

Nishida e a tristeza profunda
NISHIDA AND THE DEEP SADNESS
José Manuel Heleno*

RESUMO

O nosso objetivo é chamar a atenção para o pensamento de Nishida Kitarô, filósofo japonês unanimemente reconhecido pela sua originalidade e pela forma como relacionou a tradição do budismo zen e a filosofia ocidental. As noções de lugar (*basho*), identidade absolutamente contraditória, autodespertar e outras, traduzem uma reflexão que merece a nossa ponderação. Num mapa conceptual diversificado, optámos por nos centrar na noção de *tristeza profunda*, capaz de revelar algumas das *nuances* do pensar nishidiano.

PALAVRAS-CHAVE: Nishida; lógica; *basho*; identidade absolutamente contraditória; autodespertar; tristeza profunda

ABSTRACT

Our aim is understand the thought of Nishida Kitarô, Japanese philosopher well known for its originality and the relation between the Zen Buddhism and western philosophy. The notions of *basho* (place), self-awareness, identity and others are essentials to his reflection. However, our essay tries to grasp the notion of deep sadness and illustrate some features of nishida's thought.

KEYWORDS: *basho* (place); absolutely contradictory identity; self-awareness; deep sadness

* Investigador no Centro de Estudos da Faculdade Católica de Lisboa (Cefi). Lisboa, Portugal; jmmheleno@gmail.com

“The bottom of my soul has such depth;
Neither joy nor the waves of sorrow can reach it”.
(Nishida Kitarô)

Nishida Kitaro (1870-1945) é considerado um dos maiores filósofos japoneses do século XX. A sua importância é notória se pensarmos que é em torno dele que se constitui a escola de Kyoto¹. Foi de facto na era Meiji (1868-1912) que se deu um contributo decisivo para a abertura do Oriente às concepções filosóficas vindas do Ocidente, respondendo assim da melhor forma à europeização do pensamento.

Formado no budismo zen, Nishida interessa-nos sobretudo porque mostra a forma como o pensamento ocidental, de Mestre Eckhart a Heidegger, é lido pelo Oriente. Deste modo, mais do que tomarmos em consideração a maneira como os filósofos ocidentais interpretam o Ocidente, dando continuidade às mesmas categorias do pensamento, importa ponderar a forma como são lidos no Oriente, confirmando o anseio de conhecer outras formas de pensar².

Tal assimilação terá, inevitavelmente, que suscitar leituras e interpretações diferentes da tradição ocidental. Acresce que a desconfiança

1 A polémica sobre a defesa de posições militaristas e nacionalistas por parte de certos elementos da escola de Kyoto, tal como o próprio Nishida, é merecedora de uma reflexão. De momento, a nossa finalidade é centrarmo-nos nos aspetos metafísicos do pensamento de Nishida Kitarô.

2 Ryosuke Ohashi, filósofo japonês, diz numa entrevista que se o principal problema que Heidegger quis pensar foi a tradição metafísica, “por mais de dois mil anos”, tal não foi levado para o Japão, ou seja, chegou o texto de Heidegger (*Ser e tempo*) mas não o problema, pois, de acordo com Ohashi, a tradição metafísica era inexistente no Japão. Cf.,”Interview with Professor Ryosuke Ohashi, Technical University of Kyoto”.(March 18 TH 2000). Consultado em 18 de janeiro, no endereço eletrónico seguinte:
www.iwp.jku.at/born/mpwfst/02/www...org/Ohashix1999.html

do pensamento oriental em relação a processos puramente demonstrativos ou argumentativos faz com que se interprete o pensamento filosófico ocidental de outro modo, em particular devido à importância da tradição budista³. Ora, uma das impressões que o leitor de Nishida não pode deixar de sentir é o interesse concedido à lógica, embora se trate de uma lógica onde as noções de identidade e contradição, de imanente e transcendente, se relacionam de forma dialética em vez de se excluírem. Aliás, a “lógica das contradições” é um dos conceitos que o autor se serve para designar a sua forma de pensar. Acresce que a pretexto de uma eventual inexistência de uma filosofia no Japão e do papel que teve na formação e consolidação da escola de Kyoto, é inevitável que se deva tomar em atenção os recursos semânticos do japonês e a necessidade de contribuir para existência de bons glossários que permitam compreender as mundividências subjacentes às diferentes línguas⁴.

3 Robert Schinzinger, na introdução a Nishida Kitarô, (*Intelligibility and the philosophy of nothingness. Three philosophical essays*. Honolulu: East – West Center, 1958, 3) escreve o seguinte: “Um tratado filosófico ocidental deve ser franco, claro e distinto, a análise percorre todo o detalhe e nada deve permanecer obscuro. O japonês ama o não dito, contenta-se em dar pistas subtis, tal como na imagem a preto e branco o branco é algo mais eloquente que o preto”. No seguimento da sua reflexão, Schinzinger considera que o japonês pensa de forma intuitiva, atento à totalidade e à atmosfera emotiva dos textos.

4 Em 1901, Nakae Chômin escrevia o seguinte: “Da antiguidade aos nossos dias, nunca houve nenhuma filosofia no Japão”. Cf., sobre este tema, a introdução geral M. Dalissilier, S. Nagai e Y. Sugimura à coletânea de textos *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et les corps*. (Paris: Vrin, 2013, pp, 9-82). Sobre a peculiaridade da língua japonesa, em particular a dificuldade em traduzir Nishida, ver, por exemplo, a introdução de Robert Schinzinger a *Intelligibility and the philosophy of nothingness. Three philosophical essays*.

1. A lógica do absolutamente contraditório

Gostaríamos de começar por referir a concepção de belo em Nishida – concepção que assenta na ideia de que, mais do que no prazer, é na capacidade de sair de si e no êxtase concomitante que radica a sensação de belo. A expressão japonesa *mu-ga*, não-eu, assinala essa vivência, esse estar fora de si que é próprio da percepção do belo. “Se falta este aspeto – escreve o autor – não se dá a percepção do belo, qualquer que seja a classe de prazer que se experimente”⁵. A percepção do belo exige então um desprendimento de si, condição essencial para senti-lo. Ora, para que tal seja possível, mais do que a verdade lógica, é a verdade intuitiva que mostra a sua pertinência. Nishida relaciona sistematicamente verdade intuitiva com estética, como se se tratasse de “uma verdade percebida com os olhos de Deus”. Na sua perspetiva, deixamos de fazer distinções intelectuais quando intuímos algo, o que pressupõe uma capacidade de sair para fora de nós mesmos, de nos “exilarmos” e abandonarmos assim o eu. Não admira que o belo e a religiosidade tenham uma grande afinidade, pois, intuição, *mu-ga* e êxtase aplicam-se a ambos. Contudo, se o *mu-ga* da beleza é momentâneo o da religião é eterno. Compreende-se então a definição de filosofia proposta por Nishida: *o negar-se a si mesmo e o aprender a esquecer-se de si*. Também na sua noção de amor é fundamental a ideia de que no momento em que se ama o outro, o si mesmo, ao descobrir-se, rejeita-se. Significa isto que, por mais paradoxal que pareça, viver no seio do amor é viver no seio da morte⁶.

⁵ Kitarô, Nishida, *Pensar desde la nada* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, p. 14).

⁶ Cf., Kitarô, Nishida. *L'éveil à soi*. (Paris: CNRS Éditions, 2003).

A estranheza do pensamento de Nishida – a sua lógica - manifesta-se no modo como vê a imanência e a transcendência. Melhor: a transcendência dá-se na imanência, e esta só tem sentido devido a algo que a ultrapassa. A noção de transcendência, mais do que algo que está “fora” ou é “exterior”, é antes parte de uma estrutura dita imanente. É assim que Deus se encontra e se descobre no próprio sujeito. Ele é absoluto porque se dá ao indivíduo, embora não seja uma experiência meramente subjetiva. De acordo com Nishida, “se algo é concebido exclusivamente pelo intelecto, não é Deus”⁷. Deus não pode, aliás, ser compreendido a partir da lógica dos objetos, pois se assim fosse nada se compreenderia da experiência religiosa. Se é um facto que há noções fundamentais que estruturam o pensamento nishidiano, como o de *autodespertar* e *basho*⁸, é essencial tomar em consideração que a faculdade intelectual não é tida como essencial para Nishida. Para além desta temos as faculdades afetiva e volitiva, esta última associada às questões éticas e morais.

Sublinhemos que Nishida pensa não apenas a religião como a estética e a moral, para além da própria natureza e o mundo histórico, a par-

7 Cf., o texto redigido em 1945, ano da morte de Nishida, intitulado “A lógica do lugar do nada e a cosmovisão religiosa”. Em Kitarô, Nishida, *Pensar desde la nada*, op., cit., p. 24.

8 O *autodespertar* - a forma como traduzimos *auto-éveil*, de acordo com as sugestões feitos por Jacynthe Tremblay nos textos que traduz de Nishida e nos ensaios que lhe dedica – é uma expressão que, mais do que a consciência de si, assinala a forma como o si mesmo desperta *a partir do mundo*. O acesso a si mesmo faz-se por intermédio do tu, como se fosse o outro que desencadeasse o autodespertar. *Basho*, termo fundamental na filosofia de Nishida, desenvolvido de formas diferentes a partir de 1926, é traduzido por “lugar”, ou seja, aquilo “em que algo se dá”. Cf., por exemplo, Jacynthe Tremblay. *Introduction à la philosophie de Nishida*. (Paris: L’Harmattan, 2007) e também o nosso ensaio: José Manuel Heleno. “Nothingness, place and encompassing”. (*Philosophy@lisbon*, 4, 39-48. Lisboa: CFUL, 2014).

tir de uma lógica de “identidade absolutamente contraditória”. Esta lógica mostra que há uma contradição absoluta entre o formado e o formador, o determinado e o determinante, como se a ação fosse esse movimento imparável de negações que conduzem a uma nova afirmação. Até a oposição entre indivíduos é uma oposição entre mundos. Vejamos: o eu representa simbolicamente o mundo e vive apenas num presente que jamais deixará de o ser. Assim, “o eu é um presente absoluto capaz de abarcar tanto o passado como o futuro eternos”⁹. Ou ainda, como acrescenta enfaticamente Nishida: “A vida é sempre isto: «o presente é um presente eterno»”.

Compreende-se então que o eu se comporte como uma espécie de mónada leibniziana, capaz de expressar o mundo. De tal modo que Nishida chega a escrever: “Tanto a relação entre o sujeito e o objeto, como a relação entre o eu e o tu, produz-se dentro da autoexpressão do eu, quer dizer, dentro da consciência”¹⁰. Mas este dentro da consciência é o absolutamente contraditório, pois projeta um mundo “que é absolutamente outro no que respeita ao eu”. Para percebermos este absolutamente contraditório, teremos então de tomar em consideração que não só o mundo, enquanto oposto ao eu, se torna *simbólico* no eu, como o próprio mundo faz do eu consciente *um aspeto* no seu processo de autoformação. Assim, o mundo tanto é simbolizado no indivíduo como o próprio eu é um momento de um processo bastante mais vasto: o da autoformação do próprio mundo. Se há o mundo natural (mundo dos entes que predicamos através de juízos), há também o mundo da experiência íntima ou consciência e o

⁹ Kitarô, Nishida, *Pensar desde la nada*, op., cit., p. 30.

¹⁰ *Ibid.*, 33.

mundo inteligível, onde pontifica a intuição intelectual, ou seja, o mundo das ideias. Cada um destes mundos tem o seu *lugar*, embora todos sejam envolvidos pelo *lugar absoluto*, o próprio nada.

2. A experiência pura

A noção de experiência pura, tal como é analisada em 1911 na obra *Indagação sobre o bem*¹¹, mostra como Nishida defende que uma experiência verdadeiramente pura não tem nenhuma significação. Tal deve entender-se como se se tratasse de uma experiência anterior a qualquer juízo e que se limita a tornar presentes os factos tais como são. Percebe-se então aquilo que será, posteriormente, denominado como *lugar (basho)*, o que mostra o anseio de Nishida em pensar a consciência de forma radicalmente diferente. Se a experiência pura é a experiência direta, ela é anterior a qualquer juízo. De tal forma que a significação e o juízo, como defende Nishida em *Indagação sobre o bem*, nada acrescentam à experiência. O juízo, por exemplo, relaciona as sensações com as sensações do passado. Ora, esse dar-se das sensações, realidade primordial, acontece num *lugar* que se chama consciência. De forma ainda mais radical do que Kant e a ideia de que o eu deve acompanhar as representações, a concepção de Nishida é que a *consciência desperta aquando da simplicidade e originalidade com que as experiências se dão*. Assim, o eu que acompanha todas as representações não pode ser visto como uma substância. Se só o

11 Nishida Kitarô. *An inquiry into the good*. (New Haven and London: Yale University Press, 1990).

sujeito, no sentido aristotélico, era verdadeiramente substância, trata-se agora, para Nishida, de entender o eu consciente “como um ser que, sendo predicado, nunca pode ser sujeito”¹².

Deste modo, em vez de começarmos o trajeto filosófico com o cogito, o que se sublinha é o facto de este ser um ponto de chegada para as sensações e percepções. Daí que os factos da experiência estejam na base dos juízos. Como diz Nishida: *não há experiência pura porque existe um indivíduo, mas existe um indivíduo porque há experiência*. Assim, antes de qualquer separação entre sujeito e objeto, a experiência pura mostra a força de um eterno presente onde a realidade se vai dando. A identidade absolutamente contraditória é então a perspectiva em que o eu se dá num não-eu, ou seja, algo acontece num *lugar* que não cessa de receber sensações, percepções e pensamentos. Esse *lugar* é a consciência. Mas, repetimos, longe de vermos essa consciência como um ponto de partida, ela é antes um ponto de chegada. A experiência pura assinala essa presença do mundo num lugar a que se chama eu e que desperta como tal. Trata-se, no fundo, de um não-eu. Como escreve James Heisig, pode falar-se de um *self-awareness in which the self awakens to its true nature as no-self*¹³.

Sem dúvida que nada disto é estranho à prática zen levada a cabo por Nishida. O *zazen*, meditação sentada, prática assídua de Nishida durante décadas, indica a necessidade de se libertar do eu que acaba por se unir à noção de experiência pura.

12 Kitarô, Nishida, *Pensar desde la nada*, op., cit, p. 36.

13 James Heisig. *Nishida's philosophical equivalents of enlightenment and no-Self*. (Bulletin, 39 (2015), Nanzan Institute for Religion & Culture), p. 39.

3. A tristeza profunda

É neste quadro que gostaríamos de pormenorizar a noção de tristeza profunda para Nishida. Em vários momentos da sua obra, em particular no texto síntese que escreve em 1945, ano da sua morte, é afirmado explicitamente de que “não há maneira de escapar à angústia da consciência (...) na medida em que é racional, (o indivíduo) seguirá sofrendo na sua consciência”. Trata-se, portanto, de uma perspectiva sobre a tristeza que não se reduz a um estado meramente emotivo, psicológico, mas que, à semelhança da *Stimmung* heideggeriana, tem conotações ontológicas, como se o próprio indivíduo fosse triste porque a estrutura existencial da sua consciência assim o determina. Nishida considera que “o si mesmo não sofre acerca de algo que meramente o transcende, algo exterior a ele. Sofre no que diz respeito à sua própria existência, à sua própria vida”¹⁴.

Se é verdade que no diário escrito por Nishida durante décadas ressalta a ideia de que a vida é trágica, tal impressão não pode, parece-nos, ser desvinculada, da vida do próprio Nishida, atravessada pela morte de alguns dos seus filhos, da sua primeira mulher, para além de vicissitudes várias relacionadas com a sua vida pessoal e académica. Contudo, falar em tristeza profunda é tomar em consideração a convicção de que o “si mesmo existe quando conhece a sua própria morte”. Ora, falar em nascer e morrer, não é compreensível se não atendermos à tradição do budismo zen que impregna o pensamento do filósofo japonês.

14 Nishida Kitarô, *Pensar desde la nada*, op., cit., p. 64.

Mas por que é que não é o espanto mas sim a tristeza profunda da vida que desencadeia a filosofia? Kuroda Akinobu, numa comunicação ao segundo congresso Réseau-Asie¹⁵, insiste que uma das ideias fundamentais da filosofia de Nishida é a existência de um processo interior à consciência em ação, processo que *não é representável*. Daí que não se possa pensar a consciência *quando esta opera efetivamente*, pois, ao auto-determinar-se, a consciência obedece a uma lógica própria que se furta a qualquer representação. É o *basho*, esse nada que é o lugar absoluto, que permite que todos os seres se autodeterminem, o que engloba a própria consciência. É este autodesenvolvimento, pura autoafeção, jogo entre o finito e o infinito, que faz com que ao autodesenvolvimento seja consubstancial a autocontradição. Assim, o ser individual sente-se a si mesmo, de tal forma que ao aprofundar-se encontra em si próprio a religiosidade, e não num suposto ser transcendente exterior à consciência. Ao autodesenvolver-se é não apenas o mais íntimo que se desenvolve como também os objetos que se dão à consciência enquanto objetos cognoscíveis.

Se na sua comunicação Kuroda Akinobu refere Maine de Biran e Schopenhauer como autores que deram um incentivo à reflexão de Nishida, embora demarcando-se deles pelo alcance metafísico da sua meditação, parece-nos que não seria despidendo citar Wittgenstein, autor do *Tratado lógico-filosófico*, nomeadamente a ideia de que não é representável o operar efetivo da própria consciência, algo que pode ser exemplificado do quando se escreve: “Onde encontrar no mundo um sujeito metafísico?”

15 Kuroda Akinobu, *La «tristesse profonde de la vie» en tant que motivation affective de la philosophie de Nishida*. (2ème Congrès du Réseau Asie / 2nd Congress of Réseau Asie <Asia Network>, 28-29-30 sept. 2005, Paris, France - Communication).

Tu dirás que se passa aqui o mesmo o que se passa com o olho e o campo visual. Mas o olho não o vê de facto. E nada *no campo visual* permite inferir que é visto por um olho.”¹⁶

A crítica ao subjetivismo, à ideia de *substrato*, é assim uma constante na filosofia nishidiana. O próprio Descartes, tão elogiado pelo filósofo japonês, não escapa às críticas, considerando que o cogito não pode ser o ponto de partida para uma filosofia que se começa a construir depois do processo da dúvida radical, mas sim o *autodespertar*, essa realidade mais profunda que se prende com o si e o seu processo de desenvolvimento inserido num mundo histórico e que, verdadeiramente, assinala um eu que não cessa de nascer e morrer¹⁷. Mais do que um *substrato*, o eu é visto como algo descontínuo que nasce e morre, descobrindo-se irremediavelmente a partir de um tu (não necessariamente um indivíduo, mas *um outro*, um tu radical que mostra que não há eu que surja em cena sem um tu com que se defronte/relacione). O eu, autonegando-se, vê no fundo de si próprio o outro absoluto. Ora, é do eu e do tu, neste processo em que se encontram mútua e dialeticamente, que surge a unidade. Longe de implicar uma continuidade é antes um processo descontínuo, como se viver fosse morrer ou autodeterminar-se como nada.

Quando se fala em tristeza profunda deve-se então atender que não se trata de uma perspectiva sobre o eu, algo como uma perspectiva psicológica sobre o sujeito. Teremos de pensar o pano de fundo desta noção: a de que ela é a continuação da noção de experiência pura, ou seja, ainda

16 Wittgenstein. *Tratado lógico-filosófico. Investigações filosóficas*. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987), nº 5.633.

17 Cf., Nishida Kitarô. *L'éveil à soi*. (Paris: CNRS Éditions, 2003).

antes de haver uma distinção entre sujeito e objeto há, como já referimos, uma experiência pura que serve de fundamento a todas as noções possíveis (e também à ulterior diferenciação entre sujeito e objeto). Se o conhece-te a ti mesmo é uma das matrizes da indagação filosófica no Ocidente, é preciso acolher a tradição do não-eu que, no Oriente, é apanágio do confucionismo, budismo e taoísmo. Sem esta ideia do não-eu não se pode, de facto, compreender as formas de pensar do Oriente. Portanto, a tristeza aprofunda relaciona-se com o não-eu, ou seja, algo acontece num lugar. Mais do que a tristeza ser um estado meramente afetivo é preciso compreendê-lo como algo que se dá num lugar que é o si mesmo.

A importância desta noção leva o próprio Nishida a relacioná-la com a religião. Se Deus não é concebido pelo intelecto, pois se assim fosse jamais o compreenderíamos, é porque a religião é um facto do espírito, algo que se dá em qualquer ser humano. Acresce que também não se compreenderia a religiosidade do humano se tentássemos relacionar religião e moral. Nishida escreve expressamente: “A autêntica experiência religiosa não consiste, como crê muita gente, em ir progredindo eticamente, do finito para o infinito, do relativo para o absoluto. Realiza-se antes de tudo, conscientemente quando a existência mesma do eu se torna problemática e quando o próprio eu se põe em questão”¹⁸.

Assim, se a religião surge quando há uma profunda contradição existencial, é então a tristeza profunda que acaba por suscitar não só a religião como também a própria filosofia. Se a tristeza profunda tem a ver com a contradição existencial, tal deve-se à forma como o existente vive

18 Kitarô Nishida, *Pensar desde la nada, op., cit.*, p. 44.

a morte. Não se trata da morte biológica, isso que faz que cada um dos viventes esteja condenado a morrer. A morte que Nishida refere é a morte existencial, quer dizer, ao defrontar-se com a sua morte eterna, o “eu finito fica cara a cara frente à absoluta infinidade, o absolutamente outro”¹⁹. Numa expressão lapidar, escreve Nishida: “Só um ser que conhece a sua própria morte eterna conhece o estranho da sua individualidade”²⁰.

A contradição inerente à própria existência gera então a tristeza profunda. Ora, o si mesmo torna-se verdadeiramente autoconsciente quando se dá conta da morte eterna, ou seja, do nada eterno. Se a minha existência depende deste dilema entre a mortalidade a imortalidade, só no face a face com o absoluto, o nada eterno, é que posso então tornar-me indivíduo. Compreendemos então a lógica do *basho* em toda a sua plenitude: o *basho* é o lugar onde se situa a natureza, o homem, os conhecimentos, enfim, a consciência de si. Se o *basho* é impossível de conhecer é porque envolve tudo o que há para conhecer sem que ele mesmo se dê a conhecer.

Percebemos então que todas as coisas são uma manifestação do nada, pois tudo surge desse lugar absoluto, tal como o destino de todas os entes é o próprio nada. Para Nishida os entes e o próprio pensar; o mundo, a consciência de si e o mundo das ideias, são esferas que se envolvem e expressam o próprio nada. Compreendê-lo é acabar por ver de outra forma tudo o que há e, em particular, o indivíduo que cada um é.

¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

²⁰ *Ibid.*

Referências Bibliográficas

AA.VV. Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps. Paris: Vrin, 2013.

AKINOBU, Kuroda. « La «tristesse profonde de la vie» en tant que motivation affective de la philosophie de Nishida ». 2ème Congrès du Réseau Asie / 2nd Congress of Réseau Asie <Asia Network>, 28-29-30 sept. 2005, Paris, France. (Communication). www.gis-reseau-asie.org/uploaded.../xxxv_kurodaakinobu.pdf

HEISIG, James. Nishida's philosophical equivalents of enlightenment and no-Self. Bulletin, 39 (2015), Nanzan Institute for Religion & Culture.

HELENO, José Manuel. "Nothingness, place and encompassing". *Philosophy@lisbon*, 4, 39-48. Lisboa: CFUL, 2014.

KITARÔ, Nihida. Intelligibility and the philosophy of nothingness. Three philosophical essays. Honolulu: East – West Center, 1958.

KITARÔ, Nishida. Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

KITARÔ, Nishida. *An inquiry into the good*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

KITARÔ, Nishida. *L'éveil à soi*. Paris: CNRS Éditions, 2003.

KITARÔ, Nishida. *Pensar desde la nada*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

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

UEDA, Shizuteru, *Zen y filosofia*. Barcelona: Herder, 2005.

TREMBLAY, Jacynthe. *Introduction à la philosophie de Nishida*. Paris: L'Harmattan, 2007.