possibilidade da reflexão objetiva dentro de uma estrutura não-dual. Nishida busca, assim, conceber a autoconsciência não apenas como imediatez experiencial, mas onde a intuição imediata e a reflexão objetiva estão originalmente unificadas.

Apesar do conceito de lugar possuir uma maturidade maior, é no conceito de autoconsciência que Nishida dá um salto significativo, que servirá de base para futuras elaborações de lugar. Aqui, o não-dualismo não é mais entendido apenas no estado pré-reflexivo da experiência pura, mas também no estado reflexivo. Em outros termos, ele procura explorar como o pensamento (思惟, *shii*) ou a reflexão (反省, *hansei*) podem se articular com a experiência imediata (直接経験, *chokusetsu keiken*) ou a intuição (直観, *chokkan*) de forma que não dependam da separação sujeito-objeto; e como verificar a validade epistemológica do conhecimento reflexivo (知識, *chishiki*) em relação a essa experiência (cf. Itabashi, 2022, p. 13).

No “Ensaio sobre o bem”, sua investigação era essencialmente ontológica: ou seja, a construção de uma filosofia não-dualista visava responder a questões sobre o fundamento da realidade (cf. NKZ 16, 283; NKZ 1, 48). Nas obras subsequentes, contudo, Nishida percebe a necessidade de sustentar a premissa da não-dualidade também no campo da epistemologia, sobretudo no que diz respeito à questão de como o conhecimento é possível. Nesse processo, pode-se identificar o germe do que mais tarde será formulado como o conceito de lugar.

Com isso, podemos afirmar que o conceito de autoconsciência, longe de ser uma ruptura, opera como um elo intermediário crucial entre a experiência pura e a formulação do lugar, preservando a premissa não-dualista e preparando o terreno para sua maturação lógica.

O progresso para a maturidade, contudo, não se dá apenas na aquisição do rigor filosófico, mas também na **intensificação da radicalidade na sua posição não-dualista**. O lugar do nada absoluto deixa de ser apenas o fundamento da experiência imediata e passa a ser concebido como lugar anterior a qualquer oposição — um lugar que não é nem ser nem não-ser, mas aquilo que torna ambos possíveis. Como expressa Nakamura (2019), ao comentar a formulação final de Nishida:

O mundo relativo em que vivemos é um mundo regido por oposições binárias como “ser e não-ser”, “alto e baixo”, “antes e depois”, ou “A e não-A (a negação de A)”. Para que tal mundo relativo possa se estabelecer, Nishida considerava necessário que houvesse, no reverso dele, um lugar absoluto. Desse ponto de vista, a própria expressão cunhada por Nishida é passível de causar equívocos, pois contém a palavra “nada” — que é, ainda, um termo relativo. Portanto, seria mais preciso expressar esse lugar como “o lugar absoluto anterior à dualidade de ser e não-ser” (Nakamura, 2019, p. 169, tradução nossa).

Com isso, vemos que o percurso da não-dualidade em Nishida não apenas se mantém, mas se intensifica durante este período. A passagem da experiência à autoconsciência e, desta, à noção de lugar, não representa uma ruptura, mas o aprofundamento de uma mesma exigência: pensar a realidade a partir de um ponto onde as oposições não apenas se resolvam, mas deixem de ser originárias. É nesse ponto que a filosofia de Nishida atinge sua maturidade: não apenas superando o dualismo, mas estabelecendo, como alternativa, uma estrutura radicalmente outra.

3.2 UNIVERSAL ABSOLUTO

Um segundo núcleo que percorre de forma transversal o pensamento de Nishida, ao lado da recusa ao dualismo, é a busca por um **algo** universal responsável por unificar todas as coisas⁴². Essa busca não é secundária na sua filosofia; mas a própria estrutura de fundo que conduz suas investigações desde os primeiros escritos. Ainda que esse universal apareça sob diferentes nomes — e em diferentes graus de elaboração —, trata-se sempre da tentativa de pensar a realidade como expressão de uma totalidade originária, que não se reduz nem ao sujeito nem ao objeto, mas os contém.

No ensaio “Lugar”, essa unidade assume uma formulação mais rigorosa: trata-se do **lugar do nada absoluto**, o campo último em que todas as determinações ocorrem. Esse lugar, sendo ele próprio impredicável, já não pode ser sujeito de nenhum outro predicado. Trata-se, assim, de um universal absoluto, que tudo contém sem ser contido por nada. Nesse ponto, Nishida parece alcançar uma espécie de culminação filosófica, como ele mesmo sugere em suas correspondências, ao

⁴² A ideia de um universal que não se opõe ao particular, mas o envolve e se manifesta nele, apresenta forte afinidade estrutural com o budismo Mahāyāna, em especial com a tradição Huayan, cuja doutrina da interpenetração afirma que “um é tudo e tudo é um”. Ainda que Nishida só venha a tematizar explicitamente essa relação em escritos posteriores, essa matriz oferece uma base fundamental para compreender sua busca por um universal absoluto que não seja abstrato nem transcendente.

reconhecer que finalmente havia encontrado o fundamento que buscava desde o início (cf. NKZ 4, 3).

Mas esse ponto de chegada já estava manifesto, ainda que de forma embrionária, no “Ensaio sobre o bem”. Nesta obra, Nishida recorre a diversas expressões para tentar nomear esse campo unificador: 一般者 (*ippansha*, universal), 一の者 (*ichi no mono*, Uno), 神 (*kami*, Deus), 統一的或者 (*tōitsuteki arutokoro*, algo unificador), 根源的統一力 (*kongenteki tōitsu ryoku*, força unificadora originária), 一般的なるもの (*ippanteki naru mono*, algo universal), entre outras. Ainda que não disponha, nesse momento, de um vocabulário lógico mais consistente, o direcionamento da sua busca filosófica já está claramente estabelecida.

Nesta passagem que se segue, sobretudo, podemos ver uma aproximação com a ideia central de lugar: “Embora os fatos que experienciamos pareçam ser diversos, ao considerá-los mais profundamente, todos são a mesma realidade e são constituídos pelo mesmo sistema” (NKZ 1, 67). Esse **sistema** é a tentativa, ainda que não sistematizada, de conceber um universal que envolve todas as coisas. Como sintetiza Kosaka (2022, p. 59), “Nishida pensava que a experiência pura não se limitava ao indivíduo, mas que havia algo unificado (experiência universal) por trás dela, e que cada experiência pura era um desenvolvimento interno dessa experiência universal”.

Essa formulação permite entender que, mesmo antes de consolidar a noção de lugar, Nishida já vislumbrava uma força unificadora que atravessa e sustenta todas as experiências. Mais explicitamente, Nishida afirma que: “[...] devemos reconhecer que por trás de toda realidade existe a ação de uma força unificadora” (NKZ 1, 67). Ou seja, não se trata de uma unidade abstrata transcendente. Trata-se, antes, de um universal imanente, cuja estrutura se aproxima de concepções orientais da totalidade como campo relacional e dinâmico, e não como princípio substancial separado. Kosaka sintetiza esse entendimento da seguinte forma:

Atrás de cada experiência pura individual existe uma unidade universal, e por trás de cada uma dessas unidades existe uma força unificadora originária. Assim, tudo se torna uma manifestação dessa força unificadora originária. Portanto, o que é estritamente denominado como *o universal* é, de fato, a *força unificadora originária* do universo (Kosaka, 2022, p. 60, tradução nossa).

Essa mesma busca, agora com maior rigor lógico, reaparece em “Intuição e reflexão na autoconsciência”. Nessa obra, Nishida localiza essa força unificadora não mais apenas no nível da experiência, mas na própria estrutura da autoconsciência. No entanto, sua investigação não se limita à forma reflexiva do eu: ela avança rumo às camadas mais profundas dessa estrutura, onde o eu se autodetermina em um movimento que, ao mesmo tempo, revela e funda a unidade da realidade.

Embora Nishida não declare de forma explícita estar em busca de um universal nessa obra, é possível reconhecer esse fio condutor atravessando suas análises — sobretudo na tentativa de fundamentar o conhecimento a partir da estrutura da autoconsciência (cf. Kosaka, 2003, p. 143).

Ao analisarmos, nesta obra, a fundamentação da lógica clássica a partir dessa estrutura, vemos que o juízo *eu sou eu*, próprio da autoconsciência, dá origem ao princípio lógico da identidade: $A = A$, em que o pensamento e a existência coincidem, estabelecendo o ponto de partida originário para todo o conhecimento. Nishida encontra neste ponto algo que vai além dessa unidade e diferenciação. Ao analisar o princípio de não-contradição (A é diferente de não- A), por exemplo, A e não- A só podem ser distinguidos, na interpretação de Nishida, se estiverem já reunidos numa totalidade mais profunda. Como observa Kitamura (2013), o princípio da não contradição, ao invés de negar a unidade, “expressa a distinção entre o eu e o outro”, **sendo possível apenas na medida em que ambos já se encontram unificados em um universal mais profundo**. Dessa forma, para que A e não- A possam ser logicamente distinguidos, “deve haver um universal que os una” (Kitamura, 2013, p. 170, grifo e tradução nossa).

A mesma linha de interpretação se aplica ao princípio do terceiro excluído — a impossibilidade lógica de um meio-termo entre A e não- A —, quando Nishida o analisa a partir da estrutura da autoconsciência. Nishida compreende esse princípio como a expressão mais clara da ação necessária do universal dinâmico: “o princípio do terceiro excluído é aquilo que mais claramente manifesta a ação necessária interna do universal dinâmico” (Kitamura, 2013, p. 170, tradução nossa). Isso significa que a polaridade entre A e não- A não elimina a mediação, mas a pressupõe: é o próprio universal ativo (動的一般者) que instaura o campo lógico onde a oposição se torna possível.

Esse movimento revela o avanço gradual de Nishida rumo à logicização de seu pensamento, sem jamais abandonar a ideia central de um universal absoluto — cujo germe já se encontrava presente na formulação da experiência pura.

Todavia, é em um pequeno ensaio de 1912 — intitulada “A compreensão da lógica e a compreensão da matemática”⁴³ —, escrita logo após o “Ensaio sobre o bem”, que se torna mais evidente a direção que o pensamento de Nishida começava a tomar.

Nele, Nishida afirma que compreender logicamente significa “**subsumir o particular no universal**” (NKZ 1, 250). Essa subsunção, no entanto, não é concebida como mera classificação lógica, mas como o próprio processo pelo qual o universal se atualiza no particular: “toda compreensão lógica é o desenvolvimento interior de algo universal” escreve Nishida, qualificando esse processo como uma ação de criação.

Essa interpretação é aprofundada por Kosaka (2003), que destaca que o verdadeiro sujeito do juízo de identidade não é o sujeito ou o predicado isoladamente, mas o universal que funda ambos. O julgamento lógico, nesse sentido, não consiste numa união exterior entre termos, mas se revela como o movimento de autodiferenciação do universal: um processo pelo qual a consciência se autodetermina e se realiza de forma dinâmica.

Com isso, torna-se evidente que a ideia de um universal que tudo envolve (ou subsume) não aparece apenas como ponto de chegada, mas percorre toda a trajetória filosófica de Nishida desde os primeiros escritos, ganhando densidade e sofisticação ao longo do tempo. Na fase da autoconsciência, esse universal se manifesta como um dinamismo lógico que se autodetermina — o chamado universal dinâmico. Já na fase do lugar, essa mesma exigência se radicaliza: o universal deixa de ser apenas uma estrutura ativa de diferenciação e passa a ser pensado como um predicado absoluto, impredicável, anterior a toda oposição — o lugar do nada absoluto.

⁴³ 論理の理解と数学の理解 presente no volume 1 das obras completas, reunido no texto Experiência e Pensamento (思索と体験)

3.3 IMANÊNCIA E O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA

Um terceiro eixo transversal que percorre o desenvolvimento da filosofia de Nishida neste período é a questão da imanência — e, com ela, a problematização da consciência. Ainda que Nishida utilize diversos termos ao longo de suas obras, como universal, Uno, deus, força unificadora ou lugar, nenhum deles remete a uma realidade exterior. O termo lugar, sobretudo, pode induzir a um equívoco conceitual, justamente por estar carregado de uma conotação de exterioridade, como algo espaço-temporal. No entanto, em Nishida, até mesmo o lugar é imanente. Assim, a transcendência em Nishida é, desde o início, uma transcendência no interior: trata-se sempre de aprofundar-se nas camadas mais profundas da própria consciência, e nunca de postular um além exterior.

Nesse sentido, como observa Kosaka (2022, p. 30), a metafísica de Nishida poderia ser mais adequadamente descrita como uma **metapsíquica** — uma investigação do transcendente no interior do sujeito. Como ele sintetiza: “Diferentemente da metafísica ocidental tradicional desde Platão, que buscava um transcendente externo, a filosofia de Nishida realiza uma investigação do transcendente interior”. E conclui: “Ou melhor, na filosofia de Nishida, um transcendente externo sequer existe desde o início.”

Nessa transcendência imanente, é no lugar do nada absoluto que essa busca encontra seu desfecho. No ponto mais profundo do em si, ao atravessar todas as camadas da interioridade, chega-se a um fundamento sem fundamento — um plano onde já não é possível objetificar aquilo que está ali. O que se encontra, nesse nível último, não é algo com forma, mas precisamente aquilo que escapa à forma. Como afirma Kosaka (2022, p. 30, tradução nossa): “por isso, a realidade é chamada de nada; ou melhor, de nada absoluto”.

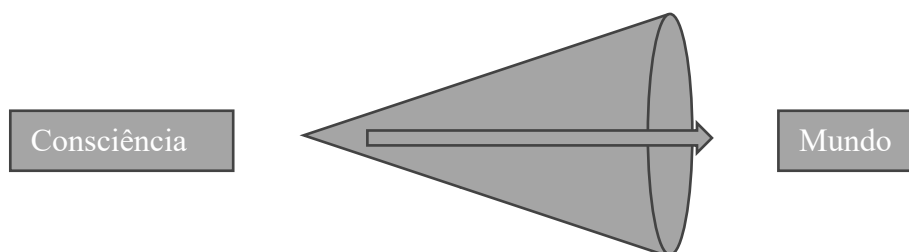
Essa orientação⁴⁴ para o interior também está presente em todas as fases deste período. Já no “Ensaio sobre o bem”, Nishida se posiciona de forma radical ao afirmar que “os fenômenos de consciência são a única realidade” (NKZ 1, 47). Mesmo quando elabora sua teoria sobre o desenvolvimento da realidade — pela qual a

⁴⁴ Essa orientação imanente aproxima-se também da filosofia daoista, na qual o vazio (無, wu) não é concebido como ausência, mas como potência geradora que sustenta todas as formas. Assim como no Daoísmo o real não se funda em uma substância exterior, mas no dinamismo interno do Dao, também em Nishida o fundamento da realidade não se encontra fora da consciência, mas na profundidade do próprio em-si, pensada como nada absoluto

multiplicidade do mundo é possibilitada —, ele sustenta que “a verdadeira realidade se manifesta através dessas oposições infinitas” (NKZ 1, 70), e que é essa progressão constante entre oposições que estabelece a realidade. (cf. Ôkuma, 2023, p. 168).

Nesse ponto, pode-se traçar uma distinção essencial em relação à metafísica ocidental tradicional, que, como observa Kosaka, tende a buscar o ser fora da experiência, numa região meta-física do além, projetando-se para fora, rumo ao mundo suprassensível. Essa forma de pensamento — herdeira da tradição grega e mantida nas formas de cristianismo — concebe a realidade como algo que se manifesta exteriormente, em um campo objetivo de entes e relações independentes do sujeito. Trata-se de uma metafísica da forma voltada ao que transcende a experiência imediata, procurando o ser em uma instância separada do vivido.

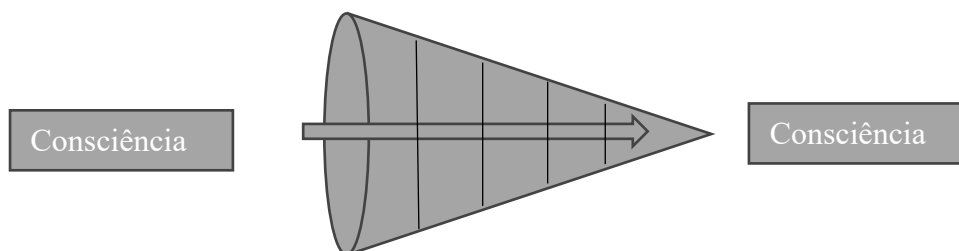
Figura 1 - Modelo de transcendência



Fonte: Elaborado pelo próprio autor

Já na tradição oriental, conforme enfatiza Kosaka (2008, p. 101), parte de um princípio inverso: “No oriente, o que sempre predominou foi a ideia de que o verdadeiro ser está no interior de si mesmo”. Trata-se de uma investigação do ser que se realiza não pelo afastamento do fenômeno, mas pela imersão cada vez mais profunda nas camadas da consciência. Em lugar de uma metafísica do além, temos uma metafísica da imanência — uma transcendência para dentro, como expressão da própria interioridade em expansão.

A realidade transcendente, aqui, portanto, não é uma entidade externa, mas aquilo que se revela no próprio ato de experimentar e perceber, enquanto processo autônomo e autoevidente da consciência. Essa tendência está claramente inserida no conceito de experiência pura de Nishida e permanece nas evoluções subsequentes.

Figura 2 - Modelo de imanência

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

Em vez de um sujeito que transcende o mundo para conhecê-lo, trata-se de uma consciência que se transforma ao retornar continuamente sobre si, abrindo camadas sucessivas de interioridade. Nishida formula, assim, uma lógica do desenvolvimento espontâneo, em que a realidade é sempre um processo dinâmico, independente e autônomo, mas sobretudo, imanente (cf. Fujita, 2022, p. 83).

No conceito de autoconsciência, essa recursividade em camadas dentro de si torna-se ainda mais evidente. Assim como na experiência pura, a autoconsciência não é concebida como um estado estático, mas como um processo dinâmico — uma progressão infinita em que o **eu se conscientiza da ação do próprio eu**. Refletir⁴⁵, desse modo, é uma exigência estrutural da própria consciência, que se dobra e redobra sobre si mesma, aprofundando-se continuamente sem jamais romper sua unidade.

Para ilustrar essa recursividade da autoconsciência, Nishida recorre à conhecida analogia de Royce: o mapa perfeito da Inglaterra (cf. NKZ 2, 16). Trata-se de um mapa tão exato que, ao representar com precisão todo o território inglês, inclui também, dentro de si, a localização exata onde o próprio mapa foi desenhado. Este, por sua vez, contém esse mesmo mapa, e assim sucessivamente, em um encadeamento sem fim. A metáfora expressa com clareza a estrutura da imanência em Nishida: um movimento infinito de autorefletividade, no qual o *em si* não se exterioriza como objeto, mas permanece, a cada volta reflexiva, dentro de si — aprofundando-se sem jamais sair de si mesmo.

⁴⁵ No original japonês, Nishida utiliza o termo 反省 (*hansei*) para indicar o pensamento reflexivo. No entanto, em sua filosofia, esse tipo de pensamento deve ser compreendido à semelhança do verbo refletir no sentido de espelhar-se — como o reflexo de uma imagem. Não por acaso, Nishida recorre com frequência ao verbo 写す (*utsusu*), que carrega justamente esse significado de refletir, espelhar, projetar..

Podemos observar que essa estrutura de camadas da interioridade, presente tanto na experiência pura quanto na autoconsciência, também se manifesta na elaboração do conceito de lugar — tanto em seu aspecto lógico quanto na formulação de uma teoria da consciência.

No desenvolvimento da lógica do lugar, Nishida aprofunda-se na direção de um predicado último, tema que será abordado com detalhes mais adiante. Partindo do sujeito, ele procura um universal que contenha esse particular; este, por sua vez, é englobado por um universal ainda mais abrangente, e assim sucessivamente. Como no exemplo clássico: Sócrates é homem; homem é animal; animal é um ser vivo... e assim por diante. O pensamento avança por envolvimento sucessivo de determinações mais amplas, sem ruptura com o particular de origem.

Já na formulação da teoria da consciência, esse movimento de aprofundamento também se dá sob a forma de camadas imanentes. Quando Nishida distingue os três lugares — o lugar do ser, o lugar do nada relativo e o lugar do nada absoluto — não se trata de domínios isolados, mas de níveis coexistentes que se diferenciam na profundidade. Como observa Kosaka (2003, p. 148), esses lugares não devem ser vistos como esferas distintas, mas como níveis de profundidade de uma só realidade contínua — em que o mais íntimo dá fundamento aos demais, preservando sempre a unidade da experiência.

Dessa forma, juntamente com o não-dualismo e o universal absoluto, o que se revela ao longo dessas três fases — experiência pura, autoconsciência e lugar — é uma estrutura profunda de imanência que jamais abandona o interior da consciência, como é sintetizado pelo Abe e Lafleur (1989, p. 68): “O problema da consciência é central na filosofia de Nishida, pois, para ele — que busca a verdadeira realidade no interior da existência subjetiva — o problema da verdadeira realidade é inseparável daquele da consciência direta”.

A cada evolução nesses anos, a filosofia de Nishida não projeta o fundamento para o exterior, mas mergulha mais fundo no **em-si** da experiência, num movimento contínuo de interiorização. Seja no dinamismo originário da experiência pura, na recursividade da autoconsciência ou nas camadas de profundidade do lugar como fundamento impredicável, o que se mostra não é uma ontologia que se constitui na transcendência do mundo ou fora-do-mundo; mas por uma intensificação da consciência. Assim, a transcendência em Nishida é sempre imanente.

3.4 O NADA COMO FIO CONDUTOR DO PENSAMENTO INICIAL DE NISHIDA

Podemos concluir, com base na análise desenvolvida ao longo deste capítulo, que a filosofia de Nishida, entre 1911 e 1927, se caracteriza, ao mesmo tempo, por rupturas e por continuidade. De um lado, observamos transformações significativas: Nishida abandona conceitos centrais como o de experiência pura, modifica suas influências filosóficas, altera seu estilo de escrita e reformula seu vocabulário conceitual. No entanto, por outro lado, permanece um fio condutor que atravessa essas mudanças e confere unidade profunda ao seu pensamento: a estrutura não-dual da realidade, a busca por um universal que não se oponha ao particular e, sobretudo, a afirmação radical da imanência.

Esse fio condutor — que atravessa desde a formulação da experiência pura até a lógica do lugar — indica que, por trás das mudanças conceituais, há uma continuidade mais profunda: a insistência em pensar a realidade a partir da interioridade. Em vez de buscar um fundamento fora do mundo vivido, Nishida orienta sua filosofia para o aprofundamento da consciência, onde se revela a estrutura ontológica do real. É nesse sentido que Kosaka propõe compreender seu pensamento não como uma metafísica clássica, mas como uma metapsíquica — uma investigação do transcendente que emerge do próprio interior do sujeito. Assim, mesmo diante das rupturas, o que permanece é a fidelidade a uma filosofia imanente, cujo fundamento último é o nada absoluto.

Como sintetiza Kosaka, todo o percurso filosófico de Nishida pode ser compreendido como o desdobramento de uma filosofia do nada — não no sentido de uma negação do ser, mas como a instauração de um horizonte originário onde sujeito e objeto, forma e fundo, consciência e mundo se unificam de maneira não-dual. Esse nada absoluto não é uma ausência, mas o próprio campo de possibilidade onde tudo se manifesta em sua interrelação dinâmica. É nesse ponto que a imanência se revela em seu sentido mais profundo: não como clausura, mas como abertura da realidade a partir da interioridade. A seguir, Kosaka expressa com clareza essa estrutura fundamental do pensamento de Nishida:

Nishida busca de forma constante a realidade fundamental não em uma direção objetiva ou transcendente, mas, ao contrário, na direção imanente — como aquilo que, por essência, não pode ser objetificado: a interioridade da própria interioridade. Em outras palavras, ele concebe a realidade fundamental não como um ser, mas como um nada. E esse nada não é um nada relativo em oposição ao ser, mas sim a origem que envolve e dá origem a todo ser — por isso o denomina 'nada absoluto'. É esse o motivo pelo qual a filosofia de Nishida é chamada de filosofia do nada absoluto (Kosaka, 2003, p. 64, tradução nossa).

Como conclusão dessa análise, podemos afirmar que as ideias centrais da filosofia de Nishida — não-dualidade, universal absoluto, imanência e nada — que se apresentam de modo persistente ao longo de suas obras, indicam que seu pensamento não é orientado apenas pelo diálogo com diferentes correntes da filosofia ocidental. Elas revelam, sobretudo, o enraizamento de seu pensamento em um fundamento filosófico do Leste Asiático. Nesse fundamento, tradições como o Zen, o budismo Mahāyāna, Huayan e o daoismo não são como influências doutrinárias diretas, mas como fontes estruturais de pensamento — um solo conceitual sem o qual a radicalidade de sua filosofia não poderia se sustentar⁴⁶.

⁴⁶ Embora esta dissertação empreenda análises pontuais sobre este tema – fontes orientais no pensamento de Nishida –, ela será abordada com mais profundidade em pesquisas posteriores

4 O CONCEITO DE LUGAR (I): A TEORIA DA CONSCIÊNCIA

O nosso objetivo neste capítulo é examinar o conceito de lugar enquanto uma teoria da consciência na filosofia de Nishida. Embora o termo não possa ser desvinculado de sua dimensão lógica — isto é, da reformulação da lógica a partir do predicado —, optamos aqui por abordar detalhadamente a faceta fenomenológico-ontológica da noção de lugar, reservando o exame da lógica de predicados para o capítulo seguinte.

A discussão se inicia com uma crítica às teorias da consciência que a definem unicamente como ato intencional, tal como formulado na tradição fenomenológica. Nishida faz uma crítica explícita ao dizer que “A filosofia tradicional não pensou suficientemente a posição da consciência” (NKZ 4, 269). Dessa forma, Nishida questiona a redução da consciência à sua função representacional, argumentando que tal concepção permanece presa a uma estrutura dualista entre sujeito e objeto. Como alternativa, ele propõe a ideia de uma consciência que conscientiza — uma instância não objetificável, originária, a partir da qual se constitui a experiência do mundo.

É a partir desse ponto que emerge a noção de lugar: não como espaço físico ou suporte metafísico, mas como lugar de espelhamento onde sujeito e objeto não estão em oposição, e sim em coemergência. Ao longo do capítulo, exploramos como Nishida estrutura a realidade em diferentes camadas de profundidade, por meio de uma hierarquia de lugares que culmina na formulação radical do lugar do nada absoluto — o fundo irrepresentável que torna possível toda diferenciação ontológica, inclusive a própria consciência.

4.1 CRÍTICAS DA CONSCIÊNCIA COMO ATO INTENCIONAL (CONSCIÊNCIA QUE CONSCIENTIZA)

Nishida abre o “Lugar” criticando a epistemologia contemporânea, a qual, segundo sua interpretação, estabelece uma distinção entre objeto, conteúdo e ação (cf. NKZ 4, 120). Ainda que o seu contexto filosófico da época tenha como pano de fundo uma discussão com a epistemologia neokantiana — em continuidade com a crítica iniciada em 1917 —, ao se referir à distinção entre objeto, conteúdo e ação, Nishida está dirigindo a sua crítica mais especificamente ao pensamento de Brentano

e às interpretações desenvolvidas por Husserl⁴⁷ e por Twardowski (cf. Mitsuahara, 2014, p. 156).

Apesar das diferenças significativas entre esses pensadores, o que os aproxima é a noção de que a consciência se define por sua orientação para algo — ou seja, por sua **estrutura intencional**, que a caracteriza como um fenômeno sempre dirigido a um conteúdo ou objeto.

Nishida expressa, ainda que de forma implícita, insatisfação com essa visão da consciência na fenomenologia ao observar que, como base da distinção mencionada, ela “considera apenas a oposição entre a ação cognitiva, que muda temporalmente, e o objeto que a transcende” (NKZ 4, 120). Ou seja, o que está em jogo aqui é uma crítica à estrutura dualista pressuposta pela teoria da intencionalidade, que separa rigidamente um conteúdo imanente, localizado na consciência, e um objeto transcendente, situado fora dela. Segundo essa interpretação⁴⁸ de Nishida, a teoria da intencionalidade explica a relação entre conteúdo e objeto como uma forma em que o conteúdo imanente da consciência aponta para um objeto que está além dela.

De acordo com Maraldo (2019), a crítica mais persistente de Nishida à fenomenologia husserliana recai sobre o modo como esta concebe a própria natureza da consciência. Embora Nishida reconheça a sofisticação da fenomenologia, ele considera que mesmo Husserl permanece prisioneiro de uma estrutura dualista que separa a consciência de seu objeto desde o ponto de partida: “mesmo a fenomenologia de Husserl não escapa à concepção da oposição entre consciência e objeto desde o seu ponto de partida. Ela falha em conceber o verdadeiro ponto de vista da consciência. Mesmo aquilo que ele chama de ‘consciência pura’ não passa

⁴⁷ Em seu diário, há registros de que, já em 1913, Nishida lia as obras de Husserl (NKZ 17, 314). A partir de 1920, os estudantes de Nishida, entre eles Tanabe, vão à Alemanha para estudar diretamente com Husserl. Nishida mantém contatos com Husserl através de Tanabe. Em 1925, Nishida envia carta a Husserl dizendo que “Muitos jovens estudiosos japoneses talentosos que estudaram com o senhor estão retornando ao Japão. Creio que sua fenomenologia em breve será amplamente conhecida por aqui. Em nossa universidade, o professor Tanabe ministra aulas sobre fenomenologia, e, em Tóquio, na Universidade de Comércio, o professor Yamanouchi já oferece cursos sobre fenomenologia” (Yusa, 2002, p. 201).

⁴⁸ Aqui vale uma ressalva importante: vários intérpretes têm apontado que as críticas de Nishida à intencionalidade pode decorrer de uma leitura parcial — ou mesmo equivocada — da fenomenologia husserliana (ver, por exemplo, Maraldo, 2019, p. 60; Mitsuahara, 2014, p. 157; Cheung, 2019, p. 41). Mitsuahara, sobretudo, aponta que Nishida parece incorrer em um mal-entendido sobre a teoria da intencionalidade em Husserl, o que o leva a opor as noções de consciência intencional e consciência como lugar de modo mais radical do que talvez o necessário. Na prática, sugere-se que ambas compartilham muita proximidade conceitual, o que reabre o debate sobre o verdadeiro alcance da crítica de Nishida à fenomenologia.

de uma consciência concebida — um lugar de nada que já foi determinado” (NKZ 3, 103).

Maraldo (2019, p. 60) ainda destaca que Nishida aprofunda essa crítica ao apontar o erro fundamental da fenomenologia na identificação entre consciência e intencionalidade. Retomando a linhagem de Brentano, Husserl define a essência da consciência como sendo a intencionalidade — ou seja, o fato de ela estar sempre dirigida a um objeto. Nishida, no entanto, rejeita essa definição, afirmando que a verdadeira essência da consciência não é a intencionalidade, mas a **constituição**: trata-se de uma consciência que constitui e não apenas de uma consciência que intui.

Em suma, Nishida defende que é impossível fundamentar a natureza da consciência apenas por sua característica intencional — isto é, por estar sempre dirigida a algo. Na visão de Nishida, a consciência da fenomenologia é ainda uma **consciência que foi conscientizada** (意識された意識, *ishiki sareta ishiki*); o que ele diferencia de **consciência que conscientiza** (意識する意識, *ishiki suru ishiki*).

A orientação dessa crítica se aprofunda, de acordo com Abe e Lafleur (1989, p. 70), em um ensaio posterior ao “Lugar”, intitulado “O problema restante da consciência”. Nele, Nishida afirma que a filosofia ocidental permaneceu restrita a uma concepção de consciência já objetificada — isto é, uma consciência que se tornou objeto de si mesma, e não à consciência imediata e direta, que ele identifica como o verdadeiro sujeito da consciência. Mesmo em Kant, a noção de consciência-em-geral opera com um modelo já objetificado, como Nishida afirma: “Na posição da consciência-em-geral, até mesmo os fenômenos da consciência devem ser objetificados” (NKZ 4, 244). Para ele, essa estrutura permanece ativa também nas filosofias pós-kantianas, incluindo a fenomenologia, que continuam tratando a consciência como algo dado e já constituído — e não como a instância originária da constituição: a **consciência que conscientiza**.

No “Lugar”, Nishida ainda destaca que a consciência, como é abordado pelos estudos da psicologia, é consciência meramente enquanto objeto: “aquilo que [os psicólogos] delimitam como alcance da consciência é algo que está conscientizado, e não aquilo que conscientiza” (NKZ 4, 237). Essa crítica se articula com uma formulação posterior, em que ele afirma com clareza: “atrás da consciência nada pode ser pensado; pois se ela repousasse sobre algo, não seria consciência; a consciência é, em todo lugar, imediata. Tudo o que é, de algum modo, objetificado, já não é

consciência — e a consciência do psicólogo nada mais é do que algo conhecido, algo contido dentro da consciência” (Nishida *apud* Wargo, 2005, p. 117).

Essa concepção de consciência, segundo Nishida, permanece enraizada no esquema dualista sujeito–objeto. Sempre que algo é objetificado no pensamento — mesmo que seja a própria consciência — ele se torna apenas mais um tipo de objeto. Para Nishida, isso corresponde a um nada relativo (对立的無, *tairitsuteki mu*) em relação ao ser (有, *yū*), o que significa que ainda se trata de uma forma de ser ou de uma categoria definida. Em outras palavras, tal consciência continua presa ao plano do que é pensado e determinado, sem alcançar o nível originário da consciência que conscientiza.

Um dos principais motivos pelos quais Nishida rejeita a identificação da consciência com aquilo que já foi tematizado — a chamada consciência que foi conscientizada — é o problema do **regresso infinito**. Se tomarmos como sujeito do conhecimento uma consciência que já se tornou objeto, então será necessário supor outra consciência que a objetifique, e assim sucessivamente, em uma cadeia sem fim. Para Nishida, isso revela um equívoco de princípio: confundir a relação entre o que é consciente e o que é conscientizado com uma relação entre dois termos já objetificados⁴⁹. A consciência que é verdadeiramente consciente não pode ser objeto de uma outra sem que se perca o ponto originário. O sujeito do conhecimento, portanto, não pode ser identificado com a consciência refletida — mas sim com aquela que torna possível o próprio ato de refletir, sem depender dele (cf. Mitsuahara, 2015, p. 57).

Outro ponto central na crítica de Nishida diz respeito à impossibilidade de explicar, a partir da consciência enquanto mero fluxo temporal, a identidade do objeto ao longo do tempo. Se reduzimos a consciência a um conjunto de atos que surgem e desaparecem no tempo, como seria possível reconhecer o mesmo objeto em diferentes momentos? Nishida insiste que há, na experiência, uma unidade que atravessa os instantes: algo que não pode ser garantido por uma consciência que apenas emerge e se dissolve. Para que algo seja reconhecido como o mesmo, mesmo

⁴⁹ Mitsuahara (2015) ainda identifica que essa formulação se aproxima, em certo sentido, da tentativa husserliana de responder ao mesmo dilema por meio da noção de fluxo absoluto da consciência (*absoluter Bewusstseinsstrom*) ou consciência do tempo interno (*inneres Zeitbewusstsein*). Husserl reconhece o problema do regresso e sustenta que o fluxo absoluto da consciência é, ele mesmo, consciência interna: ele se temporaliza a partir de si e se manifesta como unidade sem exigir uma segunda corrente que o tematize (Husserl, 1966, p. 83). No entanto, Nishida entende que mesmo essa solução permanece aquém de uma ruptura radical com a lógica da objetificação. Para ele, é necessário pensar uma consciência que se autodetermina enquanto lugar.

em meio à mudança, é necessário um fundamento que não esteja sujeito à passagem do tempo. Em suas palavras: “a consciência que nasce e desaparece no tempo não é capaz de conhecer; para que a ação conheça a ação, é preciso uma posição que se distancie da própria ação” (NKZ 3, 379).

Por fim, Nishida aponta uma limitação fundamental na estrutura epistemológica que separa o conteúdo da consciência e o objeto, tratando este último como algo totalmente transcendente. Nishida argumenta que, se o objeto estiver absolutamente fora da consciência, torna-se impossível até mesmo pensar em uma relação entre consciência e objeto. Em suas palavras:

Embora se diga que o objeto transcende a ação da consciência, se o objeto estivesse completamente fora da consciência, não poderíamos, a partir de nós mesmos que estamos dentro da consciência, pensar que o conteúdo da nossa consciência indica o objeto; nem mesmo poderíamos dizer que o objeto transcende a ação da consciência (NKZ 4, 211).

O que essa crítica evidencia é a exigência de que o objeto dito transcendente também esteja, de certo modo, já imanente à consciência: “Mesmo que se fale desse tipo de objeto [transcendente], acredito que ele não está fora do campo da consciência no sentido do lugar; ele é sempre sustentado por lugar” (NKZ 4, 209). Assim, para que a relação entre sujeito e objeto seja possível, é preciso que ambos estejam contidos em uma instância comum; e é precisamente isso que Nishida chama de lugar.

Em síntese, ainda que a intencionalidade — no sentido de estar dirigida a algo — possa ser reconhecida como uma característica da consciência objetificada, Nishida insiste que ela não constitui a essência do verdadeiro sujeito do conhecer. O sujeito originário da consciência não pode ser objeto de reflexão sem que se recaia em regressões ou contradições; trata-se, antes, de uma instância mais fundamental, que não se deixa objetivar, mas que torna possível, de forma imanente, tanto o direcionamento intencional quanto a própria distinção entre sujeito e objeto. É este fundo absoluto — não meramente um ato, nem uma categoria — que Nishida concebe como lugar da consciência verdadeira, ou seja, como lugar do nada absoluto.

4.2 A CONSCIÊNCIA QUE CONSCIENTIZA COMO O VERDADEIRO SUJEITO

Na seção anterior, vimos como Nishida inaugura o “Lugar” com uma crítica à epistemologia e à fenomenologia por limitarem-se a uma concepção da consciência

apenas como aquilo que é conscientizada, expressando sua insatisfação com o fato de a tradição filosófica não ter aprofundado suficientemente as camadas mais fundamentais da consciência. Nesta seção, passamos a examinar aquilo que Nishida identifica como o aquilo que conscientiza de verdade (真に意識するもの, *shin ni ishiki suru mono*): a consciência que conscientiza⁵⁰.

Alguns anos antes da publicação do “Lugar”, Nishida já se debruçava sobre a questão do verdadeiro sujeito⁵¹ do conhecer — uma questão cuja resposta ele irá desenvolver no próprio ensaio ao identificar a consciência verdadeira com o lugar. Para Nishida, o verdadeiro sujeito da cognição só pode ser o verdadeiramente consciente: isto é, a consciência que conscientiza; e não a consciência já objetificada. Como observa Mitsuahara (2015, p. 52): “nesse período, Nishida investigava a questão ‘o que é o verdadeiro sujeito do conhecimento?’ — e considerava que este não poderia ser a consciência objetificada, mas sim a consciência que conscientiza”.

Como o próprio Nishida observa, o verdadeiro conhecer não pode estar restrito à consciência objetificada ou delimitada pela psicologia como um campo finito: “a verdadeira consciência deve englobar aquilo que não pode ser limitado ao chamado consciente. Quando se considera que há algo latente por trás da consciência, isso já não é mais consciência” (NKZ 4, 237). Assim, ao contrário da consciência objetificada, a consciência que conscientiza — ou o verdadeiro sujeito do conhecer⁵² — jamais pode se tornar objeto da consciência. Ela está além das categorias e, por isso mesmo, transcende qualquer ser que possa ser definido pela lógica (cf. Fujita, 2013, p. 11). Nessa perspectiva, o verdadeiro sujeito do conhecimento não pode ser objetificado;

⁵⁰ Vale ressaltar que, de acordo com Mitsuahara (2015, p. 55), a noção de consciência que conscientiza de Nishida guarda certa relação com a apercepção pura kantiana (純粹統覚), e também com o eu puro husserliano (純粹自我), na medida em que todas essas instâncias se mantêm absolutamente idênticas ao longo da mudança e não se transformam no tempo. Contudo, Nishida diferencia sua proposta de ambas: ao contrário do eu puro de Husserl, sua consciência verdadeira não é concebida como o agente da ação; além disso, enquanto o eu puro pode ser objetificado, a consciência que é consciente jamais pode se tornar objeto.

⁵¹ Como coloca Abe (2003, p. 160), o termo sujeito aqui não deve ser entendido apenas como o polo subjetivo de uma relação epistemológica sujeito–objeto (主観的, *shukanteki*), mas no sentido de *shutaiteki* (主体的): trata-se, portanto, de um sentido mais radical de subjetividade, que antecede e engloba a própria estrutura epistemológica. Em português, essa distinção se perde, pois ambos os termos japoneses (*shukanteki* e *shutaiteki*) costumam ser traduzidos simplesmente como subjetivo ou sujeito, que por sua vez, é meramente oposto ao objetivo ou objeto.

⁵² Em Nishida, o ato de conhecer (知る, *shiru*) não se define como a apreensão de um objeto externo por um sujeito interno, conforme concebido pela tradição epistemológica ocidental. Trata-se, antes, de um movimento de autoespelhamento: conhecer é refletir a si mesmo dentro de si. O verdadeiro eu (真の我) não é uma substância ou ponto de unificação da consciência, mas o campo que envolve o conhecido; isto é, aquilo que torna possível a relação entre sujeito e objeto sem se reduzir a nenhum dos dois polos.

ele é justamente aquilo que sustenta o processo de objetivação. Nakamura (2019, p. 379) comenta essa perspectiva ao mencionar que: “

Não importa que tipo de consciência seja — no momento em que ela é objetificada, torna-se ‘uma forma de ser’ e deixa de ser a ‘consciência que conscientiza’. Por mais que se avance, é esse fundo absoluto, irredutivelmente não objetificável, que constitui a “consciência que conscientiza” (tradução nossa).

O conhecer, portanto, deve ser compreendido como uma **relação de envolvimento** (包摂的關係, *hōsetsuteki kankei*), na qual o sujeito inclui o objeto em sua própria interioridade. Trata-se de uma unidade que só pode ser pensada a partir da noção de lugar, e não da categoria de substância.

Como o próprio Nishida expressa: “a substância como tal não pode ser encontrada em lugar algum; apenas existe aquilo que é o nada em si mesmo e reflete sua própria imagem dentro de si” (NKZ 4, 247) . O conhecer, nessa perspectiva, não é uma função de um sujeito substancial, mas um espelhamento interno no lugar — não como ação de um sujeito sobre um objeto, mas como manifestação da interioridade mesma no campo originário da experiência.

Neste sentido, o que Nishida denomina consciência que conscientiza refere-se a uma instância da consciência que não é redutível ao conteúdo que nela aparece ou ao campo objetificado da experiência. Trata-se de uma consciência que torna possível a própria relação entre consciência e objeto: “para que consciência e objeto se relacionem, deve haver algo que englobe ambos internamente. Deve haver algo como um lugar onde ambos se relacionam” (NKZ 4, 211).

Nesse sentido, a consciência na perspectiva nishidiana não é um sujeito substancial dotado de propriedades, mas um campo que envolve e sustenta a relação entre sujeito e predicado. Ela não é um ponto fixo que unifica conteúdos conscientes, mas um lugar onde a experiência se dá, sem jamais se reduzir ao que aparece nela. É nessa direção que Nishida reformula radicalmente a estrutura do juízo: não se trata mais de pensar o conhecimento como a atribuição de um predicado a um sujeito, mas de reconhecer que a própria possibilidade de julgar depende de um fundo que nunca é sujeito — um lugar que é sempre predicado⁵³:

⁵³ Este tema da lógica de predicados será abordado com detalhes no próximo capítulo

Dizer que algo se torna predicado mas não sujeito significa, em outras palavras, que não é objetificado. A consciência é o lugar que objetifica, mas ela mesma jamais pode ser objetificada. Quando a consciência é apreendida como sujeito, em uma forma subjetiva, ela já não passa de uma ‘consciência que foi conscientizada’ — e deixa de ser ‘consciência que conscientiza’ (Nagai, 2018, p. 71, tradução nossa)

Assim, consciência que conscientiza, enquanto verdadeira base do conhecer, deve ser pensada a partir de uma imersão até o fundo da própria consciência ⁵⁴— como o lugar no qual ela mesma se apaga e se reflete como pura negatividade. Nishida afirma: “O universal transcende na profundidade do universal; o imanente na profundidade do imanente; o lugar transcende na profundidade do lugar; e a consciência mergulha na profundidade de si mesma. É o nada do nada, a negação da negação” (NKZ 4, 245).

Esse deslocamento da consciência objetificada para uma consciência mais profunda e abrangente é apresentado, por Nishida, como um movimento em direção à raiz da realidade. É nesse ponto da profundidade última que a consciência revela sua natureza como lugar do nada absoluto.

4.3 A CONSCIÊNCIA COMO LUGAR DO NADA ABSOLUTO

Ao avançar em sua crítica à lógica da subjetividade, Nishida propõe uma virada decisiva: inverter o eixo da filosofia ocidental, que desde Aristóteles define a substância como aquilo que pode ser sujeito, mas nunca predicado. Nishida move-se na direção contrária, afirmando que o verdadeiro fundamento do conhecer está no predicado — mais precisamente, naquilo que é sempre predicado e nunca sujeito.

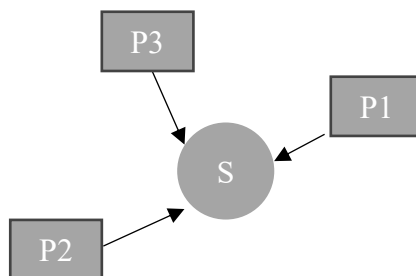
Nesse contexto, o “eu” também deixa de ser concebido como substância e passa a ser definido como unidade predicativa. Nishida afirma:

⁵⁴ Nakamura interpreta que a consciência que conscientiza é idêntica com o conceito de experiência pura de Nishida: “Quando Nishida afirma que os fenômenos da consciência são o mesmo que a experiência pura, ele está pensando não na consciência que pode ser objetificada, mas na consciência que é consciente [...] É precisamente essa consciência que é consciente que é a própria experiência pura — e a verdadeira realidade” (Nakamura, 2019, p. 378). Já Kosaka, entende que também o conceito de vontade absolutamente livre, presente na segunda obra de Nishida, pode ser identificado como consciência que conscientiza: “A vontade absolutamente livre é o fundamento de toda autoconsciência, a autoconsciência da autoconsciência, a raiz da autoconsciência. Ela é o limite extremo de todo pensar, a “consciência que conscientiza” que transcende toda forma de consciência” (Kosaka, 2022, p. 98).

Comumente, o “eu” é concebido, assim como as coisas, como uma unificação subjetiva que possui diversas propriedades; no entanto, o eu não deve ser pensado como uma unificação subjetiva, mas como uma unificação predicativa. Ele não deve ser um ponto, mas um círculo; não uma coisa, mas um lugar. O fato de o eu não poder conhecer a si mesmo decorre de que o predicado não pode tornar-se sujeito” (NKZ 3, 469).

Na metáfora apresentada, Nishida reforça sua rejeição ao essencialismo do “eu” como centro substancial do conhecimento. Ele recusa a ideia de que o “eu” (S) possa ser concebido como um ponto fixo, dotado de um núcleo estável e cercado por propriedades predicáveis (P1, P2, P3...), como representado na figura abaixo:

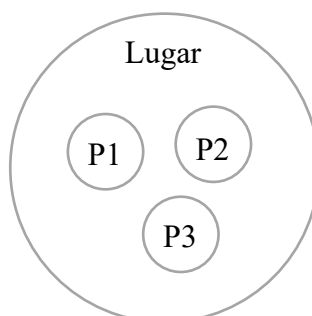
Figura 3 – Relação do sujeito com seus predicados



Fonte: Elaborado pelo próprio autor.

Ao afirmar que o verdadeiro “eu” — isto é, a consciência que conscientiza — é um círculo, Nishida está indicando que essa consciência é um vazio: um centro ausente, um furo. Ela não possui um núcleo, substância ou identidade fixa; e só pode ser representada pelas bordas que acolhem e envolvem o que nela aparece. É precisamente isso que Nishida chama de lugar: o campo onde as determinações emergem, mas que a si mesmo permanece indeterminado — e é exatamente por isso que se identifica com o nada.

Figura 4 – Relação de predicados com o lugar



Fonte: Elaborado pelo próprio autor.

Assim, para que algo seja determinado (限定, *gentei*) como ser (有, *yū*), é necessário que haja um lugar que, embora ele mesmo não seja determinável, torne possível a determinação. Nishida expressa isso com clareza no início dos capítulos 1 e 2 do “Lugar”: “aquilo que é deve estar em algo. Caso contrário, não seria possível distinguir entre ser e não-ser” (NKZ 4, 211).

Nishida identifica explicitamente o lugar com a consciência; como vimos, todavia, não no sentido de um sujeito substancial ou de um campo psicológico empírico; mas como o fundamento mais profundo onde os fenômenos conscientes se tornam possíveis. Inicialmente, ele admite que o campo da consciência⁵⁵ (意識の野, *ishiki no no*) pode ser concebido como esse lugar — um plano interior onde os conteúdos se refletem e adquirem forma na experiência. No entanto, esse campo, por ainda poder ser objetificado e distinguido como horizonte da consciência, permanece situado no plano da oposição: é o nada relativo (対立的無, *tairitsuteki mu*) que se contrapõe ao ser, e não o verdadeiro fundamento da consciência.

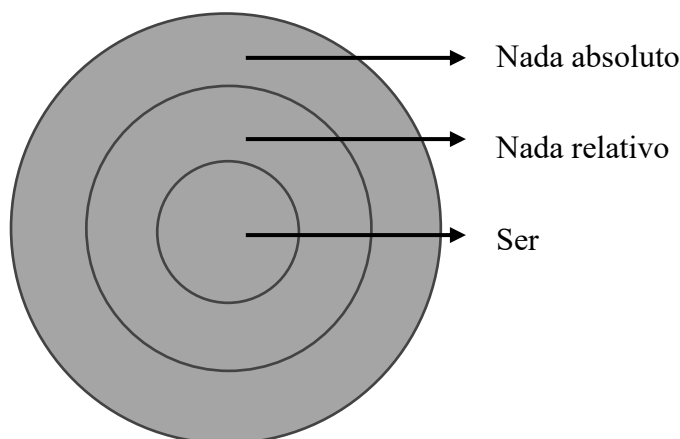
Por isso, Nishida insiste que é preciso buscar um nível mais profundo — um lugar que não apenas se oponha ao ser como seu correlato, mas que fundamente a própria possibilidade da oposição entre ser e não-ser. Trata-se daquilo que ele denomina a consciência que conscientiza: uma instância não objetificável, onde a experiência se reflete a partir de si mesma, sem um sujeito separado. Nesse fundo último, até mesmo o campo da consciência é envolvido como fenômeno. É o que Nishida identifica como o lugar do nada verdadeiro — um nada absoluto que sustenta, em sua interioridade, tanto o ser quanto o não-ser, enquanto polos que só se distinguem a partir dele.

⁵⁵ 意識の野 (campo da consciência) é o campo no qual os fenômenos conscientes se manifestam, ainda que ele mesmo não possua forma, substância ou identidade objetiva. Trata-se de uma dimensão interior, invisível e sem figuração — uma espécie de “lugar do não-ser” em oposição ao mundo visível das formas. Como explica Nakamura (2019, p. 166): “Campo da consciência refere-se ao mundo da consciência. O lugar do ser é o mundo das formas, o mundo exterior visível. Em contraste, o campo da consciência designa o mundo consciente interior, que, por não ter forma nem ser visível, é considerado não-ser. Por isso, Nishida o chama de lugar do não-ser em oposição (*tairitsuteki mu no basho*), no sentido de um mundo do não-ser em contraste com o ser.” Já Kosaka (2022, p. 118) reforça esse contraste ontológico entre consciência e mundo físico: “O campo da nossa consciência, que está consciente da existência, se confronta com o ‘ser’ como ‘não-ser’. A nossa consciência está situada, por assim dizer, como um lugar do nada por trás deste mundo físico (lugar do ser), que avança em sua própria direção. Nishida chama esse lugar do nada de lugar do nada relativo, pois é a contraposição entre o mundo físico e o campo da consciência que constitui essa relação de ser e não-ser.”

Como se pode observar, Nishida desenvolve seu conceito de lugar em múltiplos níveis, articulando-o em camadas de profundidade da consciência. Em outros termos, ele concebe a realidade como uma estrutura estratificada de lugares, em que cada camada corresponde a um grau mais abrangente de universalidade. De modo geral, os intérpretes de Nishida reconhecem três grandes níveis nessa hierarquia (Kosaka, 2022, p. 118; Nakamura, 2019, p. 166; ver também outros autores): (1) o lugar do ser (有の場所, *yū no basho*); (2) o lugar do nada relativo (相對無の場所, *sōtai mu no basho*); e (3) o lugar do nada absoluto (絶対無の場所, *zettai mu no basho*).

Esses três níveis podem ser compreendidos como graus crescentes de interiorização e universalidade. O primeiro nível, o lugar do ser, refere-se ao mundo físico, visível e dotado de forma — o domínio das coisas objetivas e da causalidade natural. O segundo nível é o campo da consciência, que, por não possuir forma nem ser visível, é designado como lugar do nada relativo. Esse lugar constitui a dimensão subjetiva da experiência, na qual o mundo se torna presente à consciência, mas ainda sob o regime da oposição entre sujeito e objeto, interior e exterior. Por fim, Nishida propõe um terceiro nível, mais radical: o lugar do nada absoluto que já não se opõe ao ser, mas o envolve e o torna possível. Cada um desses lugares é logicamente englobado por um nível mais profundo, numa relação de subsunção em que o mais universal não apenas contém, mas fundamenta ontologicamente os níveis anteriores.

Como Kosaka (2022, p. 119) observa, é importante destacar que esses três lugares não devem ser entendidos como realidades separadas, mas como graus de profundidade de um mesmo campo — cada um se relacionando ao outro como o particular ao universal. O lugar do ser está contido no campo da consciência, assim como este está contido no lugar do nada absoluto. Em outras palavras, cada lugar aparece como uma autodeterminação do nível imediatamente mais profundo: o campo da consciência é uma autodeterminação do lugar do nada absoluto, e o mundo físico é, por sua vez, uma determinação do campo da consciência:

Figura 5 – Níveis de lugar

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A figura⁵⁶ acima nos oferece uma visualização da concepção de Nishida segundo a qual a consciência — por não possuir a forma do ser — envolve e sustenta tudo o que existe⁵⁷. Em outras palavras, o ser só pode se estabelecer por estar contido na consciência. No entanto, ao designarmos essa instância última como “consciência”, já nos deparamos com uma limitação fundamental:

⁵⁶ Kōsaka Masaaki, que frequentou as aulas de Nishida, relata que o professor desenhava no quadro justamente desta forma: “Muitas vezes, o conteúdo era sobre os pensamentos que o próprio professor estava concentrado em desenvolver naquele período. Mesmo quando ele ministrava aulas, como já mencionado, era justamente na época em que havia adentrado profundamente na concepção de “lugar”, desenhada com círculos grandes e linhas pontilhadas no quadro negro. Sempre que começava a explicação sobre o “lugar”, ele desenhava um grande círculo no quadro. Como veremos adiante, existem vários níveis de lugar, e embora cada nível superior tenha sua própria “posição”, ele sempre rompia esse lugar inferior para inscrever algo ainda mais profundo. Dentro do primeiro círculo desenhado, o professor desenhava um ponto minúsculo — ou melhor, uma figura como um grão. E então, ao tratar do próximo nível de lugar, que no fim das contas leva ao lugar do nada, ele dizia que, justamente porque o verdadeiro indivíduo aparece no nível inferior da verdade, é necessário descer até esse lugar inferior. E que, assim, também é necessário alcançar o lugar onde esse novo indivíduo se manifesta. Nessas horas, ele sorria levemente e dizia: “na verdade, isso não dá para desenhar em um quadro”, enquanto desenhava um grande círculo envolvendo todo o primeiro com linhas pontilhadas.” (Kōsaka, 2024, p. 119).

⁵⁷ Kosaka (2022) sugere outra forma de visualização gráfica para a estrutura de lugar: “suponha que tenhamos aqui um cone, e que ele possa ser dividido em diversos planos. Nesse caso, a parte superficial corresponderia ao lugar do ser abaixo dela estaria o campo da consciência, e mais profundamente ainda, estaria o lugar do nada absoluto. Esses três mundos não são três mundos distintos, mas sim três camadas que coexistem em sobreposição dentro de um mesmo mundo. Como Nishida repete várias vezes, esses três lugares — o lugar do ser, o campo da consciência e o lugar do nada absoluto — estão sobrepostos em camadas. No entanto, para ser mais preciso, o cone mencionado aqui não deve ser entendido como um cone normal, mas sim como um cone invertido, o que talvez facilite a compreensão. Isso porque, como já foi observado, ao falarmos de inclusão ou englobamento tendemos a imaginar relações espaciais de maior ou menor escala, o que nos leva facilmente a interpretar o lugar do ser como sendo o mais geral. Mas, nesse contexto, ou melhor, para ser mais rigoroso: o mais profundo é o que envolve o mais superficial, o mais estreito é o que envolve o mais amplo”.

[...] a consciência, enquanto algo denominado “consciência”, não pode ser predicada de forma ulterior. Mesmo que se diga que ela está “em relação a algo”, ao predicá-la como uma “consciência” dentro do mundo, ela já deixa de ser o lugar do nada absoluto. O lugar do nada absoluto é, por definição, o último limite de tudo o que pode ser predicado — o derradeiro fundo que não pode mais ser nomeado (Nagai, 2018, p. 73, tradução nossa).

A dificuldade em apreender plenamente esse ponto decorre do caráter inefável do nada absoluto. Ao nomeá-lo ou concebê-lo como *consciência*, já o reduzimos a um ente — tornando-o, assim, um nada apenas relativo ao ser. Por isso, Nishida insiste que o verdadeiro lugar do nada absoluto não é algo que possa ser representado ou tematizado: trata-se, antes, do fundamento sem fundamento no qual todo ser é envolvido — inclusive a própria consciência. É nesse sentido que Nagai (2018, p. 72 grifo e tradução nossa) sintetiza de forma precisa: **“Na autoconsciência, o ser é transformado em nada; na linguagem, o nada é transformado em ser”**.

No horizonte mais profundo de sua filosofia do lugar, Nishida chega à formulação de um fundamento que, justamente por sê-lo, não pode ser tematizado como tal: o lugar do nada absoluto. Esse lugar não é algo que possa simplesmente existir no sentido comum do termo, pois isso já o converteria em um ente entre entes; isto é, algo situado dentro da lógica da relativização. Por definição, o nada absoluto não pode ser nomeado, pensado como coisa, nem transformado em objeto de consciência.

É nesse ponto que Nishida oferece uma resposta profundamente antimetafísica às perguntas últimas — “por que existo?”, “por que o mundo existe?” — ao afirmar que tais questões não admitem um fundamento positivo. O verdadeiro fundo do ser é, paradoxalmente, a ausência de fundo (cf. Nagai, 2018, p.73). O lugar do nada absoluto não pertence a nenhuma classe, não se inscreve em nenhuma categoria: trata-se de um fundo sem gênero, como ele mesmo escreve, que não comporta diferenciação alguma.

Mas é justamente por isso que pode conter tudo. O ser, o não-ser e até mesmo a consciência só se desenrolam porque há, silenciosamente, esse fundo sem forma que os sustenta — um nada radical, mas insubstituível. Como o próprio Nishida expressa, “o significado da consciência mais profunda deve ser o de um lugar do verdadeiro nada” (NKZ 4, 224).

Tendo, assim, analisado o conceito de lugar de Nishida enquanto teoria da consciência, iremos, no próximo capítulo, investigar outro aspecto do mesmo conceito: o lugar enquanto lógica de predicados.

5 O CONCEITO DE LUGAR (II): A LÓGICA DE PREDICADOS

Se no capítulo anterior examinamos o conceito de lugar enquanto teoria da consciência, neste capítulo analisamos este conceito sob outra perspectiva: a lógica (論理, *ronri*). Como indicado anteriormente, compreender o lugar de Nishida exige compreender a sua constituição dual; não como dois conceitos distintos, mas duas abordagens que se articulam em torno do mesmo núcleo conceitual, enquanto teoria da consciência e enquanto lógica. Essa duplicidade, todavia, não resulta em uma cisão do conceito; ao contrário, resulta em uma unidade estrutural: a forma lógica de pensar o lugar é inseparável de sua estrutura fenomenológica.

Como mencionado capítulo 2, ao longo de quase duas décadas Nishida empreende um movimento sistemático de reformulação de seu próprio projeto filosófico. Aquilo que, em sua fase inicial, se estruturava ainda sob o signo de um certo psicologismo ou subjetivismo — centrado na experiência pura e na autoconsciência — passa gradualmente por um processo de logicização, no qual o foco se desloca do sujeito para a própria estrutura do juízo. Como observa Kosaka (2003, p. 144), trata-se de uma verdadeira virada interna no desenvolvimento da filosofia de Nishida, na qual o lugar emerge não apenas como solução conceitual, mas como novo fundamento lógico que permanecerá na sua filosofia madura.

Nishida acreditava que a filosofia japonesa necessitava de uma lógica própria, distinta daquela que a tradição ocidental havia consolidado. Desde cedo, “Nishida assumiu a tarefa de desenvolver uma lógica para a civilização do Leste Asiático” (Abe, 2003, p. 60), capaz de expressar de modo rigoroso a experiência intelectual e espiritual da cultura oriental ancestral. Esse projeto deve ser situado no contexto mais amplo da modernidade intelectual japonesa: após um período inicial de recepção quase irrestrita da filosofia europeia, o ambiente intelectual do final do período Meiji e início de Shōwa buscava uma forma de diálogo que não fosse simplesmente imitativo, mas que partisse do próprio solo conceitual do oriente. Como observa Chiu (2023, p. 2), esse momento marca a transição de uma fase de assimilação unilateral do pensamento ocidental para uma tentativa mais madura de confrontá-lo a partir das tradições filosóficas orientais, especialmente aquelas moldadas pelo budismo Mahāyāna e sua ênfase no não-eu. Desse modo, ao desenvolver a lógica do lugar, Nishida procurava justamente fornecer esse fundamento filosófico capaz de sustentar

uma forma de pensamento enraizada na experiência asiática, sem, contudo, abandonar a exigência de universalidade conceitual.

A lógica resultante — uma lógica centrada no nada absoluto, como veremos — constitui, como observa Maraldo (2001), a única característica verdadeiramente teórica que define a Escola de Kyoto. Cestari (2010, p. 320) ainda observa que Maraldo (2001) enumera diversos critérios para identificar essa escola, mas é significativo que apenas o **nada absoluto** possua estatuto conceitual: os demais critérios são históricos ou biográficos (a relação direta com Nishida e Tanabe, a vinculação à Universidade de Kyoto); políticos (posições conservadoras, rejeição ao marxismo, certa atitude diante da nação japonesa e da Guerra do Pacífico); ou culturais e religiosos (a valorização da tradição asiática e o diálogo com o budismo). O que unifica a Escola de Kyoto, portanto, não é uma linhagem institucional ou a pertença a um mesmo contexto histórico, mas a adoção, explícita ou implícita, dessa estrutura lógica fundada no nada absoluto.

Nesse sentido, compreender a lógica do lugar exige reconhecer o movimento que sustenta todo o projeto nishidiano:

A filosofia de Nishida pode ser interpretada de diversas maneiras. Contudo, seja qual for a interpretação, o ponto mais importante é este: por muito tempo foi esquecida — e agora até deliberadamente apagada — a profundidade e a veracidade do **nada oriental**. Nishida a desenterrou filosoficamente e lhe deu fundamento (Kōsaka, 2024, p. 129).

Assim, ao deslocar o centro da filosofia do sujeito para o lugar, Nishida recupera e fundamenta, logicamente, o nada como princípio estrutural da sua filosofia. É justamente a partir dessa matriz que Nishida desenvolve sua chamada lógica topológica, ou lógica de predicados: uma lógica cujo fundamento não é um sujeito substancial.

A partir dessa formulação, o problema da consciência unifica-se com o domínio da lógica. Se a consciência possui a estrutura de um predicado, aquilo que a sustenta já não pode ser concebido como um eu substancial, mas como lugar anterior a qualquer distinção entre sujeito e objeto. O lugar passa, assim, a funcionar como condição de possibilidade da própria estrutura do juízo; é nele que os predicados se determinam mutuamente e que o sujeito deixa de desempenhar o papel de fundamento último. A lógica do lugar configura-se, portanto, como uma lógica de

predicação, na qual o núcleo ontológico não é uma substância que detém propriedades.

Para compreender a formulação nishidiana da lógica do lugar, examinaremos nos subcapítulos seguintes movimentos fundamentais do pensamento de Nishida. Primeiro, analisaremos de que modo Nishida se dirige à lógica aristotélica, especialmente à noção de substância última (*hypokeimenon*), não para recuperá-la, mas para, a partir dela, operar a inversão que lhe permitirá desenvolver sua formulação própria da lógica do lugar. Em seguida, examinaremos como a questão da predicação se torna central na formulação nishidiana. Analisaremos como Nishida problematiza a estrutura tradicional da subsunção — na qual o predicado é sempre entendido como determinação de um sujeito — e como, a partir dessa crítica, ele introduz formas expressivas próprias, como 於いてある (*oitearu*), para indicar um modo de ser que não se estrutura mais a partir do sujeito, mas a partir do lugar no qual algo se determina. Assim, a articulação S é P deixa de expressar uma simples atribuição de propriedades e passa a revelar o papel do lugar como âmbito no qual as determinações se dão. É nesse deslocamento da substância ao lugar, do sujeito ao predicado que sua lógica topológica se constitui.

5.1 A INVERSÃO DA LÓGICA DE ARISTÓTELES: DO SUJEITO AO PREDICADO

A longa relação de Nishida com Aristóteles é, ao mesmo tempo, fundamental e antitética, servindo como ponto de partida conceitual e, principalmente, como o principal contraponto crítico à metafísica ocidental ⁵⁸. Embora seja comum associar o interesse ⁵⁹ de Nishida pela filosofia grega sobretudo à sua fase intermediária, Zavala (2012, p. 173) observa que referências, ainda que de forma velada, a Aristóteles, já se encontram presentes em seus escritos anteriores ao “Ensaio sobre o bem” ⁶⁰. Essa presença discreta ao longo do amadurecimento filosófico de Nishida indica que Aristóteles não surge tardiamente como influência, mas como um interlocutor

⁵⁸ Não iremos, contudo, empreender uma análise extensiva da relação de Nishida com Aristóteles, o que exige um volume maior de conteúdo que não se enquadra ao escopo deste capítulo.

⁵⁹ Kusakabe (2003, p. 82) observa que este interesse era tão profundo que Nishida considerou aprender grego para leitura de clássicos.

⁶⁰ Nos Fragmentos a respeito da experiência pura (純粹経験に関する断章) que começou a ser escrito em 1904.

fundamental, cuja lógica da substância oferece, para Nishida, tanto um ponto de partida necessário para a filosofia quanto um limite a ser superado.

Podemos afirmar que o interesse de Nishida por Aristóteles manifesta-se, sobretudo, na concretude da filosofia aristotélica. A trajetória de Nishida sempre foi marcada por uma postura anti-transcendental; a metafísica escolástica do ocidente lhe parecia estranha, distante de sua formação nos clássicos orientais. Por isso via, na volta aos gregos, um gesto necessário: tratava-se, para ele, de reencontrar uma ontologia-lógica que não partisse de entidades abstratas, mas do próprio mundo concreto. Como relatou Kōsaka em suas memórias, Nishida insistia que era preciso “retornar à ontologia realista dos antigos, como Platão e Aristóteles, para superar as teorias modernas da representação. Mas, ao mesmo tempo, acrescentava que essa ontologia dos antigos era, em última análise, uma lógica” (Kōsaka, 2024, p. 131).

Assim, a referência de Nishida aos gregos não deve ser entendida como um retorno historicista, mas como a busca por uma estrutura conceitual que lhe permitisse problematizar os limites da lógica moderna. Aristóteles interessa a Nishida, especialmente quando este elabora o conceito de lugar, não porque ofereça uma superação do dualismo sujeito/objeto, mas porque fornece a forma clássica da estrutura sujeito–predicado e da noção de substância. É precisamente essa arquitetura conceitual, centrada no sujeito como suporte último, que Nishida utilizará como ponto de partida crítico para formular a sua própria lógica.

Convém notar, todavia, que a influência direta da filosofia grega em Nishida é, em geral, difícil de determinar. Como observa Kusakabe (2003, p. 75, tradução nossa), “é difícil obter uma imagem clara da influência da filosofia grega sobre Nishida, exceto no que diz respeito à relação entre a substância aristotélica e seu pensamento do lugar”. Isso reforça que sua aproximação aos antigos é seletiva e orientada: Aristóteles comparece sobretudo como aquele que fornece a estrutura lógica que Nishida posteriormente irá inverter. Para compreender essa estrutura — e, portanto, compreender o alcance da inversão nishidiana — é necessário voltar ao próprio núcleo da lógica aristotélica e ao modo como suas categorias expressam uma ontologia do concreto.

A teoria lógica de Aristóteles não repousa apenas em uma análise linguística das relações entre sujeito gramatical e seus predicados. Como observa Gomperz (1959, p. 99), o objetivo de Aristóteles é mais profundo: suas categorias procuram descrever “o reino dos corruptíveis, da natureza, em particular da vida orgânica”. Em

outras palavras, a lógica aristotélica não é meramente uma taxonomia formal, mas uma tentativa de compreender a estrutura do ser tal como se manifesta no mundo concreto.

Essa compreensão do mundo se manifesta, para Aristóteles (2019), na própria forma do juízo. A estrutura elementar S é P não é apenas uma maneira de formular sentenças, mas o ponto de partida para apreender como o ser se apresenta no conhecimento. É nessa análise da predicação que Aristóteles identifica, nas “Categorias”, duas modalidades fundamentais: aquilo que é dito de um sujeito e aquilo que está presente em um sujeito. Como afirma: “Das coisas que são, umas são ditas de um sujeito, não estando em um sujeito [...] Outras estão em um sujeito, não sendo ditas de nenhum sujeito” (Categorias, 1a20–25).

Essa distinção, como definido por Owen (1965, p. 97) na leitura de Aristóteles, abre o caminho para a definição aristotélica de substância. No trecho de 2a11–19, nas “Categorias”, Aristóteles (2019) declara: “Substância é a que é dita, no sentido mais fundamental, primeiro e absoluto, a que não é dita de nenhum sujeito, nem está em algum sujeito, por exemplo, o homem individual e o cavalo individual”. Assim, o exame da estrutura S é P permite determinar aquilo que existe como fundamento último aquilo de que tudo o mais pode ser dito, mas que não se diz de nada nem está em nada mais.

É importante destacar aqui a observação de Studtmann (2024), reforçando que essas distinções na estrutura do juízo não são meramente gramaticais, mas exprimem modos ontológicos fundamentais acessíveis pela análise do juízo S é P: (1) propriedades essenciais — aquilo que é dito de um sujeito — revelam sua natureza; (2) propriedades acidentais — aquilo que está presente em um sujeito — dependem dele para existir. Mas há ainda um terceiro elemento: (3) aquilo que não é dito de nenhum sujeito nem está em nenhum sujeito, isto é, o sujeito puro enquanto substância primeira (*hypokeimenon*), de que tudo o mais pode ser predicado. A análise predicativa torna-se, assim, o método aristotélico para mapear os modos de ser no mundo concreto, distinguindo entre o que constitui a essência, o que apenas modifica o ente e o que subsiste como seu suporte último.

Aristóteles (2001) aprofunda em “Metafísica” essa assimetria⁶¹ ao reafirmar que a substância ocupa, na ordem do ser, a posição de sujeito último: “Substrato é aquilo de que são todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra” (Metafísica Z 1, 1028b35). Essa formulação explicita o caráter irreversível da estrutura predicativa aristotélica: há sempre um ponto final no qual a cadeia de predicções se ancora, um sujeito que nunca se torna predicado. E é justamente essa unidirecionalidade, como nota Owen (1965, tradução nossa), “em que o predicado depende do sujeito, mas o sujeito jamais depende do predicado”, que Nishida tomará como contraponto crítico ao formular sua lógica do lugar.

A partir dessa estrutura ontológica centrada na substância, Nishida interpreta a filosofia aristotélica — e, por extensão, a tradição grega e ocidental — como uma filosofia do ser (有の哲学, *yū no tetsugaku*). Como observa Kusakabe (2003, p. 80, tradução nossa), “a filosofia de Aristóteles é uma filosofia do ser; segundo Nishida, não apenas Aristóteles, mas a filosofia grega como um todo, e mesmo a filosofia ocidental em geral, são filosofias do ser”. Essa crítica não diz respeito apenas ao vocabulário ontológico aristotélico, mas à própria estrutura de sua metafísica: ao eleger a substância como aquilo que pode ocupar o lugar de sujeito, mas jamais o de predicado, Aristóteles fixa o fundamento do real em uma entidade estável, independente, anterior a qualquer relação. Para Nishida, esse modo de pensar o ser é incapaz de expressar o dinamismo da realidade tal como ela se dá na experiência concreta.

A crítica nishidiana à metafísica aristotélica se radicaliza quando ele identifica, na lógica aristotélica, uma tendência estrutural à objetividade. Como observa Jiang (2005, p. 451, tradução nossa) “a principal crítica de Nishida à lógica aristotélica é que ela se ocupa unicamente de objetos externos, ‘objetos objetivos’. Tal preocupação com a objetividade traduz-se na priorização do sujeito gramatical na lógica”. Essa centralidade do sujeito, concebido como ponto fixo e suporte das determinações, gera

⁶¹ A assimetria dessa estrutura predicativa pode ser ilustrada de modo simples. Quando Aristóteles afirma que algo é “dito de” um sujeito, ele tem em vista uma relação na qual o predicado exprime o que o sujeito é, como em “Sócrates é homem”. Aqui, homem é dito de Sócrates, mas a relação não pode ser invertida: não faz sentido, na lógica aristotélica, afirmar “homem é Sócrates”, já que, como observa Loux (1991, p. 11, tradução nossa), “as substâncias primárias são sujeitos últimos; elas nunca são predicadas de nada”. Do mesmo modo, acidentes como “branco” podem estar presentes em Sócrates, mas Sócrates não pode estar presente em “branco”: a predicação é assimétrica, como afirma Studtmann (2024), “Aristóteles considera que as substâncias primárias são fundamentais nesse sentido, pois acredita que todas as outras entidades possuem algum tipo de relação de dependência assimétrica com elas”.

um esquema lógico que, para Nishida, não consegue lidar com a continuidade que caracteriza o real. Em um mundo em que coisas e eventos se determinam mutuamente e não possuem existência substancial independente, uma lógica fundada na primazia do sujeito permanece limitada.

Essa formulação da substância aristotélica — aquilo que pode ocupar o lugar de sujeito, mas nunca o de predicado — torna-se, posteriormente, o fundamento da metafísica ocidental. É justamente essa estrutura que Nishida buscará desestabilizar. Embora reconheça que a arquitetura aristotélica capta algo decisivo da experiência concreta, ela permanece, para ele, insuficiente, pois fixa o fundamento do ser no sujeito individual, preservando um polo ontológico rígido e estático. Nishida parte, assim, da definição aristotélica de substância não para confirmá-la, mas para delinear, por inversão, uma via completamente distinta: deslocar o fundamento da predicação do sujeito para o predicado e instaurar, com isso, uma filosofia não-substancial. **Em vez de afirmar aquilo que é sujeito e nunca predicado, Nishida propõe pensar aquilo que é predicado e nunca sujeito.**

Como observa Tao, ao formular “uma lógica que prioriza os predicados, Nishida constrói uma filosofia da não-substância e lança um poderoso desafio à metafísica aristotélica da substância operante na lógica de Aristóteles, que privilegia o sujeito” (Tao, 2005, p. 455). Ao deslocar a centralidade lógica do sujeito para o predicado, Nishida desfaz a estrutura metafísica que Aristóteles havia estabelecido. Nesse sentido, o fundamento ontológico não é um **ponto**, mas um **círculo**: o lugar no qual as determinações emergem e no qual o ser já não subsiste fixamente como substância.

Nishida levará essa inversão às últimas consequências ao formular a lógica do lugar como lógica do nada absoluto, na qual o juízo se torna puramente predicativo e a unidade substancial do sujeito desaparece. Essas formulações lógicas de Nishida serão analisadas em detalhe no subcapítulo seguinte.

5.2 O JUÍZO DA SUBSUNÇÃO E A ESTRUTURA S É P

Para Nishida, o conhecimento⁶² se dá, de uma forma geral, na estrutura do juízo S é P; e a forma mais fundamental do juízo é o juízo subsuntivo (包摂判断,

⁶² Ueda (1995, p. 332) afirma que Nishida chama de conhecimento (知識, chishiki), de modo bem amplo, tudo aquilo que é conscientizado na consciência (意識に於いて意識されているもの).

hōsetsu handan) (cf. Michiko, 2014, p. 44; Ueda, 1995, p. 332). A subsunção⁶³ ocupa, assim, um papel central na compreensão de sua lógica de predicados. Nessa estrutura, o sujeito (S) designa o particular, enquanto o predicado (P) expressa o universal; conhecer consiste, portanto, em compreender o particular a partir do universal que o **subsume**⁶⁴.

Dito de outro modo, o juízo formal “S é P” é compreendido como o processo no qual um conceito mais particular (S) é **envolvido** por um conceito mais universal (P). Essa compreensão é explicitada por Kamio (2018, p. 103) ao interpretar a estrutura fundamental da lógica formal nos seguintes termos:

No que diz respeito ao conhecimento judicativo, a proposição fundamental da lógica formal S é P é compreendida como o processo no qual o conceito de sujeito mais particular (S) é envolvido — isto é, subsumido — no conceito de predicado mais universal (P). Nesse sentido, do ponto de vista do conceito predicativo que serve de fundamento, pode-se dizer também que o predicado P envolve S em seu próprio interior (tradução nossa).

Essa forma de compreender a subsunção é central para a maneira como Nishida repensa a estrutura do juízo. Como observa Ueda (1995), quando Nishida escreve a forma S é P (SはPである), o que está em jogo não é simplesmente uma relação copulativa do verbo “ser”; mas repensar, de forma radical, a própria estrutura do juízo como **S está em P** (SはPに於いてある). Com isso, a relação entre sujeito e predicado deixa de ser meramente atributiva e passa a assumir um caráter topológico. O conhecimento da realidade, em Nishida, não se dá por mera atribuição de propriedades a um sujeito, mas em ver o particular em um campo predicativo mais amplo: o lugar no qual as determinações ocorrem.

Nesse sentido, a lógica do juízo exprime, em Nishida, uma estrutura topológica da realidade. Quando a realidade é compreendida a partir da cópula “é”, na forma S é P, pressupõe-se uma separação entre sujeito e predicado, ligados exteriormente pela cópula do verbo ser.

⁶³ Subsunção designa a relação lógica pela qual um particular é compreendido sob um universal. Na forma “S é P”, o sujeito (S) é incluído no âmbito do predicado universal (P), que lhe confere determinação e inteligibilidade.

⁶⁴ Frequentemente Nishida chama esse ato de subsunção de envolver (包む, *tsutsumu*).

Nishida, ao contrário, ao empregar a expressão *está em* (於いてある, *oite aru*)⁶⁵ no lugar da cópula “é”, reformula essa relação em termos não duais. O particular não se encontra diante do universal como algo separado, mas está nele, inserido em um campo mais amplo de determinação. Essa compreensão repousa em um princípio ontológico fundamental, formulado pelo próprio Nishida: “o que existe deve existir em algo; caso contrário, não se poderia distinguir entre o ser e o nada” (NKZ 4, 208). A realidade passa, assim, a ser compreendida como uma estrutura estratificada, em camadas, nas quais o particular se situa no interior do universal (cf. Ueda, 1995, p. 333).

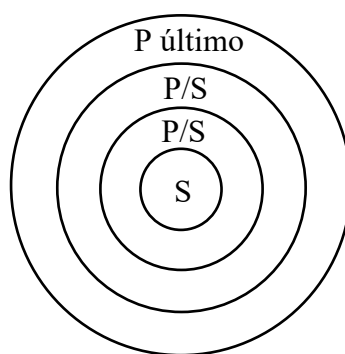
O universal, contudo, não permanece estático nessa estrutura: ele próprio pode tornar-se sujeito de um novo juízo. Por exemplo, em um primeiro momento, diz-se *Sócrates (S) é homem (P)*; em seguida, aquilo que antes funcionava como predicado — *homem* — passa a ocupar a posição de sujeito em um juízo mais abrangente, como em *homem (S) é mortal (P)*. Esse aspecto em camadas da estrutura predicativa aponta para o fato de que um universal não é um termo último, mas pode ser continuamente reinscrito em um campo mais amplo de determinação, até alcançar um predicado que não pode mais ser subsumido. Nishida chama este último predicado de **nada**; pois, por ser um predicado que nunca é sujeito, é completamente indeterminável; mas que determina todas as coisas.

É por essa razão que Ueda sugere compreender a lógica de predicados em Nishida não como uma hierarquia linear, mas como uma estrutura de círculos

⁶⁵ Vale notar aqui que esta expressão (*oite aru*) foi criada por Nishida, e ela não soa natural no japonês, nem é utilizada nas expressões cotidianas. Ou seja, provavelmente ela não existia antes de Nishida. Com efeito, Kōsaka, discípulo direto de Nishida, que teve a oportunidade de atuar como revisor do “Lugar”, recorda que: “Houve um episódio, no início do verão de 1926, em que o professor me pediu que fizesse a revisão de provas de um ensaio seu que seria publicado em uma revista de estudos filosóficos. Tratava-se do ensaio Lugar. Eu confrontei cuidadosamente o manuscrito com as provas, procurando ao máximo evitar erros tipográficos, e julgo ter feito uma revisão bastante minuciosa. No entanto, havia uma expressão que aparecia repetidamente nesse artigo — *oite aru* (estar em) — que, por alguma razão, eu não conseguia compreender bem. A expressão estava escrita exatamente assim no manuscrito e surgia reiteradas vezes; portanto, não havia dúvida de que fosse intencional. Mesmo assim, por algum motivo, não consegui simplesmente corrigir o texto e devolvê-lo à gráfica. Assim, levei comigo o manuscrito e as provas e fui visitar o professor em sua casa. Sem qualquer hesitação, disse-lhe que a expressão *oite aru* não me soava clara, que eu não conseguia assimilá-la plenamente, e perguntei se realmente estava bem deixá-la daquela forma. O professor folheou o manuscrito por algum tempo, olhando aqui e ali, e então disse apenas: “Bem, assim está bom.” Essa expressão, que se liga diretamente ao pensamento fundamental do professor sobre o lugar; essa expressão que, mais tarde, viria a se tornar algo comum no meio filosófico japonês em formas semelhantes; essa expressão que, muito provavelmente, nasceu espontaneamente após longas reflexões do próprio professor, o fato de eu, que costumava assistir às suas aulas e ouvir diretamente suas explicações com frequência, ter perguntado será que assim está bem?, deve ter causado ao professor um sentimento de satisfação e até de prazer” (Kōsaka, 2024, p. 121).

concêntricos (同心円, *dōshinen*), na qual cada predicado envolve o anterior, formando camadas sucessivas de universalidade: “ao dizer *S está em P*, S e P não se encontram como termos separados ligados posteriormente pela cópula, mas estão desde o início conectados de modo concêntrico; e é nesse movimento que o universal, enquanto lugar em que o particular está, se determina a si mesmo como particular” (Ueda, 1995, p. 333). Essa forma de visualizar ajuda a compreender a lógica nishidiana de ir para a direção do predicado último que envolve todas as determinações, mesmo não podendo ela mesma ser determinada:

Figura 6 – Estrutura predicativa em círculos concêntricos



Fonte: Elaborado pelo próprio autor.

Na Figura 9, o sujeito (S) ocupa o centro da estrutura predicativa, correspondendo à substância primeira da lógica aristotélica — aquilo que pode ser sujeito de predicação, mas jamais predicado:

Como a imagem do círculo indica de modo concreto, o universal envolve o particular ao mesmo tempo em que se limita a si mesmo; e, inversamente, cada círculo é envolvido por círculos cada vez mais amplos, num movimento simultâneo de especialização e generalização (Ueda, 1995, p. 333, tradução nossa).

As camadas intermediárias indicam a possibilidade de que um predicado assumia, em um juízo ulterior, a função de sujeito. Nishida, contudo, orienta seu pensamento na direção do predicado último: aquele que é sempre predicado e nunca sujeito, isto é, o impredicável. Por não poder ser subsumido por nenhum universal ulterior; e, conseqüentemente, nem determinado objetivamente, esse predicado final é denominado por Nishida de **nada absoluto**.

É nesse mesmo sentido que se deve compreender o uso da expressão *oite aru* (está em) por Nishida. Todas as coisas existem sempre em um lugar (cf. NKZ 4, 208), isto é, situadas em um campo que as envolve e as torna inteligíveis por meio de determinações estratificadas. Essa remissão não se interrompe em nenhum nível intermediário, mas conduz ao que Nishida denomina o lugar do nada absoluto. Torna-se então visível o caráter duplo do conceito de lugar em sua filosofia: do ponto de vista lógico, trata-se de uma estrutura predicativa em camadas, na qual cada determinação se insere em um campo mais amplo; do ponto de vista da teoria da consciência, a estrutura é análoga, pois a consciência se aprofunda sucessivamente até atingir o lugar último, no qual se dissolve a unidade substancial do sujeito enquanto eu.

Com efeito, como observado anteriormente, Nishida compreende que tudo aquilo que é conscientizado na consciência constitui conhecimento. Essa estrutura remete diretamente à estratificação própria da lógica de predicados: aquilo que é conscientizado encontra-se, por assim dizer, envolvido pela consciência, que passa a funcionar como o lugar do que é conscientizado, como afirma Nishida: “Se definirmos a consciência a partir da perspectiva do juízo, ela pode ser considerada como algo que sempre se torna predicado e nunca sujeito” (NKZ 4, 278). Nesse ponto, a lógica de predicados permite reencontrar uma distinção central do pensamento nishidiano, a saber, aquela entre a consciência que conscientiza e a consciência que é conscientizada.

É nesse contexto que Ueda observa que o movimento operado por Nishida em direção ao predicado último — isto é, o processo de generalização (一般化, *ippanka*) levado ao seu limite extremo — conduz a algo que já não pode ser predicado nem definido. Trata-se, contudo, de um termo que, precisamente por ser impredicável, engloba todas as coisas. Essa forma lógica corresponde ao que Nishida descreve como a consciência que conscientiza, isto é, a consciência enquanto lugar, e não enquanto objeto. Como afirma o próprio Nishida: “o particular e o universal se sobrepõem infinitamente; esse lugar de sobreposição é a consciência” (NKZ 4, 274).

A consciência torna-se, assim, o lugar de toda objetificação (対象化, *taishōka*); e justamente por desempenhar essa função, ela própria não pode ser objetificada. É nesse sentido rigoroso — e não como negação abstrata — que Nishida denomina essa instância última de nada.

5.3 A LÓGICA E O LUGAR DO NADA ABSOLUTO

O desenvolvimento da lógica de predicados em Nishida conduz inevitavelmente a um ponto de ruptura. Como mostrado no subcapítulo anterior, o juízo $S \text{ é } P$, compreendido como subsunção — isto é, como o **estar-em** do particular no universal — não constitui uma relação estática, mas um movimento direcional. Ao ser levado ao seu limite, esse movimento já não pode permanecer no interior da estrutura do juízo lógico. A própria forma do juízo se dissolve, dando lugar a uma ultrapassagem do plano do sujeito em direção ao plano do predicado. É esse movimento que Nishida chama, no “Lugar”, como a “transcendência ao plano do predicado” (述語面への超越, *jutsugomen e no chōetsu*).

Ao avançar nessa direção, Nishida afirma que o ser não se sustenta por si mesmo, mas é constantemente sustentado pelo nada. O predicado envolve o sujeito, e quanto mais essa relação se aprofunda, mais o sujeito perde sua autonomia enquanto fundamento: “O nada sustenta o ser em todos os aspectos; o predicado envolve o sujeito; e quando se atinge o ponto extremo, o sujeito se imerge no predicado; e o ser se dissolve no nada” (NKZ 4, 261) ⁶⁶. No limite desse processo, o plano do sujeito (主語面, *shugomen*) afunda no plano do predicado (述語面, *jutsugomen*); o ser, por sua vez, imerge no nada. Trata-se de um ponto no qual já não é possível falar de um “sujeito” ou “ser” que sustenta determinações, mas apenas de um lugar predicativo que envolve tudo aquilo que pode ser determinado.

Essa ultrapassagem não consiste, contudo, em uma simples negação da lógica. Ao contrário, ela resulta de levar a lógica da subsunção às suas últimas consequências. A estrutura do conhecimento judicativo, marcada por múltiplas camadas nas quais o sujeito é reiteradamente envolvido pelo predicado, conduz à postulação de uma predicatividade última, que já não pode ser subsumida por nenhum universal ulterior. Como vimos, esse predicado extremo não é um conceito, nem uma determinação objetiva; ele constitui antes o limite interno da própria lógica.

Como mencionado, esse predicado último, que Nishida chama de verdadeiramente universal, é definido como **nada absoluto**. Este universal não deve

⁶⁶ A compreensão do nada como princípio ativo e produtivo em Nishida aproxima-se não apenas do budismo Mahāyāna, mas também de concepções daoistas do vazio (*wu*) como potência geradora, em contraste com a noção ocidental de nada como simples negação do ser (cf. Cestari, 2010; Dalissier, 2010).

ser compreendido como uma ausência ou negação abstrata do ser, mas como o lugar no qual todas as determinações se tornam possíveis, incluindo o ser e o nada⁶⁷: “O verdadeiramente universal deve transcender o ser e o nada, ao mesmo tempo contendo ambos; ou seja, deve incluir a contradição em si mesma” (NKZ 4, 262).

Desse modo, a lógica do lugar revela um aspecto que se torna decisivo na filosofia de Nishida: o processo de subsunção não é apenas um mecanismo epistemológico, mas um movimento de **autodeterminação** (自己限定, *jiko gentei*) do universal. O predicado não envolve o sujeito de fora; ele se determina internamente como particular. A realidade, assim compreendida, não se organiza a partir de entidades substanciais independentes, mas como um lugar de determinações mútuas:

A estrutura em camadas do conhecimento judicativo que constitui o lugar do ser significa o processo no qual S (o sujeito) é repetidamente envolvido em P (o predicado). Mais ainda, **trata-se da situação em que P envolve S como autodeterminação do próprio P**. Levado a esse ponto extremo, manifesta-se uma predicatividade última e transcendental, que **já não pode ser envolvida por absolutamente nada mais**. Essa predicatividade transcendental se relaciona com o conjunto do lugar do ser de modo oposicional, delimitando-o como seu limite — e é isso que se denomina o lugar do nada. Ademais, o lugar dessa predicatividade absolutamente transcendental, que ultrapassa até mesmo toda relação de oposição com o lugar do ser, é aquilo que se chama de lugar do verdadeiro nada (Kamio, 2018, p. 110, grifo e tradução nossa).

Quando esse movimento atinge seu limite, a lógica do juízo já não pode operar nos termos ordinários da racionalidade. Nishida descreve esse domínio como “não racional”, não no sentido de algo irracional ou oposto à razão, mas como aquilo que precede e fundamenta a própria possibilidade do juízo. Trata-se de um plano anterior à distinção entre sujeito e predicado, entre ser e determinação, no qual o conhecimento já não se estrutura como atribuição predicativa, mas como intuição — uma intuição em que o próprio lugar se torna consciente de si. Nesse nível, o juízo

⁶⁷ É importante destacar a distinção que Nishida estabelece entre nada e nada absoluto no contexto da teoria do lugar. Como observa Ueda (1995), o lugar no qual o particular se determina por meio de sucessivos níveis de predicação e generalização pode ser denominado lugar do ser. A consciência, enquanto aquilo que envolve esse processo e torna possível a objetificação, constitui o lugar do nada. Todavia, esse lugar do nada não é último: ele próprio está (oite aru) em um lugar mais fundamental, isto é, há um lugar no qual o próprio lugar do nada está. Esse lugar último é aquilo que Nishida denomina lugar do nada absoluto. O próprio Nishida formula essa distinção de modo explícito ao afirmar que “aquilo que é reconhecido como nada em oposição ao que existe ainda é um tipo de ser em oposição. O verdadeiro nada deve ser algo que envolve tanto o ser quanto o nada; deve ser o lugar no qual ser e nada são estabelecidos. O nada que nega o ser e se opõe a ele não é o verdadeiro nada; o verdadeiro nada deve ser aquilo que constitui o background do ser” (NKZ 4, 218).

não é negado, mas ultrapassado por um movimento interno que o conduz ao seu próprio limite.

Elas indicam uma transformação profunda na maneira como se compreende a relação entre sujeito e predicado, colocando em questão, ao mesmo tempo, as concepções tradicionais de consciência. O que está em jogo, claro, não é uma modificação da lógica formal enquanto tal, mas uma reconfiguração radical do próprio entendimento da realidade, na medida em que o fundamento último deixa de ser pensado a partir do sujeito. Esse deslocamento, que atravessa as noções de experiência pura, autoconsciência e lugar, será retomado e sintetizado na conclusão desta dissertação.

6 CONCLUSÃO

O percurso desenvolvido ao longo desta dissertação em torno do conceito de lugar em Nishida conduz inevitavelmente a uma questão fundamental: quais implicações filosóficas emergem quando a noção de nada absoluto é levada até suas consequências? Ou, dito de outro modo: o que significa pensar a realidade a partir do nada absoluto? Quando comparadas a outras formas de entendimento, o nada absoluto redefine completamente o modo como a realidade, a consciência e a experiência podem ser pensadas, impedindo qualquer tentativa de fundamentação última num solo estável.

A conclusão que se segue não pretende retomar os momentos do percurso já analisado, mas assumir a posição nishidiana e explorar as implicações filosóficas que dele decorrem.

A análise empreendida sobre o conceito de lugar, em Nishida, conduz a uma consequência que se coloca em franca tensão com a tradição da filosofia ocidental, ao mesmo tempo em que revela profundas afinidades com influências orientais: **a dissolução radical da noção de sujeito**. O eu, frequentemente concebido na filosofia ocidental como substância pensante ou fundamento último da experiência e da cognição, perde esse estatuto na filosofia topológica de Nishida: “O nada sustenta o ser em todos os aspectos; o predicado envolve o sujeito; e quando se atinge o ponto extremo, o sujeito se imerge no predicado; e o ser se dissolve no nada” (NKZ 4, 261). Desse modo, a primeira implicação imediata da filosofia de lugar é a dissolução completa da substancialidade do eu.

Nesse sentido, em Nishida, a autoconsciência não pode ser compreendida como uma consciência do eu, nem como uma consciência sobre o eu. Diferentemente das concepções que pressupõem um sujeito substancial prévio, o eu é pensado de modo topológico: a autoconsciência consiste em **eu ver o eu no eu**⁶⁸. Isso significa que o eu não se coloca fora de si como objeto; nem se afirma como sujeito fixo; mas aparece como **lugar** em que essa autoconsciência ocorre. Ou seja, o eu não pode preceder a experiência.

⁶⁸ 自己が自己に於いて自己を見る (*jiko ga jiko ni oite jiko o miru*) é frase frequentemente usada para expressar o eu topológico de Nishida (cf. Ômine, 1990; Ueda 1995)

A consequência dessa formulação nishidiana é fundamental: o eu, enquanto lugar da autoconsciência, não pode ser compreendido como substância ou princípio positivo, mas **se revela como nada**. Não um nada psicológico, mas o nada enquanto lugar em que o ver e o visto coincidem sem se fixarem em um centro substancial: “A consciência se estabelece através da contradição” (NKZ 4, 268). É a contradição onde o que não pode ser conhecido, justamente por ser aquele que conhece, é conhecido. Assim, essa autoconsciência do lugar, não é simplesmente a unidade daquele que conhece com o conhecido (mesmo que este seja o próprio conhecedor); mas a **unidade da própria contradição**: “O que é autoidêntico, ou melhor, aquilo que contém dentro de si um desenvolvimento infinitamente contraditório, até mesmo isso está no lugar que eu chamo de lugar do verdadeiro nada” (NKZ 4, 268). É interessante notar que Nishida já dizia algo bem semelhante também no “A consciência só pode se constituir a partir da oposição de seus conteúdos, e quanto mais diversos esses conteúdos se tornam, tanto maior é, por outro lado, a unidade exigida” (NKZ 1, 171).

Assim, se tomamos o lugar do nada absoluto como um fundamento sem fundamento (底なし底, *soko nashi soko*) — ou como aquela consciência que envolve todas as coisas —, torna-se necessário reconhecer que essa consciência envolve também a própria contradição. Nishida não admite que o pensamento filosófico seja interrompido pela contradição lógica, como ocorre na tradição da filosofia ocidental. Ele próprio questiona: “Mas o que reflete a contradição lógica em si mesma? Não pode ser algo lógico. Uma vez que se transcende o lógico, deve haver algo para ver a própria contradição, algo que contenha a contradição infinita como seu conteúdo” (NKZ 4, 262). Isso implica que deve haver uma consciência capaz de envolver a contradição em si mesma: uma consciência topológica, sem fundamento estático, que não está no plano do lógico, mas no lugar do nada absoluto: “O verdadeiramente universal deve transcender o ser e o nada, ao mesmo tempo contendo ambos; ou seja, deve incluir a contradição em si mesmo” (NKZ 4, 262).

Todavia, ao incluir a contradição no interior da consciência topológica, Nishida introduz também, no próprio fundamento da realidade, a consequência existencial dessa contradição: a tristeza (悲哀, *hiai*). Essa tristeza não se apresenta como um conteúdo psíquico da consciência; nem como uma afecção subjetiva do indivíduo⁶⁹; **mas como a expressão necessária de uma realidade pensada a partir de um não-**

⁶⁹ Nesse caso, o termo correlato em japonês seria 悲しみ (*kanashimi*)

fundamento que envolve o contraditório em si mesmo (cf. Kosaka, 2008, p. 60; Nakamura, 2019, p. 16). Trata-se, portanto, de uma tristeza profunda, que emerge da impossibilidade estrutural de resolver a contradição no interior do lugar. A consciência não o elimina nem o supera; ela apenas o torna visível enquanto forma de manifestação do mundo.

Nesse sentido, como observa Ōmine, a lógica do lugar não deve ser compreendida como uma construção abstrata aplicada posteriormente à experiência humana, mas como um acesso à profundidade do mundo:

[...] a noção de lugar do nada [...] não seria simplesmente uma lógica abstrata das emoções trágicas, mas uma porta de entrada para a profundidade do mundo, escolhida a partir do sofrimento, que passa a ser conscientemente reconhecido como um elemento constitutivo do mundo (Ōmine, 1990, p. 110, tradução nossa).

A partir disso, deparamo-nos com aquilo que Nishida compreende como o verdadeiro início da filosofia: “A filosofia começa a partir do fato da autocontradição do nosso próprio eu. O começo da filosofia não deve ser o espanto, mas a profunda tristeza da vida” (NKZ 6, 116)⁷⁰.

Nesse contexto, a tristeza não acompanha apenas a estrutura contraditória da autoconsciência, mas constitui o modo pelo qual essa contradição se torna efetivamente consciente. Ela é o sentimento fundamental (根本気分, *konpon kibun*) no qual a autocontradição do eu (自己の自己矛盾, *jiko no jiko mujun*) deixa de permanecer latente e se impõe à consciência (Mine, 2014, p. 70). A tristeza exprime a abertura afetiva pela qual a autoconsciência se confronta com sua própria estrutura contraditória. Pensar, aqui, não se distingue mais de sofrer; ambos emergem conjuntamente no ponto em que a impossibilidade de um fundamento reconciliador se torna consciente.

A filosofia tem, assim, o seu ponto de partida não no espanto diante do ser; mas na investigação da estrutura do mundo enquanto contradição; isto é: enquanto tristeza constitutiva, que atravessa tanto a existência humana quanto a própria realidade tal como envolvida pelo nada absoluto. Assim, uma das consequências dessa perspectiva é reconhecer que esse sofrimento exprime o modo como o mundo

⁷⁰ Nishida termina com essa frase o ensaio “A ação da consciência enquanto autodeterminação do lugar” (場所の自己限定としての意識作用) de 1930

se apresenta a si mesmo na abertura da existência humana. Em outras palavras, **o sofrimento profundo da consciência revela a própria estrutura do cosmos tal como ela é dada** (cf. Ōmine, 1990, p. 108, grifo e tradução nossa).

Se a tristeza constitui o sentimento fundamental no qual a autocontradição da autoconsciência se torna consciente, então ela não se limita a revelar um traço da subjetividade humana, mas expõe o modo como o mundo se dá quando é pensado a partir do nada absoluto. Essa tristeza não indica apenas a impossibilidade de reconciliação no interior do eu, mas a ausência de qualquer instância capaz de assegurar resolução definitiva à realidade. O que se torna consciente, nesse nível, não é apenas a contradição do sujeito, mas a forma mesma de um mundo que não se deixa estabilizar por fundamentos últimos.

É nesse pressuposto que se torna inevitável questionar as implicações dessa estrutura para a possibilidade de valor e sentido da existência. No entanto, a filosofia de Nishida não nos direciona a uma resposta conclusiva a essas questões. Se a tristeza exprime a forma pela qual a contradição se torna consciente, permanece em aberto se essa consciência pode dar origem a novas configurações de sentido ou se deve permanecer exposta à instabilidade que a funda. A lógica do lugar não resolve essa tensão; ela a mantém visível, deslocando o pensamento para um ponto no qual a exigência de fundamento cede lugar à permanência na abertura.

A filosofia do nada absoluto, desse modo, não culmina em uma doutrina do niilismo, mas tampouco oferece uma via segura de superação do trágico. Ao recusar tanto a negação absoluta do sentido quanto a promessa de reconciliação, ela desloca o pensamento para uma região no qual a ausência de garantias deixa de ser um problema a ser resolvido e passa a constituir a própria condição da experiência.

Pensar, então, não significa reencontrar um fundamento perdido, mas sustentar-se no ponto em que nenhum fundamento é fundamento. A autoconsciência alcança sua forma mais radical precisamente quando reconhece que não há instância última capaz de assegurar sentido, valor ou unidade ao real. Assim, pensar o lugar do nada absoluto não oferece respostas finais; ele mantém aberta a ferida pela qual o mundo se dá à consciência.

Nesse sentido, a filosofia não encerra o trágico, nem o supera, nem o redime. Ela permanece exposta à contradição que a funda, consciente de que pensar é continuar nesse limite.

REFERÊNCIAS

- ABE, Masao. **Zen and the Modern World: A Third Sequel to Zen and Western Thought**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.
- ABE, Masao; LAFLEUR, William R. **Zen and Western thought**. Honolulu: University Of Hawaii Press, 1989.
- AKITOMI, Katsuya. The development of the concept of basho (Place) in Nishida's Philosophy. *In*: MATSUMARU, H.; ARISAKA, Y.; SCHULTZ, L. (ed.). **Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō**. Cham: Springer, 2022. Chapter 4.
- ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- ARISTÓTELES. **Metafísica II**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- CESTARI, Matteo. Between emptiness and absolute nothingness: reflections on negation in Nishida and Buddhism. *In*: JAMES, William; RAUD, Rein. **Frontiers of japanese philosophy 7: classical japanese philosophy**. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2010. p. 320-346.
- CHEUNG, Ching-yuen. Is Nishida Kitarō an Eastern philosopher? *In*: MATSUMARU, H.; ARISAKA, Y.; SCHULTZ, L. (ed.). **Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō**. Cham: Springer, 2022. Chapter 10.
- CHEUNG, Ching-yuen. Nishida Kitarō and phenomenology. *In*: TAGUCHI, Shigeru; ALTOBRANDO, A. (org.). **Tetsugaku Companion to Phenomenology and Japanese Philosophy**. Cham: Springer, 2019. p. 41–53.
- CHIU, Yi-fei (邱奕菲). 西田哲學「無的場所」中的華嚴思想——「矛盾的自我同一」邏輯. *In*: 國際青年華嚴學者論壇論文集. Taipei: 財團法人台北市華嚴蓮社, 2023. p. 1–16.
- DALISSIER, Michel. Nishida Kitarō and Chinese philosophy: debt and distance. **Japan Review**, Kioto, n. 22, p. 137–170, 2010.
- FUJITA, Masakatsu (藤田 正勝). On the idea of “basho” in the philosophy of Kitarō Nishida. Tradução de Yuko Ishihara. **Ethos**, Lublin, v. 4, n. 104, p. 65–77, 2013.
- FUJITA, Masakatsu (藤田 正勝). 西田幾多郎『善の研究』を読む. Tokyo: 筑摩書房, 2022.
- GOMPERZ, Theodor. **Greek thinkers: a history of ancient philosophy**. London: John Murray, 1959. v. IV: Aristotle and his successors.
- HUSSERL, Edmund. **Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. Husserliana X (Hua X).

IKEDA, Yoshiaki (池田 善昭). 西田幾多郎の思想形成—ある家庭事情の深淵—. 立命館人間科学研究, n. 5 (通巻 21 号), p. 13-23, 2003.

INOUE, Katsuhito. Characteristics of Eastern thought and the philosophy of Kyoto School. **Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences**, Krasnoyarsk Krai, v. 6, n. 10, p. 1407–1422, 2013.

ISHIGAMI, Yutaka (石神豊). 自同律と自覚：西田幾多郎『自覚における直観と反省』研究(1). 創価大学人文論集, v. 4, p. A34 - A57, mar. 1992.

ISHIHARA, Yuko. Basho. **Global Critical Philosophy of Religion**, Alabama, 14 oct. 2022. Disponível em: <https://globalcritical.barefield.ua.edu/self-and-persistence/basho/>. Acesso em: 10 fev. 2025.

ITABASHI, Yujin (板橋勇仁). 西田哲学の論理と方法: 徹底的批評主義とは何か. Shohan ed. Tōkyō: 法政大学出版局, 2004.

ITABASHI, Yujin. Epistemology of Absolute Free Will: Nishida's Notion of Self-Determination in Relation to Cohen and Schopenhauer. In: MATSUMARU, Toshio *et al.* (org.). **Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō**. Cham: Springer, 2022. Chapter 2:

IVES, Christopher A. Non-Dualism and Soteriology in Whitehead, Nishida, and Tanabe: A Response to James Fredericks. **The Eastern Buddhist**, Kyoto, v. 22, n. 1, p. 128–138, 1989.

JIANG, Tao. The problematic of continuity: Nishida Kitarō and Aristotle. *Philosophy East and West*, Honolulu, v. 55, n. 3, p. 447–460, 2005.

KAMIO, Kazutoshi (神尾和寿). 西田における「場所」の問題 — 自覚的述語的論理とは如何なるものか —. 流通科学大学論集, v. 30, n. 2, p. 103–124, 2018.

KAMIO, Kazutoshi (神尾和寿). 西田における「自覚」の問題 — 「純粹経験」の事実から「場所」の論理へ. 流通科学大学論集, v. 29, n. 2, p. 53–72, 2017.

KITAMURA, Kouichirou (北村浩一郎). 西田哲学における自覚の成立. 川村学園女子大学研究紀要, v. 24, n. 2, p. 163–184, 2013.

KOPF, Gereon. Between identity and difference: three ways of reading Nishida's non-dualism. **Japanese Journal of Religious Studies**, Nogaya, v. 31, n. 1, p. 73–103, 2004.

KOPF, Gereon. Facing the Absolute Inside: Nishida's Conception of Religion. In: MATSUMARU, H.; ARISAKA, Y.; SCHULTZ, L. (ed.). **Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō**. Cham: Springer, 2022. Chapter 11.

KOSAKA, Kunitsugu (小坂国継). 西洋の哲学・東洋の思想. Tokyo: 講談社, 2008.

KOSAKA, Kunitsugu (小坂国継). 西田幾多郎の哲学 物の真実に行く道. 岩波書店, 2022.

- KOSAKA, Kunitsugu (小坂国継). 西田幾多郎の思想. Tokyo: 講談社, 2003.
- KŌSAKA, Masaaki (高坂 正顕). 西田幾多郎先生の生涯と思想. Tokyo: 講談社, 2024. (創文社オンデマンド叢書).
- KUSAKABE, Yoshinobu (日下部 吉信). 西田とギリシア哲学. 立命館人間科学研究, n. 5, p. 75-83, 2003.
- LEONARDI, Andrea. アンドレーア レオナルディ. 西田の「自覚」と「絶対自由の意志」の立場. 京都外国語大学国際言語平和研究所, v. 42, p. 135–153, 2012.
- LOUX, Michael J. **Primary ousia: an essay on Aristotle's Metaphysics Z and H.** London: Cornell University Press, 1991.
- MARALDO, John C. Nishida and the Phenomenology of Self-Awareness. *In*: MARALDO John C. **Tetsugaku Companions to Japanese Philosophy.** Cham: Springer, 2019. p. 57–76.
- MARALDO, John C. Nishida Kitarō. *In*: STANFORD Encyclopedia of Philosophy Archive. Stanford: Spring, 2024. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/nishida-kitaro/>. Acesso em: 2 out. 2025.
- MARALDO, John C. 欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる諸問題. *In*: FUJITA, Masakatsu (藤田 正勝) (org.). 京都学派の哲学. Kyoto: 昭和堂, 2001. p. 310–332.
- MATSUMARU, Toshio (松丸壽雄). 西田哲学の展開—純粹経験から絶対意志まで. マテシス・ユニウェルサリス, v. 12, p. 121–149, 2010.
- MICHIKO, Yusa. Parsing the topos and dusting the mirror: a radical internalization of “Basho-Topos”. **Journal of Japanese Philosophy**, Charlottesville, v. 2, n. 1, p. 7–32, 2014.
- MINE, Hideki (嶺 秀樹). 存在の悲哀と無の慈しみ — 自覚的経験から見た根本気分 —. Heidegger-Forum, v. 8, p. 70–85, 2014.
- MITSUHARA, Ken (満原健). 十九世紀ドイツ心理学と西田幾多郎の『善の研究』. 京都哲学会, 2018.
- MITSUHARA, Ken (満原健). 志向的意識と場所的意識. n. 11, p. 156–177, dez. 2014.
- MITSUHARA, Ken (満原健). 西田幾多郎による志向性理論批判. n. 12, p. 51–65, 2015.
- NAGAI, Hitoshi (永井均). 西田幾多郎 言語、貨幣、時計の成立の謎へ: KADOKAWA, 2018.

NAGASAWA, Yasunobu. 西田幾多郎を問う. 密教 21 フォーラム. [2025]. Disponível em: https://www.mikkyo21f.gr.jp/image_item/to_ask_KitaroNishida.pdf. Acesso em: 2 out. 2025.

NAKAJIMA, Yoshio. Pure Experience. In: MATSUMARU, H.; ARISAKA, Y.; SCHULTZ, L. (ed.). **Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō**. Cham: Springer, 2022. Chapter 1.

NAKAMURA, Noboru (中村昇). 西田幾多郎の哲学＝絶対無の場所とは何か. 講談社選書メチエ, 2019.

NISHIDA, Kitarō (西田幾多郎). 働くものから見るものへ. In: 西田幾多郎全集第四等. 3. ed. 岩波書店, 1979.

NISHIDA, Kitarō (西田幾多郎). 善の研究. In: 西田幾多郎全集第一等. 3. ed. 岩波書店, 1978a.

NISHIDA, Kitarō (西田幾多郎). 心理学論義. In: 西田幾多郎全集第一六等. 2. ed. 岩波書店, 1980a.

NISHIDA, Kitarō (西田幾多郎). 日記. In: 西田幾多郎全集第一七等. 3. ed. 岩波書店, 1980b.

NISHIDA, Kitarō (西田幾多郎). 自覚に於ける直観と反省. In: 西田幾多郎全集第二等. 3. ed. 岩波書店, 1978b.

OHASHI, Ryosuke. O sentido da filosofia de Nishida na história da filosofia. In: FLORENTINO NETO, Antônio; GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo (org.). **Budismo e Filosofia em diálogo**. Campinas: Editora PHI, 2014.

OKADA, Katsuaki. "Self-awareness": a pervasive concept in Nishida's philosophy. In: MATSUMARU, H.; ARISAKA, Y.; SCHULTZ, L. (ed.). **Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō**. Cham: Springer, 2022. Chapter 3:

ŌKUMA, Gen (大熊玄). 実在とは何か. 1. ed. 新泉社, 2023.

ŌMINE, Akira (大峯顕). 悲哀と意識 — 西田哲学における情意的なものについて. In: 上田閑照, 西田哲学への問い. 岩波書店, 1990.

OWEN, Gwilym Ellis Lane. Inherence. **Phronesis**, v. 10, n. 1, p. 97–105, 1965.

STUDTMANN, Paul. Aristotle's Categories. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy Archive. Stanford: Spring, 2024. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/aristotle-categories/>. Acesso em: 2 out. 2025.

TAKAHASHI, Satomi (高橋里美). 東北帝国大学における哲学研究 [2025]. Disponível em: https://www2.sal.tohoku.ac.jp/philosophy/PSTiU/teacher/s_takahashi.html. Acesso em: 4 jun. 2025.

UEDA, Shizuteru (上田閑照). 場所. 岩波書店, 2003.

UEDA, Shizuteru (上田閑照). 経験と自覚. 岩波書店, 1994.

UEDA, Shizuteru (上田閑照). 西田幾多郎を読む. 岩波書店, 1995.

UEHARA, Mayuko. Japanese Aspects of Nishida's Basho: Seeing the "Form without Form". *In*: UEHARA, Mayuko (org.). **Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the 21st Century**. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2009. p. 152-164.

WARGO, Robert. **The logic of nothingness**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.

YUSA, Michiko. **Zen & philosophy**: an intellectual biography of Nishida Kitarō. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2002.

ZAVALA, A. J. The fragments concerning pure experience and the zen. **No Kenkyû**, v. 9, p. 154–173, 1 Jan. 2012.