

Kitarō Nishida: um Filósofo do Zen?

Diogo César Porto da Silva



Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) (2010). Realizou o Mestrado no Departamento de História da Filosofia da Universidade de Kyūshū (Fukuoka, Japão) com bolsa de estudos do governo japonês (MEXT) (2014). Doutor em Filosofia também pela Universidade Federal de Minas Gerais (2020). Em 2019, fez estágio de pesquisa doutoral no departamento de História da Filosofia Japonesa na Universidade de Quioto (Japão) com bolsa da Fundação Japão. Entre 2021 e 2023 foi professor substituto no Setor de Japonês do Departamento de Letras Orientais e Eslavas da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem por temas de pesquisa filosofia japonesa contemporânea, estética japonesa, filosofia da literatura e hermenêutica.

E-mail: diogocpsilva@gmail.com

Resumo

Kitarō Nishida (西田幾多郎) (1870 – 1945) é reconhecido como um dos mais autênticos filósofos modernos do Japão, assim como sua filosofia é comumente associada ao Zen Budismo. Contudo, de qual “Zen” estaríamos falando aqui? Em nosso ensaio, propomos uma aproximação crítica ao modo através do qual o “zen” veio a ser compreendido na língua portuguesa, buscando aí pistas que nos levem à filosofia de Nishida. Passaremos por seus diários e cartas nos quais veremos sua relação ambígua com o Zen Budismo, assim como argumentaremos que essa ambiguidade é uma chave para adentrarmos o pensamento que desenvolve em um dos seus mais importantes artigos, “Lugar”, de 1927. É nesse mesmo artigo que Nishida descreve sua “lógica do lugar” cuja apresentação é também um de nossos objetivos.

Palavras-chave

Kitarō Nishida, Filosofia Japonesa, Lógica do Lugar, Zen Budismo

Kitarō Nishida: um Filósofo do Zen?

1

“Zen” é uma palavra que veio a ser corrente em diversos idiomas europeus, nos quais, obviamente, também se inclui o português falado no Brasil. O ponto curioso sobre essa palavra – ponto este com o qual gostaria de iniciar as nossas reflexões no presente ensaio – é que, em tais idiomas, a palavra “zen” se trata de um adjetivo, isto é, utilizamos “zen” para caracterizar uma pessoa, situação ou objeto que nos suscita tranquilidade, calma, relaxamento ou paz de espírito. A forma através da qual nos valem da palavra “zen” em nosso idioma, à primeira vista, pode nos parecer desprovida de qualquer espanto, já que nos deparamos com ela corriqueiramente. Portanto, detenhamo-nos um pouco mais sobre a palavra.

Originalmente, “Zen” chega aos nossos idiomas como a denominação de uma escola do Budismo que, apesar de ter sobrevivido somente no Japão, teve sua gênese na China, onde era conhecida como *Ch’an*. Mesmo antes, o Budismo é uma religião que nasce na região da Índia e, portanto, cujos principais textos de suas práticas e conceitos são escritos em sânscrito. Assim, o “zen” em português vem do “Zen” japonês que, por sua vez, é uma transliteração do “Ch’an” chinês cuja origem se encontra na palavra “dhyāna” dos textos em sânscrito do Budismo primevo. Palavra que se significa “meditação” – inclusive, sendo a mesma palavra utilizada em outras práticas como o yoga.

Qual o balanço que nos resta desse breve preâmbulo? O mais evidente é o da mudança da classe gramatical na jornada da palavra: de um substantivo, a um nome própria (ainda substantivo) a um adjetivo. Mas, não só. Ao longo do caminho, vemos a amplitude semântica original da palavra – meditação – adquirir uma especificidade – nome de uma escola do Budismo – até reconquistar uma amplitude semântica ainda mais vasta na forma de um adjetivo. No meio do caminho, resta ao “zen” em português apenas uma vaga lembrança do Budismo e da prática meditativa. Podemos contra-argumentar, porém, que o adjetivo “zen” descreve com certa precisão o tipo de religião que é o Budismo, assim como a “paz de espírito” que nos traz a meditação. A questão que se apresenta, então, é que se trata de uma inversão lógica, pois aqui seria a meditação, como uma prática no interior do Budismo, que definiria o Zen e não o contrário. Além, há aí uma sutil falácia para a qual não atentamos: Zen se trata de uma escola dentre a pluralidade existente no interior do Budismo (as escolas Zen são, na verdade, uma fração menor dentro do Budismo, inclusive o japonês!) que, nem sempre, tem a meditação ou a “tranquilidade” como ponto central de suas práticas e rituais.

Avançando, podemos ainda nos perguntar: seria apenas no português (e demais idiomas europeus) no qual “zen” é utilizado de forma adjetiva? A resposta para tanto seria não. E a razão para tal propicia um espanto ainda maior à nossa reflexão.

O Zen budismo não foi a primeira vertente budista a ser introduzida e popularizada no Japão, na verdade, a sua introdução no Japão seria tão tardia quanto o período Kamakura (1185 – 1333) através

2

dos mestres Eisai (1141 – 1215) e Dainichi Nōnin (? – c.1196). Aos olhos da nobreza e da casta dos guerreiros, que recentemente haviam ascendido ao poder político do território, tratava-se de uma exótica forma do caminho de Buda. Isso se traduziu pelo uso comum da palavra “daruma” (達磨) em referência ao patriarca das escolas *Cha’an* que, posteriormente, passariam a ser chamadas de Zen no Japão. Uma expressão que ficou em voga e que é de especial interesse à nossa reflexão é “daruma-uta” (達磨歌), “poesia daruma”.

Façamos um breve desvio pelo momento histórico pelo qual a poesia japonesa passava. O período Kamakura consolida um processo político no qual o poder e a hegemonia cultural se transferiram da nobreza aos guerreiros. A retirada da nobreza como centro político no Japão resultou na decadência de sua cultura artística cuja consolidação se encontrava em sua criação poética. Desprovidos do ócio proporcionado pelas alturas do poder, a poesia, já em processo de declínio no final do período Heian (794 – 1185), perde todos os seus brilhos, instigando um grupo de nobres, tradicionalmente ligados à ela, a iniciar um movimento de renovação radical de sua composição. Tendo como principais figuras Fujiwara no Teika (1162 – 1241) e o antigo imperador-poeta Go-Toba (1180 – 1239), tal grupo veria seus esforços se concretizarem na *Nova Antologia de Poemas de Hoje e de Outrora* (*Shinkokin Wakashū* 新古今和歌集) (1205). As inovações poéticas ensaiadas demorariam a ser reconhecidas como tais¹, mas algo não passaria despercebido pelos seus leitores, desconfiados de novidades e apegados à tradição: os poemas ficariam conhecidos naquele momento (e, em certos círculos, até o período Edo!) como “daruma-uta”. Seríamos levados a, então, erroneamente supor que os versos assim chamados seriam “poemas Zen”. Contudo, estaríamos incorrendo em um equívoco: “daruma-uta” são “poemas exóticos”, “poemas incompreensíveis”, “poemas obscuros” e, até mesmo, “poemas loucos”.²

Seja por conta das exóticas doutrinas recém importadas dessa vertente chinesa, seja pelas anedotas cercando seu patriarca ou, até mesmo, às incompreensíveis breves narrativas ou questões que eram lançadas aos iniciados para testá-los – os “kōan” (公案) –, o budismo de Daruma acabou por ser associado à dificuldade de compreensão, aos significados obscuros, a tudo aquilo que devido à sua estranheza era impossível de ser completamente apreendido. Calhou de serem assim taxados os poemas que um ainda jovem Fujiwara no Teika compôs em sua tentativa de renovação estilística da

1 Shigeki Iwai demonstra como os poetas e estudiosos tinham o *Shinkokin Wakashū* em baixa conta desde sua apresentação até o início do período Meiji (1868 – 1921) quando, sob a influência das correntes literárias europeias que começam a adentrar o Japão, a antologia começou a ser apreciada por sua pretensa estética simbólica. IWAI, Shigeki. “‘Yūgen’ to Shōchō: *Shinkokin Wakashū* no Hyōka wo megutte” [“Yūgen e Símbolo: Acerca da Avaliação do *Shinkokin Wakashū*”]. In: SUZUKI, Sadami; IWAI, Shigeki (ed.). *Wabi, Sabi, Yūgen: “Nihonteki naru mono” he no Dōtei* [Wabi, Sabi Yūgen: O Percurso à “Japonidade”]. Tokyo: Suiseisha, 2006, pp.297-345.

2 Indicações sobre discussões mais detalhadas sobre o “daruma-uta” de Fujiwara no Teika seriam, em japonês, SASAKI, Katsue. “Ropyyakuban Utaawase no baai: iwayuru ‘Daruma-uta’ Hihan to Shijin no Chokkan wo megutte”. In: *Kokushikan Tanki Daigaku Kiyō*, vol. 1, 1975 (dez.), pp. 27-48. E em inglês: ATKINS, Paul S. *Teika: The Life and Works of a Medieval Japanese Poet*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2017.

poesia japonesa – evento que ele lembraria depois, nos seus últimos anos³.

Como anteriormente, façamos um balanço: de fato, a palavra japonesa “daruma” não é o mesmo que “zen” (seja no próprio japonês, seja no português), porém guarda origem idêntica, assim como mantém as características adjetivas; estas, por outro lado, não poderiam atribuir feitos mais incompatíveis entre si àquilo que adjetivam, uma, tranquilidade e paz de espírito, outra, incompreensibilidade e estranheza. Em ambas, ainda, percebemos a tênue ligação que mantêm com o Zen Budismo que as originaram, o que não evita certo apagamento daquilo que o Zen, enquanto uma vertente do caminho de Buda, propõe como suas práticas e doutrinas. Se, por um lado, podemos creditar o malicioso uso de “daruma” no japonês de Kamakura à aversão pela novidade – que era alimentada pela disputa política entre as vertentes do budismo existentes no Japão de então –, algo distinto se passou até a palavra “zen” se tornar de uso corrente nos idiomas ocidentais.

E é mais à história do Zen no ocidente (com todas as aspas que essa palavra merece) que se conecta a pergunta que fazemos no nosso título sobre aquele que é reconhecido como o maior filósofo japonês contemporâneo, Kitarō Nishida.

2

Nada mais natural – estamos propensos a pensar – que o maior filósofo japonês do pós-Meiji seja um do Zen. Isso nos afirma a biógrafa em inglês de Nishida, Michiko Yusa, já no título de seu livro: *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō* (*Zen e Filosofia: Uma Biografia Intelectual de Nishida Kitarō*)⁴, assim como as publicações advindas dos Colóquios Internacionais de Filosofia Oriental, que ocorreram nos últimos anos – e são as mais importantes produções acadêmicas em português sobre filosofia japonesa até o momento –, cujos artigos se inclinam a tal compreensão do pensamento de Nishida⁵. Da mesma forma, eminentes pesquisadores da filosofia japonesa contemporânea e filósofos originais como Masakatsu Fujita e Ryosuke Ōhashi tendem também a corresponder, em certa medida, a filosofia nishidiana ao Zen Budismo.

Nishida, ele mesmo, nos leva a tomar a sério sua profunda ligação com o Zen Budismo. Em primeiro lugar, em seus diários pessoais, há um chamado de “Diário do Aprendizado Zen” (*Sanzen Nikki* 参禅日記) cujos registros se estendem de janeiro de 1898 – quando tinha 28 anos – a janeiro de

3 Trata-se de *Shūi gusō* e sua segunda parte *Shūi gusō ingai no zōka*, uma compilação que Teika faz de seus poemas de juventude até 1233 e que inicia com um prefácio no qual comenta acerca da sua recepção há quase cinquenta anos antes.

4 YUSA, Michiko. *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

5 As comunicações apresentadas nos Colóquios foram organizadas pelo prof. Dr. Antonio Florentino Neto e publicadas pela Editora Phi.

1906. Logo no seu início, lemos:

Janeiro

1º (sábado)

Chuva. Acordo cedo, sete e meia. Orientação com o mestre do templo, por volta das dez horas. Almoço no salão de meditação do templo [Templo Myōshin em Quioto especializado em prática Zen]. À tarde e noite, meditação. (Nishida, 2018, p. 254)⁶

Diariamente Nishida registra, do mesmo modo conciso, suas práticas de meditação zen (*taza* 打座, *zazen* 座禪) e suas idas e vindas dos monastérios ao lado de atividades rotineiras como os amigos que vêm visitá-lo ou a quem visita, a empolgação de ler Nietzsche e seus afazeres como professor.

Os registros desse diário terminam abruptamente para dar lugar a um outro, “Diário Ocasional” (*Oriori no Nikki* 折々の日記), no qual escreverá até quase o fim da vida sobre o seu cotidiano no qual as atividades acadêmicas e intelectuais passam a ocupar grande parte. As práticas relacionadas ao Zen Budismo quase desaparecendo.

Essa mudança condiz com relatos que contam que Nishida passaria a falar relutantemente sobre o seu treinamento no Zen Budismo aos seus alunos apenas nos seus últimos anos⁷. A razão pela qual se deu essa mudança guarda relação direta com o desenvolvimento de seu pensamento e como ele passa a encarar o Zen não mais da perspectiva de iniciado, mas daquela do filósofo. Nesse sentido, as linhas da conhecida carta, datada de 19 de fevereiro de 1943, que Nishida envia em resposta a seu aluno e amigo Keiji Nishitani – que logo viria a se tornar um dos grandes nomes da filosofia contemporânea japonesa – são elucidativas.

Parece-me, de todo, que há algo do Zen no plano de fundo [do artigo de Nishida que Nishitani leu], como você diz. Não posso dizer que eu seja um conhecedor do Zen, mas as pessoas, desde sempre, têm se equivocado completamente sobre o Zen, de modo que me pergunto se o Zen não seria, na verdade, fazer vida de uma apreensão da realidade. Sei que algo assim é impossível, mas, de algum jeito, queria uni-lo à filosofia. Esse é meu desejo desde os meus 30 anos de idade. Está tudo bem já que vem de você, mas quando esses tipos ignorantes dizem que sou Zen e tudo mais, normalmente me oponho o máximo possível. Essas pessoas não conhecem o Zen e nem compreendem minha filosofia, não passam de pessoas que dizem ser X idêntico a Y. Penso que se equivocam tanto em relação à minha filosofia quanto ao Zen, por isso, de agora em diante, continuarei a pensar cada vez mais qual é a posição que a filosofia e, também, a religião ocupam. (Nishida, 2020, p.225)

Não por mero acaso, essa carta de Nishida ganhou um lugar de destaque nos esforços de compreender sua filosofia, em especial pela sua recusa de equiparar sua filosofia ao Zen. Contudo, com um sutil adendo: caso tal observação venha de alguém conhecedor tanto da filosofia quanto do Zen, como Nishitani mostraria ser, na visão de Nishida, ele estaria disposto a reconhecer que no plano de fundo de sua filosofia há, de fato, algo do Zen. Porém, logo em seguida, admite como impossível unir à filosofia aquilo que considera a definição do Zen, ou seja, transformar em vida uma apreensão

6 Todas as traduções de citações de obras em japonês são minhas.

7 HEISIG, 2001, p. 39.

de como é a realidade. Não encontramos aqui ou em nenhum outro escrito de Nishida uma definição mais clara do que seria, no final das contas, tal apreensão da realidade propiciada pelo Zen e como ela seria feita vida. Conhecemos, contudo, que essa descrição geral não se restringe somente ao Zen, mas se estende à toda religião, como Nishida escreverá no seu último escrito – de 1945, portanto, cerca de dois anos após essa carta –, intitulado “A Lógica do Lugar e a Visão de Mundo Religiosa” (*Basho teki Ronri to Shūkyō teki Sekaikan*; 場所の論理と宗教の世界観):

Contudo, em que momento a questão religiosa ocorre a nós? Em que momento tomamos consciência do espírito religioso? A questão religiosa não é uma questão de valores. É a própria existência do nosso si-mesmo que se torna uma questão quando percebemos a profunda contradição no âmago do nosso si-mesmo, quando temos a autocompreensão de que o nosso si-mesmo é uma existência que é autocontraditória. As tristezas e contradições da vida já é um chavão desgastado de tanto ter sido dito. Porém, muitas pessoas não encararam esse fato profundamente. Quando encaramos esse fato até o fim, tal questão religiosa necessariamente vem a ocorrer a nós (na verdade, as questões filosóficas surgem a partir daqui). (NISHIDA, 2019b, p.323)

Daqui percebemos a impossibilidade de unir a filosofia e o Zen que Nishida aponta apesar de seu longamente nutrido desejo de fazê-lo. Percebemos também como ele realiza o projeto que havia anunciado em sua carta de pensar mais detidamente as posições filosófica e religiosa. E, por fim, ficamos claro o plano de fundo Zen que Nishitani havia percebido na filosofia de Nishida: foi a partir de sua questão religiosa, desperta pelo Zen, que lhe ocorreu a questão filosófica que passou a tratar.

Agregando tudo o que aprendemos das palavras de Nishida, podemos especular sobre aquilo que ele indicava ao dizer ser o Zen fazer vida de uma apreensão da realidade: digamos que é viver tendo a autoconsciência, a todo momento, de que a existência de nosso si-mesmo, isto é, aquilo que tomamos como sendo o núcleo do qual nasce e no qual se enraíza nossa identidade, nossos desejos, pensamentos e afetos, aquilo ao que nos referimos ao dizermos “eu”, existe na medida em que se contradiz a si mesmo. Tal forma de vida, por sua vez, precisa ser suscitada por uma autocompreensão detida e profunda que leva à questão religiosa. Mas, não só. “Fazer vida”, “transformar em viver” tal apreensão da realidade demanda um esforço contínuo, este é distinto daquele outro esforço intelectual, característico da filosofia, de pensar tal apreensão ou questão. Do mesmo modo, distingue-se também do esforço moral, isto é, como Nishida diz, das questões dos valores, do bem e do justo.

Aqui nos parece de todo propício introduzir uma importante digressão. No mesmo escrito que citamos acima, Nishida agradece ao seu amigo e internacionalmente conhecido pensador do Zen, Daisetsu Suzuki (também grafado como Daisetz Suzuki) (1870 – 1966). A explosão do Zen que tomou o ocidente em décadas passadas se deve, em grande medida, à atuação de Suzuki através de suas numerosas publicações em inglês (posteriormente traduzidas em diversos outros idiomas). Tendo a meditação como foco e a experiência como objetivo, o Zen sobre o qual falava Suzuki era um de teor secular, sem vínculos religiosos e que nomeava uma experiência mística universal: aquela da junção do si-mesmo com o mundo, do esfacelamento da arbitrária dicotomia entre sujeito e objeto. Claro que aqui não fazemos jus a sua produção intelectual, mas podemos afirmar sobre o legado que deixou,

definindo o que era o Zen para o ocidente⁸. Não seria demasiado dizer que é devido a Suzuki que a palavra “zen” passou a ter a forma adjetiva nos idiomas ocidentais.

O problema se apresenta quando sabemos que a definição de Zen proposta por Suzuki muito se deveu ao conceito de “experiência pura” tal qual descrita por Nishida no seu primeiro escrito intelectual de fôlego⁹, *Ensaio sobre o Bem (Zen no Kenkyū 善の研究)* (1911). Contudo, nesta obra, Nishida não visava uma discussão sobre o Zen ou o budismo em geral, mas uma com o filósofo americano William James acerca das bases nas quais se assentavam o conhecimento. A particular conjunção entre o Zen e a filosofia nishidiana realizada por Suzuki deu início àquilo que o estudioso do budismo Robert Sharf apontaria como sendo um “zen intelectualizado”. Trata-se, portanto, de um Zen budismo que afasta suas raízes religiosas e se torna, por fim, uma forma de viver *através* de uma compreensão da realidade em vez de, como Nishida compreendia, um viver *a* apreensão da realidade.

A distinção entre ambas e as implicações em relação à posterior interpretação da filosofia de Nishida são, novamente, indicadas por Sharf. Segundo ele, a vivência do Zen Budismo, de antes e de hoje, é marcada por um rígido regulamento monasterial, no qual os iniciados não só observam as práticas religiosas como meditação, consultas com monges mais experientes e sermões, mas também a metódica realização das tarefas cotidianas no interior e exterior dos mosteiros. A história do Budismo no Japão é trespassada por ferozes disputas políticas das quais a recém introduzida vertente do Zen não poderia dar-se ao luxo de se esquivar caso quisesse preservar sua existência, de modo que a postura dos acólitos e de seus superiores entre si e para o público exterior possuía um papel vital. A isso incluía-se o dogma do Zen Budismo segundo o qual os seus ensinamentos eram transmitidos diretamente do mestre ao discípulo na prática, prescindindo de palavras¹⁰.

Assim, as duras críticas que Sharf dirige ao “zen intelectualizado” de Suzuki se mostram compreensíveis: por mais que incluam conceitos caros ao Zen Budismo, carecem de sua realização prática que se estendem desde a lida cotidiana dos mosteiros até os meandros políticos. Mas, também, compreendemos melhor o forte rechaço de Nishida a uma equiparação tão tranquila entre sua filosofia e o Zen, pois, tendo sido ele iniciado às suas práticas religiosas, a consciência da questão religiosa que a ele ocorreu mostrou-lhe que somente vive-la o colocaria verdadeiramente diante do Zen, enquanto a filosofia o encaminharia por outras vias. A isso se conjuga, Sharf (1993, p.12) prontamente o aponta, que Suzuki permaneceria toda sua vida um “leigo” no Zen Budismo, isto é, nunca teria recebido o treinamento formal.

Como uma última nota, retornando à nossa reflexão inicial, nada mais distante daquilo que Nishida considerava o Zen e sua questão religiosa do que o nosso “zen” da tranquilidade e da paz de espírito. Caso a prática religiosa do Zen Budismo seja uma na qual ocorra a autocompreensão que

8 Esse legado foi aprofundado por Shin'ichi Hisamatsu, outra figura próxima de Nishida, que expandiu a compreensão de Suzuki sobre o Zen, em especial, às artes japonesas.

9 Robert Sharf (1993) desenvolve em detalhes a interpretação de Suzuki do conceito de experiência pura na filosofia inicial de Nishida.

10 Cf. SHARF, 1994, pp. 41-43.

põe nosso si-mesmo em questão, reconhecendo nele uma contradição a e em si-mesmo, antes de toda tranquilidade e calma, seríamos tomados pela surpresa, inquietação e angústia do que fazer conosco, de como viver e existir em contradição consigo mesmo.

3

Nishida, por fim, seguiu pelo caminho ao qual lhe guiou a questão filosófica, sem que com isso a questão religiosa tenha desaparecido do seu pano de fundo. Mencionamos que sua primeira obra de destaque, *Ensaio sobre o Bem*, se desenvolve em uma discussão com James acerca do conhecimento. Entretanto, não estaríamos sendo precisos ao enunciá-lo dessa forma; o correto seria dizer que Nishida discute contra a ideia de que o conhecimento seria aquilo que nos revela como a realidade verdadeiramente é. Isso significa que, para Nishida, deveria haver uma experiência mais profunda e direta da realidade na qual se assentaria a experiência epistemológica, uma vez que, para esta última ocorrer, seria necessário existir um sujeito (aquele que conhece) e um objeto (aquilo que é conhecido) e estes, por sua vez, deveriam emergir de uma experiência anterior na qual ambos se encontrariam fora dessa dicotomia. À esta, Nishida denominou inicialmente “experiência pura”.

Muitas vezes daria o pensamento filosófico de Nishida entre 1911, ano da publicação de *Ensaio sobre o Bem*, e 1926 quando vem à luz “Lugar” (*Basho* 場所), artigo que representa um ponto de virada em sua filosofia. Não por mero acaso que é a partir desse artigo que sua produção intelectual passa a ser conhecida como “Filosofia nishidiana” (*Nishida Tetsugaku* 西田哲学)¹¹. O que haveria mudado, então? Dentre vários fatores, gostaria de destacar um: justamente o conhecimento.

Basta seguirmos a seguinte linha de pensamento para entendermos melhor o problema no qual Nishida se enredava: se o conhecimento necessita da distinção entre sujeito e objeto para se formar; e se essa distinção se assenta sobre uma experiência mais fundamental que é impossível de ser acessada por meio do conhecimento; logo, que tipo de conhecimento seria esse que diz sobre essa experiência mais fundamental, essa experiência pura, isto é, que tipo de conhecimento seria a filosofia, em especial a filosofia de Nishida? Ou essa não seria conhecimento de todo?

Nishida não tomará o atalho de dizer que o “conhecimento filosófico” é um superior a “conhecimentos de segunda ordem”, pelo contrário, ele tentará escavar o que ocorre ao dizermos “eu sei isso”. E esse é um bom enunciado para começarmos a seguir os seus passos. Ao dizer “eu sei isso”, temos o sujeito que conhece (eu) e o objeto que é conhecido (isso). Colocando uma “lupa filosófica” sobre o processo, o que temos é que o objeto (isso) toma uma forma que se adequa ao que o sujeito (eu) tem como a forma “conhecer”. A isso denominamos “juízo”. Um exemplo seria: “Eu sei que Nishida é japonês”. Aqui, o objeto (“Nishida é japonês”) se adequa à forma, isto é, aos requisitos

11 Kiichirō Sōda foi o primeiro a se referir ao pensamento de Nishida como “Nishida tetsugaku” em um artigo publicado no mesmo ano que “Lugar”, 1926, no qual analisava criticamente os recentes artigos de Nishida no qual notou o início da constituição de um sistema filosófico próprio.

necessários para que o sujeito (eu) ajuíze sobre o objeto.

Mas, aí, temos uma outra camada: a proposição “Nishida é japonês”. Proposições são como se expressa aquilo sobre o que se sabe ou se pretende saber. E, como expressão ou enunciado, elas são regidas pela lógica. Aqui, as coisas passam a ficar um tanto quanto interessantes, porque a lógica nos propiciará dizer se uma proposição é ou não contraditória ou válida. Por exemplo, posso muito bem dizer que “eu sei que Nishida é japonês e não é japonês”, porém, ao fazê-lo, eu estaria dizendo que o objeto do qual tenho conhecimento é contraditório e, portanto, segundo as regras da lógica clássica – em particular a de Aristóteles – eu diria que tenho conhecimento de um objeto que não existe, porque aquilo que é contraditório não tem como ser. Em uma proposição, temos o sujeito gramatical – no nosso caso, “Nishida” – e o predicado – “japonês”. Predicados são, em suma, características que utilizo para progressivamente precisar o sujeito gramatical, pois, ao final, é dele que tenho conhecimento. Um ponto essencial para a lógica clássica – e que será central para a argumentação de Nishida – é que, logicamente, o sujeito gramatical nunca poderá ser um predicado. Notamos prontamente isso diante da ausência de sentido de enunciados como “Japonês é Nishida” ou “Satō é Nishida”.

Ao final de toda essa breve e insuficiente incursão na lógica clássica pretendíamos apenas clarificar o seguinte: “eu sei que Nishida é japonês” diz que o objeto do qual o sujeito do conhecimento (eu) conhece é o sujeito gramatical da proposição (“Nishida”) e aquilo que se sabe de tal objeto é tão preciso quanto se conseguir apreender a particularidade precisa desse sujeito gramatical através dos predicados que a ele atribui.

Segundo Nishida, tal forma lógica de conceber o conhecimento se orienta na direção do “sujeito que nunca é predicado”¹², enquanto a sua própria tomou o caminho inverso de um “predicado que nunca é sujeito”. Uma das diversas formas das quais se vale para expressá-lo é:

A epistemologia até agora, partindo da concepção da oposição entre sujeito e objeto, pensou que conhecer era organizar a matéria através da forma. Em substituição a essa forma de pensar, eu quero partir da concepção da autoconsciência na qual o si-mesmo reflete-se em seu interior. Acho que o significado fundamental do conhecer é refletir-se a si-mesmo em seu interior. (NISHIDA, 2019a, p.74)

Essa aparentemente críptica definição do conhecimento se torna mais compreensível ao pensarmos que o refletir-se em si-mesmo fala de envolver. O fazer do conhecimento se trata precisamente de envolver aquilo que parece estar em oposição ou contradição em um lugar no qual esses opostos e contraditórios se tornem um, exatamente pela razão de serem opostos e contraditórios na medida em que estão nesse lugar. Assim, tais elementos contraditórios se refletem nesse lugar da mesma forma que reflexos se refletem em um espelho: na medida em que são reflexos, eles são o mesmo, contudo, também, na medida em que são reflexos não são o próprio espelho que os reflete. O conhecimento, portanto, se faz não por distinguir o que é refletido e o que reflete, mas, antes, por deter-se no próprio refletir do espelho que permite, por sua vez, que o refletido seja enquanto refletido – na medida em que está no lugar do interior do refletir do espelho –, mas, também, que o

¹² Essa é a fórmula através da qual Nishida resume reiteradamente a lógica aristotélica clássica.

espelho seja enquanto aquilo que reflete e não é refletido. O espelho, portanto, permite que em si – no seu interior – tudo seja enquanto refletido (por mais contraditórios e opostos entre si sejam aqueles que são refletidos), mas negando-se a si mesmo enquanto algo que seja possível de ser refletido, mostra-se como o lugar que reflete. Ora, do lugar do espelho é impossível pensar o espelho enquanto aquilo que reflete, de modo que, temos que nos deslocar para um lugar mais envolvente no qual se torne possível pensar o que reflete em oposição ao que não reflete.

Chamo a atenção para a direção da operação lógica que Nishida propõe aqui: diante da proposição “o espelho reflete X”, em vez de se tomar “reflete” como um dos vários predicados de “espelho”, dirigindo-se cada vez mais ao sujeito gramatical, ele propõe que o predicado “reflete” constitui um lugar no qual está X enquanto aquilo que é refletido. Lugar esse que é o próprio espelho, se e somente se, ele próprio não for refletido. A coisa fica ainda mais instigante quando tomamos consciência de que o fazer envolvente do espelho – isto é, o refletir tudo e qualquer coisa sejam elas contraditórias entre si ou não – só se torna visível na medida em que nega envolver-se a si mesmo: o espelho só reflete algo, se e somente se, não reflete a si mesmo. Isso quer dizer que o fazer só se torna visível, ou seja, objeto de conhecimento, quando se exclui de seu próprio fazer, requisitando um outro fazer que o envolva para, então, torná-lo visível. Apenas no interior desse “fazer mais envolvente” é que o espelho pode estar enquanto algo que faz o que faz, ou seja, algo que reflete. Em termos menos abstratos, só tomamos conhecimento do refletir do espelho quando ele está no lugar daquilo que reflete ou não reflete e, não, no lugar que ele próprio possibilita, lugar este no qual estão os refletidos. Por isso, Nishida insiste que conhecer é, na verdade, refletir-se em si mesmo, ou seja, envolver, porque o fazer – e “fazeres” são sempre verbos, portanto, predicados – só se tornar visível ao ser envolvido por outro fazer que delimita um lugar no interior do qual o fazer anterior – assim como seu oposto e contraditório – possam tomar lugar.

São esses lugares, que tantas vezes repetimos anteriormente, que Nishida tenta descrever no seu artigo a medida em que constrói com eles uma lógica. Lógica essa que se dirige ao predicado até alcançar o predicado que nunca será sujeito gramatical. Em outras palavras, esse predicado absoluto nunca poderá tomar a posição de um objeto que se conforme àquilo que o sujeito do conhecimento requisita para poder dizer “eu sei”. Assim, Nishida pensa ter conseguido descrever uma experiência que não só é mais fundamental do que a epistemológica, mas, também, que não deixa de ser, ela mesma, conhecimento, uma vez que a envolve e, envolvendo-a, faz dela um reflexo de si mesma em seu interior.

4

Em conclusão, gostaria de brevemente analisar a lógica de Nishida em ação para que, após fazê-lo, possamos vislumbrar sua relação com o Zen.

Seguindo-se os significados de lugar dos quais falei, surgem diversos significados de ser

diferentes entre si. Primeiramente, quando universalizamos o sentido de lugar no qual estão [*oite aru*] as propriedades sensíveis, este lugar se torna o espaço vazio. Contudo, o espaço também é uma espécie de ser. Além disso, o tipo de lugar no qual também está o espaço, deve ser algo como um campo de consciência transcendental. Ao pensarmos que o sensível está nesse lugar, ele prontamente se torna um ato do espírito. Por tal campo de consciência ser um nada negativo, aquele substrato, isto é, a coisa, que pensávamos ser o que havia por detrás do sensível, desaparece e por detrás do sensível podemos ver apenas o nada. Podemos pensar que o sensível surge a partir do nada, isto é, que ele se torna ato puro. Contudo, também os atos, nesse lugar no qual estão, são uma espécie de ser. Na consciência universal, que é a porta de entrada para o Nada Verdadeiro, também os atos perdem seu significado de ser e, por um instante, todos eles acabam por se tornarem dever, mas, indo além, quando esse lugar se torna o próprio Nada Verdadeiro, eles podem ser novamente pensados como uma espécie de ser. Esses, que aí [no lugar do Nada Verdadeiro] estão, são apenas seres inteligíveis e o dever se torna suas sombras. (NISHIDA, 2019a, pp.95-96).

Aqui vemos como Nishida, através de sua lógica, demonstra como aquilo que tomamos como o que seria o mais real, as propriedades sensíveis, termina por ter sua existência determinada por aquilo cuja existência julgamos ser a mais duvidosa, o inteligível. Vejamos, resumidamente, seus passos: as propriedades sensíveis de algo, para serem como tais, precisam estar no espaço; este, por sua vez, não pode ser, ele mesmo, uma propriedade sensível, de forma que, para determinar as propriedades sensíveis que estão no seu interior – no espaço que conforma –, ele tem que ser um sensível negativo, um não-sensível; aquilo que não é sensível é algo espiritual, mental, inteligível etc. e o lugar no qual está é a consciência, sendo que o “espiritual” é um ato, uma ação feita pela consciência; ora, ações estão no lugar da vontade, afinal deve-se querer realizar uma ação para que ela ocorra; contudo, novamente, o querer ou o não-querer estão no lugar da contingência, isto é, naquilo que pode ou não vir a ocorrer; por fim, a contingência, isto é, aquilo que é ou não-é deve estar em um lugar ainda mais envolvente, tão envolvente cuja circunferência, por assim dizer, não pode ser determinada por nada de outro, por nenhum outro lugar, mas tão somente por si-mesma. A sucessão de negativas (não pode, nada, nenhum) não é ocasional, pois esse lugar determina-se enquanto aquilo que não é determinado por nada de outro e, exatamente por isso, enseja a existência determinada de tudo aquilo que está no seu interior e, assim, refletindo-se em si, desenvolve-se naquilo que está no seu interior. Como aquilo que está no seu interior, no seu lugar, é um reflexo de si-mesmo, é preciso sempre dar lugar àquilo que se desenrola em si. Por isso, Nishida diz ser esse lugar o “Nada Verdadeiro” ou “Nada Absoluto”, não por ele esfacelar tudo e qualquer coisa que exista, nem por se opor ao Ser, mas, antes, porque seus limites não podem ser delimitados, uma vez que deve envolver a todos os contraditórios (inclusive aqueles do que é e não-é) dentro do seu lugar. Trata-se, portanto, de um nada que é verdadeiro por ser criativo e sempre expansivo.

O Nada e o Vazio, concebidos positivamente, são tópicos recorrentes nas múltiplas correntes de pensamento do “extremo oriente”, de modo que não seria estranho que apontemos aí a relação entre a filosofia nishidiana e o Zen. Mas não nos parece que Nishida desenvolveu sua lógica do lugar para que a tomássemos com a tranquilidade do “zen”, ao contrário, pensamos que ele nos instiga a tentar desbravar a sua impenetrabilidade “daruma”. Lembremos da gravidade com a qual ele lida com

a questão religiosa e como sua filosofia discute diretamente com a tradição ocidental. Mantendo isso em mente, propomos a seguinte leitura na qual voltamos a sua lógica para tratar da questão religiosa do Zen Budismo em sua não-união com a filosofia.

Como vimos, a questão filosófica advém da questão religiosa, contudo, para determinar a questão filosófica, a questão religiosa tem que se fazer em um nada religioso, negar-se a si mesma enquanto religiosa, de modo que, para a filosofia, que está no lugar do religioso, a questão religiosa tem que ser uma não-questão, somente nessa medida é que a questão religiosa pode ensejar a questão filosófica. Nishida fala, claramente, de filosofia e, nesta, a questão religiosa do Zen Budismo tem que ser nada. Daí, a impossibilidade de unir o Zen e a filosofia. Entretanto, não se trata aqui de uma desqualificação nem do Zen e nem da filosofia, antes, falamos de uma constatação lógica. A mesma que permite a busca por um lugar mais envolvente que determine a ambos, tanto o Zen quanto a filosofia. Nishida já intuía esse lugar e o enunciou na famosa carta que citamos: “fazer vida uma apreensão da realidade”. Recuando-se ao plano de fundo, o lugar no qual estão e vicejam Zen e Filosofia não é outro senão a vida¹³.

13 Em 1936, Nishida publicaria o artigo “Lógica e Vida” (*Ronri to Seimei* 論理と生命).

Bibliografia

- AKITOMI, Katsuya. "The Development of the Concept of Basho (Place) in Nishida's Philosophy." In: MATSUMARU, H.; ARISAKA, Y.; SCHULTZ, L. (eds.). *Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō*. Cham: Springer, 2022, pp.41-56.
- FUJITA, Masakatsu. *Nishida Kitaro no Shisaku Sekai*. Tokyo: Iwanami Shoten, 2011.
- HEISIG, James W. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- NISHIDA, Kitarō. *Ensaio sobre o Bem*. Trad. Joaquim Carneiro Monteiro. Campinas: Editora Phi, 2016.
- NISHIDA, Kitaro. *Nishida Kitarō Zuihitsu* [Ensaio de Nishida Kitarō]. 10. ed. Edição: UEDA, Shizuteru. Tokyo: Iwanami Shoten, 2018.
- NISHIDA, Kitaro. *Nishida Kitarō Tetsugaku Ronshū I* [Textos Filosóficos de Nishida Kitarō Vol. 1]. 11. ed. Edição: UEDA, Shizuteru. Tokyo: Iwanami Shoten, 2019a.
- NISHIDA, Kitaro. *Nishida Kitarō Tetsugaku Ronshū III* [Textos Filosóficos de Nishida Kitarō Vol. 11]. 11. Edição: UEDA, Shizuteru. ed. Tokyo: Iwanami Shoten, 2019b.
- NISHIDA, Kitaro. *Nishida Kitarō Shokanshū* [Correspondências de Nishida Kitarō]. Edição: FUJITA, Masakatsu. Tokyo: Iwanami Shoten, 2020.
- SHARF, Robert H. "The Zen of Japanese Nationalism". *History of Religions*, Vol. 33, No. 1, pp.1-43, Aug., 1993.
- SHARF, Robert H. "Whose Zen? Zen Nationalism Revisited." In: HEISIG, James W.; MARALDO, John C. (eds.). *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994, pp.40-51.