

A DISPUTA PELO LUGAR DO HUMANISMO NO DEBATE CONTEMPORÂNEO: NISHITANI, SARTRE, HEIDEGGER – UM ESBOÇO CRÍTICO

THE CONTEST FOR THE PLACE OF HUMANISM IN THE CONTEMPORARY DEBATE: NISHITANI, SARTRE, HEIDEGGER – A CRITICAL SKETCH

Lucas Carvalho Lima Teixeira¹

<https://orcid.org/0000-0002-4588-283>

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar e confrontar de maneira pontual as posições sobre a questão do humanismo no debate filosófico de meados do século XX, quando se impõe vigorosamente uma *crise* do humanismo, a partir de três figuras intimamente conectadas: Keiji Nishitani, Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger. Todos os três pretendem, diante da crise, e cada qual a seu modo, operar um salto, desde o processo histórico-filosófico que levou à ruína do humanismo na modernidade, em direção a uma concepção radicalmente mais autêntica sobre o sentido da existência humana: entre as tradições Mahayana e ocidental, Nishitani buscará compreender o homem a partir da niilidade e da vacuidade; Sartre, por seu turno, buscará compreender o homem a partir de uma reconfiguração do cartesianismo; Heidegger, por fim, buscará compreender o homem a partir dos fundamentos da história do ser. Até que ponto, no entanto, suas posições não estão ainda enredadas pelo que há de mais arcaico e potencialmente devastador na própria ideia de “homem”, considerada em sua distinção e dignidade pressupostas?

Palavras-chave: Humanismo. Nishitani. Sartre. Heidegger.

Abstract: The aim of this paper is to analyze and confront in a punctual way the positions on the question concerning humanism in the philosophical debate of the middle of the 20th. century, when a *crisis* of the humanism vigorously imposes itself, from three figures intimately connected: Keiji Nishitani, Jean-Paul Sartre and Martin Heidegger. All of these three subjects intends, before crisis, and each one in their own manner, to operate a jump, from the historical-philosophical process that led to the ruin of the humanism in the Modernity, toward a radically more authentic conception about the meaning of the human existence: between the Mahayana and the western traditions, Nishitani will comprehend man from the perspective of the nothingness and vacuity; Sartre, in turn, will comprehend man from a reconfiguration of cartesianism; Heidegger, finally, will comprehend man from the history of being foundations. Nevertheless, how far their positions are still covered by the most archaic and potentially devastating in the very idea of “man”, in its assumed distinction and dignity?

Keywords: Humanism. Nishitani. Sartre. Heidegger.

¹ Doutorado em andamento – Universidade Estadual de Campina. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo – Unifesp, Guarulhos-SP, Brasil. E-mail: led.lclt@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6315308549239242>.

A ontologia, ou filosofia primeira, não é uma disciplina acadêmica inócua, mas a operação, de toda maneira fundamental, na qual se dá a antropogênese, o tornar-se humano do vivente. A metafísica está atrelada desde o começo a esta estratégia: esta concerne precisamente à *metá*, que realiza e preserva a superação da *phýsis* animal na direção da história humana. Essa superação não é um evento que se tenha realizado de uma vez por todas, mas um acontecimento sempre em curso, que decide a cada vez e em cada indivíduo, do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte.

Giorgio Agamben, O Aberto.

A presente reflexão tem por mote um exercício de confrontação com o filósofo japonês Keiji Nishitani, notório representante da Escola de Kyoto, em relação ao já clássico problema do humanismo e da subjetividade, bem como uma análise acerca do lugar que esses temas ocupam no interior do seu pensamento. Enquanto fenômenos e objetos temáticos eminentemente ocidentais – ao menos desde um rigoroso ponto de vista histórico-conceitual –, o humanismo e a subjetividade encontram certo acabamento crítico-teórico naqueles que assumimos ser os dois documentos mais refinados sobre esses problemas na contemporaneidade, a saber, a carta de Heidegger a Jean Beaufret conhecida como *Carta sobre o “humanismo”* (1946) e a preleção de Sartre intitulada *O existencialismo é um humanismo* (1945); os documentos de Heidegger e de Sartre têm um tal valor atribuído não apenas por avizinham-se no delicado momento histórico que é o pós-Segunda Guerra Mundial, instados pelas circunstâncias a responderem de alguma forma à experiência totalitária e ao paradigma do campo de concentração, em relações aos quais o humanismo certamente encontra a sua experiência-limite; ambos têm um tal valor, sobretudo, por constituírem-se de uma extraordinária capacidade sintética: sintética porque, cada qual a partir de seu singular horizonte de pensamento, colocaram em xeque todo o caminho da edificação – e da ruína – do projeto humanista no Ocidente. E como o pensamento de Nishitani penetra esse debate aparentemente tão ocidental?

O processo de modernização promovido pela abertura da Era Meiji empreendeu transformações estruturais na cultura japonesa. As reformas repercutiram não apenas nos círculos econômicos e políticos mas, também, na dimensão universitária e intelectual. A Escola de Kyoto aparece como um dos elementos desse processo e é sem dúvida a maior e mais importante expressão filosófica da cena japonesa contemporânea. Face à chegada inexorável da cultura ocidental em seus múltiplos desdobramentos, essa tradição de pensamento recém inaugurada se vê diante da tarefa de construir um embate prolífico entre, por um lado, dois mil e quinhentos anos de cultura filosófica ocidental e, por outro, ao menos

dois mil e quinhentos anos de cultura do pensamento oriental – assumindo aqui como marcos o confucionismo e o taoísmo. Pensar conjuntamente essas duas tradições era uma condição inadiável se se pretendesse compreender os fenômenos socioculturais e existenciais implicados na “ocidentalização” da cultura japonesa, sem, entretanto, ignorar o fato de que a reação a esse processo proviria de uma cultura extraordinariamente elaborada a partir de fontes igualmente consolidadas; os escritos de Confúcio, Lao Zi, Zhuangzi e dos Budismos Zen e Mahayana são apenas algumas dessas fontes. Nesse contexto, a obra magna de Nishitani, *A Religião e o Nada* (1961), ocupa uma posição emblemática, pois logra colocar frente a frente a questão fulcral da Escola de Kyoto, isto é, o Nada absoluto², e as experiências filosóficas ocidentais que de algum modo se depararam com essa questão, travando frutífero diálogo com Aristóteles, com a mística medieval – particularmente a mística renana, com Eckhart –, com Descartes, Kant e Hegel, Nietzsche, Heidegger e Sartre – ademais, também com fontes “canônicas” tais como o texto bíblico e os contos Zen; com efeito, o que verdadeiramente nos interessa no texto de Nishitani é a aproximação decisiva com as reflexões de Heidegger e de Sartre sobre o tema da subjetividade e o seu lugar na experiência da niilidade, como assim a nomeia o pensador japonês. Da obra mencionada, nos deteremos por razões metodológicas à sua primeira parte, a saber, *Que é a religião?*.

Logo de saída, Nishitani aduz que a religião, ao menos em seu sentido não vulgar, diz respeito a uma necessidade da vida como tal, necessidade esta distinta de categorias secundárias tais como o conhecimento e as artes e distinta, inclusive, das delimitações referentes à ordem social – como se pode verificar em Durkheim, Feuerbach e Weber – e das demandas naturais como a fome e a sede. Sendo assim, a necessidade imanente à religião estaria situada à margem da vida natural e da cultura, comportando uma propriedade de sentido que escapa à lógica da utilidade – isto é, a disposição relacional entre a organização de meios e a chancela de fins;³ ao contrário, a necessidade da religião consistiria no acontecimento responsável pela perturbação imanente não apenas da própria lógica da utilidade, porém de qualquer estabelecimento minimamente consistente, trazendo à tona, desde a vida mesma, um elemento de negatividade que antecede toda referência à ordem lógico-discursiva: em outros termos, a negatividade da qual fala Nishitani não diz respeito a um “não” lastreado numa referência “A” que se converteria então num resultado “não-A”, porém a um Nada que é o próprio lastro original da possibilidade do jogo lógico entre

² Cf. ZAVALA, 2013, p. 98.

³ Cf. NISHITANI, 1999, p. 38.

afirmação e negação, positividade da referência e negatividade da referência, um Nada que não se esgota como referência negativa mas que, sendo “mais originário” do que a ordem lógica, transborda a partir de si mesmo um movimento de dissolução da noção de substância. Como afirma Ueda a partir de sua análise da tradição Zen – da qual Nishitani é franco tributário:

Então, o nada budista, que é o nada da dissolução do pensamento substancial, não deve ser mantido como nada, não deve ser tido como uma forma de substância, como uma substância negativa, ou seja, como um *nihil*. Trata-se do movimento dessubstancializado do Nada absoluto, do nada do nada, ou, em uma terminologia filosófica, da negação da negação. [...] Assim acontece neste nada como para o nada do nada e, por conseguinte, uma mudança fundamental e uma virada completa como em “o morra e seja” ou em “morte e ressurreição” (UEDA, 2013, p. 208).

Mantenha-se em suspenso, por ora, o indicativo de Ueda acerca da ressurreição ou conversão enquanto um expediente do Nada Zen-budista, pois voltaremos a este ponto mais adiante. No momento, pretendemos apenas clarificar o sentido da negatividade presente no sentido da religião tal como Nishitani a compreende. A religião, dizíamos, aparece em seu sentido mais próprio quando todas as referências são por ela abaladas; assim, a religião é aquela experiência capaz de colocar radicalmente em dúvida qualquer *certitudo* que nos habituamos a conservar. Ao mesmo tempo em que a experiência religiosa é uma negação absoluta, porém, ela também tem um elemento de afirmação. Ao colocar toda referência da vida em dúvida, impondo-nos, em última instância, a dúvida vertida na pergunta “depois de tudo, por que existimos?”, a religião aparece simultaneamente como a afirmação da consciência, que se afirma precisamente ao colocar-se diante da niilidade do seu próprio ser, a qual, por sua vez, irrompe da consciência imediata da niilidade do eu. Deste modo:

La nihilidad se refiere a aquello que vuelve en sinsentido el sentido de la vida. Por eso, el que nos cuestionemos a nosotros mismos y el que surja el problema de por qué existimos quiere decir que la nihilidad ha emergido del fondo de nuestra existencia y que ésta se ha convertido en una cuestión relevante. La aparición de esta nihilidad indica nada menos que la conciencia de la propia existencia ha penetrado en nosotros con una profundidad extraordinaria (NISHITANI, 1999, p. 40).

Um “eu”, contudo, que encontra a consistência do seu existir na niilidade da consciência de sua própria existência não poderia flertar, de maneira alguma, com a noção egóica e centralizada do eu, como se houvesse uma finalidade *per se* embutida no ego em direção a ele mesmo – encontramos o acabamento dessa ideia, por exemplo, no imperativo racional da moral kantiana e na recuperação da centralidade retórica do humano em Hans Blumenberg. O eu aqui em questão encontra o sentido da sua existência precisamente nos

instantes nos quais a experiência niilizante da religião aparece, arrancando dele, de uma só vez, a totalidade significativa que constitui o seu mundo. Destarte, a consciência da niilidade da existência é a contraparte afirmativa simultânea do acontecimento niilizante absoluto da religião; em suma, o eu de Nishitani tem, aqui, o caráter de um *tópos* do acontecimento da niilidade original que se perfaz no âmbito da experiência religiosa.

Nos termos desse movimento niilizante, Nishitani caracteriza a religião como uma “realização real da realidade”.⁴ Com a expressão “realizar a realidade”, dirá ele, quer-se apontar para o “nuestro hacer real la realidad a la vez que la realidad se hace real a sí misma en nuestra conciencia” (NISHITANI, 1999, p. 41). Destarte, detecta-se de pronto uma circularidade e, portanto, uma interdependência entre a realização da realidade no interior da consciência do eu e a realização da própria consciência enquanto aquela que, compreendendo a “realidade realizada”, realiza a si mesma; em outros termos, a consciência apenas se autorrealiza e se autocompreende na medida em que a realidade mesma se autorrealiza em seu interior, dependendo esta última, para sua realização, da realização simultânea da consciência. E prossegue o autor:

La palabra inglesa *realize* (realizar) con su significado anfibológico de «actualizar» (*actualize*) y «comprender» (*understand*) es especialmente adecuada para lo que quiero expresar, aunque el sentido de «comprender» (*understand*) no connota necesariamente el sentido de la realidad al venirse a realizar en nosotros. Sea como fuere, uso el término para indicar que nuestra capacidad para percibir la realidad supone que la realidad se realiza (actualiza) a sí misma en nosotros; ésta es la única forma en la que podemos realizar (apropiar a través del entendimiento) el hecho de que así la realidad se está realizando en nosotros, y que, al hacerlo, tiene lugar la autorrealización de la realidad misma (NISHITANI, 1999, p. 41-42).

A autorrealização da realidade acontece, pois, no interior do círculo autorrealizável constituído pela consciência e pela niilidade imanente à experiência religiosa, de maneira que a totalidade do real passa a ser compreendida desde a estrutura mesma da realização da realidade que a torna possível, isto é, o movimento inesgotável da niilidade permanente compreendida pela consciência enquanto fonte e expediente fundamental da realidade, transformando a nossa compreensão sobre a realização do real em uma compreensão simultânea da *irrealização* constante do real. A unidade da autorrealização compele Nishitani a elaborar, deste modo, uma contundente crítica à fragmentariedade dos saberes: pois a pergunta pela realidade, dirá ele, necessita ser “devuelta a la realidad misma para que sea real, es decir, formulada con la totalidad del yo: cuerpo y mente” (NISHITANI, 1999, p. 42), ou,

⁴ Cf. NISHITANI, 1999, p. 41.

ainda, formulada a partir da totalidade circular original entre o eu e as coisas. O acesso representacional aos entes nada mais faz do que acusar a distância do eu em relação àquela unidade original, já que, no esquema da representação, o eu concebe a si mesmo como uma instância apartada do mundo, restando a ele tão somente a capacidade de, como sujeito egóico centralizado em si – como no modelo cartesiano –, revestir a “coisa como tal” com significados e categorias, fundando assim seu caráter fenomênico – como no modelo kantiano. A esta separação entre o eu e as coisas Nishitani dá o nome de “campo de consciência”: “En el campo de la conciencia no es posible estar en contacto con las cosas tal como son, esto es, reconocerlas en su propio modo de ser y en su propio terreno” (NISHITANI, 1999, p. 46). Portanto, a possibilidade de se devolver o eu à unidade da autorrealização enquanto experiência do Nada passa pela urgência de se reaver, no mesmo compasso, a unidade da autorrealização com as coisas, de maneira que a realidade destas não se distinga, em nenhum aspecto, da realização da realidade do próprio eu; em suma, o eu e as coisas são, no contexto da superação do modelo representacional, o *mesmo*. Enquanto no esquema do campo de consciência a existência do eu no mundo é regida por um elemento de mediação operado pelo próprio ego através da representação, na recuperação da totalidade do eu e das coisas a autorrealização na consciência acontece como uma condição original e imediata da existência, compreendendo-a como a “realização-irrealização” da niilidade desde a autoconsciência do eu enquanto aquela que se compreende desde um fundo de nada, conforme elucidado acima na relação circular entre consciência e religião.

Para Nishitani, o eu presente naquela compreensão da totalidade do eu seria, por assim dizer, “mais originário” do que o ego cartesiano, sendo aquele, em si mesmo, a própria possibilidade de se manifestar em uma infinidade de “realidades”, inclusive como *cogito*. O que o autor pretende dizer respeito, como declara, a um retorno ao fundamento mesmo do *cogito* cartesiano a fim de considerar a experiência dessa “origem” desde um ponto de vista no qual a orientação do sujeito seja mais radical do que aquela de Descartes,⁵ já que o sujeito tal como Descartes o concebera, dirá o filósofo japonês, aparece como uma instância que supõe, através da constituição do seu próprio parâmetro lógico-discursivo, a certeza acerca da primazia do ego. De acordo com Nishitani:

La vía que conduce a sacar a la luz el hecho evidente del cogito, lejos de ser una y única, no es más que una de las formas posibles de examinar el hecho mismo, un punto de vista filosófico entre otros. Más explícitamente, es la expresión de un modo particular de ser de la época, es decir, el modo de ser egocéntrico (NISHITANI, 1999, p. 51).

⁵ Cf. NISHITANI, 1999, p. 51.

Para o pensador japonês, o ego cartesiano, ao declarar a evidência e a universalidade de si mesmo, seria a expressão daquilo que a tradição Zen-budista chama, segundo a sua leitura, de autoapego. Com efeito, afirma Ueda, “o verdadeiro si-mesmo, que na compreensão budista é um si-mesmo abnegado, diria sobre si-mesmo: ‘Eu sou eu e ao mesmo tempo eu não sou eu’ (de acordo com a formulação do Prof. Nishitani)” (UEDA, 2013, p. 207). O autoapego do *cogito* teria sido a consequência fatal do movimento de abstração em relação a esse fundamento mais elementar do eu, como o chama Nishitani, que é precisamente a imanência da niilidade capaz de tornar possível e compreensível, desde o fundamento da existência *na* niilidade, o enunciado paradoxal: eu sou eu mesmo porque não sou eu. Assim, “Esta forma de pensar el *cogito* es pensamiento existencial: un pensamiento más elemental debe señalar un modo de ser del yo más elemental” (NISHITANI, 1999, p. 52); a única maneira que o *cogito* pode encontrar para se religar ao seu fundamento mais elementar, entretanto, é através de si mesmo, isto é, através da subjetividade mais elementar do eu, que possibilita o vir à tona dos seus múltiplos modos de manifestação. O que está em jogo aqui é, no limite, a questão acerca da *autossuperação do eu*: o genuíno si-mesmo residiria naquele expediente elementar no interior do qual, através da autorrealização da niilidade enquanto fator fundamental da compreensão de si baseada na sua própria negação, o ego não é meramente suprimido em função de uma nova representação da subjetividade, porém no qual ele é como que *subsumido* pela negação elementar do próprio eu *a partir* dele mesmo, encontrando ali o seu lastro originário e uma perspectiva mais radical sobre si – não é à toa que Nishitani recorrerá com tanto entusiasmo, nas últimas seções do texto que nos propusemos analisar, aos escritos do apóstolo Paulo, pois é em Paulo que encontramos, em *Gálatas* como em *Romanos*, variações da palavra grega *katargein*, ou seja, a subsunção que suspende sem destruir ou que, na esteira de Nishitani, esvazia sem aniquilar; o sentido desse movimento do pensamento é também facilmente remetido à *Aufhebung* hegeliana – especialmente se recordarmos a aguda influência exercida por Hegel nas reflexões de Kitarô Nishida, primeiro grande representante da Escola de Kyoto e mestre de Nishitani.⁶ Por fim:

El yo llega a ser un sí mismo en un sentido más elemental cuando se sitúa subjetivamente en el campo de la nihilidad [...]. Cuando esto sucede, el ser de uno mismo es anulado junto con el ser de todo lo demás. Anular no quiere decir que simplemente todo esté aniquilado, sino que la nihilidad aparece en

⁶ Cf. ZAVALA, 2013, p. 121-122. Ademais, sobre as relações entre Nishida e Hegel, vale conferir o ensaio de Marcos Lutz Müller intitulado *Negatividade dialética e a “autodeterminação do Nada absoluto”*: *Nishida e Hegel*, presente no livro *O Nada absoluto e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto* (2013).

la base de todo lo existente, el campo de la conciencia con su separación de lo interior y lo exterior es superada subjetivamente y la nihilidad se revela en la base de lo interior y lo exterior. Esta apertura de la nihilidad es una realización elemental de la subjetividad (NISHITANI, 1999, p. 54).

A essa suspensão absoluta comportada pela realização permanente da niilidade enquanto base da existência o autor dá o nome de “grande dúvida”. A zona aberta pela grande dúvida coloca a totalidade do eu num estado radical de interrogação, dissolvendo todas as noções estabelecidas acerca da subjetividade e das coisas, toda clareza e distinção, toda separação racional, representações e sentidos, bem como os territórios antes preservados da relação entre sujeito e objeto, mente e corpo, sensível e suprassensível; a niilidade responsável por essa grande interrogação – ou, na esteira paulina, por essa *katargein* absoluta da existência – se apresenta, agora, como o único fundamento existencial e a mais real realidade do eu, transformando-se num verdadeiro *subjectum* imanente cujo sentido concerne precisamente à absoluta vacuidade de sentidos apriorísticos na medida em que se realiza como dúvida e conversão, sem termo, do ser em nada e do nada em ser. Essa dúvida, dirá o autor, “se presenta como realidad cuando surge de las profundidades del fundamento del yo y del mundo. Cuando se aparece al yo, lo hace inevitablemente fuera de todo control de la conciencia y de la voluntad arbitraria del yo” (NISHITANI, 1999, p. 55), diluindo num só golpe aquela crença na concretude do regime autárquico do ego em relação a si e às coisas que fora edificado ao longo da história ocidental, de Aristóteles a Kant e além. Qualquer vestígio transcendental, seja como essência, representação ou vontade, é engendrado pela base niilizante que irrompe no interior do eu e, finalmente, esvaziado. Porém, o que é que se *mantém* desta *Auf-hebung* despida de mediação? Algo se mantém, afinal? Recapitulemos por um instante aquilo que textualmente se mantém nas alturas decisivas da reflexão de Nishitani sobre o acontecimento da niilidade: percebeu-se que o irromper da niilidade é aquilo que, simultaneamente, possibilita e é tornado possível pela experiência religiosa em seu sentido mais elementar, ou seja, como abertura imediata para o esvaziamento de sentido da existência; deste acontecimento, restou claro que a sua atualização depende da circularidade entre uma consciência não objetificante mais elementar e o movimento da niilidade, sintetizando, ao menos estruturalmente, aquilo que o autor compreende como religião. A niilização da totalidade do eu a partir do interior do eu mesmo aparece, portanto, como o *lugar* do acontecimento da niilidade e da experiência religiosa, constando, destarte, como resposta à pergunta por aquilo que se mantém no movimento de suspensão absoluta da grande dúvida. Em suma, o que resta do engendramento do Nada refere-se precisamente ao fato de que o

Nada tem um lugar, um *tópos*, e que esse lugar é a subjetividade do eu na medida em que se compreende e se experimenta como um si-mesmo que não tem si-mesmo categórico algum:

En ese momento, el yo es al mismo tiempo la nada del yo, y esta nada es el *locus* de la nada, donde tiene lugar la transformación más allá de la gran duda. La gran duda, como el campo de conversión de la gran duda misma no puede emerger sino como un *locus* de la nada; por eso es grande. También por eso puede ser llamada «gran muerte». Hay numerosos dichos zen referidos a esa conversión en estos términos, por ejemplo: «En la gran muerte el cielo y la tierra se renuevan» y «Bajo la gran muerte, la gran iluminación». Como en el caso de la duda, esta iluminación debe ser una iluminación del yo, pero al mismo tiempo debe señalar un desprendimiento del modo de ser en el cual el yo es visto como agente. Esta iluminación se presenta a sí misma como real, desde el único fundamento del yo y de todas las cosas (NISHITANI, 1999, p. 58-59).

O eu elementar é o lugar do Nada. O sentido desse lugar é o seu próprio vazio em permanente esvaziamento ou, conforme Ueda, o movimento inesgotável do “nada do nada”. A realidade “mais real” que brota dessa experiência é o “rostro original” do eu mergulhado na grande dúvida, uma identidade cujo caráter é a dissolução radical de qualquer identidade, e que confere a autenticidade existencial do modo de ser religioso.⁷ Em outros termos, afirma Nishitani, poderíamos dizer que a mais original personalidade do eu, enquanto totalidade existencial, reside precisamente na sua impessoalidade. A fim de clarificar a aparente contradição desse enunciado, o autor recupera o sentido clássico da *persona* teatral,⁸ já exaustivamente explorada por figuras como Sartre, Deleuze e Artaud no âmbito do pensamento europeu contemporâneo: trata-se de uma personalidade que o é apenas na medida em que suprime todas as mediações interpostas a partir de “fora” e devolve aos seres a sua originalidade – portanto, uma relação imediata com a niilidade –, e de uma impessoalidade que aponta para a dissolução das noções de caráter e personalidade enquanto princípios constituídos e categóricos de uma relação – portanto, uma personalidade despersonalizante, sem ego, desconstitutiva. A *persona* nos orienta, no limite, para a existência radical de uma só máscara sem nenhum rosto por trás, uma máscara que é, todavia, a máscara de si mesma, permanentemente niilizada a partir de si.

Com efeito, tudo depende de um movimento de conversão e ressurreição do eu elementar, desde o assim chamado campo de consciência de volta para a base niilizante da totalidade do eu. Como anotamos anteriormente, há um profícuo debate de Nishitani com o texto bíblico que busca compreender em sua estrutura um procedimento de religação (*re-*

⁷ Cf. NISHITANI, 1999, p. 59.

⁸ Cf. NISHITANI, 1999, p. 80.

ligare, uma das proveniências linguísticas de *religio*, religião) e transformação do humano com o nada fundamental similar ao da tradição Zen, tal como aquele que podemos observar na minuciosa análise de Ueda sobre o conto Zen *O Boi e seu Pastor*.⁹ Recorrendo à noção paulina do *kainon anthrópon*,¹⁰ quer dizer, o “homem novo” ou renovado,¹¹ o pensador japonês extrairá do próprio cristianismo uma perspectiva alternativa que permitirá concebê-lo a partir de um sentido ainda mais radical da religião, isto é, afastando-o do paradigma institucional fincado na mediação sacerdotal bem como do esquema pastoral monástico disciplinar de poder; para Nishitani, o conceito cristão da *creatio ex nihilo* harmoniza-se com a sua perspectiva acerca da realidade do real enquanto acontecimento incondicionado da niilidade. Sendo assim, a onipresença do Deus cristão em todos os seres, como lembrança da sua própria Criação, poderia significar a simultânea presença imanente do nada enquanto fundamento de todas as criaturas existentes. A presença de Deus, recorda Nishitani a partir de Agostinho,¹² devolve novamente os seres ao seu estatuto original de entes criados a partir do nada, e que ao nada retornarão; esse sentido existencial que o autor confere à relação entre a totalidade do eu e Deus, ou seja, a lembrança da finitude absoluta do ser, colabora para uma compreensão que atribui não apenas aos grandes momentos de revelação sublime a reconexão com a base da existência mas, sobretudo, o atribui também à cotidianidade, à vida simples e aos simples afazeres. O primado da simplicidade e da presença do absoluto – o Nada absoluto – no “banal” são algumas das mais importantes características da tradição Zen-budista.¹³ Encontrar-se com Deus – o absoluto, o Nada –, recuperar o nada da Criação, superar o caráter prosaico da vida figurado na racionalidade, no ego e na fragmentação e, assim, re-viver a partir da experiência elementar da finitude como o “homem novo” constituem um só e mesmo momento, a saber: o momento da fé, ou seja, o momento da abertura religiosa. Na tradição cristã, o advento do Cristo seria o acontecimento do morrer para a morte – a velha vida – para poder viver – o homem novo; o Cristo sintetizaria o movimento da conversão que experimenta na radicalização da finitude a abertura para o eterno, transformando-se na figura do “homem novo”, a totalidade do eu que é o *tópos* da vibração infinita do Nada absoluto. Assim, aduz Nishitani:

El hecho de que una cosa haya sido creada *ex nihilo*, implica que esse *nihil* es más inmanente a esa cosa que el hecho de que el propio ser de esa cosa sea inmanente a la cosa misma. Por eso hablamos de inmanencia absoluta.

⁹ Cf. UEDA, 2013, p. 205 ss.

¹⁰ Cf. Efésios 2:15; 4:24.

¹¹ Cf. NISHITANI, 1999, p. 66.

¹² Cf. NISHITANI, 1999, p. 76.

¹³ Cf. UEDA, 2013, p. 210-211.

Es una inmanencia de una negación absoluta, por la que el ser de lo creado está fundamentado sobre una nada y es contemplado básicamente como una nada. Al mismo tiempo, es una inmanencia de una afirmación absoluta, por la que la nada de lo creado es el fundamento de este ser. Ésta es la omnipresencia de Dios en todas las cosas que tienen su ser desde una *creatio ex nihilo*. De ello se deduce que esta omnipresencia representa para el hombre el motivo de la transposición de la negación absoluta y la afirmación absoluta. Confiar el yo a este motivo, dejarse conducir por él como un morir para el yo y un vivir en Dios, es lo que constituye la fe (NISHITANI, 1999, p. 78-79).

Pensamos haver exposto com alguma consistência o percurso reflexivo de Keiji Nishitani acerca da relação e do sentido existencial entre o eu e o Nada. Não obstante, a pergunta que guiou na penumbra a construção dessa investigação e a sua proposta crítica poderia ser formulada da seguinte maneira: até que ponto Nishitani não se deixa tragar, em seu mergulho abissal na história da filosofia ocidental, pela pressuposição hegemônica atinente a um *subjectum* posicionado como o princípio (*arkhé*) de todos os fenômenos, decaindo, inadvertidamente ou não, na cisão metafísica entre o fundamento e o fundado, o constituinte e o constituído ou, sob a forma de uma onto-teo-logia, entre o Criador e a criatura? Que não haja, conforme sua crítica ao sujeito cartesiano, um *cogito em um lugar* fixo e universal mas que persista, que reste *o lugar do cogito* não significa que a existência não permaneça centralizada em torno de um *subjectum*, mesmo em se tratando de uma realidade absolutamente lastreada na vacuidade. Persistiria, assim, a subjetividade humana como o centro da realização da realidade, mesmo enquanto uma tal realização niilizante. Como um buraco negro que, embora vazio e em perpétuo movimento, continua a envolver e liquidar tudo o que está em sua proximidade a partir do seu centro de gravidade inexorável, também o eu nishitaniano se posiciona como centro subjetivo da realização do Nada, como o *tópos* solitário para onde escoo o influxo da realização niilizante do real. Mas onde estaria localizada a proveniência adjacente deste problema?

Em Sartre – que domina basicamente a integralidade da seção V do capítulo *O que é a religião?* –, a doutrina do existencialismo, como o próprio a chama, aparece como a única concepção filosófica acerca da existência capaz de efetivamente conferir uma *dignitas* à subjetividade humana em toda a sua extensão, e isso porque, para o existencialismo, “estamos exatamente em um plano onde há *somente* homens” (SARTRE, 2014, p. 24, grifo nosso). Esse solipsismo, concebido à maneira existencialista, é oriundo diretamente da filosofia de Descartes; com efeito, Sartre não intenta negar a evidência do *cogito* mas, ao contrário, e assim como Nishitani, perscrutá-lo até um nível mais primordial, lá onde não caberia

nenhuma espécie de definição apriorística para a existência humana, nem a nível de natureza ou instintos biológicos nem a nível de uma racionalidade transcendental, porém onde existiria tão somente a própria existência abandonada, gratuita, nua e absolutamente desamparada. Será em função deste desamparo radical, caracterizado discursivamente pela fórmula “a existência precede a essência”¹⁴, que o existencialismo se constituirá sob a forma de uma doutrina ateísta. Conforme a posição de Sartre, o que confere ao homem a sua *dignitas* é precisamente o fato de ele existir como uma subjetividade absoluta: um objeto fabricado, exemplificará, é criado por um artífice que o confecciona a partir da resolução de um conceito; assim, o objeto fabricado existe desde o início com uma utilidade, uma finalidade ou, em termos gerais, com uma essência disposta *a priori* em relação ao seu vir a ser. Para todo objeto fabricado, portanto, o que vale é a fórmula “a essência precede a existência”. Mas um objeto criado pressupõe, necessariamente, o ato criativo de um criador, de alguém que contém em sua mente o conceito do objeto para que seja possível vir a criá-lo. Deus seria a expressão máxima desse artífice, isto é, daquela subjetividade anterior a qualquer conceito e, por conseguinte, anterior a qualquer objetividade passível de ser confeccionada; como *subjectum* absoluto, Deus seria ele mesmo impassível de qualquer objetificação. Para que fosse possível conceber a existência da subjetividade humana em sua mais radical dignidade, seria necessário suprimir a anterioridade de qualquer ente que o determinasse. Assim, aduz Sartre:

O existencialismo ateu que eu represento é mais coerente. Ele declara que, mesmo que Deus não exista, há ao menos um ser cuja existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e que tal ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significa, aqui, que a existência precede a essência? Significa que o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar. Assim, não há natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la (SARTRE, 2014, p. 19).

A subjetividade humana será aquela instância original que assumirá a precedência existencial no lugar da queda de Deus. Para Sartre, não obstante, a centralidade existencial do homem não é o resultado de uma mera constatação acerca de uma nova disposição histórica das coisas mas, antes, diz respeito a uma condição ontológica que é, a cada época, ocultada pelos artifícios da má-fé, ou seja, a superposição de valores, dados a partir do próprio homem e com tonalidade transcendental, ao desamparo e à indeterminação originários do homem em

¹⁴ Cf. SARTRE, 2014, p. 18.

relação a todos os valores.¹⁵ O fenômeno da má-fé vem mascarar, no limite, uma espécie de *Stimmung* fundamental decorrente da experiência do desamparo à qual, na trilha de Heidegger, o autor dá o nome de angústia:

Trata-se de uma angústia simples, que todos aqueles que já tiveram responsabilidades conhecem. [...] E essa espécie de angústia, que é a que descreve o existencialismo, veremos que ela se explica, além disso, por uma responsabilidade direta em relação aos outros homens envolvidos pela escolha. Ela não é uma cortina a nos separar da ação, mas antes faz parte da ação em si (SARTRE, 2014, p. 23).

Atirado em meio ao desamparo como condição da sua existência, o homem jaz alocado na posição assinalada daquele ser que efetivamente pode agir ou, por outro lado, como o ser cuja única impossibilidade é o fato de não poder não agir; precisamente em decorrência de não gozar de nenhum anteparo *a priori* para a justificação ou fundamentação das suas escolhas, o homem deve a todo instante recorrer à sua própria indeterminação em suas ações: em outros termos, não existem valores fora do campo da transcendência da ação humana. O valor das coisas passa a existir somente na medida em que o homem age sobre o mundo, criando os valores a partir do seu fundo de nada e projetando-os sobre ele. Sendo o homem um ser que age, isto é, um ser que, em sua indeterminação, escolhe dentre as possibilidades múltiplas de ação aquela que se tornará a *sua* ação, ele é por “essência” um ser angustiado. Para o existencialista, por conseguinte, o mundo é o território no qual não existe nenhum poder de outorga ou legitimação acima ou fora do campo da subjetividade humana. Em cada caso é o homem mesmo, a partir da sua radical liberdade – quer dizer, a indeterminação, o fundamento no nada –, que escolhe o significado valorativo das suas ações, das suas circunstâncias e das suas experiências; desse modo, “Nenhuma regra de uma moral genérica pode indicar o que devemos fazer; não existem sinais outorgados no mundo. [...] Admitamos, sou eu mesmo, em todo caso, que escolho o significado que eles têm” (SARTRE, 2014, p. 28).

Junto às condições existenciais fundamentais do desamparo e da angústia, há ainda o desespero. O desespero humano significa, afirma o autor, “que nós só poderemos contar com aquilo que depende de nossa vontade ou com o conjunto das probabilidades que tornam nossa ação possível” (SARTRE, 2014, p. 28-29). Em suma, isso significa que a integralidade do destino do homem é decidida, a cada instante, no ato inaugural permanente que é a sua escolha, e que essa escolha, por seu turno, é a única coisa que está sob o controle da subjetividade; além dela, o homem só pode ainda contar com as circunstâncias ambientais que

¹⁵ Cf. SARTRE, 2014, p. 21-22.

favoreçam a efetivação do projeto que configura a escolha em questão. Todo o resto é regido pela mais pura contingência. Destarte, afirma Sartre, a constituição da realidade será “exatamente da maneira como o homem decidir” que ela seja,¹⁶ pois é o homem que inaugura a partir do significado que lhe confere, ou seja, a partir da transcendência que confere um valor àquilo que se chama de o real. Das coisas tais como são “em-si” o homem só tem acesso na medida em que as transcende transcendendo a si mesmo enquanto ser projetante que age: assim, o homem se assume na posição desse *subjectum* capaz de começar alguma coisa – um artífice solitário, tal como o Deus um dia o foi. A vontade humana não garante por si mesma, todavia, a efetivação do seu projeto; o que lhe está garantido é o fato de dever agir livremente em vistas de tal ou qual projeto na medida em que o cria, a partir do nada, enquanto projeto de ação. Assim, a realidade e o destino do homem dependeriam tão somente da sua própria ação livre.

O fato de o homem estar alocado no mundo como o único ser que age livremente – pois continuamente fundamentado no nada da sua existência – constitui, para Sartre, a verdade filosófica por excelência. Será a partir desta verdade que o existencialismo sartreano poderá pensar uma moral do engajamento, tendo sempre em vista o desamparo original da existência enquanto fundamento da ação humana. Sem embargo, essa ideia da verdade tem, a princípio, densidade estritamente filosófica, e isso porque Sartre procura pensar, antes de uma ética, uma ontologia:

Nosso ponto de partida, de fato, é a subjetividade do indivíduo, e isto por razões estritamente filosóficas. Não por sermos burgueses, mas porque queremos uma doutrina embasada na verdade e não em um conjunto de belas teorias, cheias de esperança, mas sem fundamentos reais. Não é possível existir outra verdade, como ponto de partida, do que essa: *penso, logo existo*, é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma (SARTRE, 2014, p. 33).

A consciência-de-si enquanto autoconsciência de uma subjetividade livre se posiciona como verdade absoluta da doutrina existencialista. Em outros termos, a evidência do sujeito, em consonância com Descartes, é o princípio máximo da existência. Ao que parece, a dobra da consciência está pressuposta na consciência original do sujeito – em *O Ser e o Nada* (1943), a fórmula em questão é expressa com o recurso gráfico “consciência (de) si”, a fim de designar a consciência imediata que a subjetividade humana tem acerca de si mesma enquanto ente autoconsciente pré-reflexivo, apontando assim para uma dobra que não é, ao menos não originalmente, uma dualidade entre consciência subjetiva e consciência posicionada

¹⁶ Cf. SARTRE, 2014, p. 30.

tematicamente enquanto objeto, porém uma consciência imediata de si mesma, anterior a qualquer separação e mediação entre sujeito e objeto.¹⁷ Nesta senda, partindo de uma leitura “emacipada” do *cogito* cartesiano – como também o faz Nishitani –, nada mais restaria a Sartre senão colocar a subjetividade humana no centro da existência.

Não sendo absolutamente nada em seu início, exceto esta consciência imediata que desde sempre já sabe de si enquanto escolha angustiada, desamparada e desesperada, a subjetividade humana se apresenta como um ser inacabado, um perpétuo *ser-para-si* cuja “essência” se perfaz no projetar-se transcendente em direção a si mesmo na mesma medida em que atualiza o nada original em seu caráter projetante enquanto uma nadificação constituidora de valor.¹⁸ Com efeito, o humanismo com o qual está às voltas a doutrina existencialista alcança sua síntese a partir dos seguintes aspectos: a consciência imediata de si enquanto centro de gravidade da constituição do real, por um lado, e o elemento do inacabamento imanente do humano enquanto condição da ação, por outro. Enquanto em Nishitani temos uma subjetividade no centro do acontecimento da niilidade, como um buraco negro que a tudo arrasta para a sua corrente niilizante, em Sartre temos a centralidade de uma subjetividade como um buraco negro reverso, que se dobra continuamente no tecido espaço-temporal sob a forma da ação projetante-nadificante. Destarte, confrontando-se com as teorias tradicionais do humanismo, adverte Sartre:

Existe, no entanto, outro sentido para o humanismo, que significa, no fundo, o seguinte: o homem está constantemente fora de si mesmo; é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz o homem existir e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentais que ele é capaz de existir; sendo essa superação e apropriando-se dos objetos apenas em relação a essa superação, o homem está no coração, no centro dessa superação. Não há outro universo senão um universo humano, um universo da subjetividade humana. [...] Humanismo, porque lembramos ao homem que não há outro legislador senão ele mesmo, e que é no desamparo que ele decidirá por si mesmo (SARTRE, 2014, p. 43-44).

Em ambos, Nishitani e Sartre, preserva-se a ideia de um *tópos* central ocupado pela subjetividade humana, palco da possibilidade do acontecimento da existência. Tanto na leitura do *kainon anthrópon*, em sua relação com a abnegação Zen-budista, quanto na leitura da *dignitas* humana, soberana e criadora transcendente de valor, o homem mantém sua primazia sobre a existência e seu influxo de realidade. Mas como se comporta o conceito de “humanismo” no pensamento de Martin Heidegger, outro decisivo interlocutor de Nishitani e pensador essencial das estruturas da Metafísica na história do Ocidente?

¹⁷ Cf. SARTRE, 2015, p. 24-25.

¹⁸ Cf. SARTRE, 2015, p. 153 ss.

O pensamento de Heidegger tem um horizonte rigorosamente definido, a saber, a questão sobre o ser. Tanto a pergunta pela ontologia fundamental – em *Ser e Tempo* – quanto a meditação poético-aletéica sobre a história do ser – no contexto da *Kehre* – têm como mote a necessidade de se questionar mais originariamente pelo ser ele mesmo, liberando a própria questão das rígidas estruturas interpostas pela tradição lógico-metafísica; neste âmbito, o pensamento já não mais se orienta pela pergunta diretriz (*Leitfrage*) da Metafísica – governada pelo paradigma platônico-aristotélico do *óntos ón* enquanto a presença subjacente que sustenta cada ente – mas através da pergunta fundamental (*Grundfrage*) pela verdade do ser – compreendendo aqui a palavra “verdade” em seu sentido grego originário, *alétheia*, isto é, o ser como o acontecimento (*Ereignis*) simultâneo entre desvelamento e velamento, mistério e revelação, distância e proximidade.¹⁹ Entretanto, dirá Heidegger, “Pensar a verdade do ser significa, ao mesmo tempo: pensar a *humanitas* do *homo humanus*” (HEIDEGGER, 1979, p. 169).

As reflexões do pensador alemão têm como ponto de partida o diagnóstico acerca do esquecimento do ser: a hegemonia do destino (*Geschick*) metafísico da história, enquanto um modo do desvelamento do ser, terminou por colocar o homem frente à frente com o sobredomínio da metafísica moderna da subjetividade, atirando-o, num só golpe, em um plano onde a essência do homem e a verdade do ser estão ambas ocultadas e alijadas de qualquer questionamento, encobertas por um modelo representativo da realidade tornado hegemônico sobre todos os outros. Por conseguinte, e em função da sua inevitável compulsão totalizante, toda Metafísica já não mais se apresenta como um destino ou encaminhamento (*Geschick*) histórico dentre outros, porém como o destino (*Schicksal*) de tudo aquilo que é, foi ou será. A metafísica moderna da subjetividade, por sua vez, também se porta dessa maneira, colocando sob a órbita do sujeito humano o poder da representação e domínio sobre a totalidade dos entes através da instrumentalização da linguagem; este modo do desvelamento do ser, contudo, marcado pela centralidade e pelo controle do sujeito, nada mais faz do que compartimentar e obscurecer, para Heidegger, a essência mesma do homem. Será este o tom da sua crítica aos modelos de “humanismo” presentes na história ocidental, da *paidéia* grega ao existencialismo sartreano:

Por mais que se distingam estas espécies de humanismo, segundo suas metas e fundamentos, segundo a maneira e os meios de cada realização, segundo a forma de sua doutrina, todas elas coincidem nisto, que a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, e isto

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 75 ss.

significa, desde o ponto de vista do ente em sua totalidade. Todo humanismo funda-se ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal. Toda determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica (HEIDEGGER, 1979, p. 153).

A essência do homem apenas poderá ser autenticamente pensada, portanto, na medida em que o for a partir da verdade do ser, o que também implica pensar a história do seu esquecimento. A decomposição da linguagem, veremos, está no centro desse movimento de obscurecimento do âmbito essencial da existência, e isso porque “O esvaziamento da linguagem [...] não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da linguagem. Ela provém de uma ameaça à essência do homem” (HEIDEGGER, 1979, p. 151). Sob o domínio da subjetividade moderna, a linguagem foi reduzida ao expediente instrumental do sujeito ativo-volitivo, o qual a manipula em vistas dos fins que elabora autarquicamente; pensado a partir da verdade do ser, porém, o homem não tem domínio algum sobre a maneira como o “ente em sua totalidade” se apresentará. Se o mundo se desvela como um estoque disponível à vontade e ao querer do sujeito, isso assim ocorre não em razão do querer soberano do sujeito mas, antes, porque este é o modo como o ser mesmo se desvela naquele instante histórico-epocal que reivindica (*Anspruch*) a correspondência humana (*Entsprechung*). Em outros termos, não é o homem quem domina o destino do ser, isto é, o modo ou o encaminhamento no qual, enquanto linguagem, o ser vem a se desvelar, mas é, ao contrário, o destino do ser que domina, a cada vez, a correspondência imediata do homem ao modo como ele se dá; se o humanismo moderno apreende a si mesmo como esta subjetividade que possui a linguagem enquanto instrumento de representação e controle do ente vertido em objeto, isso ocorre porque o ser mesmo já se desvelou, na abertura de um mundo historicamente constituído, como subjetividade do sujeito que representa. Destarte:

Se e como o ente aparece, se e como o Deus e os deuses, a história e a natureza penetram na clareira do ser, como se apresentam e ausentam, não decide o homem. O advento do ente repousa no destino do ser. [...] A Metafísica, porém, somente conhece a clareira do ser, ou desde o olhar que nos lança aquilo que se presenta no “aspecto” (*ideia*), ou criticamente, como o visado da perspectiva de representar categorial por parte da subjetividade. Isto significa: a verdade do ser como a clareira mesma permanece oculta para a Metafísica (HEIDEGGER, 1979, p. 158).

Se não é o homem quem domina a maneira como o ser se desvela mas é o destino mesmo do ser que se apropria do homem, o mesmo acontecerá com o âmbito essencial no qual o acontecimento do ser a cada vez se dá, a saber, o âmbito da linguagem. Deste modo, poder-se-ia afirmar com Heidegger: não é o homem quem possui a linguagem como uma sua

propriedade mas é a linguagem que, em sua originariedade, se apropria permanentemente da escuta humana e torna possível o seu dizer. Que significa isso? Ora, enquanto o homem continuar a se portar como um “artífice” soberano, que usa a linguagem como meio em função das direções estabelecidas pelo seu querer, continuará também a alienar-se da essência da linguagem; assim, “A linguagem recusa-nos ainda sua essência: isto é, que ela é a casa da verdade do ser” (HEIDEGGER, 1979, p. 152). Ser a linguagem a “casa” da verdade do ser significa: ela é a habitação comum entre homem e ser, o âmbito no qual o ser clama pela escuta do homem e no qual este lhe corresponde através do dizer (*Sagen*), lá onde o ser se ilumina ocultando-se, isto é, ilumina-se no desvelar-se ao dizer humano e oculta-se na própria finitude e historicidade deste dizer correspondente, conservando-se em sua inesgotabilidade na medida em que recua face à captura premente do desvelamento na fala: “Linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser” (HEIDEGGER, 1979, p. 156). Sob o primado da metafísica da subjetividade, entretanto, o velar-se se perde para dar lugar a uma iluminação totalizante, abolindo da linguagem o mistério (*Geheimnis*) da sua essência. É por isso que nos adverte o autor:

Caso o homem encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável. Terá que reconhecer, de maneira igual, tanto a sedução pela opinião pública quanto a impotência do que é privado. Antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo lhe restar a dizer. Somente assim será devolvido à palavra o valor de sua essência e o homem será gratificado com a devolução da habitação para o residir na verdade do ser (HEIDEGGER, 1979, p. 152).

A essência do homem está originariamente atrelada à essência do próprio ser e da linguagem; “originariamente” quer dizer: a compreensão acerca da essência do homem não apenas depende da recuperação da essência da linguagem enquanto morada iluminadora-veladora da verdade do ser, enquanto acontecimento da verdade (*a-létheia*), porém aponta para o *pertencimento* do homem a esse âmbito originário. O homem pertence à linguagem e ao acontecimento da verdade do ser: a elas pertencendo, ele já sempre permanece recolhido junto à linguagem e ao ser, mantendo-se a todo instante no “aí” (*Da*) da abertura da clareira que se desvela como destino. O homem é, portanto, o ente cuja essência concerne fundamentalmente ao habitar o aí do ser: o homem é designado, então, como o ser-o-aí – *Da-sein* –, a ex-sistência, ou seja, a persistência no aberto do ser – *ek-sistere*.²⁰ Assim, a compreensão de que a essência do homem consiste precisamente em sua “ex-sistência” não

²⁰ Cf. HEIDEGGER, 1979, p. 156 ss.

significa outra coisa senão que o homem é aquele ser cuja determinação repousa em estar postado no acontecimento da verdade do ser, na escuta do clamor inesgotável e potente do influxo simultâneo entre desvelamento e velamento. Um humanismo autêntico e consequente, convida-nos Heidegger a pensar, um que esteja de fato comprometido a pensar a essência radical do homem, despido dos preconceitos sub-reptícios do processo civilizatório e corajoso o suficiente para abrir-se ao âmbito mais essencial do ser, lá onde todas as certezas até então vigentes caem fatalmente por terra, um humanismo assim “é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, isto é, situado fora de sua essência” (HEIDEGGER, 1979, p. 152). Nenhum dos procedimentos históricos de “humanização” do homem foi capaz, com efeito, de alcançar a *dignitas* propriamente dita do humano, isto é, o homem enquanto ser ex-sistente,²¹ pois, cada qual a seu modo, sustentaram um regime categorial de formação do humano que o distanciou do sentido originário da sua essência; na contramão, sua autêntica dignidade repousa em permanecer na proximidade da verdade do ser e saber escutá-la. O homem, enquanto este *Da-sein*, é “si-mesmo” na medida em que se coloca na prontidão para a escuta do apelo do ser, enquanto permanece na linguagem e aprende a escutá-la como a fala iluminadora do mistério inesgotável. E “como se comporta então o ser com relação à ec-sistência” (HEIDEGGER, 1979, p. 158), pergunta Heidegger?

“O ser mesmo” – dirá o autor – “é a relação [*Verhältnis*], na medida em que retém, junto a si, a ec-sistência em sua essência existencial, isto é, ec-stática, e a recolhe junto a si como o *lugar* da verdade do ser, no seio do ente” (HEIDEGGER, 1979, p. 158, grifo nosso). Se a leitura que empreendemos até o momento gozar de alguma consistência, é mais ou menos seguro dizer que, à diferença de Nishitani e Sartre, aquilo que compreendemos por humano não dispõe de centralidade no pensamento heideggeriano; o lugar do humano como ser ex-stático, ou seja, como um ser colocado em sua essência “fora” de si mesmo, é o lugar do aí, quer dizer, o lugar do acontecimento da verdade do ser. Trata-se de um *tópos* que é, por assim dizer, um não-lugar, estrangeiro no “fundo” do seu ser, pois encontra sua essência “fora” de si, no misterioso clarão da clareira, e que, por isso, não é “base” ou “fundo” de coisa alguma, sequer enquanto base do nada:

Isto quer dizer: o homem é, como a réplica ec-sistente do ser, mais que o *animal rationale*, na proporção em que precisamente é menos na relação com o homem que se compreende a partir da subjetividade. O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser. Neste “menos” o homem nada perde, mas ganha, porquanto atinge a verdade do ser (HEIDEGGER, 1979, p. 163).

²¹ Cf. HEIDEGGER, 1979, p. 157.

No dizer que escuta, o homem encontra a sua pátria (*Heimat*), o seu solo natal;²² escutando não apenas o movimento de iluminação mas também o do mistério (*Geheimnis*), enquanto uma essenciação da verdade do ser (*Wesung der Wahrheit des Seyns*),²³ o homem já também corresponde, em seu dizer, à nadificação pertencente ao ser mesmo. Tal como em Nishitani, a essência do nada (*das Nichts*) nada tem a ver, em Heidegger, com o esquema lógico-formal da negatividade em relação a uma referência estabelecida (*thésis*) mas, diferentemente, trata-se do nada que se nadifica na essenciação do próprio ser e que recusa a totalização do acontecimento da verdade; trata-se, em outros termos, do nada enquanto o velar-se (*léthe*) que suporta a iluminação da essência histórica da verdade do ser. O homem nada nadifica porque, ao negar, ele corresponde de antemão à nadificação originária do próprio ser: “O nadificar no ser é a essência daquilo que eu nomeio o nada. Por isso, porque pensa o ser, o pensar pensa o nada” (HEIDEGGER, 1979, p. 173). O *tópos* originário do homem está localizado “fora”, habitando a linguagem na escuta da verdade do ser: dito de outra maneira, a essência do humano consiste em estar a postos para o acontecimento destinal da verdade, cuidando para que o embate (*Auseinandersetzung*) inesgotável entre desvelamento e velamento, mistério e revelação, não se perca em meio à sedução das edificações monumentais da civilização; essa é a saga (*Sage*) do seu dizer enquanto a tarefa que confere ao homem a legitimidade de sua essência, “Pois ela deixa que o ser – seja” (HEIDEGGER, 1979, p. 172). Sem embargo, embora não haja centralidade subjetiva no pensamento de Heidegger acerca do homem, persiste, contudo, o privilégio (*Auszeichnung*) da *humanitas* do *homo humanus* em relação à pedra, à planta ou ao animal, pois somente o ser ex-sistente estaria inserido livremente na clareira do ser, postado essencialmente em sua abertura: “pois, apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos, nos limites de nossa experiência, está iniciado no destino da ec-sistência” (HEIDEGGER, 1979, p. 154).²⁴ Assim, dirá Marco A. Valentim, “tudo o que é só pode ser e fazer sentido a partir ‘no’ ser-aí como âmbito do poder de compreensão que, por meio da apropriação do que vem ao encontro [...], desencadeia o movimento da história enquanto acontecimento originário e total do seu próprio ser” (VALENTIM, 2016, p. 293), conferindo ao homem uma posição incontornavelmente soberana sobre todos os outros seres.

²² Cf. HEIDEGGER, 1979, p. 161-162.

²³ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 339 ss.

²⁴ Cf. HEIDEGGER, 1979, p. 155-156. Ademais, é J. Derrida quem chama a atenção para a persistência da metafísica aristotélica neste decisivo expediente do pensamento de Heidegger: Cf. DERRIDA, 2003, p. 324.

A pergunta responsável por orientar este esboço crítico, que tomou por objeto um segmento do pensamento de Nishitani para cotejá-lo com alguns segmentos decisivos dos seus principais interlocutores contemporâneos, formula-se agora da seguinte maneira: teria conseguido o autor pensar o “Nada absoluto” até as suas últimas consequências na medida em que preserva um dos mais arcaicos pilares do processo civilizatório, isto é, a posição privilegiada e autoritária – em sentido metafísico – do homem? O acento, sob a forma da centralidade, da dignidade ou do privilégio, sobre aquilo que chamamos de homem – e isso não apenas na subjetividade de Nishitani enquanto lugar da autorrealização circular da niilidade, como também na transcendência do homem rumo a si mesmo a partir do nada, em Sartre, e no não-lugar ex-sistencial exclusivo do homem à serviço do ser, em Heidegger – não estaria denunciando ainda uma última fronteira que não ousamos deixar-se diluir sem ressalvas no vazio? O que está implicado neste “apego”? Por fim, não pretendíamos nada mais do que isto: lançar questionamentos, como também algumas direções sobre as quais fosse possível iluminá-los. Se Nishitani e o pensamento oriental contemporâneo foram arrastados pela corrente bravia da *Machenschaft* e da “europeização” do mundo,²⁵ como anteviu Heidegger sem necessariamente haver livrado a si mesmo de tal influxo, ou se permanecem ainda radicalmente distintos da jurisdição platônico-aristotélica do Ocidente, restará como pergunta não exaustiva para a nossa época, assim como a dúplice pergunta pelo alcance das repercussões devastadoras que o humanismo, em sua mais radical disposição, ainda nos impõe e pelo papel fundamental e especialíssimo que a própria Filosofia, considerada em sua essência, desempenha na manutenção desta permanente fabricação do humano.

²⁵ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 124 ss.

Referências

DERRIDA, J. “O ouvido de Heidegger”. In.: *Políticas da amizade – seguido de “O ouvido de Heidegger”*. Tradução de Fernando Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.

HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1ª edição. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. Sobre o “humanismo”. Tradução e notas de Ernildo Stein. In.: *Os Pensadores – Heidegger*. p. 148-175. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

NISHITANI, K. *La religión y la nada*. Introducción de James W. Heisig. Traducción de Raquel Bouso García. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.

SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 24ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

UEDA, S. O Nada absoluto no Zen, em Eckhart e em Nietzsche. In.: FLORENTINO NETO, A; GIACOIA JR., O. (Orgs.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*. p. 205-237. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.

VALENTIM, M. A. Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental. In.: *Discurso* 46 (2), p. 287-334. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso>>. Acesso em: 20/07/2020.

ZAVALA, A. J. Tres críticas a la Nada absoluta de Nishida Kitarô 1926-1935: Sôda Kiichirô, Tanabe Hajime e Tosaka Jun. In.: FLORENTINO NETO, A; GIACOIA JR., O. (Orgs.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*. p. 95-153. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.