

Negatividade dialética e a “autodeterminação do nada absoluto”

Marcos Lutz Müller, Doutor, Unicamp, GT Hegel.

Palavras Chave: Hegel; Nishida; Dialética; Ser; Nada.

Resumo: O presente trabalho objetiva apresentar a recepção de Hegel por Nishida no contexto do que historiograficamente se convencionou designar por Escola de Kyoto. O ponto de encontro para a apropriação crítica que Hegel recebe de Nishida é a sua lógica especulativa. Nessa direção, ao observarmos o próprio percurso especulativo de Nishida, exporemos o problema do começo da filosofia como questão fundamental para um discurso filosófico autêntico e tematizaremos a dialética do Ser e do Nada, enquanto momentos do discurso hegeliano apropriados por Nishida. Em seguida será reconstruída a crítica de Nishida à Hegel através da exposição da tese da anterioridade do Nada absoluto em relação à dialética do Ser e do Nada, e de como o auto despertar emerge do Nada absoluto. Por fim se efetuará uma reconstrução crítica da dialética hegeliana no horizonte da perspectiva de Nishida.

Em fevereiro de 1931, então com 60 anos (*19.05.1870), Nishida redige uma série de reflexões sobre a dialética de Hegel¹, antes de tudo a sua lógica especulativa, que é um balanço crítico da sua relação a Hegel, um acerto de contas com o autor que ele diz ter começado a ler aos vinte anos, e que “mesmo hoje não deixa a minha cabeceira”². Em 15 de maio de 1937 ele acrescenta a essas considerações numeradas o seguinte: “meu pensamento hoje comporta várias coisas que me foram ensinadas por Hegel; todavia, mesmo se eu me considero como mais próximo dele do que de qualquer outro pensador, tenho ao mesmo tempo muito a dizer contra ele.” (NH, § 40)³

1.O começo da filosofia na experiência pura e o lugar do nada absoluto.

¹ Nishida, Kitaro, *La dialectique de Hegel considerée de ma position (1931)*, trad. Ibaragi Daisuké e Michel Dalissier, in : *Philosophie*, n° 103, automne 2009, Les Éditions de Minuit, Paris, pp. 51-75. As citações no corpo do texto serão indicadas pelas maiúsculas NH (Nishida-Hegel), seguidas da numeração dos parágrafos da edição japonesa original NKZ, XII, pp. 64-84, incorporada na tradução.

² Dalissier, M., *Présentation*, *ibid.*, p. 51.

³ No período em que Nishida exerceu a docência na Universidade Imperial de Kyoto, entre 1910 e 1928, ele ofereceu quatro cursos sobre a *Ciência da Lógica* (1916-1917; 1920-1921; 1921-1922 e 1922-1923), um curso sobre a *Fenomenologia do Espírito* (1925-1926) e um sobre as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1927-1928). Cf. Yusa, Michiko, *Zen and Philosophy. An intellectual Biography of Nishida Kitaro*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, pp. 218-219.

A intenção principal de Nishida nesse confronto não é tanto uma crítica a Hegel, muito menos uma crítica externa, mas uma pergunta sobre o que torna possível a lógica hegeliana e o que permite compreender o seu conceito central de negatividade. A pretensão de Nishida é muito mais a de mostrar como a lógica dialética é uma forma derivada de uma lógica mais fundamental, que é a sua “lógica do lugar” ou “lógica tópica”. Partindo de sua convicção primeira de que a lógica especulativa não pode fundamentar logicamente o próprio solo em que ela se desenvolve, a saber, o “puro pensar”, Nishida, com a pergunta sobre a condição de possibilidade da lógica hegeliana, quer recuar a uma dimensão anterior à do puro pensar, na qual ela se desenvolve como uma teoria apriori das categorias. Essa dimensão anterior ao pensamento é denominada, no *Ensaio sobre o Bem*⁴ de “experiência pura”, na qual o pensamento está inicialmente fundido com ela numa identidade originária de saber, sentir e querer, que forma “um sistema originariamente unitário” (G, 33; 6) da consciência. Nishida concebe também essa identidade originária entre experiência e pensamento recorrendo a W. James, para o qual o pensamento é uma função da experiência só relativamente distinta dela: a experiência pura e imediata é a função unificadora, básica da consciência, e o pensamento, a sua função de diferenciação, derivada daquela (G, 48-50; 17-19) Como experiência pura e experiência imediata são “uma só coisa” (G, 29; 3) ela conduz a um acesso imediato à realidade tal como ela verdadeiramente é, “antes que nos voltemos a ela pelo pensamento” (G, 82; 49). Conduzir à experiência da realidade no que ela é verdadeiramente é a maneira como Nishida concebe desde o início a tarefa da filosofia. É o pensamento abstrato da consciência reflexiva que transforma a função unificadora da consciência no seu acesso imediato à realidade verdadeira num sujeito que se opõe ao que foi unificado como objeto. A linguagem e a predicação exprimem na cópula do juízo, de maneira derivada, a “força unificadora” do sistema da consciência, de tal sorte que a experiência pura permanece sempre mais rica do que as significações que surgem da sua diferenciação predicativa: “a experiência pura é a experiência do factual tal como ele é. Ela não tem significação”. (G, 36; 8) Por isso ele afirma mais adiante que a significação da experiência ou do juízo “não enriquece o conteúdo próprio da experiência” (G, 37; 9). Mas no pensamento concreto, que ele compreende, citando a *Ciência da Lógica* de Hegel, como uma autodiferenciação do “universal concreto”, há uma coincidência imediata da sua efetivação

⁴ Nishida, K., *Über das Gute*, trad. Peter Pörtner, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1989. – Nishida, K., *An Inquiry into the Good*, trad. Masao Abe e Christopher Ives, Yale University Press, New Haven and London, 1990. A obra, publicada em 1911, será citada pela maiúscula G, seguida do número da página da tradução para a língua alemã e inglesa, separadas por ponto e vírgula.

através da sua diferenciação com o desenvolvimento da força unificadora da consciência na pura experiência em direção a uma unidade sempre mais ampla. (G, 48; 17)⁵

A experiência pura no sentido de um acesso imediato à realidade originária, nas várias configurações conceituais que ela assumirá posteriormente através das críticas a que ela vai ser submetida, nunca deixará de ser o começo verdadeiro da filosofia. O percurso filosófico posterior de Nishida, no sulco da experiência da meditação e da assimilação da tradição do pensamento budista do vazio como nada, vai aprofundar a experiência pura e imediata do sistema da consciência em direção ao conceito de “lugar do nada absoluto”. O conceito de “lugar” (*basho*), elaborado entre 1924 e 1926, quando é publicado o estudo sobre o *Lugar* (*Basho*)⁶, vai substituir o conceito de “campo da consciência” do *Ensaio sobre o Bem*. Ele é concebido originalmente no contexto da “lógica do predicado”⁷ como um campo ou âmbito em que os predicados atribuídos aos objetos nos juízos de subsunção formam um sistema coerente, passando ele a ser a condição das relações e da coerência dos predicados entre si. O próprio Nishida pensa a metáfora espacial contida no conceito de “lugar” a partir da “*chora*” platônica, mas dela difere porque ao invés do sentido cosmológico que tem em Platão ele designa o conceito de “campo de consciência”. Assim como o predicado gramatical abarca ou engloba no ato judicativo o sujeito gramatical, o *basho* abarca a autoconsciência, possibilitando o acesso intuitivo ao si-próprio.⁸ Concebido como o “lugar do nada absoluto”⁹, o *basho* é pensado na sua amplitude máxima como uma espécie de receptáculo, que permite surgimento de todas as coisas

⁵ O texto que segue diretamente a menção à tese de que ‘o universal é a alma do concreto’ não poderia revelar mais claramente sua inspiração hegeliana: “A experiência pura se desdobra sistematicamente, por isso a força unificadora continuamente atuante no seu fundamento tem de ser de maneira imediata e em si a universalidade do conceito. O desenvolvimento da experiência é imediatamente o avanço do pensamento. Isso quer dizer que o fato da pura experiência é a auto-efetivação do assim chamado universal.” (G, 48; 17) A tradução inglesa vertendo o conceito especulativo de “conceito” no plural (“os conceitos”) encobre parcialmente a extração hegeliana do texto. Nishida acompanha a ruptura hegeliana com a oposição metafísica tradicional entre o pensamento e experiência, segundo a qual o pensamento apreende o universal e a experiência apreende o particular; para Hegel e Nishida é a autodiferenciação do universal concreto que engendra o particular e atua no seu interior, “como a semente numa planta” (G, 49; 18). Se o universal é a força unificadora que se autodiferencia e atua no seio do particular, então “desaparece logicamente a diferença entre pensamento e experiência” (G, 49; 18), no sentido de que o particular não é só resultado da determinação espaço-temporal, mas que ele tem de ser particular no seu conteúdo próprio. “O universal é aquele particular que alcançou o extremo do seu desenvolvimento.” (G, 50; 18)

⁶ Nishida, K., *Ort (Basho)*(1926), in: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, ed. e trad. Rolf Elberfeld, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999. A obra será citada pela inicial maiúscula *B*, seguida do número da página da edição mencionada.

⁷ Numa carta a Mutai Risaku, de 8 de junho de 1926, mês do publicação do ensaio sobre o *Lugar*, Nishida explora sua intenção: “este ensaio, *Basho*, ainda não está claro, mas aquilo em que estou empenhado é definir a consciência logicamente como ‘o que se torna predicado gramatical e não sujeito gramatical’ contra a definição de substância de Aristóteles como ‘aquilo que se torna sujeito gramatical e não pode tornar-se predicado gramatical’. [...] De todo modo, com a idéia de *topos* sinto que alcancei a meta filosófica que estava procurando, Tentarei reconstruir minhas idéias anteriores a partir da perspectiva do *basho*.” Yusa, Michiko, *Zen and Philosophy. An intellectual Biography of Nishida Kitaro*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2002, pp. 204-205.

⁸ Yusa, Michiko, *Zen and Philosophy. An intellectual Biography of Nishida Kitaro*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2002, pp. 202-209.

⁹ Nishida, K., *Die intelligible Welt, Drei philosophische Abhandlungen (1930)*, ed. e trad. Robert Schinzinger, De Gruyter, Berlin, 1943, pp. 117, 121. Citação pelas maiúsculas *IW*, seguidas da página.

no seu modo de ser irredutivelmente singular, e, simultaneamente, o acesso ao si-próprio verdadeiro, que se defronta com a sua própria nadaidade numa operação originária de esvaziamento e de esquecimento de si. O nada absoluto é uma forma de negação originária, anterior ao pensamento, que se enraíza na vida profunda do si-próprio, e que Nishida conceberá ativamente como “autodeterminação do nada absoluto”. (NH, § 31, 39) O conceito de “autodeterminação”, que remonta a Kant e ao idealismo alemão, é retomado especialmente a partir da “autodeterminação do conceito” em Hegel, para pensar o aspecto ativo do lugar do nada absoluto, que seria para Nishida o fundamento da negatividade absoluta hegeliana e a sua condição de possibilidade. O conceito de “lugar do nada absoluto”, vai ser concebido no diálogo com Hegel ativamente como “autodeterminação do nada absoluto”. Partindo de um confronto direto com a dialética inicial do ser e do nada, com a qual começa a lógica de Hegel, Nishida inicia o seu ensaio perguntando, hegelianamente, como é possível pensar e existir “aquilo que traz uma contradição em si mesmo”?¹⁰

2. O começo absoluto com a dialética do ser e do nada.

Mas antes de examinar esse confronto, é indispensável uma rápida apresentação dessa dialética do ser e do nada, que para Hegel é o ponto de partida do pensamento filosófico. Com efeito, como saber radical, para além dos saberes parciais, a filosofia não pode nada pressupor como previamente dado e já determinado, nem o seu próprio objeto, que tem de ser “gerado” pela atividade do puro pensar que pensa e determina a si mesmo na lógica, nem o seu método. O “ser puro”, sem qualquer determinação, enquanto ele resulta do “saber absoluto” que se suspende a si mesmo enquanto puro saber ao termo da *Fenomenologia do Espírito*, aparece para o puro pensar que põs de lado todas suas opiniões, preconceitos e reflexões, como a figura imediata do “começo lógico”. (WL, I, 54) Ele é, assim, a “imediatidade simples”, o “ser em geral” (WL, I 54), sem qualquer relação e desprovido de toda determinação ou distinção. Mas o puro ser pensado nesta “imediatidade indeterminada”¹¹ (WL, I, 66), em que ele não possui nenhuma diferença interna em si mesmo, nem uma diferença externa em relação a outro, é inteiramente “vazio”, e como tal, idêntico ao nada. O nada, por sua vez, como substantivação de um “não” absoluto e de uma negação total e abstrata, é, na sua “perfeita vacuidade, sem determinação e sem conteúdo”

¹⁰ “Para que um ‘movimento dialético’ seja pensável e exista é preciso primeiramente perguntar se ‘o que traz uma contradição em si mesmo’ é pensável e existe. Como sustentar tal proposição?” (NH, § 1)

¹¹ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Meiner, Hamburg, 1963 (Philosophische Bibliothek, v. 56). A obra será citada pelas iniciais WL, seguida pela indicação dos volumes I ou II, mais a indicação da página. Há uma tradução recente de excertos da *Ciência da Lógica* para o português: Hegel, *Ciência da Lógica. Excertos*. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle, Barcarolla, São Paulo, 2011.

(WL, I, 67), “o mesmo intuir vazio ou pensar vazio que o puro ser (WL, I, 67). Essa identidade entre o puro ser e puro nada, em que se exprime a capacidade de abstração absoluta do pensamento, está, para Hegel, na origem tanto conceitual e como histórica da metafísica e de toda ciência ocidental. Ela não é uma unidade estável ou estática, mas, como diz Hegel metaforicamente, “uma inquietude incessante e sem sustentação” (WL, I, 93), que a linguagem dialética descreve como o “desaparecer” de cada um no seu contrário, como um puro “passar” imediato de um ao outro, e que ela procura captar conceitualmente como o “suprimir”/ “suspender” (*aufheben*) de cada um no outro. Eles mesmos são algo de “inanalísável” (WL, I, 60), e a sua diferença é “indizível” (WL, I, 77), pois se a intuição quiser visar e o pensamento dizer aquilo no que seriam diferentes, ou se introduziria subrepticamente uma determinação, e neste caso ser e nada não seriam mais um “imediato indeterminado”, portanto, um começo sem pressupostos, ou se permanece na intuição vazia e no pensamento vazio, onde são idênticos. Por isso, no começo, ser e nada, intuir e pensar estão numa identidade de indiferenciação. Ambos são idênticos entre si, e idênticos com o próprio pensamento e o intuir vazios.

A resposta hegeliana a esta aporia do começo, em que a identidade imediata do ser e do nada, resultante da tentativa de pensá-los absolutamente neles mesmos, deve gerar o movimento e a diferenciação, é dizer que eles só são diferentes no movimento que simultaneamente anula e faz surgir a sua diferença. Isso é o que constitui o vir-a-ser, a forma mais elementar do movimento.¹² Portanto, é só nessa passagem incessante e sem sustentação do ser ao nada e do nada ao ser que a sua diferença torna-se real no mesmo ato e instante em que ela é suspensa. Assim, no vir-a-ser, ou melhor, nesta unidade que o pensamento apreende como o vir-a-ser, ser e nada passam a ser momentos. Eles “decaem” (WL, I, 92) da sua pretensa autonomia e da sua diversidade absoluta, que só existe na “representação” e na linguagem, a momentos dessa unidade que os abrange enquanto vir-a-ser. Nesse, ser e nada se distinguem e simultaneamente anulam a sua distinção, pois real é somente a direção inversa desse movimento da passagem de um ao outro, do nada ao ser, surgir, nascer, e do ser ao nada, perecer.

3. Elementos hegelianos da crítica de Nishida a Hegel.

Contra essa primeira dialética do ser e do nada, que constitui o começo absoluto da lógica hegeliana com o imediato indeterminado, Nishida faz uma objeção global a partir de um conceito de nada que provém em parte da sua lógica do predicado e do lugar, em parte da tradição oriental, principalmente da tradição budista do esquecimento/esvaziamento de si mesmo. Por

¹² “É a natureza dialética imanente do próprio ser do próprio nada que faz com que eles mostrem a sua unidade, o vir-a-ser, como sua verdade.” (I, 92)

meio do conceito de “nada absoluto” Nishida quer ultrapassar a dialética hegeliana e a metafísica ocidental em direção a uma dimensão mais profunda, anterior à ontologia do ser e ao princípio da subjetividade moderna. Ele quer por em questão não só a primazia do sujeito na figura do cogito cartesiano, do eu transcendental de Kant e de Fichte, e, também, da fenomenologia husserliana, mas principalmente na versão mais radical da lógica hegeliana, na qual a autonomia do puro pensar enquanto conceito é princípio do desenvolvimento de um sistema categorial e da sua efetivação nas estruturas racionais profundas da realidade efetiva. Como Hegel, ele também quer pensar um nada “absoluto”, só que para Hegel o “vazio” do seu nada absoluto, no começo, é uma negação inteiramente “abstrata”, “imediatamente”, “sem relação”, “o mero ‘não’” absolutizado (WL, I, 68); no desenvolvimento categorial posterior o nada torna-se negação determinada, o operador central da progressão dialética através das oposições, e na sua forma mais elevada, é negação auto-referencial, negação que se nega a si mesma, a negação da negação, que opera a superação e integração dos opostos numa unidade mais alta. Nishida reconhece que a negação e a negatividade absoluta no sentido da negação que se nega a si mesma são o centro da dialética hegeliana, mas aponta como sendo a sua falha a de que ela é só o momento intermediário da dialética, cujo fim e ápice é, em Hegel, a suspensão (*Aufhebung*) das determinações opostas numa unidade mais abrangente (a dimensão “positivo-racional” da dialética), em que elas são, ao mesmo tempo, apreendidas na sua oposição e integradas como momentos num todo mais rico e diferenciado.¹³

Este ‘esquema dialético’ está presente em teses centrais do *Ensaio sobre o Bem*, certamente de maneira transformada, porque ele atua não no interior do puro pensar que pensa a si mesmo, mas no interior da “experiência pura” como uma forma de acesso imediato à realidade verdadeira. Como a “realidade é somente um fenômeno da nossa consciência, i. é, um fato da experiência imediata”, a apreensão do princípio de unificação e diferenciação do sistema da consciência e dos seus fenômenos é simultaneamente a apreensão do princípio de unificação e diferenciação da realidade. Neste ponto central Nishida é indiretamente ainda tributário, neste ensaio, da identidade metafísica entre lógica e ontologia, mesmo que a identidade parmenídica entre ser e pensar, que Hegel põe na origem da metafísica, e cuja justificação é o programa da sua lógica, seja por Nishida repensada como a identidade de ambos princípios na dimensão da “experiência pura”. Depois de afirmar que a força unificadora que opera nos fenômenos da consciência e nos fenômenos materiais do mundo exterior é da mesma espécie, ele conclui: “A

¹³ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philophischen Wissenschaften Im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, eds., Moldenhauer, E. e Michel, K.M., Suhrkamp, 1975, v. 8, §§ 81-82. - *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Primeira Parte. A Ciência da Lógica*, trad. Paulo Meneses, Loyola, São Paulo, 1995, §§ 81-82.

força de unificação na base do nosso pensamento e da nossa vontade é imediatamente idêntica com a força de unificação na origem de todos os fenômenos cósmicos.” (G, 93; 56)¹⁴ Trata-se para o primeiro Nishida de um “princípio” (G, 99; 61), anterior à diferença entre sujeito e objeto, entre saber, sentir e querer, entre espírito e matéria, um princípio que não podemos ver como objeto da consciência, e que não pode ser apreendido pela linguagem e pela reflexão. Ele é “independente e autárquico”, “criativo”, (G, 99; 61), mas podemos, enquanto ele nos é dado como “fato da experiência pura” (G, 82; 47), “nos desenvolver nele e agir de acordo com ele” (G, 99, 61). Há aí não só a recondução da força unificadora da consciência e da força unificadora do mundo a um fundamento unitário (G, 100; 62), mas, também, no processo de desenvolvimento da realidade e da consciência, um primado do movimento de unificação sobre o movimento da diferenciação, porque a diferenciação resulta do princípio unitário, na medida em que a diferença e a oposição já estão aí contidas, e a meta é antes de tudo produzir a máxima unidade do sistema da consciência e da realidade. (G, IIª Parte, Seção 7; cap. 11)

É nesta mesma perspectiva metafísica que Nishida explicita, na IIIª Parte, a sua teoria ética, o “energetismo”, na qual o bem é concebido hegelianamente como “a auto-realização do si-próprio” (165; 125); essa auto-realização consiste em agir em função da unidade mais ampla da consciência, enquanto ela expressa a força unificadora do universo, que atua nas exigências internas mais fortes e profundas do si próprio. (G, IIIª Parte, Seções 10 e 11; caps. 24 e 25) A importante ressalva de que ele concebe o “bem absoluto” como a “atualização da personalidade” (no sentido kantiano) (G, 172, 132), e, por sua vez, a atualização “da verdadeira personalidade”, já num horizonte budista, como o “abandono/erradicação das esperanças da personalidade e o esquecimento de si-próprio (G, 171; 130), não abala o fundamento metafísico da sua ética.¹⁵ A conclusão ético-teológica da 3ª parte corrobora isso mais uma vez: “Nosso verdadeiro si-próprio é a substância do universo. O conhecimento do verdadeiro si-próprio nos conecta não só com o bem universal da humanidade, mas também nos une com a substância do universo e com a vontade de Deus. Aqui religião e moral vão juntas.” (G, 187; 145)¹⁶

¹⁴ Ver a este propósito as Seções 6, 7, 10 da IIª Parte, na tradução alemã, e os capítulos 9, 10, 14, na tradução inglesa.

¹⁵ “Se, porém, como descrito acima, os fenômenos de consciência são a única realidade, então nossa personalidade é enquanto tal imediatamente o atuar da força unificadora do universo; i. é, uma forma de aparecimento específica, adequada às circunstâncias, da única realidade, na qual a separação de espírito e matéria está suspensa.” (G, 171; 131) “A unidade absoluta [do si-próprio subjetivo] se instaura somente quando ele descarta inteiramente a sua unidade subjetiva e se absorve na unidade objetiva.” (G, 192; 151)

¹⁶ “Toda consciência surge da unidade. Essa unidade não é, contudo, a pequena unidade que no dia a dia mantém coesas nossas consciências individuais, mas a grande unidade de consciência do universo. (...) O mundo natural é um sistema de consciência constituído a partir dessa unidade trans-individual. Nossa subjetividade individual unifica a experiência do si-próprio pessoal, a subjetividade trans-individual unifica as experiências de todos os homens, e o mundo natural surge como objeto da subjetividade trans-individual.” (G, 201-202; 161) Aqui Nishida se aproxima muito do conceito hegeliano de “espírito”.

Essas são algumas das teses onto-teo-lógicas do *Ensaio sobre o Bem*, com as quais Nishida ainda opera, fundadas no essencial em intuições e em algumas categorias oriundas da dialética hegeliana mais visivelmente tributárias de uma metafísica identitária. Esta breve incursão vai permitir destacar, todavia, a relevância das suas críticas à lógica hegeliana no sulco da elaboração do conceito de “lugar do nada absoluto”, que vamos agora examinar.

4. A anterioridade do nada absoluto à dialética do ser e do nada.

A sua objeção mais geral à dialética do ser e do nada é a de que o “puro ser”, enquanto primeira figura do começo absoluto implica uma prioridade do ser sobre o nada e impede de pensar um nada que não seja somente um oposto ao ser. De fato, o ser como começo da filosofia é “a base (*Grundlage*) presente que se mantém em todos os desenvolvimentos posteriores” (*WL*, I, 56), e a identidade processual do ser e do nada, a sua “síntese imanente” (*WL*, I, 82) no vir-a-ser, é a “primeira verdade” que “subjaz” (*zugrunde liegt*) a todas as determinações do pensamento ulteriores (*WL*, I, 70). Isso corrobora a crítica de Nishida à secreta pré-eminência do ser sobre o nada no começo lógico, pois precisamente quando se quer pensar o ser na sua indeterminidade “o nada irrompe imediatamente nele” (I, 85), mas desde logo ele é capturado pelo ser na gênese do “vir-a-ser” e integrado como momento da “unidade em repouso” (*WL*, I, 93) do ser-aí (*Dasein*), que é o vir-a-ser posto na determinidade do ser. Essa captura do nada pelo ser e sua preeminência perduram em toda a progressão categorial ulterior, na qual a negatividade, na figura da negação determinada, é sempre um momento sucessivamente suspenso numa determinação positiva mais complexa, que culmina na verdade do ser enquanto “conceito” e na Idéia. Por isso, o nada que Hegel quer pensar como absoluto, na sua “indistinção nele mesmo” e como a “vacuidade perfeita” (*WL*, I, 67) é, na verdade, um nada relativo ao ser, um “nada opositivo” (*WL*, I, 83), pois ele é na verdade um “não-ser”, e não o nada verdadeiro. Para Nishida é ainda um gênero de ser, “uma espécie de ser potencial”¹⁷, que, como o ‘não-ser’ do *Parmênides* de Platão e de toda metafísica ocidental, não é pensado em sua verdadeira absolutidade.

Hegel poderia retrucar à objeção de Nishida dizendo que a “diversidade absoluta” de ser e nada no começo não é ainda nem uma relação e nem uma oposição, – Hegel quer pensá-los neles mesmos, na sua abstração plena, “não-proposicionalmente, sem afirmação ou predicado”

¹⁷ “Quando o nada que está frente e frente ao ser subsume tudo como um conceito genérico, o nada torna-se uma espécie de ser potencial” (*B*, 82)

(*satzlos ohne Behauptung oder Prädikat*)¹⁸, – pois eles estão inicialmente numa total alteridade que os deixa fora da relação. Neste aspecto, Nishida compreende de maneira equivocada a identidade imediata do ser e do nada, resultante do fracasso em pensá-los na sua separação, como uma determinação recíproca de ambos. O fato de que precisamente na sua pretensa separação/alteridade absoluta eles se tornam idênticos constitui justamente a primeira figura de uma contradição real a ser pensada, cuja condição de possibilidade Nishida quer precisamente investigar. Mas, enquanto para Hegel a contradição se resolve na categoria do vir-a-ser, para Nishida só é possível pensá-la a partir do nada absoluto, que rompe com essa identidade inicial e fundamental do nada e do ser, que é simultaneamente a identidade programática de ser e pensar, que constitui o solo da metafísica e da ciência ocidental (WL, I, 74).

Considerado a partir da lógica do lugar, esse nada relativo é o “lugar do nada positivo” (B, 83), no qual se constituem a “consciência em geral” no sentido kantiano e os objetos enquanto fenômenos.¹⁹ Ele é o âmbito em que o objeto aparece como fenômeno, mas não na sua verdadeira realidade: “na consciência em geral não podemos conhecer a verdadeira realidade, pois a coisa em si permanece aí como algo inacessível ao saber.” (B, 103) Do ponto de vista da lógica do predicado, o nada é o campo de consciência, que substitui as diferentes figuras do eu penso, onde se configuram as relações entre os predicados que podem definir o objeto através dos atos de consciência que produzem os diferentes juízos.²⁰ Mas mesmo que como equivalente da consciência em geral esse nada relativo negue todo ente aí presente e ultrapasse todos os conceitos genéricos, nessa sua oposição ao ser “ele não abandona a sua determinidade de gênero” (B, 83). No contexto da crítica à metafísica é interessante destacar a observação de Nishida, de que desse nada que é ainda uma modalidade de ser potencial, “surge uma metafísica espiritualista” (ibid).

O verdadeiro nada para Nishida é aquele que é anterior à oposição entre ser e nada, e que por isso torna possível o próprio surgimento do ser e também o da sua oposição ao nada: “o verdadeiro nada não é, todavia, esse nada positivo, mas aquele que abrange/compreende em si o ser e o nada” (B, 83). Nessa sua abrangência o lugar do nada absoluto é determinado como “o universal mais concreto”, o “universal dos universais”²¹, que se “equipara” ao que o *Ensaio*

¹⁸ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*. Philosophische Bibliothek v. 375, Meiner, Hamburg, 1986, p. 58.

¹⁹ Numa surpreendente proximidade ao Sartre de *Être et le Néant*, Nishida vai dizer que esse nada positivo e relativo é o lugar onde emerge a consciência subjetiva que se defronta com o ser. Estamos próximos do nada sartriano, que transforma a intencionalidade husserliana numa “nadificação” do ser, entendida como abertura ao aparecer do mundo.

²⁰ Stevens, Bernard, *Invitation à la Philosophie japonaise. Autour de Nishida*, CNRS Editions, Paris, 2005, p. 89.

²¹ A presença de argumentos e conceitos hegelianos, certamente mobilizados noutra registro e noutra direção, revela-se no uso dos termos ‘abrangência’ ou ‘englobamento’, que remetem ao conceito *übergreifen*, que descreve a operação fundamental do “conceito” (*Begriff*) no sentido especulativo, que, precisamente enquanto “universal

sobre o Bem chama de ‘o campo da consciência’, que se “esvazia verdadeiramente”, e no qual, graças a esse esvaziamento, os objetos não só aparecem, mas “se espelham tais como eles são” (B, 84), na sua ‘taleidade’. Ao contrário da dialética hegeliana inicial, em que o ser passa ao nada, a segunda figura do começo lógico, aqui o ser surge, no sulco vazio deixado pelo nada e graças a ele, assim como a espuma se forma no côncavo da onda²². Essa metáfora de Nishida remete, primeiro, a uma diferença central da respectiva compreensão que ambos tem da negatividade como cerne da dialética; segundo, remete também, à intenção de uma crítica positiva a Hegel, positiva porque quer pensar as condições de possibilidade da dialética hegeliana e revelar o “seu sentido verdadeiro” (NH, § 16). Mas de fato ela é o esforço de pensar uma outra lógica dialética e um outro começo com propósitos profundamente diferentes²³.

Assim, se em Hegel a negatividade enquanto negação determinada é o elemento dinâmico da lógica especulativa, que faz progredir a autodeterminação do pensamento enquanto conceito em direção à Idéia, isso só é possível para Nishida na medida em que o nada absoluto esvazia a unidade alcançada em cada nova determinação, precipitando-a / abismando-a na sua ausência de fundamento. Os verbos ‘precipitar’ e ‘abismar’, nos quais ressoam o significado dos respectivos substantivos, ‘precipício’ e ‘abismo’, exprimem muito bem o sentido metafórico dessa operação de esvaziamento, que sorve como um torvelinho a unidade já alcançada e as determinações opostas em sua oposição, a fim de tornar possível a operação infinita de unificação e superação das oposições que a *Aufhebung* hegeliana implica. Nishida objeta a Hegel de não ter pensado suficientemente o princípio dinâmico de sua dialética, a negatividade, pois essa é originariamente a operação de esvaziamento que unicamente torna possível a suspensão e a unificação dos opostos. Essa operação de esvaziamento na origem da unificação é conceituada como “autodeterminação do nada absoluto”. Ela não é uma espontaneidade da razão ou de um sujeito, seja empírico, transcendental ou absoluto, mas uma atividade anônima e trans-individual, que atua na “vida profunda” do si-próprio e no “despertar a si e em si” (NH §§ 6, 7), urgindo o

concreto”, se alastra sobre e abrange/abarca os seus momentos internos, a universalidade, a particularidade e a singularidade, bem como a realidade, que ele torna adequada a si e nela reconhece sua própria objetividade na medida em que a perpassa e dela se apodera, outro sentido, aliás, do verbo *übergreifen*. Nishida concebe, de resto, os três níveis tópicos da sua lógica do lugar, o do ser, o do nada relativo e o do nada absoluto, como âmbitos que se abrangem/englobam sucessivamente. Por isso o nada absoluto é o “universal dos universais”.

²² A propósito do vazio dos atomistas, Hegel diz que a abstração do vazio a que chegaram é mais rica, “tem uma determinidade maior” do que o puro ser de Parmênides e o vir-a-ser de Heráclito: “Esta maneira de ver, segundo a qual o vazio constitui o fundamento do movimento contém o pensamento profundo, de que reside no negativo em geral o fundamento do vir-a-ser, da inquietude do auto-movimento. Mas aí, porém, o negativo não é para ser tomado como o que está mais próximo da representação do nada, mas enquanto a verdadeira negatividade, como o infinito.” WL, *Das Sein* (1812), p. 107.

²³ “Aos meus olhos, sua lógica dialética não adquire forma logicamente tal como ele a pensou, mas, antes, no fato de considerar o processo lógico como um processo resultante do autodespertar do nada, à maneira como eu o entendo. A razão, no seu caso, pode ser entendida como a determinação resultante do autodespertar do si-expressivo [que é o si-judicativo (§ 8)]; a sua significação dialética a razão [só] a possui enquanto autodespertar a si do nada.” (NH, § 32)

desprendimento da sua particularidade e o abandono da sua singularidade egóica. “O nada se encontra no fundo do nosso despertar a si.” (NH, § 19)

5.A autodeterminação do nada e o autodespertar.

Há aqui uma simultaneidade e interação, talvez se pudesse falar de ‘interpenetração’, uma vez que Nishida recusa o conceito hegeliano de determinação recíproca, entre “o despertar a si e em si” e a “autodeterminação do nada”. Essa interpenetração aparece no conceito de “despertar a si e em si do nada” (NH, §§ 12, 18, 32), que aponta para a relação íntima entre o nada e o autodespertar, na qual o nada como receptáculo do autodespertar passa a exercer ele mesmo a atividade do despertar a si. A expressão “em si”, reiteradamente usada, remete à lógica do lugar, e significa o “lugar em que”, um ‘onde’ não espacial no sentido de um universal que se autodetermina e abrange os sujeitos dos diferentes juízos. O “despertar a si”, o ‘autodespertar’ traduz o conceito japonês *jikaku*, que na filosofia de Nishida tem um espectro semântico muito amplo, uma vez que ele verte para o japonês o conceito clássico de autoconsciência da filosofia moderna, especialmente o das teorias da autoconsciência do Idealismo Alemão, para incorporar, a partir dos anos trinta, progressivamente um sentido budista e religioso.²⁴ Este texto do confronto com Hegel, de 1931, assinala, talvez, o início dessa confluência de ‘autoconsciência’ e ‘autodespertar’, i. é, da impregnação crescente da consciência de si pelo autodespertar pensado segundo a tópica do nada.

Assim, ele define a consciência de si numa perspectiva intuicionista mediante o conceito de ‘ver’, tomado emprestado de Plotino²⁵, como “*ver o si no si*” (HN § 6); logo em seguida, compreende também o despertar como um ‘ver’, mas um ver sem sujeito que vê, como uma espécie de reflexão em si pré-reflexiva, no sentido de um espelho que se ilumina e reflete em si e que estaria aquém da oposição sujeito – objeto, cognoscente – conhecido: “o despertar em si significa que *o si se vê sem cessar em si mesmo*” (NH, § 10). Mas a concepção clássica, especular, de autoconsciência como transparência a si, vazada inteiramente nos termos da metafísica da luz, presente em toda tradição religiosa e teológica do pensamento ocidental e oriental, vai sofrer uma transformação profunda ao ser pensada a partir do lugar do nada como “autodespertar a si e em si do nada” (NH, §§ 21, 26). A transformação está em que no despertar a si concebido como autodespertar do nada esse ver-se incessante a si mesmo, diz Nishida, também “furta-se ininterruptamente a si mesmo”, “como o que vai se extinguindo infinitamente em seu próprio seio, como o que traz uma contradição existente em si mesmo” (NH, § 24).

²⁴ Elberfeld, R., *Logik des Ortes*, Glossário, p. 303. Para a indicação completa da obra, ver nota 4.

²⁵ Stevens, Bernard, *Invitation à La philosophie japonaise. Autour de Nishida*, Paris, CNRS, Editions, 2005, p. 87.

Respondendo à sua pergunta inicial se uma contradição é pensável e existe, Nishida detecta nesse furtar-se ininterrupto a si mesmo, que solapa essa translucidez definidora da autoconsciência e acompanha o autodespertar, o lugar no qual uma contradição efetivamente existe, pois a frase seguinte diz que “o contraditório constitui a autodeterminação do lugar do nada” (ibid.). O nada atua aqui contraditoriamente nessa transparência da autoconsciência escavando infinitamente as profundezas do verdadeiro despertar a si, que escapa “sem cessar à vista” (ibid.).²⁶

No contexto da sua complexa lógica do predicado, que, como já foi indicado, desempenha um papel central na formulação da lógica do lugar²⁷, mas cujo exame nos levaria muito além do nosso tema, Nishida vai recorrer à diferença e à correlação que a análise husserliana da intencionalidade estabelece entre noesis e noema (NH, §§ 6, 7).²⁸ Essa diferença lhe fornece uma base para diferenciar fenomenologicamente a sua tópica do lugar do nada. Nishida elabora nesta fase do seu pensamento uma tripartição do lugar: há, primeiro, o lugar do ser, isto dos entes enquanto fenômenos do mundo objetivo, depois, o lugar do nada relativo, que o é campo dos atos de consciência e dos juízos de conhecimento, e, por fim, o lugar do nada absoluto, que engloba os lugares anteriores enquanto universal mais concreto e que tudo abrange como um fundo sem fundo donde tudo provém e ao qual tudo retorna, e que não pode ser visto nem objetivado. Essa tópica inclui uma hierarquia de abrangência, em que o lugar do nada absoluto, ilustrado pela figura do círculo cujo centro está em toda parte e que não tem circunferência, engloba os dois outros, e o lugar do nada relativo engloba o lugar do ser. Nesse contexto, então, ele introduz uma diferença, que será também importante para a sua crítica a Hegel, entre um autodespertar noético, que ele vai correlacionar com o lugar do nada absoluto, e

²⁶ “A consciência de si, contrariamente à maneira pela qual foi abordada até agora, sob o aspecto da ‘adequação do cognoscente ao conhecido’, consiste em *ver o si no si*.” (NH, § 6) “Declarar que o *si vê-se a si mesmo no seio do si* não é sustentar que ele então se furta constantemente à vista, que ele se extingue? Ou ainda, que ele se define como o que vai se extinguindo infinitamente em seu próprio seio, como o que traz uma contradição existente em si mesma? Como expliquei mais acima, todavia, o contraditório constitui a autodeterminação do lugar do nada (...)” (NH, § 24).

²⁷ “A fim de elaborar a sua própria lógica em face da lógica aristotélica do ‘sujeito que não pode ser predicado’ Nishida começa na verdade por colocar-se na perspectiva kantiana que ele define como sendo a do ‘predicado que não pode ser sujeito’. Sua própria lógica será uma ‘lógica do predicado’, permitindo, porém, atingir o si-próprio no fundamento último de sua realidade ‘auto-identicamente contraditória’. [...] O fato de que este objeto [o objeto da experiência no sentido kantiano] seja englobado em suas condições de possibilidade no plano daquilo que o sujeito lhe fornece predicativamente a priori faz do discurso que o determina uma ‘lógica predicativa’, uma lógica do predicado. Eis o sentido que assume a posição kantiana quando revisitada através do prisma nishidiano.” “Stevens, B., *Invitation...*, p. 89. (ver nota 20)

²⁸ Na mencionada carta a Mutai a respeito do *Basho* (nota 7), já aparece implicitamente no quadro da lógica do predicado essa diferença entre a direção da noesis e a do noema: “Enquanto o sujeito gramatical se move, na sua transcendência, indefinidamente em direção ao particular, o predicado gramatical, na sua transcendência, se move indefinidamente em direção ao universal. Quando essa última direção torna-se idêntica com o universal, chegamos à ‘nadicidade’, que abraça o ente, aquilo que puramente se espelha, ou aquilo que é material, e ela contém ainda o que Plotino chama de ‘o um’.” Yusa, Michiko, *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, p. 205.

um autodespertar noemático, correlacionado com o lugar do nada relativo, a que se restringiria a lógica hegeliana. “O que existe na consciência possui uma direção infinita na oposição recíproca das direções noética e noemática.” (NH, § 7)

6. O autodespertar noemático e o autodespertar noético.

No autodespertar noemático o si vê-se a si mesmo no modo da autoconsciência clássica, ele se conhece, e, assim, “quando ele é objetivado no pensamento ele representa o indivíduo” (NH, § 5). É o despertar a si da consciência a si, que acompanha e perpassa todo conhecimento judicativo, tanto do mundo objetivo, quanto do mundo subjetivo, e que se diferencia e se dissemina infinitamente na multiplicidade dos saberes e do conhecimento. Não é o mesmo que a consciência intencional husserliana, tomada na primazia do seu sentido cognitivo, pois esta é para Nishida um modo “diminuído” desse autodespertar noemático do si-próprio que se expressa em juízos²⁹, o “si-judicativo” ou “si-expressivo”, pois o que lhe interessa é o aprofundamento do aspecto existencial da noesis. Assim como na consciência intencional “a significação do autodespertar foi minimizada” (NH, § 6), o conhecimento objetivo e classificador é analogamente um modo “atrofiado” da autodeterminação do predicado, no qual ele se funde como sujeito, permanecendo um “conceito abstrato” que não atinge “um conceito concreto” (NH, § 9).

O autodespertar noético, em contrapartida, é aquele que vai no sentido contrário do recuar e remontar à dimensão de profundidade existencial, àquela unidade originária do conhecer, sentir e querer, cuja forma “mais profunda está no autodespertar voluntário” (NH, § 8), no qual querer é sempre agir.³⁰ Este é o modo mais profundo de autodeterminação, que se exerce no côncavo do esvaziamento que o nada absoluto opera: “a verdadeira significação do despertar em si está no si-agente; acrescentemos que o fato de *ver-se a si mesmo pelo agir* não é senão o fato de *ver-se a si mesmo como o nada.*” (NH, § 8) Mas mesmo o si-próprio volitivo e agente, cujo ápice é a consciência moral, tem de ser transcendido: primeiro, porque a idéia do bem “é somente uma sombra do absoluto que é sem-forma” (IW, 109), e segundo, porque o si-agente, na sua relação essencial com a idéia do bem, está ainda envolvido na contradição de que quanto mais se ele aproxima dessa idéia, tanto mais dela se afasta, mais precisamente no sentido de que quanto mais ele aguça a sua consciência moral, tanto mais se sente culpado. Essa contradição da consciência

²⁹ “O juízo adquire forma na medida em que o si verdadeiro, que se vê a si mesmo à maneira do nada, determina-se noematicamente. Se, além disso, considera-se que o pensamento de uma *determinação* autodesperta significa originariamente o fato da autodeterminação do universal, *então* se pode dizer que o juízo adquire forma se o universal é determinado.” (NH, § 11)

³⁰ Aqui, como já no *Ensaio sobre o Bem*, a vontade é o fundamento e o centro da função unificadora da consciência e da razão. (G, 61-62; 29)

moral remete à aspiração pela libertação desse enredamento na culpa, que só pode ser resgatada pela consciência religiosa enquanto a forma mais radical de transcendência do nosso eu em direção ao nosso verdadeiro si-próprio. Só no nada absoluto temos acesso a ele, e Nishida acrescenta, “o lugar do nada absoluto pode ser pensado como a consciência religiosa”. (*IW*, 172)

A diferença entre o autodespertar noético e noemático pode ser esclarecida mediante a imagem da correnteza de um rio. O autodespertar noemático que está por trás do conhecimento judicativo do mundo objetivo e subjetivo e o torna possível, flui a jusante, em direção à foz.³¹ Ele é o lugar do nada relativo em que surge o campo de consciência, que produz e no qual se inscrevem os sulcos em que o conhecer, o sentir e o querer se diferenciam e se multiplicam. O autodespertar noético vai a montante, em direção à nascente, numa dinâmica de escavar o fundo sem fundo do lugar do nada absoluto. Essa dinâmica foi denominada de ‘trans-descendência’, um movimento no qual a dialética ascendente em direção ao que está além do ser é simultaneamente o movimento da dialética descendente que vai aprofundando o sulco de esvaziamento que o nada absoluto escava. É ele que torna possível o lugar no qual os “fatos se autodeterminam” (*NH*, §§ 27, 28, 32, 37) e as coisas são o que verdadeiramente são a partir de si mesmas (*B*, 84).

7. Transdescendência e o caminho progressivo e retrocedente da dialética especulativa.

Esse convergir na trans-descendência das direções clássicas, geralmente opostas, da dialética ascendente e da dialética descendente num movimento conjunto de transcendência do ser, que é ao mesmo tempo um movimento de abismamento no fundo sem fundo do nada, é uma apropriação transformadora de uma das intuições mais profundas da dialética especulativa hegeliana. Há, com efeito, também na lógica hegeliana um movimento simultâneo de expansão e de concentração, de determinação e de aprofundamento crescentes, de exteriorização e interiorização, de síntese e de análise, cujas direções aparentemente opostas são no fundo, à diferença de Kant, simultâneas e paralelas. A determinação mais rica e completa alcançada ao fim do processo é o seu fundamento originário. À diferença de Nishida, o originário não está na experiência pura e imediata, pois ele só está no começo enquanto imediatidade restabelecida por uma mediação plena que se suspende a si mesma. (*WL*, II, 501-502) Cito uma frase da pequena lógica da *Enciclopédia*, que é provavelmente aquela com que Nishida mais, ou talvez, exclusivamente, se confrontou: “A determinação progressiva [do ser enquanto conceito no início somente em si] é um *por-para-fora* [expandir] e um desdobrar do conceito sendo em si, e,

³¹ A explicitação das duas direções noética e noemática do autodespertar mediante a imagem da correnteza do rio foi proposta por Dalissier (*NH*, nota 8, p. 58).

simultaneamente, o *adentrar-se* em si do ser, um aprofundar-se do ser em si mesmo.” (E § 59; WL, II, 503) Na consideração retrospectiva final da grande lógica sobre a dialética enquanto caminho percorrido (*A Idéia Absoluta*), enquanto “método da verdade (II, 499), o “enriquecimento” resultante da exteriorização e da expansão do pensamento que se determina e concretiza progressivamente é apresentado simultaneamente como um movimento de adentrar-se em si, de intensificação do pensamento na sua dimensão mais profunda e singular e, ao mesmo tempo, mais trans-individual. “O que é mais rico é por isso o mais concreto e *o mais subjetivo*, e o que se retoma na profundidade a mais simples é o mais potente e o mais abrangente.” (WL, II, 502)

É interessante registrar aqui que Hegel caracteriza este “pico mais alto e mais agudo/afiado” da lógica com o conceito de “personalidade pura”, e Nishida, ao final da 3ª Parte do *Ensaio sobre o Bem*, utiliza o conceito kantiano de “personalidade” para designar “a força unificadora mais originária do si-próprio” (G, 172; 132); além disso, o bem consiste precisamente em “manter e desenvolver a personalidade como essa força unificadora” (G, 170; 130), que está na base do primado da unificação sobre a diferenciação. Mas para Nishida, e aí intervém a tradição budista, a “*verdadeira* personalidade somente se expressa, porém, quando ela abandona as suas esperanças e esquece o seu si-próprio”, tornando-se esta “força de unificação infinita que atua imediatamente e espontaneamente no interior de cada singular” (G, 171; 130-131). Para Hegel este ápice da lógica dialética é a personalidade pura no sentido da subjetividade absoluta da Idéia, que “exclusivamente por meio de sua dialética absoluta [...] tudo apreende e sustenta em si mesma” (WL, II, 502). Para Nishida, pelo contrário, a dialética tem de ser pensada não a partir da razão e da unidade do pensar e querer na Idéia, mas, como vimos, a partir “do despertar a si e em si do nada enquanto fato de nossa vida interior” (NH, § 32): a verdadeira dialética não é a do conceito, mas a do universal concreto enraizado nas profundezas da vida que despertou a si mediante o esvaziamento progressivo da autodeterminação do nada absoluto. No parágrafo final do seu confronto com Hegel ele diz: “o movimento dialético deve constituir o lugar em que se atinge passo a passo o nada absoluto enquanto determinação autodesperta do nada absoluto” (NH, § 39). Ele empreende uma espécie de gênese transcendental da lógica hegeliana a partir do universal da vida concreta, a qual, para ele, “não escapa à dialética” (NH, §32), e cuja forma originária é o autodespertar noético do nada a si mesmo.³² Hegel pensou a razão dialética “atrás do fato” originário do autodespertar do nada na vida interior, ao invés de pensar este fato originário como estando ele “atrás da razão” (NH, § 33). Assim, a razão dialética

³² “A lógica verdadeiramente concreta, enquanto ela constitui por si mesma uma vida, não escapa à dialética. A necessidade interna da lógica dialética de Hegel não deve ser buscada na determinação noemática, mas na determinação noética.” (NH, § 32)

e a necessidade da lógica de Hegel são para Nishida derivadas, porque elas se constituem ao nível da determinação noemática. O puro ser e o puro nada do começo absoluto são apenas determinações do pensamento.

8. A autodeterminação do presente e a reconstituição crítica da dialética hegeliana.

Para acentuar o caráter originário da autodeterminação do nada absoluto que desperta noeticamente a si no fundo do si-próprio, – no qual inclusive o próprio elemento volitivo (“o si-próprio agente”) e sua primazia “deve desaparecer” (NH, § 27) –, é preciso que “haja na raiz do si algo absolutamente não-racional”, pois só num tal autodespertar anterior à razão “a realidade efetiva se determina unicamente a si mesma” (NH, § 27). Essa autodeterminação da realidade efetiva e dos fatos no fundo do si-próprio desperto, no qual ela e eles são liberados da sua positividade imediata, do entrave do ser, só é possível se a realidade é o presente que se determina ele mesmo. “Isso [que a realidade efetiva se autodetermina] quer dizer que o presente se determina ele mesmo, e que não há nada no fundo do presente.” (NH, § 28) E na frase que segue imediatamente: “A isso é preciso acrescentar que o verdadeiro tempo adquire forma por meio da autodeterminação do presente; o passado e o futuro são determinados pelo fato de que o presente se autodetermina.” (NH, § 37)

A tese segundo a qual o verdadeiro “lugar” do tempo é o presente que se determina a si mesmo no si-próprio será cada vez mais estreitamente vinculada ao conceito do autodespertar, principalmente a partir do estudo publicado no ano seguinte, em 1932, intitulado *A determinação do nada conforme o autodespertar*. Essa relação estreita entre o autodespertar e a autodeterminação do presente visa também mostrar também que o presente é o “lugar” em que se constitui a realidade efetiva na sua verdadeira atualidade: a autodeterminação do presente tem de ser compreendida, diz Nishida, “no sentido em que Aristóteles declara que a *energeia* é anterior à *dynamis*” (NH, § 28). Se o presente fosse determinado causalmente ou condicionado pelo passado, o si próprio deixaria de ser o lugar do autodespertar do nada absoluto, ele teria um resto ontológico, “ele se torna uma coisa”; e se ele fosse determinado pelo futuro, ele se torna um “simples meio” e “perde a sua liberdade”. (NH, § 28) Em ambos os casos, o si-próprio seria determinado exteriormente e perderia o sentido do autodespertar, pois não há nada de substancial, nem mesmo de potencial, no fundo do si. No despertar a si e em si do nada o presente se faz o lugar da autodeterminação do si e da realidade enquanto *energeia*, e “aí os fatos se autodeterminam” (ibid.).

A autodeterminação do presente torna-se, assim, o “centro de gravidade”³³ do tempo e da realidade efetiva, pois o passado só é enquanto passado do presente, e também o futuro só é enquanto futuro do presente (*NH*, § 30): neste sentido Nishida diz que o presente é ao mesmo tempo “a autodeterminação do agora eternamente novo [...] e o despertar a si do verdadeiro nada” (*ibid.*). O presente é o lugar do tempo porque em cada agora em que ele desaparece e aparece o presente toca o nada absoluto. Já o *Ensaio sobre o Bem* concebe o curso do tempo como “o movimento de um foco unificador” que é o “agora” (*G*, 98; 61). Só que aqui este foco ou centro unificador é concebido como a autodeterminação do nada absoluto no sentido do agora eternamente novo, em que atingimos o “eterno”, “Deus”. (*NH*, § 39) Nesta correspondência profunda entre a autodeterminação noética (subjativa) do nada absoluto e a autodeterminação do agora eternamente novo se encontra a contradição, que ele no início perguntava se é pensável e existe (*NH*, § 1). Nishida a designa aqui como “autocontradição” (*NH*, § 30).³⁴ Ele conclui: “nosso si, assim como o tempo, se apresentam como aquilo cuja própria existência constitui uma autocontradição.” Assim, o tempo é o devir eterno de um agora sempre renovado, no qual “desaparecer equivale a aparecer, o morrer, a nascer” (*ibid.*).

Para a análise racional, essa autodeterminação do presente que é absolutamente nada, sem algo que determina, aparece como não-racional, pois a “posição racional”, a razão dialética no sentido hegeliano, é a perspectiva que “vê o determinante a partir do determinado” (*NH*, § 29). Com efeito, para o sujeito racional, que tem nas suas crenças e desejos uma espécie de subjacência não-racional, um *hypokeimenon*, diz Nishida, o não-racional está antes e fora do racional, e este se opõe ao não-racional. Ao contrário, na perspectiva do autodespertar do nada é o fato originário e não-racional da autodeterminação do presente o que torna possível na sua imanência a constituição da razão dialética e a “a racionalização de si mesmo”. É o não-racional do ponto de vista do determinado, da razão dialética constituída, que está na origem do universal concreto da vida, no qual o não-racional não é mais exterior e oposto ao racional. (*NH*, § 29).

Assim, no intuito de compreender o verdadeiro sentido da lógica de Hegel e reconstituir a sua gênese “a partir da vida concreta” (*NH*, § 34), Nishida propõe curiosamente inverter a direção do processo lógico hegeliano, começando de trás para a frente, da Idéia enquanto *telos* do processo em direção ao seu começo com o puro ser.³⁵ Essa inversão é à primeira vista

³³ Tremblay, Jacynthe, *Auto-éveil et temporalité. Les défis posés par la philosophie de Nishida*, L’Harmattan, Paris, 2007, p. 91.

³⁴ “O que subjetivamente é entendido como uma autodeterminação do nada absoluto, i. é, do lugar, deve corresponder a uma autodeterminação do agora eternamente novo, – determinação verdadeiramente autodesperta do nada.” (*NH*, § 30)

³⁵ “A lógica de Hegel deve ser compreendida, segundo o meu ponto de vista, no fato de abstrair [as determinações] a partir da vida concreta, procedendo contrariamente ao desenvolvimento lógico, e seguindo a determinação resultante do autodespertar do nada.” (§ 34)

plausível, pois também para Hegel a vida é uma forma da Idéia, a sua forma imediata, mas para ele trata-se da vida na sua estrutura conceitual, da “vida lógica”, ao passo que Nishida quer recuar à vida concreta do si-próprio que, como fato do despertar noético do nada absoluto a si, é anterior à lógica dialética e sua condição de possibilidade. Por isso Nishida, na sua reconstituição crítica da gênese ‘me-ontológica’ da dialética hegeliana, vai situar essa última no registro derivado do despertar a si noemático do nada, no qual a determinação noética do autodespertar foi reduzida/atrofiada, de sorte que na razão dialética “a determinação noética se une e se confunde com a determinação noemática” (NH, § 36). Se “a razão tem o seu lugar no seio da vida” que a abrange, então “razão e realidade efetiva não são idênticas” (NH, § 36). Por isso, a contradição efetivamente existente que a lógica hegeliana quer pensar, e que a perspectiva existencial de Nishida antes aproxima do paradoxo de Kierkegaard (NH, § 36), tem seu fundamento na “vida profunda” e autodesperta, em relação à qual a contradição da razão dialética é derivada.³⁶

Mas essa leitura a contrapelo da determinação progressiva da lógica hegeliana nada mais tem a ver com o ductus regressivo/retrocedente da lógica especulativa, na qual expansão e aprofundamento, exteriorização e interiorização, abrangência e intensidade crescem juntos e, nesse sentido, correm paralelos para definir o ápice de liberdade. (WL, II, 502-503) Nishida parte do autodespertar noético do nada a si mesmo nas profundezas da vida concreta (Hegel diria, de um universal concreto imediato, como já o era a “experiência pura”), a fim de conceber, numa proposta que fica em grande parte programática, as determinações anteriores do ductus progressivo como etapas de um processo de ‘redução’ da determinação noética do despertar a si do nada à sua determinação noemática. Seria um processo de empobrecimento do universal da vida concreta e de ‘atrofiamento’ progressivo (NH, § 9) do autodespertar noético do nada, que seria sucessivamente ‘mergulhado’ (NH, § 25) e absorvido na determinação noemática, “eliminando a cada etapa uma significação da determinação noética” (NH, § 34). Assim, a riqueza da Idéia hegeliana, que contém em seu seio a memória de todas as negações determinadas, geneticamente explicada pelo aprofundamento da negatividade do nada (com o que, a meu ver, o Hegel esotérico, leitor de Boehme, estaria de acordo), seria progressivamente preenchida pelo ser. Este preenchimento noemático do autodespertar noético, a contrapelo da determinação progressiva da lógica hegeliana, marca para Nishida a preeminência do ser sobre o nada que impera nela como forma acabada da metafísica ocidental. “A determinação ideal [da lógica hegeliana] é pensada no fato de reduzir a determinação noética do que eu chamo o

³⁶ “A razão assume o seu lugar no seio da vida, assim como o sujeito se encontra necessariamente englobado no predicado, e o noema na noesis. A contradição que se encontra no fundo da razão deve ser antes de tudo uma contradição da vida profunda.” (NH, § 36)

despertar a si do nada ao despertar a si noemático do nada.” (NH, § 34)³⁷ Nesta visão crítica, a progressão dialética e a suspensão dos contrários numa unidade superior, tornada possível pela operação de esvaziamento do nada, teria o seu sentido profundo numa re-ontologização da dialética, que encobriria o lugar central que o próprio Hegel atribuiu à negatividade.

9. Religião e filosofia.

O lugar do nada absoluto enquanto ele lança as suas raízes na vida profunda e desprovida de fundamento do si-próprio é pensada já no ensaio sobre *O Mundo Inteligível* (1928) como o lugar da consciência religiosa (IW, 117). Ela surge nessa dimensão não-racional da autodeterminação do nada, na qual o si-próprio se abisma e “aniquila” (IW, 119), e da qual surge a afirmação do mundo no seu ser tal como ele é. Assim, é a consciência religiosa que funda o pensamento filosófico como surgindo dessa experiência anterior ao pensamento, cujo conteúdo só está aí presente como “vivência” (*Erlebnis*) (IW, 118). Mas se o conteúdo da consciência religiosa é irredutivelmente uma “vivência” que só pode ser experienciada na nadificação do si-próprio, é a partir do ponto de vista da filosofia, especificamente, da lógica do lugar do nada, que é possível dizer que a religião é a experiência e o ponto de vista do nada absoluto. (IW, 121) “É precisamente do ponto de vista filosófico que posso afirmar que há que apreender a religião dessa maneira. Aqui reside o ponto de contato de religião e filosofia.” (IW, 121) O contato está em que o ponto de vista filosófico surge de uma reflexão da consciência religiosa em si mesma, ele é a “autoreflexão do si-próprio absoluto” (IW, 121-122). Mas a própria experiência ou vivência religiosa do nada absoluto, na medida em que nela não há nem mais si-próprio nem Deus enquanto sujeito transcendente, está além dessa autoreflexão da consciência religiosa, pois nela não há mais esse espelhamento infinito do si em si mesmo que se intui em si mesmo. (IW, 122)³⁸

³⁷ “Nós surpreendemos, assim, o movimento que vai da Idéia ao conceito, do conceito à essência, de essência ao ser, no fato de ir eliminando cada vez uma significação da determinação noética; além disso, [esse movimento] é visto dialeticamente enquanto um aspecto abstrato da vida concreta. E si a significação do despertar a si resplandece ainda no conceito, ela se encontra dissimulada [ao nível da] essência; quanto ao ente, ele torna-se mediação recíproca.” (NH, § 34)

³⁸ Aqui é interessante mencionar as três críticas de Tanabe, num artigo publicado em maio de 1930, contra o perigo de um quietismo que a fundamentação da filosofia na religião poderia encorajar, especialmente contra o que ele julga ser uma ‘confusão’ entre intuição religiosa e a missão da filosofia. “Pode a filosofia sistematizar a consciência religiosa, que sustenta que perder-se a si mesmo é realmente encontrar-se a si mesmo?” (1) “Para a filosofia assumir a posição da filosofia da religião (...), postular um universal último que é incompreensível, e interpretar então a realidade como a autodeterminação desse universal, conduziria à negação da própria filosofia.” (2) “A autoconsciência [termo que no contexto nishidiano adquire também sentido de ‘autodespertar’] enquanto princípio filosófico e o absoluto no mundo da religião não podem ser unidos no conceito de autoconsciência do nada absoluto.” (3) Esta declaração de independência de Tanabe em face de Nishida marca para um aluno de ambos, Tosaka Jun, num artigo publicado em 1932, o momento inaugural do que passou a se chamar de Filosofia da Escola

Na sua última obra, publicada poucos meses depois da sua morte em 1945, *Lógica tópica e visão religiosa do mundo*³⁹ ele retoma a correlação destas duas teses, a de que é a consciência religiosa na sua reflexão sobre si que funda o pensamento filosófico, e de que só a lógica tópica permite compreender filosoficamente a religião como lugar do nada absoluto, o que para Nishida é um avanço da autocompreensão budista do nada. Ou, na sua formulação tardia, só a lógica tópica nos faz compreender que na consciência religiosa “retornamos de maneira auto-identicamente contraditória à nossa origem, ao absoluto” (*OrW*, 250). A isso ele vai chamar de “conversão” (*ibid.*). O conceito de “autoidentidade absolutamente contraditória” do uno e do múltiplo, do finito e do infinito, graças à qual o mundo se configura criativamente como expressão e manifestação da vontade divina (*OrW*, 229-231), é a reformulação final, em registro religioso, disso que ele chamara anteriormente autodeterminação do nada absoluto. Estes dois conceitos de origem dialética mostram como Nishida é conseqüente na busca de uma formulação filosófica para a experiência imediata, religiosa do nada absoluto na tradição zen-budista. Eles encaminham uma resposta positiva à pergunta inicial e à convicção fundamental que Nishida partilha com Hegel, de que existem e podem ser pensadas estruturas e coisas “que trazem uma contradição em si mesmas”. Por isso ele pode dizer, um tanto paradoxalmente para nós, que, apesar da proximidade ao zen-budismo disso que se chamou de mística ocidental de tradição dialética (Plotino, Nicolau de Cusa, Mestre Eckhardt e Jacob Boehme, aí incluído o pensamento de Hegel), “ela fundamentalmente não rompeu com a lógica objetiva” (*OrW*, 269), mas que “é antes o pensamento da sabedoria budista mahayana que é, no sentido radical, absolutamente dialético” (*OrW*, 228).

de Kyoto. Cf. Yusa, Michiko, *Zen and Philosophy. An intellectual Biography of Nishida Kitaro*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, pp. 231-232.

³⁹ Nishida, K, *Ortlogik und religiöse Weltanschauung*, in: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, ed. e trad. Rolf Elberfeld, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999. Citada pelas iniciais *OrW*, seguidas o número da página.