

ARTUR LUCMAN NOGUEIRA BRAGA

**A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA E A QUESTÃO DO NADA EM
HEIDEGGER EM ECKHART E NA ESCOLA DE KYOTO – DIÁLOGOS**

Monografia apresentada perante o
Departamento de Filosofia da Universidade de
Brasília como requisito parcial para obtenção
do Título de Bacharelado e Licenciatura em
Filosofia

Orientador: Prof ° Dr. Marcos Aurélio Fernandes

BRASÍLIA

2015

Monografia de autoria de Artur Lucman Nogueira Braga, intitulada SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA E A QUESTÃO DO NADA EM HEIDEGGER EM ECKHART E NA ESCOLA DE KYOTO – DIÁLOGOS apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel e Licenciatura em Filosofia da Universidade de Brasília, em 03 de Dezembro de 2015, defendida e aprovada pela banca examinadora abaixo assinada:

Profº Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Orientador

Filosofia – UnB

Profº Dr. Erick Calheiros de Lima

Filosofia – UnB

Brasília

2015

DEDICATÓRIA

À minha família,

Ao meu pai Gilson Martins Braga e minha mãe
Margarete Nogueira da Costa,

Ao Ezequiel Nogueira Braga, à Maya Bellomo
Johnson, à Cora Johnson Braga e à pequena que
está por vir,

Às minhas amigas, amigos e professores.

À Taynara.

AGRADECIMENTOS

Aos Professores Marcos Aurélio Fernandes e Erick Calheiros de Lima

Agradeço pelas colaborações do professor Marcos, por sua constante disponibilidade e dedicação, por suas indicações, observações e acuidade ao trabalho e que sem as quais não seria possível concretizá-lo. Agradeço ao professor Erick que foi, em grande medida, responsável por minha formação em filosofia, acompanho suas reflexões em sala de aula desde o início do curso, por sua constante dedicação aos estudos que tanto nos motiva, por sua disponibilidade e companheirismo. Obrigado!

À Família

Agradeço aos meus queridos familiares, sempre dispostos a me apoiar e ajudar. Ao meu pai Gilson que sempre incentivou o diálogo, a escuta, por seu carinho e cuidado; à minha mãe Margarete por sua confiança, presença e atenção, força e cuidado. Ao meu irmão Ezequiel por sua amizade. À Maya em sua disposição em ajudar, à querida Cora e à já querida que está por vir. Obrigado, sem o apoio de vocês eu não conseguiria.

Aos Amigos

Agradeço às minhas amigas e amigos e aos companheiros de curso, pela fidelidade, confiança e apoio. Pelo contubérnio de todos os dias, por proporcionarem sempre novas perspectivas mesmo em momentos aparentemente encerrados. Agradeço a todos que me acompanham desde o início do curso, em especial à grande amiga Tahiza. Obrigado!

Ser humano sem título:

É aquele que está na casa e, contudo, não se arreda da estrada, é aquele que está na estrada e, todavia, não se afasta da casa. É um homem comum ou um grande sábio? Ninguém poderá dizê-lo. Nem o diabo sabe localizá-lo. Nem o Buda consegue sujeitá-lo como talvez gostasse de fazê-lo. Quando tentamos mostrá-lo, já não está lá, está do outro lado da montanha. Rinzai (? - 867)

SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA E A QUESTÃO DO NADA EM HEIDEGGER EM ECKHART E NA ESCOLA DE KYOTO – DIÁLOGOS

RESUMO

Este trabalho procura compreender em seus contornos gerais a noção de superação da metafísica em Martin Heidegger e desta forma, identificar possíveis antecipações de tal noção no pensamento do Mestre Eckhart. O pensamento pós-metafísico procura pensar o impensado da tradição, o que seja, o Nada. Este se faz central no pensamento de Heidegger, mas foi objeto de meditação do Eckhart já no século XIII. A questão do *Nada* é de extrema importância para o pensamento oriental e um dos temas pelo qual o diálogo entre Ocidente/Oriente pode ser estabelecido. O pensamento de Heidegger funciona, em grande medida, como apoio na trilha deste diálogo de tradições radicalmente distintas. Assim, filósofos japoneses, com destaque à Escola de Kyoto, começaram a compreender melhor a metafísica ocidental e sua história. Acompanharemos, neste sentido, reflexões de Shizuteru Ueda, filósofo japonês da Escola de Kyoto, sobre a concepção do Nada absoluto no Zen-budismo, em Eckhart e em Nietzsche, tendo em vista o tema da superação da metafísica, bem como da superação do niilismo.

PALAVRAS-CHAVE: SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA; SERENIDADE; DEIDADE; NÃO-MENTE; NADA ABSOLUTO.

ABSTRACT

The aim of this paper was to weave a broad understanding of the overcoming of the metaphysical in Martin Heidegger's work and thus identify possible anticipations of this notion in the work of Master Eckhart. Metaphysical thought seeks to reflect on that which is not reflected upon, i.e., Nothingness. This concept is central to Heidegger, but was an object of meditation for Eckhart since the 13th century. The issue of *Nothingness* is extremely important in Eastern thinking and one of the themes through which the West/East dialogue can be established. To a great extent, Heidegger's thought functions as a support for such dialogue between radically different traditions. Thus, this is how Japanese philosophers, especially those from the School of Kyoto, began improve their understanding on Western metaphysics and its history. In this sense, we will explore the reflections of Shizuteru Ueda, a Japanese philosopher from the School of Kyoto, about the conception of absolute Nothingness in Zen-Buddhism, Eckhart and Nietzsche, considering the theme of the overcoming of the metaphysical, as well as the overcoming of nihilism.

KEY WORDS: OVERCOMING OF THE METAPHYSICAL; SERENITY; DEITY; NO MIND; ABSOLUTE NOTHINGNESS.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	HEIDEGGER E A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA: UM OUTRO PENSAR QUE AGRADECE.....	14
3	MESTRE ECKHART: O NADA DA DEIDADE E A VIDA SEM PORQUÊ.....	31
4	ZEN BUDISMO: O ESTADO DA NÃO-MENTE.....	43
	4.1– ALGUMAS CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE ZEN- BUDISMO E MESTRE ECKHART.....	59
5	A DIALÉTICA ENTRE O NADA DA DEIDADE E A MORTE DE DEUS: A SUPERAÇÃO DO NILISMO.....	65
6	CONCLUSÃO.....	75
7	REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	77

1 – INTRODUÇÃO

O tema heideggeriano da *superação da metafísica* nada se assemelha a uma pretensão de abandonar, destruir ou aniquilar a metafísica, isso seria justamente se enredar no pensar da metafísica, qual seja, do cálculo, da negação e afirmação, da imanência e transcendência, das dualidades enrijecidas. *Superar* não significa deixar para traz em um passado que se esquece, como um antes que não volta, mas sim preservar, radicalizar. A superação não ocorre por fora da própria metafísica, mas por meio dela, pela sua própria essência. Martin Heidegger (1889 - 1976) procura indicar com tal superação a *diferença ontológica* que resgata o tema fundamental, qual seja, o *Nada*. Ou seja, *perdemos* a sensibilidade para perceber a diferença entre os entes, as coisas, e aquilo que fundamenta todo ente, o fundamente sem fundamento, o Nada. O Nada se faz mais originário que a lógica ou a negação. O ser humano se mantém de alguma forma ligado ao Nada, pois, sempre está diante e além dos entes. O ser humano está dependurado no Nada. Sem a original revelação do Nada, o ser humano não é capaz sequer de se relacionar consigo mesmo.

A questão do *Nada* é de extrema importância para o pensamento oriental e um dos temas pelo qual o diálogo entre Ocidente/Oriente pode ser e foi estabelecido efetivamente. O pensamento de Heidegger funciona, em grande medida, como apoio na trilha deste diálogo de tradições radicalmente distintas. Assim, filósofos japoneses, com destaque à Escola de Kyoto, começaram a compreender melhor a história do pensamento ocidental e sua metafísica. Os pensadores japoneses estabeleceram diálogo com pensamento filosófico contemporâneo, com ênfase em Heidegger, Nietzsche, Hegel, Leibniz e Schopenhauer.

A Escola de Kyoto surgiu, no começo do século XX, em torno da figura e obra de Kitaro Nishida, que tentava dizer na linguagem da filosofia ocidental, traduzida para o japonês, a experiência do mundo e do si-mesmo depositada na tradição Zen-budista. A Escola inclui o seu contemporâneo mais jovem, Hajime Tanabe, os primeiros alunos, os mais conhecidos dos quais são Shinichi Hisamatus e Keiji Nishitani, uma terceira geração de alunos, na qual se destacam Koichi Tsujimura, Shizuteru Ueda e Yoshinori Takeuchi, bem como a quarta geração, representada por Ryosuke Ohashi. (LOPARIC, 2008, p. 7)

A Escola parece ter chegado ao fim. Contudo, ela permanece atual. O pensamento filosófico do Japão contemporâneo exerceu influência significativa sobre a cultura japonesa da sua época e continua sendo objeto de interesse crescente incluindo aqueles que na comunidade filosófica internacional estão empenhados em continuar e desenvolver o diálogo entre o pensamento oriental e o ocidental.

Nishitani afirma:

Nós japoneses somos herdeiros de duas culturas completamente diferentes... Este é um grande privilégio o qual os ocidentais não compartilham... mas, ao mesmo tempo, imputa uma grande responsabilidade em nossos ombros: a de lançar as bases do pensamento para um mundo por fazer, para um novo mundo unido além das diferenças entre Oriente e Ocidente. (NISHITANI apud PARKES in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs), 2013)

Graham Parkes, pesquisador de referência no diálogo Ocidente/Oriente em ambiente filosófico, chama atenção para o fato dos pensadores asiáticos possuírem certa *distância hermenêutica* e isso lhes proporcionam alguma vantagem *crítica*. Afinal, parece que o interesse de Nietzsche, por exemplo, em pensar culturas não-européias se deu por um desejo de conquistar perspectiva distanciada para compreender melhor as condições do Ocidente. Outro motivo que chama atenção sobre as perspectivas leste-asiáticas se refere à *linguagem*, pois possuem “funções gramaticais” bastantes distintas comparadas às línguas ocidentais e, portanto, possuem diferentes modos de acesso ao mundo e a si mesmos. Vale lembrar o aforismo 20 de *Além do bem e do mal* no qual Nietzsche afirma: “filósofos do domínio das línguas uralo-altaicas (onde o conceito de sujeito é menos desenvolvido) irão provavelmente olhar para ‘dentro do mundo’ de forma distinta, achando caminhos diferentes dos indo-germânicos” (NIETZSCHE apud PARKES, in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 192). O mesmo raciocínio vale para os pensadores de língua japonesa, que pertencem à família uralo-altaica, irão “olhar para dentro” dos mundos dos textos de modo peculiar e diferente quando comparado com suas contrapartes.

Vários membros da Escola conheceram Heidegger pessoalmente ou foram seus alunos. Estes contatos resultaram em sucessivas tentativas de estabelecer uma relação entre a *desconstrução* da metafísica ocidental que se relaciona intrinsecamente à *superação da metafísica* com seu *outro modo de pensar* e o pensamento Zen-budista.

O pensamento pós-metafísico de Heidegger se vincula à penosa tarefa de enfrentar e assumir, até onde for possível, questões como o *niilismo*, a crise da razão e

inumeráveis aporias e contradições que assolam nossos tempo, crise que abate e atinge vários âmbitos e instâncias, nas ciências, nas religiões, na política, nas artes.

Há uma grande esperança depositada no poder prometêutico das tecno-ciências para nos retirar do atoleiro que nos encontramos. Para Heidegger a técnica é uma grande questão, pois, o desenvolvimento desta de forma compulsória ao invés de solucionar nossos impasses nos impele a cada dia e cada vez mais à beira do abismo: das catástrofes ecológicas, espirituais, cindindo e esfacelando *mundos da vida*, colocando em risco condições mínimas de uma vida autêntica na Terra. Tais riscos ameaçam todo o globo, tanto no ocidente quanto no oriente. Giacoia, comenta: “E é por isso que seu pensamento exige, impõe, que hoje pensemos com Heidegger, ainda que seja contra Heidegger, como este pensou com Nietzsche, sobretudo contra Nietzsche.”(2012, p. 8)

A linguagem, a cultura, as tradições, as perspectivas e os pensamentos do oriente e do ocidente são radicalmente distintos. Isso se faz como reconhecido desafio por ambos os lados. Afirma Nishitani:

Com o encontro do Ocidente e Oriente prosseguindo em todos os campos de atividade humana em um ritmo surpreendente rápido, é a mútua compreensão, não preciso dizer, uma das mais importantes tarefas que a humanidade encara hoje. Entre as muitas dificuldades que se ocultam ao longo desta tarefa, a maior aparece quando, tentando penetrar em algum grau, os sentimentos e propósitos interiores de nossos parceiros, nós encontramos palavras e conceitos, os inevitáveis veículos de comunicação, surgindo a todo momento barrando o caminho.(NISHITANI in PARKES, 1987, p.145)

Há inumeráveis barreiras que obscurecem o diálogo entre as duas tradições, e Heidegger, apesar de ser um ponto de apoio no trilhar do diálogo com o oriente, nos lembra que filosofia é algo por definição ocidental:

A palavra *philosophia* diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto – a palavra *philosophía* determina também a linha mestra de nossa história ocidental-europeia. A batida expressão “filosofia ocidental” é, na verdade uma tautologia. Por que? Porque a filosofia é grega em sua essência – e grego significa aqui: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeira se apoderou do mundo grego e só dele usando-o para se desenvolver. (2006b, p. 17)

Porém, isso não impossibilita o intercâmbio, principalmente tendo em vista a ideia de Nada, de superação da metafísica. Um ponto central em que o diálogo entre Ocidente e Oriente se faz fértil pode ser apontado pelo próprio Heidegger em um texto

dedicado à linguagem onde contém uma conversa intitulada: *De uma Conversa sobre a Linguagem entre um Japonês e um Pensador*, Heidegger assumindo o papel de pensador e estabelece um diálogo com um japonês, segue um trecho da conversa:

P – Não é com um só pulo que se pula para fora do ciclo das representações vigentes. Sobretudo quando se trata de pistas de há muito consolidadas na tradição e que correm imperceptíveis. Além disso, a vontade aparentemente revolucionária tenta, sobretudo recuperar de maneira ainda mais originária o passado vigente e, com isso limita a tentativa de separar-se da tradição. É do propósito que as primeiras páginas de *Ser e Tempo* falam de “repetição” ou de “retomada”. Re-petir, re-tomar diz: ir buscar, trazer e recolher o que o passado guarda e protege.

J – Nossos professores e meus amigos no Japão entenderam assim seus esforços. O professor Tanabe retornava muitas vezes à pergunta que o senhor certa vez lhe dirigiu: por que nós japoneses não refletimos sobre os princípios de nosso próprio pensamento, ao invés de, sempre com mais sofreguidão, correr atrás da última novidade da filosofia europeia. É o que ainda hoje acontece.

P – É muito difícil agir contra isso. Esses processos se desfazem com o tempo, na própria esterilidade. O que, porém, requer de nós participação é outra coisa.

J – o que é?

P – Considerar os vestígios que apontam para as fontes do pensamento.

J – O senhor encontra esses vestígios em seu esforço de pensar?

P – Eu os encontro porque não provêm de mim e só muito raramente se deixam perceber. É como o eco de um apelo distante que esmorece. (1994, p. 103)

Heidegger indica no re-torno, no re-petir, uma tarefa paradoxal em um esforço de recuperar o passado vigente de maneira radical e originária. Trata-se de dar um *passo de volta* e na mesma medida dar um passo para frente. Heidegger se opõe à atitude revolucionária de saltar para fora da tradição, preferindo a atitude de recolher e trazer de volta o passado naquilo que ele encerra e protege. Isso traz condições de pensar o não-pensado da tradição. Talvez seja neste retorno que se conserva a possibilidade de diálogo com o pensamento oriental. Daí o tema da *superação da metafísica* se fazer importante neste contexto, pois se trata de dar um *passo de volta* que se vincula internamente ao passo para frente. Ora, isto vale para o pensamento ocidental, mas também para o pensamento oriental como indicou Heidegger à Tanabe. Afirma Heidegger: “Ora, o passo de volta da metafísica para dentro de sua essência exige uma

duração e perseverança cuja medida nós não conhecemos.” (2006b, p. 60) Neste retorno se conserva algo que está além da filosofia, ou seja, além do ocidente. Pode-se dizer, colocando o pensamento ocidental diante de seu outro. Afirma Heidegger:

Dedicar-se a pensar este não pensado significa: perseguir mais originariamente o que os gregos pensaram, visualizá-lo na proveniência de sua essência. Esta visão é grega em seu modo de ser, mas quanto ao que é visualizado já não é nem nunca poderá ser grega. (1994, p. 105)

A questão diretriz e que vigora neste trabalho pode ser indicada a partir desta afirmação de Heidegger, afinal, por mais que a filosofia em suas origens seja estritamente grega ela visualiza algo que não é exclusivamente grega. A questão que se levanta é se o *não-pensado da tradição*, que se ergue a partir da *superação da metafísica*, da noção do *Nada*, não proporciona uma vinculação com o pensamento oriental, com destaque na Escola de Kyoto. Porém, não só, pois se questiona se este *impensado da tradição* não nos aproxima também de Mestre Eckhart. Este trabalho lida em especial com autores como Martin Heidegger, Mestre Eckhart e Shizuteru Ueda, além de T. D. Suzuki, procura-se, assim, verificar algumas semelhanças no pensamento de tais autores sem desconsiderar suas dessemelhanças. O tema da *superação da metafísica* é um ponto que proporciona uma possível interlocução entre estes autores. Da parte de M. Eckhart (1260 - 1327?), pois, tal pensador medieval antecipa várias questões no que se refere a este tema heideggeriano e ganha posição de destaque no diálogo com pensadores japoneses. Eckhart chama atenção de Heidegger e dos filósofos japoneses por ser autor pouco afeito à metafísica, ou melhor, mantém uma relação tensa com esta e desenvolve interpretações e reinterpretações surpreendentes do pensamento filosófico e religioso. No que se refere à Escola de Kyoto o tema da *superação da metafísica* se apresenta como central no complexo intercâmbio com o pensamento ocidental, que se apresenta como desafio incontornável para ambos os lados.

2 – HEIDEGGER E A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA: UM OUTRO PENSAR QUE AGRADECE

Um ponto fundamental para se compreender o tema da superação da metafísica se dá pela seguinte afirmação de Heidegger: “A superação da metafísica é pensada na dimensão da história do ser.” (2006a, p. 68) Nesta afirmação temos dois temas fundamentais que são relacionados à superação da metafísica, quais sejam, *ser* e *história*, que para Heidegger são intrínsecos um a outro.

Heidegger em seu livro *Ser e Tempo* (2000) busca recolocar a *questão do ser*, pressupondo que o *ser foi esquecido*, isso significa que houve na filosofia ocidental uma entificação¹. Tal entificação se deu justamente pela tradição não ter percebido a distinção entre ser e ente, ou seja, ela não foi sensível à *diferença ontológica*. Afirma Heidegger: “Limitado, assim ao metafísico, o homem permanece atado à diferença desapercibida entre ser e ente” (2006a, p. 63). A entificação ou o *esquecimento do ser* ocorreu de forma paulatina remontando à metafísica desde Platão até Descartes, neste último, acontecendo como uma *metafísica da subjetividade*. Heidegger afirma: “A ‘teoria do conhecimento’ [característica marcante da modernidade] e o que assim se considera é, no fundo metafísica e ontologia, fundadas sobre a verdade assumida como certeza pela re-presentação asseguradora.” (2006a, p. 65)

Noutras palavras, para Heidegger, a metafísica atentou-se apenas para os entes, para aquilo que é aprendido, esquecendo-se do “nada”. Não se trata pois, do nada como privação ou negação ou aniquilação do ente ou do ser, mas do nada criativo, como não-ente e não-entidade, como o próprio ser em sua diferença, em seu retraimento e velamento, enfim, em seu mistério. O nada enquanto não dito ou o impensado da tradição. Esta por sua vez visou e permaneceu no ente *esquecendo-se* da diferença, *esquecendo-se* do ser. Afirma Heidegger:

Costuma-se pensar “ser” como a objetividade, num esforço de se apreender a partir daí o “ente em si” e assim esquecer de se perguntar e dizer o que se entende por “ente” e pelo “em si”.

¹ Apesar de Heidegger não usar este termo, *entificação*, se refere ao processo, que se apresenta por várias vias, de *reificação*, de tornar tudo *objeto de conhecimento*. Tudo ao redor se torna passível de apreensão, está tudo no modo da *disposição*. A história é reduzida a historiografia, ou seja, uma maneira de encarar a história desde fora dela mesma. A natureza se torna “o principal reservatório das reservas de energia” (2006.p. 24). Desta forma, as florestas são madeiras, o vento é vento nas velas, a água é energia hidráulica, assim por diante.

O que “é” ser? Devemos perguntar ao “ser” o que ele é? Ser fica fora de questão, autoevidente e, portanto, impensado. Mantém-se numa verdade, de há muito esquecida e infundamentada. (2006a, p. 73)

No § 40 de *Ser e Tempo* (2000) Heidegger se refere à angústia como sendo *Grundstimmung* (disposição fundamenta) do *Dasein* (ser-aí) ou do ser humano tomado em sua referência de ser ao ser. Tal disposição fundamental de abertura para o ser é o lugar sem lugar ou um lugar do “nada”, abismo (*Ab-Grund*). Heidegger quer evitar justamente a tendência ocasionada pela metafísica de entificar o homem e o mundo, tornando tudo objeto de teorização.

A superação da metafísica nada tem a ver com o abandono desta, pelo contrário, se dá pela radicalização dela mesma, pois é este o *locus* no qual podemos partir e nos mover, portanto, promove-se, assim, uma tensão entre a metafísica e o além dela mesmo. Afirma Heidegger:

O passado não exclui, mas, ao contrário, inclui que somente agora a metafísica surge num domínio incondicional do próprio ente e, como tal, na configuração desprovida de verdade do real e dos objetos. Experienciada, porém, na perspectiva da aurora do começo, a metafísica é passado também no sentido de estar em seu acabamento. (2006a, p. 61)

Neste sentido, percebe-se melhor como o *ser* possui caráter incontornavelmente histórico, pois, este é nosso horizonte pelo qual podemos nos mover, interpretar e compreender o mundo. Com Heidegger, a tradição, enquanto horizontes manifestos e vivos, se dá neste processo de esquecimento do ser e acabamento da metafísica que é também na mesma medida a *aurora do começo*. Todavia, este começo só pode ser acessado mediante a tradição. Vale notar, Heidegger está interessado em perceber no pensado que a tradição promoveu o *não pensado* dela mesma. Aqui entra o tema do *nada*. Em outras palavras, Heidegger identifica a *superação da tradição* na própria metafísica e só por ela é possível superá-la.

Em todo caso, ao falarmos de superação da metafísica, estamos falando de seu acabamento. “O acabamento da metafísica tem início com a metafísica hegeliana do saber absoluto enquanto vontade do espírito.” (2006a, p. 65) Heidegger em uma conferência em 1958 discursa sobre *Hegel e os gregos* e afirma logo no início: “O título da conferência pode ser transformado em uma pergunta. Seu teor seria: como é que Hegel apresenta no horizonte de sua filosofia a filosofia dos gregos?” (2008, p. 436)

Heidegger entende que se os gregos são considerados por Hegel como o início da filosofia, Hegel seria sua consumação.

Hegel, assim como Heidegger, resgata a ontologia, e desta forma comenta o autor de *Ser e Tempo*: “Ser e pensar são para Hegel o mesmo, e, na verdade, no sentido de que tudo é recebido de volta no pensamento e determinado a ser o que Hegel simplesmente designa o ‘pensamento pensado’.” (2008, p. 439) Heidegger percebe a seguinte dinâmica em Hegel em sua concepção de história e “método” dialético. Os gregos, por um lado, podem ser identificados em uma ontologia tradicional onde “o sujeito, enquanto consciência, se refere imediatamente aos seus objetos.” (HEIDEGGER, 2008, p. 439). Neste sentido, há um acesso direto, imediato, absoluto ao objeto, às coisas, às essências. Por outro lado, a modernidade, enquanto a filosofia da consciência e da certeza de si dará primazia à epistemologia e desta forma, “somente por meio desta retro-referência que é a reflexão, o objeto é representado enquanto objeto para o sujeito e esse para si mesmo, e isto quer dizer, enquanto se referindo ao objeto” (HEIDEGGER, 2008, p. 439) Portanto, há dois elementos que, como indicado acima por Heidegger, Hegel entende articular, quais sejam, ser e pensar ou objeto e sujeito. Ou seja, Hegel procura honrar a metafísica tradicional na medida em que esta determina o mundo em seu acesso imediato, contudo, não perde de vista a conquista da modernidade, qual seja, a consciência de si, pois com esta, os objetos não possuem acesso imediato se não que são *para nós* desta ou daquela maneira. Daí que a dialética se dá em uma ontologia que toma consciência de si, como se o espírito (um *nós* que é um *eu* e um *eu* que é um *nós*) tomasse consciência de si e não mais um sujeito abstrato, metafísico, cindido com o conteúdo. Hegel na *Fenomenologia do Espírito* afirma:

Exige-se da vaidade [do raciocínio abstrato] o esforço de abandonar tal liberdade [em vista do conteúdo]; e, em vez de ser o princípio motor arbitrário do conteúdo, mergulhar essa liberdade nele, fazer que se mova conforme sua própria natureza, isto é, através do Si como seu próprio conteúdo; e contemplar esse movimento. (2012, p. 61)

Portanto, a consciência de si, não mais em sua abstração e vaidade de si, mas enquanto um nós que toma consciência de si, tendo em vista a mediação incontornável da história. Heidegger chama atenção que em Hegel a meta da filosofia é sua oposição ao abstrato e à reflexão do entendimento enquanto desconectada da história, do mundo. “De acordo com Hegel, o ‘impulso’ interno, ou seja, ‘a necessidade’ do espírito, é de

desligar-se do abstrato, enquanto se ab-solve para dentro do concreto da subjetividade absoluta, libertando-se, assim, para si mesmo.” (HEIDEGGER, 2008, p. 447)

Heidegger percebe a importância da história enquanto *marcha do espírito* e é neste sentido que se deve entender a dialética de Hegel enquanto especulativa, ou seja, *pensar* significa estar sensível à história, aos pré-conceitos e às determinações que se fazem no presente, não há acesso imediato à realidade, porém, sempre mediado, seja pela história, seja pela linguagem, em suma pelo espírito. Afirma Heidegger:

Agora torna-se claro em que medida a história da filosofia é o mais íntimo movimento na marcha do espírito, quer dizer, da subjetividade absoluta em direção a si mesmo. Ponto de partida, avanço, passagem, retorno dessa marcha: tudo é determinado especulativo-dialeticamente. (2008, p. 441)

Heidegger chama atenção que Hegel percebe os gregos como um “ainda não”, na medida em que só com Hegel há a consumação. “Hegel determina como ‘meta’ da filosofia: ‘a verdade’. Essa só é atingida no momento da consumação. O momento da filosofia grega permanece no ‘ainda não’.” (HEIDEGGER, 2008, p. 447) Os gregos estariam ainda em âmbito abstrato e só com Hegel conquistaria a verdade enquanto concretude. Tal concretude se dá na medida em que o conteúdo ou o espírito toma consciência de si. Nas palavras de Heidegger: “Verdade é para Hegel a certeza absoluta do sujeito que se sabe a si mesmo.” (2008, p. 447)

A *superação da metafísica* se dá pela própria metafísica mediante seu acabamento. Heidegger chama atenção que o acabamento tem início com Hegel, pois foi este, enquanto porta voz do ser, que *falou* a marcha da história da metafísica interpretando os gregos como o início da filosofia e da metafísica e a consolidação na certeza absoluta consciente de si como verdade. Desta forma, com Hegel o início segue necessariamente um curso para o acabamento. Neste ponto Heidegger procura estar sensível a outra noção de *verdade* que procura resgatar. Verdade como desvelamento ou desocultamento, como *Ἀλήθεια* (*Aletheia*). “A Ἀλήθεια é o impensado digno de ser pensado, a coisa do pensamento.” (2008, p. 452) Ou seja, identificar os gregos como o “ainda não”, como fez Hegel, é ter como parâmetro a consumação. Heidegger, por outro lado, quer escutar na tradição o *não pensado* nesta história da metafísica e identifica nos gregos um “ainda não”, porém não mais como insuficiente como fez Hegel, mas como abertura, abismo e infinitas possibilidades. Afirma Heidegger:

Ora, se atentarmos para o enigmático da Ἀλήθεια, que impera sobre o começo da filosofia grega e sobre a marcha de toda a filosofia, então a

filosofia grega também se mostrará para o nosso pensamento em um “ainda não”. Esse, porém, é o ainda não do impensado, não um “ainda não” que não nos satisfaz, mas um ainda não para quem *nós* não bastamos e que não somos capazes de satisfazer. (2008, p. 453)

Neste sentido, vale notar, o que Heidegger identifica como consumação não significa o fim da filosofia. Pelo contrário, abre-se para múltiplas novas formas de manifestação de horizontes de compreensão filosófica, para uma outra forma de pensar. “A consumação somente é como marcha total da história da filosofia, marcha na qual o começo permanece tão essencial quanto a consumação: Hegel e os gregos.” (2008, p. 441) Heidegger não compreende Hegel como simplesmente um filósofo que abarca tudo em um sistema idealista, nem como o responsável pelo fim da filosofia, aqueles que o reduzem a tais interpretações são hegelianos, até contra sua vontade. Para Heidegger, o início da filosofia se dá com os gregos em uma explosão de horizontes que se abriram, inclusive sua própria consumação que permanece tão essencial quanto o início e, portanto, abrindo-se para o que Heidegger denominou *superação da metafísica*. Ou seja, tal superação de certa forma acompanha já no início mesmo da metafísica.

Como mencionado acima, Hegel dá início ao acabamento. Contudo, quem termina este acabamento se Hegel apenas inicia? Para Heidegger é Nietzsche o pensador que encaminha a metafísica ao seu fim. Afirma Heidegger:

Com a metafísica de Nietzsche, a filosofia acaba. Isso quer dizer; ela já percorreu todo o âmbito das possibilidades que lhe foram presignadas. O acabamento da metafísica, que constitui o fundamento do modo planetário de pensar, fornece a armação para uma ordem da terra, provavelmente bastante duradoura. Esta ordem já não mais precisa da filosofia porque de há muito a ela já sucumbiu. Com o fim da filosofia, porém o pensamento não está no fim, mas na ultrapassagem para um outro começo. (2006a, p. 72)

Esta citação pode ser relacionada com a seguinte afirmação de Heidegger já mencionada, qual seja, “a superação da metafísica é pensada na dimensão da história do ser.” (2006a, p. 68) Esta frase contém um pressuposto fundamental que acompanha Heidegger em sua reflexão sobre a metafísica e seu acabamento. Tal pressuposto é o elemento histórico que, como vemos, envolve dos gregos a Hegel e finalmente a Nietzsche, compreende que dos *gregos a Hegel* houve uma interpretação da verdade (*Alétheia*) que foi na direção de uma certeza do sujeito absoluta, ou seja, do *nós* enquanto história tomando consciência de si. “Hegel experimentou a essência da história a partir da essência do ser no sentido da subjetividade absoluta” (HEIDEGGER,

2008, p. 449) Heidegger também visa o *nós* enquanto história, enquanto *ser*, porém um nós que permanece aberto, indeterminado, sem sucumbir a uma subjetivação. Hegel ou Nietzsche são porta-vozes enquanto pensadores do ser que falam mediados pela história e interpretam o início da filosofia seguindo este acabamento da metafísica. Vale lembrar, para Hegel, *ser* e *pensar* coincidem e nesta afirmação contém o pressuposto de que pensar e falar possuem correspondência com o ser. Na conferência de *Hegel e os Gregos* Heidegger afirma:

O homem é aquele que diz. Dizer, no alemão arcaico *sagan*, significa: mostrar, fazer aparecer e ver. O homem é o ser que pelo dizer faz surgir o presente em sua presença e, assim, percebe o reside-defronte. O homem apenas sabe falar na medida em que é aquele que diz.” (2008, p. 451)

Nesta direção, Nietzsche, o responsável pelo acabamento da metafísica, é interpretado por Heidegger como um pensador do ser, portanto, não Nietzsche enquanto indivíduo, porém enquanto porta-voz que através de Zarathustra fala o ser. Afirma Heidegger: “Assim falava Zarathustra. Zarathustra fala. Ele é um falador (*Sprecher*). De que espécie? Um orador ou talvez um pregador? Não. O falador Zarathustra é um ‘porta-voz (*Fürsprecher*)’.” (2006a, p. 87) Nietzsche é, assim como Hegel, um daqueles autênticos pensadores que dialogam intensamente e diretamente com a tradição, tendo em vista os gregos. Heidegger interpreta Nietzsche como de alguma forma um continuador do platonismo, mesmo sendo conhecidamente crítico do platonismo, bem como do cristianismo. Afirma Heidegger:

Falar de superação da metafísica pode ainda também significar que “metafísica” mantém-se como nome do platonismo que, no mundo moderno, se expõe nas interpretações de Schopenhauer e Nietzsche. A revirada do platonismo, no sentido conferido por Nietzsche, de que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o suprassensível o não verdadeiro, permanece teimosamente no interior da metafísica. Essa espécie de superação da metafísica, que Nietzsche tem em vista e bem no sentido do positivismo do século XIX, não obstante numa transformação mais elevada, não passa de um desenvolvimento definitivo com a metafísica. (2006a .pp. 68,69)

Nesta direção, Heidegger identifica uma tendência moderna de planificação e reducionismo no modo de se apropriar do mundo. Tudo sendo acarretado por aquilo que é positivo, verificável, diante do sujeito. Nietzsche para Heidegger estaria como o pensador que de uma vez por todas disponibilizou a realidade enquanto jogos de vetores perceptíveis como vontade de poderes. *A vida*, assim como todo o real são nada mais

que vontade de poder na leitura que Heidegger faz de Nietzsche. “Na língua de Nietzsche, ‘vida’ significa: a vontade de poder como traço fundamental de tudo que é e não só do homem.” (2006a, p. 88)

O acabamento da metafísica coincide com o que Heidegger denomina mundo da *técnica*, que é o modo de abertura do ser de nossa época, é nosso horizonte de compreensão, é nossa pré-compreensão incontornável. Vale notar, “a técnica não significa aqui os setores isolados da fabricação e aparelhamento de máquinas.” (HEIDEGGER, 2006a, p. 69) Técnica neste sentido comum de fabricação e que nos remete à revolução industrial dos séculos XVIII e XIX é apenas um sintoma. Heidegger tem em vista a história e nossa forma de se apropriar do mundo mediado pelo ser, por aquilo que se tem como pressuposto sempre oculto, porém nos determinando mais do que tudo, por ser sempre oculto. A técnica como horizonte de compreensão do mundo. Afirma Heidegger:

Compreende-se aqui o nome “técnica” de modo tão essencial que, em seu significado, chega a coincidir com a expressão – acabamento da metafísica. Esse nome guarda a lembrança da *Τέχνη*, que constitui uma condição fundamental do desdobramento essencial da metafísica. (2006a, pp. 69,70)

Nietzsche possui papel fundamental na medida em que a técnica enquanto forma de manifestação e compreensão do mundo se dá mediada pela *vontade de poder*. Afirma Heidegger:

Pode-se chamar, numa única palavra, de “técnica” a forma fundamental de manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não histórico da metafísica acabada. Esse nome engloba todos os setores dos entes que equipam a totalidade dos entes: natureza objetivada, cultura ativada, política produzida, superestrutura dos ideais. (2006a, p. 69)

Identifica-se, neste sentido, um modo de abertura para o mundo sem história, matematizado, onde não há *sagrado* ou *oculto*. O tempo se torna espacializado e quantificável. Vale notar, Nietzsche anuncia que a cultura ocidental, da metafísica, do cristianismo não passa de uma cultura de ressentimento. O ressentimento, nota Heidegger, é a vingança contra o passado, contra aquilo que não pode mais mudar, o sustentar da culpa enquanto criação de subjetividade. Isso se direciona para a tendência à visão que exclui a história, a temporalidade, a finitude no qual o ser humano se encontra de forma inevitável. Neste sentido, a técnica se apresenta como decadência, ou seja, a linguagem é tratada como mero instrumento, tudo se torna mero objeto de

conhecimento de um sujeito que força a realidade à sua vontade e a compreensão do mundo se torna unidimensional. Percebe-se que Heidegger, ao contrário da tendência de privilegiar o passado como referência à vida como faz o ressentido, nos lembra do futuro, o que seja, a morte, a abertura, a *angústia*, o permanecer no diálogo.

A ciência exata da natureza se funda na técnica – na técnica como um ocular, isto é, uma ótica, um modo de encarar a realidade do real, a saber, como funcionalidade da relação sujeito-objeto, como horizonte pelo qual a ciência se move. Heidegger tem em vista uma tendência do mundo da técnica em tornar tudo disponível ao sujeito promovendo assim uma cisão entre ser humano e mundo, entre sujeito e objeto, entre universal e particular, entre ser humano e natureza. “A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à disponibilidade.” (2006a, p 27) Além disso, vale notar a distinção entre história e historiografia. A história é esquecida, justamente por haver um encobrimento da *essência da técnica*, aliais, afirma Heidegger: “Tudo que é essencial, não apenas a essência da técnica moderna, se mantém, por toda parte, o maior tempo possível, encoberto.” (2006a, p. 25) Sobre a historiografia que é justamente um olhar para o passado desde fora, guiando-se por explicações cronológicas. Cronologicamente a técnica surgiria com o desenvolvimento das máquinas na metade do século XVIII, enquanto que as ciências modernas da natureza localizariam no século XVII. Porém, se levarmos em conta a *história*, é exatamente o contrário, as ciências são historicamente anteriores no tocante à essência que a rege.

No mundo da técnica a história é tratada como se pudesse ser objeto de estudo, analisada e esquadrihada por um sujeito fora dela mesma. Nesta direção, percebe-se também a tendência a tornar a linguagem um instrumento, pois é a mesma forma neutra e distanciada de usar a linguagem como instrumento ou ferramenta, sem levar em conta que não há âmbito fora da linguagem ou extralinguístico. A linguagem é o horizonte do ser, sua morada, assim como é e se dá pela história.

Nota-se que o *mundo da técnica* se constitui em uma série de cisões e fragmentações onde tudo são entes distintos um do outro. Neste contexto há o império do sujeito, que sempre de fora analisa e domina. O pensar se confunde com o desejar, com o querer, provocando, assim, nesta medida a subjetividade, o sujeito. De todos os lados há lutas pelo poder. Afirma Heidegger: “Só a vontade de poder consegue apoderar-se dessas lutas. O poder, entretanto, apodera-se de tal forma da humanidade

que desapropria o homem da possibilidade de dispor de um caminho para sair do esquecimento do ser.” (2006a. pp.78, 79)

Em todo caso, Heidegger identifica a essência da técnica como sendo a composição, algo que fundamenta a técnica e não é nada de técnico. Heidegger afirma:

Com-posição “*Gestell*”, significa a força de reunião daquele pôr que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesma, não é nada técnico. (2006a, p. 24)

A técnica funciona enquanto armação de tudo, onde as coisas se apresentam de formas disponíveis e diante de um sujeito. A natureza se transforma em mero recurso de energia. Tudo é calculável e manipulável. O diagnóstico de Heidegger vai além dizendo: “A ameaça propriamente dita, já atingiu a essência do homem” (2006a, p. 30) Heidegger se refere ao *perigo* que anuncia com a técnica, com a com-posição ou armação que atinge justamente o homem em sua relação com o mundo enquanto abertura para o mundo, o levando a um modo rígido e inflexível de ser.

Apesar de Heidegger identificar a técnica como o maior dos perigos em grau extremo, nos lembra da frase do poeta Hölderlin, que diz: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva” (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 2006a, p. 31) O perigo adverte, chama atenção e neste sentido é um clamor que faz surgir o que salva, o que reconduz ao vigor essencial. “Quanto mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento.” (HEIDEGGER, 2006a, p. 38) Heidegger aponta para um movimento de questionar, não de dar alguma resposta.

A técnica e o acabamento da metafísica se coincidem. Se o salvar da técnica vem com a radicalização do perigo que ela proporciona, a superação da metafísica vem, justamente, com a radicalização dela mesma.

Heidegger apontou para a atitude de questionar, de abertura, de estar diante do perigo. No que se refere à superação da metafísica Heidegger também nos direciona para abertura, para o perguntar, afinal, tanto Hegel quanto Nietzsche foram os pensadores que vieram com as respostas, neste sentido. Heidegger então visa um *passo de volta* e não um passo para frente enquanto resposta. Afirma Heidegger: “Ora, o passo de volta da metafísica para dentro de sua essência exige uma duração e perseverança

cuja medida nós não conhecemos.” (2006b, p. 60) Na comparação entre Hegel e Heidegger, aquele promove o movimento de pro-gresso (*Fort-gang*) enquanto passo para frente, já este procura dar o passo de volta como re-gresso (*Rück-gang*). Ernildo Stein em nota faz o seguinte comentário em forma de questão sobre este ponto da relação entre Hegel e Heidegger: “A grande questão que fica aberta é: pode-se realizar o passo de volta sem a mediação, elemento axial do passo para diante, exigido por Hegel?” (2006b, p. 59) Ao que tudo indica, Heidegger ao dar este passo de volta quer na mesma medida dar o passo adiante, isto significaria a superação da metafísica, pois supera as dualidades desde dentro delas, o passo adiante e o passo de volta se constituem mutualmente como identidade, sem perder suas diferenças, mas em todo caso em um comum pertencimento. Vale o comentário de Leão:

Para se compreender o itinerário do pensamento de Heidegger é de suma importância o significado dialético desse exórdio da metafísica. Uma profunda ambiguidade penetra todos os passos da questão sobre o *Sentido do Ser*, forçando-lhe a investigação numa marcha, cujo movimento é, a um tempo, projetivo e re-gressivo. É pro-jetivo, enquanto, procurando superar a metafísica, prospectivo pensar a Verdade do Ser na sua configuração epocal de esquecimento. Nesse sentido parte e retira o primeiro impulso de uma experiência prévia do termo de seu movimento. É re-gressivo, enquanto volta sobre esse ponto de partida para dilucidar a dimensão originária e a proveniência de seu vigor na vicissitude da Verdade do Ser. Na marcha desse duplo movimento o projeto é determinado pelo re-gresso, porquanto o retorno à Verdade do Ser, é a única maneira de fazer a experiência da metafísica por sua própria essencialização esquecida. A ambiguidade aqui reinante se prende à necessidade de mover-se sempre no horizonte da metafísica. (1978, p. 20)

Heidegger direciona-se para as origens do pensamento ocidental, procurando identificar já nela a superação deste pensar tradicional ou metafísico que nos direcionou para o acabamento e o fim da filosofia. A origem que Heidegger procura desvelar se dá como um novo começo e superação da metafísica. Não mais uma origem já determinada a algum fim específico, mas a uma origem que leve à pergunta ou, ainda, para o nada. Em outras palavras, Heidegger se interessa pelo *nada* identificando aí um aspecto oculto pelo pensar da tradição. Heidegger afirma:

Nossa interrogação pelo nada tem por meta apresentar-nos a própria metafísica. O nome “metafísica” vem do grego: μετὰ τὰ φυσικά. Esta

expressão surpreendente foi mais tarde interpretada como designação da interrogação que vai μετά - trans – “além” do ente enquanto tal.

Metafísica é o questionamento que se lança para além do ente, a fim de recuperá-lo, enquanto tal e na totalidade, para a compreensão. (2008, p. 129)

Quando Heidegger procura resgatar e dar ouvidos ao *nada*, tem em vista a *diferença ontológica*, esquecida pela tradição, entre o ente e o ser. Como mencionado acima, a tradição teve a forte tendência a reduzir tudo a ente. A técnica é justamente a lida com o mundo dilacerado e cindido entre muitos entes. Houve, portanto, o *esquecimento do ser*, que pode ser confundido com o que Heidegger está chamando de nada. Se a tradição interpreta o nada como a falta, como a ausência de algo, ou o não-ser, Heidegger o identifica como o ser. Tal diferença é radical e fundamental, não pode ser atravessada. Isso não significa que nesta diferença o ser negue o ente, pelo contrário, o ser deixa o ente ser ente. O nada se dá no deixar ser, a diferença se faz também identidade em uma dinâmica, que permite o ente ser.

“O originário só se mostra ao homem por último.” (2006a.p. 25) Tal afirmação de Heidegger indica a necessidade intrínseca entre história e ser. A superação da metafísica, neste sentido é uma espécie de recuperação originária do esquecimento do ser que se dá dentro e através da história. Daí que a superação da metafísica não deve ser encarada como um se despedir da tradição. Pelo contrário, tal superação não se trata de negar a tradição, mas de escutá-la. Leão afirma:

Essa superação não é uma negação. Não pretende destruir e aniquilar a metafísica. Pretendê-lo não seria apenas uma pretensão infantil, mas um esforço *Münchhauseniano*, que se atropelaria em seu próprio tropel. Pois, ignorar a História do Ser, esquecer-se-ia do que é mais digno de ser pensado. (1978, p. 19)

Heidegger pela história do ser identifica o mundo da técnica e nesta medida o grande perigo, percebe também o que salva, o que seja, justamente aquilo que na tradição ficou não pensado. O mundo da técnica enquanto aquilo que move nossa existência histórica hoje não pode ser tratada como algo de ruim nem tampouco de algo bom, nem mesmo como algo neutro onde o ser humano faz uso ou para o bem ou para o mal. Não é o caso, para Heidegger, de se avaliar os pontos positivos e negativos da técnica. A questão é que a técnica nos coloca em grande perigo, no maior perigo. Por colocar tudo em risco de aniquilação ou seja, no risco estarmos distantes de nossas essências, em uma nadificação do sentido do ser, onde a vida fica sem vida e a morte

sem morte. Contudo, na medida em que há o perigo nasce o que salva. Tal salvar não significa retirar do *perigo*, mas sim resgatar e se direcionar para o essencial, para as crises que nos direciona para os fundamentos, para a *serenidade* (*Gelassenheit*), para o *nada*.

Heidegger nota que na tradição houve algumas questões clássicas que envolvem o nada e que, portanto, o nada de alguma forma sempre esteve vigente na metafísica, mesmo que de forma ausente e, por isso mesmo, determinando a tradição ocidental de alguma forma. Por exemplo, a sentença: “*ex nihilo nihil fit*”, do nada nada vem a ser. Ou ainda: “Por que existe afinal o ente e não antes o Nada?” São questões presentes e trazem o tema do nada. Afirma Heidegger:

A metafísica expressa-se desde a Antiguidade sobre o nada em uma sentença sem dúvida multívoca: *ex nihilo nihil fit*, do nada nada vem a ser. Ainda que, na discussão da sentença, o nada mesmo nunca se torne problema, a sentença expressa, contudo, a partir do respectivo ponto de vista sobre o nada a concepção fundamental do ente que aí é condutora. (2008, p. 129)

Heidegger em *Introdução à Metafísica* (1978) medita sobre a questão “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”. No que se refere à primeira parte da questão, qual seja, “Por que há simplesmente o ente” está na esteira das questões tradicionais que trata das coisas verificáveis de alguma forma. Pode-se dizer que a ciência se ocupa de questões neste âmbito sem acessar questões que se refere ao nada. Em todo caso, Heidegger se questiona se a segunda parte da questão, qual seja, “e não antes o Nada?” seria simplesmente um anexo dispensável. Pelo contrário, afirma Heidegger: “O fato de introduzirmos a locução do Nada, não é desleixo e redundância de estilo, como não é uma invenção nossa, mas apenas o respeito rigoroso pela tradição originária do sentido da questão fundamental.” (1978, p. 53) Portanto, a questão sobre o nada não é algo desnecessária ou contingente. Sendo que a questão “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada” possui em sua última parte o nada como questão e é justamente esta parte que é, em verdade, para Heidegger a *questão fundamental*.

Heidegger chama atenção que a ciência é um modo do ser humano lidar com os entes. Vale lembrar que o mundo da ciência se assemelha ao mundo da técnica de forma radical e eles perfazem um modo em que tudo o que está vigente se mostra como disponível. Afirma Heidegger: “O homem – um ente entre outros – ‘faz ciência’. Neste ‘fazer’ não acontece nada menos do que a irrupção de um ente chamado homem na

totalidade do ente” (2008, p. 115). O ser humano se dirige e se referencia pelos entes; adota posturas e recebe orientação dos entes; confronta e investiga entes. O ser humano é um ente que lida constantemente com entes e nada mais, vivendo assim em um mundo cindido em uma variedade de entes, porém, nada além disso. Afirma Heidegger: “Pesquisado deve ser apenas o ente e mais – nada; somente o ente e além dele – nada; unicamente o ente e para além disto – nada.” (2008, p. 115) Em outras palavras, o nada não é objeto da ciência, justamente por não ser um ente. “O nada – que outra coisa poderá ser para a ciência que horror e fantasmagoria?” (HEIDEGGER, 2008, p. 116) Contudo, o nada também não é o contrário do ente.

O nada não significa a negação do ente, não é um operador lógico, “o nada é mais originário que o ‘não’ e a ‘negação’.” (2008, p.118), afirma Heidegger. O autor de *Ser e Tempo* quer evitar tornar o nada uma coisa, como é a tendência da tradição, transformar tudo em objeto de conhecimento, em algo apreensivo. “De fato não é possível falar do Nada e dele tratar, como se fosse uma coisa, como chuva lá fora ou uma montanha ou simplesmente um objeto qualquer”. (HEIDEGGER, 1978, p. 54) Por isso afirma Heidegger:

A filosofia nunca nasce da ciência nem pela ciência. Também jamais se poderá equipará-la as ciências. E-lhes antes anteposta e não apenas “logicamente” ou num quadro do sistema das ciências. A filosofia situa-se num domínio e num plano das existências espiritual inteiramente diverso. Na mesma dimensão da filosofia e de seu modo de pensar situa-se apenas a poesia. Entretanto, pensar e poetar não são por sua vê coisas iguais. Falar do Nada constituirá sempre para a ciência um tormento e uma insensatez. Além do filósofo pode fazê-lo ainda o poeta, não certamente por haver na poesia, como crê o entendimento vulgar, menos rigor e sim por imperar nela (pensa-se somente na poesia autêntica e de valor), em oposição a toda simples ciência, uma superioridade de espírito e vigorosa. (...) No poetar do poeta, como no pensar do filósofo de tal sorte se instaura um mundo, que qualquer coisa, seja uma árvore, uma montanha, uma casa, o chilrear de um pássaro, perde toda monotonia e vulgaridade. (1978, pp. 54,55)

No posfácio de “o que é a metafísica?” de 1943, Heidegger (2008) explicita que há três interpretações correntes sobre sua preleção que trata do *nada*. Vale lembrar que tais interpretações equivocadas geralmente são ocasionadas pelo pensar que calcula, pelo pensar científico. A primeira é de não se tratar assumir algum tipo de *niilismo*. A segunda é que não se defende algum tipo de *quietismo* ou a ausência de ação. A terceira

é que não há algo contra a lógica e o pensamento calculista. Trata-se de um *outro pensar*. Esta renovada meditação da qual Heidegger se propõe pode ser encaminhada em sua afirmação:

Ela deve examinar se o nada, que afina a angústia em sua essência, se esgota em uma vazia negação de tudo o que é ou se aquilo que jamais e em parte alguma é um ente se desvela como aquilo que se distingue de todo ente e que nós chamamos ser. Qualquer que seja o lugar em que a amplitude com a qual toda pesquisa explora o ente, em parte alguma ela encontra o ser. (2008. pp.317, 318)

Fica evidente que o ser ou o nada não é abarcado como em uma experiência científica, ou seja, não é tratado como um objeto para um sujeito. O nada requer um tipo de experiência mais ampla, que não parta da cisão sujeito e objeto, mas sim partindo da plenitude do abismo onde já sempre nos encontramos, tal plenitude se dá em uma copertença entre ente e ser. “Falar verdadeiramente do Nada ficará sempre algo de estranho. Nunca se deixará vulgarizar.” (1978, p. 55) “Afinal com o Nada há de fato alguma coisa de especial.” (1978, p. 55)

A superação da metafísica enquanto resgata o não dito da tradição, procura trazer um *outro pensar*, que parece um absurdo para a lógica, bem como para a ciência que procura se pautar em entes apenas. Vale frisar que não se fala de um *novo pensar*, mas sim de um *outro pensar*, isto se dá pois não se trata de saltar para fora da metafísica, mas sim de se manter pela tensão com a própria metafísica, pois o outro traz referência ao *mesmo*.

Heidegger buscando meditar sobre o nada de forma a não tratá-lo como um ente se recorre à tonalidade afetiva fundamental que é a *angústia*, pois é nesta que o nada se revela. “O nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada” (2008, p. 123) E mais, “com a determinação da tonalidade afetiva fundamental da angústia atingimos o acontecer do ser-aí, no qual o nada está manifesto e a partir do qual deve ser questionado.” (HEIDEGGER, 2008, p. 123)

A angústia não significa um conceito oposto ao ente, pelo contrário, sem o nada no qual se ambienta a angústia não há a manifestabilidade do ente enquanto tal para o ser humano. No ser do ente acontece o nadificar do nada. No ser do ente que se manifesta o nada enquanto acontecimento. A metafísica se apresenta pelo nada, no

sentido em que está em seu próprio conceito possuir um ir além do ente pelo ente, como *meta*, além, em direção ao ser.

A angústia é pensada por Heidegger como revelação do abismo (*Abgrund*), *fundo sem fundo*. Ou seja, na angústia não há qualquer tipo de apoio em algum ente. Não há um fundamento último pelo qual se constitui uma ciência ou uma filosofia. “A prontidão para a angústia é o sim à insistência para realizar a mais elevada requisição, a única a atingir a essência do homem.” (HEIDEGGER, 2008, p. 319) Trata-se de uma experiência fundamental e radical que não pressupõe algum tipo de cisão ou dualidade, mas sim um *acontecimento*. Tal acontecimento não possui uma causa que o determine, não é efeito de algo, não se trata de um sujeito que manipula tal acontecimento, não é algo passivo nem ativo. Ele se dá neste âmbito do *outro pensa*. Tal pensar é aquele que se iguala ao agradecer. Afirma Heidegger: “O pensamento inicial é o eco do favor do ser pelo qual se ilumina e pode acontecer apropriadamente o elemento único: o fato de que o ente é. Este eco é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser.” (2008, p. 322)

O *acontecer que é próprio*, que é apropriativo se manifesta no cerne do agradecer, da abertura real. A proveniência do agradecer se dá justamente no fundo essencial do homem histórico. Não haveria o agradecer se não houvesse doação. Ora, a questão é que Heidegger pensa o retraimento do ser, portanto, a recusa do ser, como fonte de doação do ente e da história da entidade do ente. Pensar como agradecer quer dizer acolher de modo grato a recusa como retraimento, que não destrói ou aniquila, mas, antes, deixa-ser, faz aparecer cada ente e todo o ente no seu próprio. Em outras palavras, o retraimento do ser é também seu presente, na medida em que nos proporciona o agradecer. Nesta direção, o agradecer existe no pensar que remonta o início da verdade do ser no cerne da história, que não significa, de modo algum, fazer resurgir o pensamento pré-socrático. O entrelaçamento já sempre existente entre homem e história se dá na copertença entre ser e ente e isso significa uma relação incontornável com a história do ser, onde já sempre nos encontramos. O agradecer significa escutar a voz silenciosa do ser e que permite, assim, um verdadeiro falar e manifestar. Não mais um falatório onde o falar não se estabelece em um cuidado e acaba por se apresentar em imediatismos onde o falar só reproduz o mesmo que se dá de imediato a todos enquanto preconceitos, já que a linguagem sem cuidado é a perda das raízes e é tratada como instrumento de comunicação. Contudo, afirma Heidegger: “O pensamento, dócil à voz

do ser, procura encontrar para ele a palavra por meio da qual a verdade do ser chega à linguagem. Apenas quando a linguagem do homem histórico emana da palavra, está ela inserida no destino que lhe foi traçado.” (2008.p. 324) Pode-se dizer que o ser humano realmente se encontra na medida em que se torna dócil à voz do ser, pois neste âmbito tudo se torna próprio a ele mesmo. Caso contrário, há apenas a reprodução das falas prontas.

Na medida em que o ser humano trata a linguagem enquanto instrumento, portanto, tratando-a em uma postura cindida, na medida em que se vê como sujeito que apreende e manipula a linguagem é, em verdade, o ser humano que acaba por ser possuído pela própria linguagem, perdendo sua autonomia por falar, permanecendo, assim, no modo da impropriedade (*Uneigentlichkeit*), ou seja, não sendo em sua probidade, não sendo o que se é. Isto se dá justamente por não se notar que ser possuído pela linguagem é dado fundamental da essência humana, ou seja, quando há este trato cindido e instrumental com a linguagem o ser humano se constitui em uma co-pertença com a linguagem em que há perda de sentido. No agradecer, porém, há um modo de co-apropriação e co-pertença entre linguagem e ser humano, porém em outro modo, um modo dialético com a linguagem, não tratando-a como instrumento, mas em um fluir e serenidade, onde não se pretende estar fora da linguagem, pois se reconhece justamente que ela já é a morada. Neste âmbito o ser humano se direciona para o que é próprio (*Eigentlichkeit*). Ou seja, no agradecer se reconhece que já estamos na história, na linguagem e o ser humano entrelaçado desde sempre se encaminha, assim, para o que é próprio.

O pensar do ser acolhe a palavra. “Este é o cuidado com o uso da linguagem. O dizer do pensador vem do silêncio longamente guardado e da cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto.” (HEIDEGGER, 2008, p. 324) Afirma Heidegger:

O pensamento do ser não procura apoio no ente. O pensamento essencial presta atenção nos lentos sinais do que não pode ser calculado e nele reconhece o advento do inelutável, que não pode ser antecipado pelo pensamento. Esse pensamento está atento à verdade para que ele encontre os seus sítios na humanidade histórica. (2008, p. 323)

A superação da metafísica e este pensar verdadeiro nos remete à gratidão, à pobreza, à serenidade. Tais elementos se constituem intrinsecamente com o que Heidegger denomina *acontecimento apropriativo* (*Ereignis*) e não podem ser

confundidos com o pensar da metafísica, ou seja, não se trata de cálculos e tentativas de conquistar os acontecimentos a partir destas tonalidades afetivas fundamentais.

Em uma fala de Heidegger em 1945 a um círculo restrito de pessoas com o título *A pobreza* teve o seguinte mote: “concentra-se-nos tudo no espiritual, ficámos pobres para chegar a ser ricos.” Tal frase citada por Heidegger é de Hölderlin. Em todo caso, Heidegger interpreta a pobreza afirmando: “Ser pobre quer dizer: não-estar-privado de nada, excepto do não-necessário – não-estar-privado de nada senão do livre-que-libera [*das Freie-Freie*].” (2004, p. 6) Em outras palavras, pobreza é interpretada como desprender de tudo exceto daquilo que nos dá liberdade. O âmbito da pobreza é o outro do ente.

Agradecer está associado intrinsecamente em escutar a voz silenciosa do ser e da sua história, é se manter na serenidade, na pobreza. Não o pensar apenas calculante, mas um pensar ponderante. “Chamaremos de pensamento essencial aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente.” (2008, p.321). Ora, o outro do ente é justamente o nada, a serenidade, a renúncia, o desprendimento, a pobreza e postura serena (*Gelassenheit*).

Temas como *serenidade*, *pobreza*, e *gratidão* são comuns no pensamento de Mestre Eckhart. Uma característica marcante do pensamento de Eckhart é que se sustenta que há um ultrapassar a relação entre ser humano e Deus apontando para a *deidade*, para o nada. Ou seja, Eckhart rejeita qualquer tipo de representação de Deus ou relação com a criatura dentro do âmbito das imagens e se encaminha para algo além de qualquer imagem, o nada. Imagem ou também figura ou forma (*Bild*, *Bilden*) são palavras que aparecem como termos técnicos dentro da obra de Eckhart e geralmente indicam algum tipo de ente, contudo enquanto condescido a partir da geração divina. O ponto em questão é que Heidegger na medida em que procura se distanciar do caráter objetificante da metafísica colocando-se nos limites do pensar e nesta medida dialogando com o impensado da tradição filosófica ocidental se coloca aberto a influências de tradições pouco afins com a metafísica, sendo o caso da poesia de Hölderlin e da teologia e mística de Eckhart, além da mística oriental como o taoísmo e o budismo Zen².

² José Carlos Michelazzo (2012) em nota em seu artigo *As habitações do humano como expressões do tempo: diálogo entre Heidegger e Dōgen*, afirma: Acreditamos ser esse o motivo pelo qual o pensamento de Heidegger – especialmente o da segunda etapa do seu itinerário – tem sido ligado ao misticismo, sobretudo por seus críticos até mesmo pertencentes a perspectivas antagônicas. Assim, existem aqueles

3 – MESTRE ECKHART: O NADA DA DEIDADE E A VIDA SEM PORQUÊ

São algumas características do pensamento de Eckhart que gostaríamos de enfatizar aqui tendo em vista aproximar tal pensador de Heidegger e do pensamento que pode ser abstraído do budismo zen. Quais sejam, a noção de *desprendimento*, de *serenidade*, de *agradecer*, da co-pertença entre criatura e criador e do *nada*. Todas estas noções estão intrinsecamente conectadas no cerne do pensamento de Eckhart.

O neologismo criado por Mestre Eckhart *abegescheidenheit* é uma palavra de estrutura negativa. *Ab* tem sentido de distanciamento e o verbo *scheiden* exprime ideias como “deixar”, “partir”, “separar-se”. A tradução mais corrente seria desprendimento, palavra esta, contudo, que induz a associá-la à uma acepção ascético-moral. Mesmo partindo de dentro de tal acepção moral, que acaba por nos levar para uma renúncia, desapego e abnegação, deve-se preservar um sentido mais profundo indicado por Mestre Eckhart: um sentido *ontológico*. “Em Eckhart desprendimento diz a essência, o ser de Deus, portanto, tem um sentido ontológico” (GIACHINI, 2006. p. 338). Desta forma, trata-se muito mais de liberdade plena do ser do que de algum tipo de privação e carência de algo. Portanto, termos usados por Eckhart como renúncia, abnegação, desapego, limite, finitude indicam menos privação e lacuna e muito mais um preenchimento de possibilidades livres de modos do ser, como um despojamento livre de tudo que não é ela mesma. Sendo assim, é mais correto dizer que é a partir da liberdade plena do ser que se interpreta as categorias ascéticas-morais e não o contrário.

Segundo Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, na introdução do livro *Sobre o Desprendimento* de Mestre Eckhart (2004), o Dicionário de Conceitos Filosóficos do linguista Hoffmeister afirma: “*Abgeschiedenheit*, alemão médio-alto *abegescheidenheit*, termo forjado por Mestre Eckhart para o perfeito repouso-em-si, o ser-uno-consigo-mesmo da alma, retirado em relação ao homem e ao mundo.” (HOFFMEISTER apud ECKHART, 2004. p. 13) Mestre Eckhart estaria então indicando um deixar-ser-si-mesmo, um ser “o que se é” sem acréscimos ou subtrações,

extremamente racionalistas, antipatizantes do misticismo, que vêm no emprego que Heidegger faz de palavras oriundas do âmbito da mística, as provas do seu fracasso como filósofo, colocando toda sua obra sob suspeição de irracionalismo. Mas há também aqueles que criticam Heidegger justamente por serem simpatizantes do misticismo, acusando o filósofo de ‘apropriação indébita’ de termos expressões de cunho místico, interpretando as obras tardias do filósofo como arrogantes e pretensiosas, à medida que mostram um desejo explícito de filiarem-se à grande tradição espiritual do misticismo.” (In FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 193)

como um todo originário. Portanto, apesar da estrutura negativa da palavra há algo de positivo e de forma radical de tornar-se o que *já se é*.

Tal tema do desprendimento ocorre em Eckhart de forma incansável em seus sermões. Um ponto central é que tal tema apenas ocorre de maneira autêntica no cerne do *todo*, do *um*, do *nada*.

No sermão 21, Mestre Eckhart explicita que “Deus é *Um*, é um negar do negar” (2006. p.149). Quer evitar justamente um acréscimo àquilo que *já é*. Define o Um como “aquilo a que nada se ajunta.” (2006.p.149) Desta forma, se afirmo que “Deus é bom”, estaremos definindo e, portanto negando aquilo que ele não é. Como afirma Spinoza: *Omni determinatio negatio est*. Contudo, Deus engloba tudo, por isso Mestre Eckhart (2006) afirma: “Um anjo nega que seja um outro <anjo>. Deus, porém, tem um negar do negar; ele é Um e nega tudo o mais, pois nada é fora de Deus.” (p. 149) Daí Eckhart compreender Deus como *Abgeschiedenheit*, como deidade (*Gottheit*) em detrimento de Deus (*Gott*) enquanto ente. Esta última estaria no âmbito das determinações excludente, ou seja, negando aquilo que não seja “Deus”, enquanto que aquela estaria relacionada ao *ser* de Deus, desprendido de tudo aquilo que não é ele mesmo, sem, por isso, deixar de ser em plenitude, sem necessitar que haja algum acréscimo ou decréscimo, como o Um – Nada – Ser – Todo. Parece que Mestre Eckhart não está preocupado em adequar Deus ao homem, como objeto de conhecimento, passível de apreensão, como um ente, uma coisa. Muito mais está interessado na identificação de si com o ser de Deus, estando no mesmo *fundo*, no *já é*, ou seja, penetrando onde já sempre estamos, onde há até a superação entre criatura e Deus ou entre ateísmo e teísmo, no desprendimento.

Desta forma, o todo é o único capaz de desprendimento. Ou seja, o *negar do negar*, remete ao absoluto em perspectiva radical e própria, pois é tão absoluto que se nega a fim de abarcar o que é relativo.

Heinrich Rombach, filósofo-fenomenológico, contribui para o diálogo entre o pensamento o ocidental e o oriental era também estudioso de Eckhart e questiona: “Como deveria, pois, o Absoluto, que é tudo, poder excluir uma parte do mundo, e uma parte da humanidade de si? Isto não conduz a uma concepção mudada de Deus e mundo, a uma nova estrutura total?” (1977.p. 159)

Segundo Rombach, na época gótica da Idade Média, tempo em que vive e pensa Eckhart, irrompe na vida do espírito (arte – religião – filosofia) um “realismo sagrado”. “Isto quer dizer que ao homem, através de uma nova experiência do sagrado, foi

possibilitada uma nova virada para a realidade. O Deus absolutamente individualizado, absolutamente realizado, humanizado até à dor mais mortal, dá ao real, ao individual, à finitude, um sentido absoluto. Em tudo o que é humano o homem toca também o divino” (1977, p. 163). No entanto, é preciso observar que, nisso, Deus não perde a sua transcendência. A mística é também e ao mesmo tempo uma ‘teologia natural’ que apresenta a afirmação da absoluta transcendência de Deus. A mística espiritualiza a interpretação da Bíblia e também do universo criado. Afirma Rombach:

A mística entra no lugar da interpretação da Bíblia, sim, está ainda acima dela. Ela haure o sentido da letra em uma interpretação espiritualizada da Sagrada Escritura, e ela haure o sentido da coisa em uma interpretação espiritualizada de todo o criado. O gótico, que não mais toma a Bíblia tão literalmente, transpõe o sentido da história da salvação para uma dimensão, na qual ela se une de um modo universal e perfeito com o sentido do todo do mundo (1977, p. 163).

É preciso, pois, compor e não opor imanência e transcendência de Deus em relação ao mundo. Já se usou a palavra “transmanência” para esta unidade de imanência e transcendência de Deus em relação ao mundo. Trata-se da negação de tudo que nos leva para uma grande afirmação sagrada, de superação da falta de fundamento (*grund*) para um *fundo sem fundo*.

O desprendimento é o lugar próprio de Deus enquanto *deidade*, enquanto *nada*, que é o outro do ente, assim como em Heidegger. Ou seja, trata-se de um nada, de um *fundo sem fundo*, que abarca o todo, justamente por não se diferenciar de nada, pois ele nega o negar, nega que haja dualismos. Remete ao que já é.

No sermão 22, Eckhart (2006) conta uma estória que ilustra bem o que se afirma aqui por Deus se negar e ainda sobre a co-pertença entre criatura e Deus:

Era uma vez um homem rico e uma mulher aflita. Aproximando-se dela, o marido disse: “Mulher, por que estás tão aflita? Não te aflijas tanto por ter perdido um olho”. Ele falou: “Mulher, eu te amo.” Logo depois, ele furou o próprio olho e aproximando-se da mulher disse: “Para que creias que te amo, fiz-me igual a ti; também eu tenho ainda só um olho”. Assim é o homem: Como o homem mal podia acreditar que Deus o amasse tanto, Deus “furou um olho seu” e assumiu a natureza humana. Isso significa: “Tornou-se carne” (Jo 1, 14). Nossa Senhora disse: “Como pode isso suceder?” Então o anjo falou: “O Espírito Santo virá a ti, descendo” (Lc 1,34-35; Sb 18, 15; Tg 1, 17) (p. 153.)

Destaca-se que Deus se apresenta como paradoxo, como algo inabarcável para uma consciência cindida, pois, enquanto absoluto, assume a natureza do que é relativo e finito. Deus está invertido e *contaminado* pela vulgaridade, pelo finito, pelo cotidiano. Deus não se encontra mais em coisas elevadas e inalcançáveis, mas entremeado no mundo, sendo que, se há transcendência, ela se dá pela imanência. No sermão 23 comenta sobre o arrebatamento de São Paulo, afirma Eckhart (2006): “Se alguém tivesse tocado São Paulo com a ponta de uma agulha durante seu arrebatamento, ele o teria percebido, pois sua alma permanecia em seu corpo como a forma em sua matéria” (p. 161.) Nesta outra imagem percebesse-se novamente a indicação da articulação intrínseca do absoluto e do relativo, do transcendente e do imanente. Rombach interpreta esta intersecção radical dos opostos no simbolismo da Cruz irlandesa onde se articula a cruz e o círculo e comenta:

Cruz e Círculo são sinais, os mais antigos e elementares. Ambos em contraposição: a Cruz, dura, reta e contraditória; o Círculo, redondo, tenro e oscilante. A antiga Cruz irlandesa de pedra liga ambos os sinais em compenetração mútua: o Círculo se cruza com círculos. A Cruz abraça um movimento circular. O que dizem esses sinais? Círculo significa plenitude, riqueza, dom, como também, alegria, estima, valor. O que nos é importante, nós o marcamos com círculos; o que nos é caro, o rodeamos em círculo. Anel e aro são símbolos da Vida e da Unidade. Também do sol. Cruz diz diferença, significa oposição, contradição, também risco. Serve para a marcação, para sinalizar, para estigmatizar. Ela diz evento, ação, quebra, dor e morte. Círculo e Cruz, se unidos, podem só ser lidos como: irrupção para plenitude, evento da unidade através de uma única ação singular; em suma: superação” (1977, p. 140).

O ser humano é indicado por sua aflição e incompletude, na estória mencionada acima é representada por uma cegueira adquirida, por uma falta. Ora, o ser humano é um ser incompleto por si mesmo, portanto, aberto, um ser-para-morte. Porém o ser humano, em sua abertura e serenidade, na deidade, acolhe o sofrer em outra perspectiva, enquanto oportunidade, enquanto criação, enquanto *sofrer divino*. Rombach comenta sobre o homem sofredor:

Através da experiência da Cruz o Homem aprendeu a ver o sofrimento de outra maneira. Sempre houve o sofrimento, mas ele não era sofrido. Somente no sofrer divino aprendeu o Homem a captar isso como uma configuração fundamental do ser-Homem: o Homem que sofre tem um direito infinito, sua figura é intocável; em face dele não tem validade nem a repreensão e a

acusação de culpa, nem boas palavras e admoestações, nem louvor e recompensa nem mera ajuda técnica. O sofredor perdeu algo irrecuperável, a terra natal, os seus, o sentido. Se nele a dor se transforma em sofrimento, então ele se torna um indivíduo infinito, que não pode mais ser acusado de nada. O sofredor tem um direito absoluto; nenhum caminho lhe passa ao largo; nele se apresentam em ato a essência de ser Homem e a essência do que é o Humano. Nisso reside o seu serviço, sua oferta, sua incumbência: sofrer enquanto uma experiência da infinitude e ajudar a esta enquanto um com-padecer. Na figura do sofrer e do com-padecer, que se pertencem mutuamente, crescem existências individuais que ultrapassam a si mesmas” (1977, p. 146).

A preocupação da mulher na estória de Eckhart se revela em sua visão agora limitada e ela sofre e fica aflita. Aflita por suspeitar de perder o amor da infinitude e completude. Portanto, não é simples dor, mas sim sofrimento, como indica Rombach em seu trecho mencionado logo acima. O sofrer enquanto se colocar diante do abismo, do vácuo, da morte. Afinal, afirma Eckhart: “Cegos e paralíticos, inválidos e doentes. Em verdade, nenhum outro, jamais, provará da minha ceia.” (2006, p. 141) Quem se alimenta de tal ceia, diz Eckhart, “depois dela não segue mais nenhuma refeição.” (2006, p. 137)

Contudo, Deus furou seu próprio olho, na estória que estamos nos guiando. Portanto, olhando como a criatura olha e não só, Deus de certa forma se revela também como aberto, como incompleto, necessitando da criatura para se completar. No sermão 12, Eckhart (2006), afirma: “O olho com que vejo Deus é o mesmo olho com que Deus me vê; meu olho e o olho de Deus são um olho e um ver e um conhecer e um amar.”³ O olhar de Deus se dá quando a criatura percebe sua finitude, não de forma informativa ou em sentido epistemológico, mas acordando para saber da própria morte em sentido radical e ontológico. Rombach afirma:

Deus morreu adentrando-se no Homem. Primeiramente, o vitorioso supra-terrestre; depois, a hóstia santa; por fim, o humano sofrer e a humana morte. Brilho e auréola cedem lugar à coroa de espinhos. A sublimidade divina se encolhe para dentro do Homem. Isso significa estar morto para todas as coisas criadas, incluindo a si mesmo. (1977, p. 144)

³ Sobre tal frase de Eckhart vale mencionar que Hegel a cita em *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, na Parte I. *Der Begriff der Religion*. Em alemão a frase é citada: “*Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist ein*” (O olho com o qual Deus me vê é o olho com o qual eu o vejo; meu olho e seu olho é um).

O ser humano em sofrimento divino, olhando com os olhos de Deus, há uma articulação entre a imanência e transcendência. Deus também se faz humano em certo sentido, e o homem envolve-se na transcendência. Todavia, “O homem que assim se encontra no amor de Deus, deve estar morto para si mesmo e para todas as coisas criadas” (ECKHART, 2006. p.105). Em outras palavras, para se olhar com o olho de Deus é necessário *ser para a morte*. Porém, Deus furou seu olho, Rombach de maneira radical, diante do tema da intersecção da imanência-transcendência anuncia a morte de Deus: “Deus morreu adentrando-se no homem” (1977, p. 144) Neste mesmo contexto comenta sobre o simbolismo dos crucifixos góticos:

O sinal da salvação se torna o símbolo da finitude. Somente agora Deus se tornou Homem – total e absolutamente. ‘Nudus Christus, in nudo ligno – Cristo nu, no madeiro nu’. À medida que Deus morre para dentro do Homem, o humano cresce se elevando para Deus. No sofrimento o Homem toca Deus; toca-O, uma vez que Ele, Deus, o toca” (1977, p. 144).

Segundo Rombach, a Cruz indica a experiência em que há proximidade entre ser humano e Deus. Nesta direção, “sofrimento e com-paixão é humano – e divino ao mesmo tempo.” (1977, p. 148) Assim, surge e faz sentido *Espírito* segundo Rombach, pois, o sofrimento, a aflição, a indignação, a co-miseração, constituem o Espírito perfazendo a finitude e a infinitude havendo, assim, uma “Re-(con)-dução ao singelamente humano.” (1977, p. 148) “Desde então existe a essência de ser humano; desde então o ser-Humano é para todos; e existe a ligação de todos os homens com todos os homens.” (ROMBACH, 1977, p. 148)

Em todo caso, não se pode confundir com panteísmo a relação de co-pertencimento entre ser humano e Deus, apesar de Deus se fazer experiência humana, *acontecimento*, evento. A correlação e co-pertencimento entre criatura e Deus se dá na medida em que o ser humano se direciona para aquilo que *já é*, na *deidade*, no fundamento que é sem fundamento. Trata-se de um *fundo sem fundo*, justamente por haver o desprendimento de tudo, inclusive de si mesmo. Não há um ponto fixo a se apoiar cabalmente, não há nem a noção de “eu” ou “alma” ou de “mundo” ou mesmo de “Deus”, só há um vazio, um nada. Nada, aqui, não deve ser entendido como não-ser ou a negação do ser, antes algo que fundamenta o não-ser ou o ser. Afirma Harada (1999): “Portanto, não é que eu saia de mim e Deus entra. Mas sim, quando volto a me desenrolar e me torno o que era antes de ser algo, isto é, nada, esse nada é igual a Deus.” (p. 37) Não se trata, portanto, de afirmar que tudo é Deus, inclusive o relativo,

porém de radicalizar o nada, a *deidade* e que a relação entre Deus e criatura se dissolve e transcende neste nada. Principalmente por não se objetificar Deus, nem, pode-se dizer, este outro de qualquer ente ou criatura.

Tal relação de co-pertença entre ser humano e Deus pode ser ilustrado por linguagem paulina no *Novo Testamento* ao encontrarmos o tema da morte. Deus de forma gratuita, por meio do amor, nos oferece a salvação como um dom e graça. Contudo, isso não significa que não haja responsabilidade por parte do ser-humano em seu destino, como se tudo já estivesse dado na salvação doada por Deus. A liberdade e responsabilidade do ser humano em seu destino estão justamente na resposta à salvação divina, que se dá por meio da *fé*. *Fé* significando um deixar-se no salvar de Deus, abandonando-se na *vontade de Deus*. Tal atitude em verdade é bastante exigente. Afirma Jesus: “Quem quiser salvar a sua vida a perderá, mas quem perder sua vida, por causa de mim, a ganhará.” (Mt 16, 25). São Gregório afirma: “Ninguém recebe tanto de Deus quanto o homem que está inteiramente morto.” (GREGÓRIO apud ZUSUKI 1976. p. 24) Kierkegaard parece ter compreendido tal mensagem ao falar da passagem do *estádio ético* ao *estádio religioso* da existência. Eckhart quando anuncia o *desprendimento* (*Abgeschiedenheit*) e a *serenidade* ou *abandono* (*Gelassenheit*) demonstra estar de acordo com a atitude de abandono e *deixar ser*. Eckhart, afirma: “O homem que deixa e foi deixado, sem nunca mais olhar, nem por um instante sequer, o que deixou, permanecendo constante, imóvel em si mesmo e imutável –, só ele é o homem sereno.” (2006. p. 105) A palavra *sereno* no alemão é utilizada por Eckhart como *gelassen*, que vem de *lassen* que pode ser traduzido por *deixar ser*. Harada (1999) comenta sobre tal palavra:

Lassen significa deixar, no sentido de abandonar, largar, afastar-se de. Mas, o que deixo ou largo fica, por assim dizer, entregue a si mesmo, desligado de mim. É deixado ser ele nele mesmo. Por isso, a forma participial passiva de *lassen gelassen* significa solto, livre, à vontade, na identidade de si mesmo. E esse estado de se ser a própria identidade de si mesmo é ser reto, justo ou estar bem. E o que está bem consigo mesmo é sereno. Por isso *gelassen* quer dizer também sereno, e *Gelassenheit*, serenidade. (p. 36)

Portanto, quem permanece em serenidade (*Gelassenheit*) está de acordo com a *vontade do Deus*, está re-conduzido em seu ser. E desta forma é feita a *experiência*, do mundo, de Deus, do homem, de nós mesmos e dos outros. Nesta experiência está a raiz do pensamento de Eckhart onde reina o desprendimento em sua radicalidade, bem como

o deixar ser e o nada. Segundo Leão (2004), há três níveis de densidade, no que se refere à *experiência* da *serenidade*, quais sejam, o ôntico, o ontológico e o místico.

O primeiro nível, o ôntico, Eckhart trata das coisas, e estas são simplesmente abandonadas no desprendimento sereno. Isso não significa o desprezo ou rejeição ou a atitude de destrutividade com as coisas, trata-se de perceber o vazio das coisas, de abandonar as pretensões e esperanças de estabelecer algum ente como fundamento. Na vivência do desprendimento real há o desprendimento do próprio desprendimento e, neste sentido, a *experiência* com as coisas se dá em seu cerne beirando o silêncio, o privilégio é da escuta, em olhar atento às sutilezas, em dinâmica e em metabolismo. A experiência na relação com as coisas leva ao segundo nível, ou seja, remete ao âmbito ontológico que se abre no próprio ceio ôntico das coisas.

O nível ontológico aponta para o *fundo sem fundo*, para o fundamento das coisas. “Sto. Tomás tinha dito antes de Eckhart: *Deus est ipsum esse*: “Deus é o próprio ser”. Eckhart inverteu a frase, que, invertida, trai e revela toda a profundidade ontológica do ôntico. Tu que não é Deus não é.” (LEÃO, 2004, p.113) Com Eckhart, só conhecemos verdadeiramente algo na medida em que se é junto. Ou seja, conhecer é ser. Desta forma, Eckhart é um grande reformador, em vários sentidos. No período que vai de 1303 a 1310 Eckhart administra 47 conventos masculinos e 9 femininos, com poderes de reformador. Sua missão incluía examinar, corrigir e dar indulto (de castigos). Todavia, seu lema na época de reformador era: “para reformar é necessário transformar o espírito a fim de não deformar!” (2006, p. 12)

Não se trata de ação extrínseca, porém a verdadeira mudança e reforma se dá na lida desde dentro. Afirma Eckhart: “Todas as criaturas são puro nada. Não digo que sejam insignificantes, pequenas, nulas, ou qualquer outra coisa assim. Elas são um puro nada” (ECKHART apud LEÃO, 20004, p. 113) Todo criado não possui fundamento próprio, é um sendo em limites ontológicos. Apenas Deus possui ser e as coisas sendo nutre-se do ser de Deus. As relações com o outro acontece pelo *perdoar* e *esquecer*, isso significa estar no ser, ou seja, perdoar é ser em serenidade e permitir o deixar-ser, não interferir, mas agir no próprio devir com as coisas.

O terceiro nível da experiência da serenidade acontece na unidade com o ser, na *deidade*. Trata-se da integração de tudo que está sendo na deidade. “A unidade é como a deidade, mais fundamental do que o ser e seus transcendentais.” (LEÃO, 2004, p. 114) Afirma Eckhart: “Deus está todo inteiro em tudo, no bem e no mal, no ser e no não-ser”

(ECKHART apud LEÃO, 2004, p. 114) Na deidade as dualidades se dissolvem e o devir e as ações se dão em suas plenitudes em uma *modo sem modo*, na vida *sem porquê*. Comenta Leão:

A vida retira do profundo de seu próprio ser vida o ser de todo viver. Por isso não é preciso ir procura o fundo da vida. Toda sua profundidade é somente viver. É a experiência do viver a vida que levou Nietzsche à ambiguidade de dizer num jogo de palavras em alemão: Wer den Grund sucht, geht zu Grunde. A partir da serenidade mística, poder-se-ia talvez jogar em português: quem procura o fundo da vida não tem profundidade de viver e afunda. (2004, p. 115)

Não é a leitura, a instrução ou a contemplação que fazem a pessoa estar na deidade, mas sim a própria vida em sua própria fluência. Examiná-la é matá-la, trata-se de viver a *vida sem porquê*.

A noção de *Gelassenheit* (serenidade, abandono, deixar-ser) é resgatada por Heidegger. Em todo caso, *deixar ser* significa se fundamentar em um não fundamento, permanecendo aberto, *ser para a morte*, permitir o *vir-a-ser*. Eckhart diz: “Como deve ser o homem que deve contemplar a Deus? Ele deve estar morto. (...) Está morto quem morreu para o mundo.” (2006, p. 258) De forma mais radical é habitar o lugar sem lugar, a *deidade (Gottheit)*. Heidegger de maneira explícita faz referência a Eckhart em sua *Carta sobre o humanismo*, escrita em (1946), ao afirmar:

É só a partir da verdade do ser [*Sein*] que se pode pensar essência do sagrado [*Heilige*]. E é só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade [*Gottheit*]. É só à luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que deve nomear a palavra “Deus” [*Gott*] (2008, p. 364)

Segundo Michelazzo: “Heidegger apenas aponta a possibilidade dessa dimensão mais recuada do ser, mas permanece em silêncio, dando a entender que ela pertence à outra figura humana exemplar, além do pensador e do poeta.” (2012, p. 194)

Em Eckhart a relação de co-pertença criatura e criador se dá numa apropriação mútua, como em um *acontecimento*. Onde a criatura ao se esvaziar permite que Deus opere em sua vontade. “O maior anseio de Deus é: gerar. Nada lhe satisfaz, a não ser que gere seu Filho em nós.” (2006, p. 97) Deus gera a partir da imanência do relativo, do cotidiano. Daí ser uma co-apropriação onde o ser humano, na medida em que *agradece* a Deus, permite que haja seu operar. Eckhart, assim como Heidegger, compreende que *pensar e agradecer* são os mesmos. “Pois, frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva.” (ECKHART, 2006, p. 47) Afirma Eckhart:

O operar e o devir, porém, são um. Se o carpinteiro não opera, também a casa não vem a ser. Onde o machado descansa, descansa também o devir. Deus e eu, nós somos um nesse operar: Ele opera, e eu venho a ser. (2006. p. 75)

Eckhart dá privilégio à práxis, à ação. Em todo caso, o ponto é que tal ação surge desde a eternidade, pois, Deus não opera no tempo relativo, Deus não possui “antes” ou “depois” nem está “aqui” e depois “ali”. O que se quer destacar é a ação que provém do *desprendimento*, onde ser humano e Deus são um, no mesmo *fundo*, ou seja, quando se é aquilo antes de ser algo, no nada, portanto uma ação que provém de antes de ser algo. Afirma Eckhart: “Bem-aventurados os puros de coração que deixam tudo a Deus, agora como o fizeram antes de existirem” (ECHART, apud, SUZUKI, 1976. p. 31) Segundo Eckhart (2006): “Deus não atua em coisas corpóreas, atua <muito mais apenas> na eternidade. Afirma Eckhart: “Por isso a alma deve recolher-se e elevar-se e ser um espírito. Lá atua Deus, lá todas as obras agradam a Deus. A Deus só agrada uma obra quando lá se opera” (p. 133) Ora, o operar na eternidade pode ser entendido como a ação que advém deste local de todo lugar, de antes de ser algo, deste *nada*. Suzuki, um vasto conhecedor de budismo em um comentário sobre Eckhart, afirma:

Vemos que a história bíblica da Criação é inteiramente contraditória; para Eckhart, ela não tem, mesmo, uma significação simbólica, e, além disso, seu Deus não é, de modo algum, semelhante ao Deus concebido pela maioria dos cristãos. Deus não está no tempo matematicamente computável. Sua capacidade criadora não é histórica, nem acidental nem, de modo algum, mensurável. Prossegue continuamente, sem cessar, não tendo começo nem fim. Não é um acontecimento de ontem, de hoje ou de amanhã: procede da inexistência do tempo, do nada, do Vácuo Absoluto. A obra de Deus é sempre feita em um presente absoluto, em um eterno “momento que é tempo e espaço em si mesmo”. A obra de Deus é puro amor, absolutamente livre de todas as formas de cronologia e de teleologia. A ideia de Deus criando o mundo do nada, em um presente absoluto, e portanto inteiramente livre da restrição de uma concepção de tempo seriada não parecerá estranho aos budistas. Talvez possam eles acharem-na aceitável, como reflexo de sua doutrina da Vacuidade (*śūnyatā*). (1976. p.23)

O tempo em Eckhart não se dá em perspectiva seriada, mas em uma intersecção radical entre o passado, presente e futuro no cerne da deidade. Não um tempo objetivável, mas sim, em uma interconexão entre princípio e fim onde a encarnação de Cristo se faz viva ultrapassando o Cristo histórico onde o absoluto e o relativo se encontram enquanto acontecimento e ação que surge da deidade.

Tal ação, que não se faz em tempos seriados, mas que provém de antes de se ser algo, é uma ação sem modos. Afirma Eckhart: “O modo de amar a Deus é um modo sem modo” (2006. p. 84) Tal ação se dá mediante uma *metanoia*, um novo pensar, e aqui se enfatiza antecipação da *superação da metafísica* em Eckhart, pois há uma tendência de um outro pensar que não objetiva ou calcula, que não parta da relação sujeito e objeto ou de qualquer tipo de dualismo dicotômico-categorial. Afirma Eckhart:

Deus não é nem isso nem aquilo. E um mestre afirma: Quem, pois, acredita ter conhecido a Deus, e que, com isso, teria conhecido alguma coisa, esse não conheceu a Deus. Quando, porém, eu disse que Deus não é um ser e que é acima do ser, não lhe recusei o ser, antes, nele eu elevei o ser. Ao lançar o cobre no ouro, o cobre haverá de encontrar-se ali num modo mais elevado do que em si mesmo. Santo Agostinho diz: “Deus é sábio sem sabedoria, é bom sem bondade, é poderoso sem poder.” (2006. p. 84)

É necessário um outro pensar para se lidar com aquilo que não se pode objetivar, calcular, apreender. “Pois quem busca a Deus em um <determinado> modo, toma o modo e perde a Deus, que está oculto no modo.” (ECKHART, 2006, p. 67) Eckhart procura indicar um pensar sem métodos e instrumentos enquanto sustentando uma cisão entre nós e o absoluto ou entre o sujeito e o objeto, trata-se de um modo sem modo⁴. “Quem, porém, busca a Deus *sem* modo, apreende-o como Ele é em si mesmo; e um tal homem vive com o Filho e é a vida ela mesma.” (ECKHART, 2006, p. 67) Trata-se de uma ação *sem porquê*, sem um sujeito que intenciona e controla ou administra. Não é um pensar que se coincide com o desejar. Diz Eckhart:

Quem pelo espaço de mil anos perguntasse à vida: “Por que vives?” – se ela pudesse responder, não diria outra coisa a não ser “Eu vivo porque vivo”. Isso vem porque a vida vive do seu próprio fundo e emana a partir do seu próprio. Por isso vive sem porquê, justamente por viver <para> si mesma. Quem, pois, perguntasse a um homem verdadeiro, que opera a partir do seu próprio fundo: “Por que operas tuas obras?” – se quisesse responder direito, não diria outra coisa a não ser: “Eu opero porque opero” (2006, p. 67)

⁴ Na Introdução da *Fenomenologia do Espírito* (2012) Hegel se recorre a argumentação semelhante a esta que encontramos no Sermão de Eckhart. No parágrafo 73 Hegel faz uma crítica epistemologia moderna que busca apreender o absoluto através de instrumentos e métodos que são por si mesmo de âmbito relativos, ora é impossível acessar algo absoluto por meio apenas do âmbito relativo. Neste sentido, ao se utilizar de um instrumento técnico (relativo) para apreender o absoluto é necessário em seguida fazer um desconto do próprio instrumento para não distorcer o absoluto. O resultado para Hegel é o seguinte: “Ao retirar novamente, de uma coisa elaborada, o que o instrumento operou nela, então essa coisa – no caso o absoluto – fica para nós exatamente como era antes desse esforço; que, portanto, foi inútil” (2012, p. 72) Em outras palavras, a tentativa de se utilizar de meios, modos, instrumentos para se acessar o absoluto é não acessá-lo, se permanece apenas com o instrumento.

No século XVII, em uma geração anterior a de Leibniz, na Silésia, um doutor em filosofia e médico, João Scheffler, escreveu um poema com o pseudônimo de Ângelus Silesius, em grande medida inspirado em Eckhart. O título do verso que citaremos era *Ohne Warum*, “Sem porquê.” anunciando o floresce por simplesmente floresce: “A rosa é sem porquê, floresce por florescer, não olha p’ra seu buquê, nem pergunta se alguém a vê” (1989.p. 156.)

4 – ZEN BUDISMO: O ESTADO DA NÃO-MENTE

Inicialmente vale frisar que se há algum pensamento no Zen, este surge do silêncio. Silêncio enquanto âmbito originário onde as dualidades se dissolvem. Neste sentido, o Zen é *antifilosófico*, se por filosofia entendermos um pensar estratégico, lógico, psicológico, subjetivista, fundada em categoria excludentes. Se há *filosofia* no Zen, esta pode ser tratada como um potencial oculto na *experiência Zen*. Zen não é filosofia. Porém, quando se diz “filosofia do Zen” se refere ao ato de filosofar sobre a *experiência Zen* ou sua elaboração filosófica. A filosofia que emana do Zen não se faz a partir de um sujeito a par das coisas, desde fora do próprio Zen, mas sim, como afirma Toshihiko Izutsu, por uma “autoelaboração filosófica do Zen” (2009, p. 11). Tal filosofia “deve ser resultado do filosofar desde o núcleo da própria consciência Zen” (2009, p. 11), não se reduzindo esta à filosofia.

Segundo Shizuteru Ueda⁵, aluno de Nishitani⁶ que por sua vez foi aluno de Heidegger em Freiburg nos anos de 1938 a 1939, comenta sobre a *ação sem modo ou sem porquê* de Eckhart como um ponto de encontro com o Zen. Assim como D. T. Suzuki⁷ que identifica no pensamento de Eckhart, na ação sem porquê, pontos de convergência com o Zen Budismo.

Pretende-se a partir dos livros *A Doutrina Zen da Não-Mente – O significado do Sūtra de Hui-neng (Wei-lang)* (1999) e *Mística: Cristã e Budista* (1976) do D. T.

⁵ Shizuteru Ueda: Nasceu na cidade de Tóquio, em 1926, filho de um estudioso do Budismo. Em 1949 graduou-se em filosofia pela Universidade de Kyoto, onde foi aluno de Nishitani. De 1959 a 1962 doutorou-se em filosofia pela Universidade de Marburg, onde escreveu tese sobre Mestre Eckhart. Em 1964 torna-se professor da Universidade de Kyoto onde permanece até se aposentar, em 1989. Ueda pertence à chamada terceira geração de filósofos da Escola de Kyoto e é o mais importante filósofo japonês vivo.

⁶ Segundo Florentino: Nishitani marca o início da radicalização da análise do nada absoluto da Escola de Kyoto a partir da crítica de Heidegger ao niilismo europeu, e ele apresentará um ousado trabalho nos cursos de Heidegger sobre o conceito “nada” em Nietzsche e Mestre Eckhart (Ohashi, 1989a, p. 34). Além de Nishitani, vários outros interlocutores japoneses dessa geração como Daisetz Teitaro Suzuki e Hisatamatsu, contribuíram diretamente para a formação das referências de Heidegger sobre o pensamento japonês. (2008, pp. 150, 151.)

⁷ Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966) nasceu na cidade de Kanazawa (Japão), foi professor de Budismo da Universidade Otani, Kyoto, além de tradutor de textos chineses, japoneses e sânscritos, foi conhecedor a fundo da obra de Eckhart, é um dos principais divulgadores do Zen -budismo no Ocidente, com obras publicadas para quase todas as línguas ocidentais. Vale citar comentário de Heidegger sobre Suzuki como consta na orelha do livro *Mística Cristã e Budista* (1976): “Se eu compreendo o Dr. Suzuki corretamente, eis o que tentei dizer em todos os meus escritos”, afirma o filósofo alemão Martin Heidegger, após ter lido toda a obra de D. T. Suzuki. E arremata: “A publicação em 1927 dos primeiros ensaios sobre Budismo Zen de D. T. Suzuki se apresenta às gerações futuras como acontecimento tão importante quanto a tradução em latim de Aristóteles, no século XIII, por Guilherme de Moerbeek, ou a de Platão, no século XV, por Marsilio Ficino.”

Suzuki, bem como do artigo *O Nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche* (2013), de Shizuteru Ueda, procurar identificar como o pensamento que surge do Zen lida com questões que envolvem a *superação da metafísica*.

Segundo, Suzuki:

Há dois nomes altamente significativos na história do Zen-budismo chinês. O primeiro deles é naturalmente Bodhidharma, o fundador do Zen; o outro é Hui-neng (Wei-lang, no dialeto do sul; Ieno, em japonês, 638-713), a quem se deve o desenvolvimento do pensamento do Zen sobre as bases originalmente lançadas por Bodhidharma. Sem Hui-neng e seus primeiros discípulos, talvez o Zen jamais alcançasse o grau de desenvolvimento verificado no antigo período Tang da história da China. (1999, p. 9)

Vamos buscar identificar as ideias gerais ocasionadas por Hui-neng em suas contribuições para o Zen. Há uma tríplice disciplina no Budismo Mahāyāna, no qual o Zen se encontra, quais sejam, *Prajñā* (sabedoria) *Dhyāna* (meditação) e *Śīla* (preceitos). Este último se funda na observação dos preceitos de Buda e no guiar das regras de conduta mediadas pelo treinamento que se dá pela meditação. Pode-se dizer que a moral, no budismo, se em conexão intrínseca entre *Prajñā* e *Dhyāna*. Contudo, a questão queurgia à época de Hui-neng se relacionava às três disciplinas que se encontravam desconectadas umas das outras e a dicotomia entre *Prajñā* e *Dhyāna* se tornou particularmente trágica. A cisão da tríplice disciplina, que originariamente eram unidas com Buda, provocou três ramos distintos de estudo: os seguidores das *regras* se tornaram professores do *Vināya*; os *yogues* incorporaram a radicalidade de *Dhyāna*. E finalmente os que buscavam *Prajñā* tornaram-se filósofos, dialéticos ou líderes intelectuais, vale citar: “*Prajñā* implica um sentido mais epistemológico.” (SUZUKI, 1999, p.41). Todavia, afirma Suzuki:

Ninguém previu o mal dessa separação, no momento da cisão, mas depois *Dhyāna* passou a ser um exercício de destruição da vida, de manutenção da mente num estado de torpor, tornando os yogues socialmente inúteis; enquanto que o *Prajñā*, entregue a si mesmo, perdeu sua profundidade e passou a ser identificado a sutilezas intelectuais, resumindo-se a conceitos e análise os mesmos (1999, p. 30)

Em outras palavras, *Prajñā* em desconexão com *Dhyāna* traz por tendência a pura negatividade e abstrações vazias. Neste sentido, houve más-compreensões e perda de seu sentido original no que se refere à noção *Nirvana* (em sânscrito) ou *Śūnyatā* (em japonês) que significa *Vazio* ou *Nada*, sendo comum entre os filósofos da Escola de

Kyoto usar o termo *Nada Absoluto*. Trata-se de um dos conceitos mais importantes para o Budismo em geral e para o Zen. Ou seja, com a cisão entre *Prajñā* e *Dhyāna* houve por tendência tratar a noção de *Nada absoluto* como uma espécie de experiência da pura abstração e desta forma, *Prajñā* cedendo às especulações desconectadas da *praxis*, assim como *Dhyāna* se deixando associar aos *quietistas*. Suzuki caracterizou de quietista⁸ a Escola do *Dhyāna* ou *Escola da pureza*, pois, aos adeptos de tal Escola, em suas práticas meditativas, procuravam *limpar a poeira do espelho*, para que pudesse refletir a verdadeira *naturaza búdica*, a *natureza-própria*.

O *quietismo* seria, neste contexto “o método ortodoxo na prática do *Dhyāna*.” (SUZUKI, 1999, p. 39), o objetivo era a partir de tal prática, atingir o *Vazio* da *natureza-própria*, limpando constantemente a mente de qualquer tipo de sensação, conceito ou conteúdo. Hui-neng percebia que a noção de *Dhyāna* estava aprisionando as pessoas neste grande vazio abstrato, presos nesta ideia. O ponto é que tudo pode se tornar algo que aprisiona, mesmo a ideia de despertar, de natureza-própria desperta, emancipada, natureza-búdica, de meditação, tais ideias podem aprisionar. Contudo, “todo o sistema da disciplina Zen, pode-se dizer, não é senão uma série de tentativas cuja finalidade é deixar-nos absolutamente livres de qualquer tipo de escravidão.” (1999, p. 25) Sendo assim, se nos apegarmos a *Dhyāna* seremos também dependentes deste tipo de método. De maneira ilustrativa, vale o seguinte diálogo entre um defensor do método quietista e um dos maiores discípulos de Hui-neng, Huain-jang, onde discutem sobre a meditação (*Dhyāna*). Segundo Suzuki o diálogo se dá assim:

Observando a maneira assídua com que Ma-tsu praticava o “sentar-se em meditação” todos os dias, Huai-jang disse-lhe: – Amigo, qual a tua intenção ao praticar o *tso-ch’na* [*zazen*, prática de meditação sentada]? – Desejo atingir o estado de Buda – respondeu Ma-tsu. Então Huain-jang pegou um tijolo e começou a esfregá-lo. Ma-tsu perguntou: – O que fazes? – Quero transformar isso num espelho. – Não há polimento capaz de transformar um tijolo num espelho, disse Ma-tsu. E imediatamente Huai respondeu: - Não há prática suficiente de *tso-ch’na* que o faça atingir o estado de Buda. (1999, p. 39)

Em outra passagem, Suzuki nos conta outro diálogo entre praticantes do Zen que ilustra como a maneira quietista que parte da cisão entre *Prajñā* e *Dhyāna* possui uma

⁸ Quietismo, no ocidente, é o nome de um movimento da mística – representado por Miguel de Molinos (século XVII). No cristianismo bizantino tem o Hesicasmo, ligado a Gregório Palamás. Certamente, Suzuki tem em vistas tais movimentos que ocorreram no ocidente, percebendo semelhanças, claro, em suas dessemelhanças.

má compreensão do que seja o despertar da natureza-própria ou Vazio (*Śūnyatā*). Relata Suzuki:

O mestre Shen-hui perguntou a Teng: – Que exercício recomendas para que se veja dentro da natureza-própria?

Teng respondeu: – Antes de mais nada, é preciso praticar a meditação, sentando-se tranquilamente de pernas dobradas. Quando se obtiver completo domínio nesse exercício, o Prajñā (conhecimento intuitivo) brotará dele, e por virtude desse Prajñā chegar-se-á à visão da sua natureza-própria.

Shen-hui perguntou: – Quando se está ocupado a meditar, não se trata de um exercício especificamente inventado?

Teng: – Sim, trata-se.

Shen-hui: – Se é assim, essa invenção específica é um ato de consciência limitada; como poderia ele conduzir à visão da sua natureza própria?

Teng: – Para alcançar essa visão, temos de nos exercitar na meditação (*dhyāna*); sem esse exercício, como se poderia chegar a ver a sua natureza própria?

Shen-hui comentou: – Esse exercício de meditação consiste fundamentalmente numa maneira errônea de ver a verdade; e enquanto assim for, exercícios dessa natureza jamais resultarão em [verdadeira] meditação (*dhyāna*). (1999, p. 27)

Os questionamentos se direcionam aos adeptos e defensores da pureza, que aplicam a meditação (*Dhyāna*) enquanto método, contudo, surge a questão: como algo que é relativo, como um método, pode alcançar o absoluto ou a natureza-própria? De forma radical afirma o discípulo de Hui-neng: “Se tentas atingir o estado de Buda sentando-te de pernas cruzadas, é bom que saibas que isso é como assassinar o Buda.” (1999, p. 39) Se por meditação se tratar de um tipo de mecanismo para se alcançar um vazio abstrato e que não envolva ação.

Nesta direção, Marcos Lutz Müller (2009) comenta sobre a posição de Kitaro Nishida⁹ quanto a este *nada* ou *vazio* em comparação com a tradição ocidental:

Nishida vê aí a diferença principal entre a cultura e a tradição mística ocidentais, e a cultura e a tradição mística orientais. Apesar de a tradição mística ocidental, que parte de Plotino, aproximar-se muito do Zen, o uno de Plotino está nos antípodas do nada da tradição budista, porque a partir da

⁹ Kitaro Nishida (1870-1945) pode ser considerado o principal pioneiro de um diálogo filosófico e acadêmico entre a filosofia ocidental e a tradição de pensamento japonesa inserida na herança do Zen - budismo. Produziu ampla obra, publicou entre 1911 e 1945, tornou-se o fundador da corrente filosófica mais prestigiosa do Japão no século 20, que tornou conhecida como a Escola de Kyoto.

transcendência absoluta do uno não se chega ao “despertar” no interior da “cotidianidade radical” (2009, p. 178)

O ponto que se procura enfatizar é que *Dhyāna*, enquanto prática meditativa, não pode ser considerada como *quietista*, nem que a doutrina do *Śūnyatā* (Vazio) possa ser considerada como algo abstrato e desconectado do mundo. No Zen o privilégio é da *práxis*, não há qualquer tipo de transcendência que não seja pela imanência. *Dhyāna* enquanto conectada desde dentro a *Prajñā* se dá por ações cotidianas radicais, são como atividades totais. Suzuki relata o seguinte diálogo em conferência sobre o Zen-budismo em 1957:

Um monge perguntou, certa vez, a Joshu Jushin (778-897): “Que é o meu Eu?” Disse Joshu: “Você terminou seu mingau da manhã?” “Sim, já terminei”. Voltou Joshu: “Então, lave sua tigela”. O comer é um ato, o lavar é um ato, mas o que se quer em Zen é o próprio ator, o comedor e lavador, que executa os atos do comer e do lavar; e a menos que se agarre existencial ou experiencialmente essa pessoa, não se pode falar no agir. Quem tem consciência do agir? E quem comunica a você esse fato da consciência? E quem é você, que diz tudo isso ao só a si mesmo mas a todos os outros? “Eu”, “você”, “ela”, ou “ele” – tudo são posições pronominais para alguma coisa que está atrás delas. Que é essa alguma coisa?

Outro monge perguntou a Joshu: “que é o meu Eu?” Joshu respondeu: Você está vendo o cipreste no pátio? Não é o ver, mas o vedor, que Joshu, o mestre, quer ter. (pp. 40, 41)

Desta forma, para se compreender verdadeiramente o que seja *Dhyāna*, *vazio absoluto* (*Śūnyatā*) e qualquer outra noção do Zen-budismo deve-se compreender a luz de *Prajñā*. Este se dá na superação de qualquer tipo de dualismo ou dicotomias e, sobretudo, sem que haja algum tipo de apreensão da realidade que parta da *substância-ego*. Se há ego ele não é uma substância, mas uma transição, ele se constitui e se manifesta pela ação. “A maravilha que *Prajñā* executa é apreender o agente no meio de sua ação, sem que tenha de deter a ação para que seja visto como agente. O agente é a ação, e a ação é o agente e *Prajñā* é despertado graças a essa unificação ou identificação.” (SUZUKI, 1976, p. 50) É a partir desta noção de *Prajñā* enquanto modo de apreender sem partir da cisão entre ego e ação, sem que haja um agente que apreende o fenômeno, este modo de ver sem que haja um sujeito que opera a ação de fora da própria ação, que se deve compreender, afirma Suzuki, o que seja *anata* ou *anatmya*

(ausência de ego). “Geralmente falamos do “eu”, mas o “eu” é apenas um pronome e não a própria realidade.” (1996, p.76)

Prajñā se dá pelo desenvolvimento da *filosofia do Uso*¹⁰. Segundo Suzuki há três conceitos do Budismo *Mahāyāna* que auxiliam na compreensão de *Prajñā*, são eles,

¹⁰ Em Heidegger, o *uso* há de ser entendido a partir da *Cura/do cuidado (Sorge)*. Pode-se dizer que *Ser e Tempo* (2000) sofreu influencia de *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, que, diga-se de passagem, em seu pensamento possui a característica marcante de conferir privilégio à Práxis. A práxis se torna, em *Ser e Tempo*, “*Sorge*” (Cura, cuidado), como é indicado no parágrafo 64. Heidegger em *Carta sobre o Humanismo* (2008), dá uma indicação sobre a ação: “O pensar não se converte em ação pelo fato de provir dele algum efeito ou por ser utilizado. O pensar age na medida em que pensa. Essa ação é provavelmente a mais simples e ao mesmo tempo a mais elevada, pois diz respeito à relação entre ser e homem. Toda ação, porém, repousa no ser e se dirige ao ente” (2008, p. 326) também a conferência “*poeticamente o homem habita*”, em “*Ensaio e conferências*” (2006) Heidegger afirma sobre modo mais originário de habitar e agir: “o homem habita à medida que constrói, adquire agora uma acepção própria. O homem não habita somente porque instaura e edifica sua morada sobre esta terra, sobe o céu, ou porque, enquanto agricultor, tanto cuida do crescimento como edifica construções. O homem só é capaz de construir nessa acepção porque já constrói no sentido de tomar poeticamente uma medida. Construir em sentido próprio acontece enquanto os poetas forem aqueles que tomam a medida para o arquitetônico, para a harmonia construtiva do habitar.”(2006, p.178). Rombach entende o modo próprio de o homem estar no uso das coisas como “poder” (*Können*) em diferença do “fazer” (*Machen*). Como neste texto, intitulado “poder” e “fazer”: “O espírito do poder é a entrega (*Hingabe*). Só com entrega o homem penetra na coisa e a deixa emergir (*aufgehen*) segundo suas próprias possibilidades. No emergir das coisas emerge ele mesmo junto. O ativo penetrar é a primeira forma de compreender. O homem ‘pode’ a coisa. Por isso nós dizemos ainda hoje, quando alguém pode realmente algo, que ele “entende disso”. Assim o homem se torna o ser mundano, na medida em que ele se dá na coisa e cria para si uma imagem que lhe está defronte nas suas possibilidades obtidas e produzidas. Ele se expõe/interpreta. Ele se elabora. E ele vive de sua exposição/interpretação. Por isso, espírito. Exercido de uma forma desprovida de espírito, o poder se afunda e imerge no fazer. Infelizmente, quando nós interpretamos o comportamento do homem, partimos do fazer e, nisso, não encontramos nenhum espírito e o buscamos além do fazer como mera representação” (1977, p. 52). Um exemplo da entrega no poder é o brincar. Uma vez escrevi um texto sobre o brincar, baseado também na leitura de Rombach: “No *brincar* o homem *se entrega, confiante e esquecido de si, ao prazer de inventar*. Nele, o homem deixa ser a *doação de si às coisas*, ou seja, a *devoção* (o devotamento) *ao milagre do seu surgir*. É que o homem se constitui como ser-nomundo, a partir do seu *já sempre ser junto às coisas*. E brincar é um modo de ser junto às coisas, em que o homem é tomado pela maravilha do mundo, em sua *realidade doada* e em suas *possibilidades latentes*. O agir criativo e con-criativo do brincar se abandona, no esquecimento de si, ao prazer de inventar e, assim, se torna experiência de alegria. Conduzido às margens da alegria, o homem é posto *fora de si*, junto ao *maravilhoso* do mundo. O brincar é a primeira forma de *êxtase* que é dado ao homem experimentar. A brincadeira é a mais antiga filosofia que foi dada ao homem experimentar”. O que Rombach chama de “fazer” (*Machen*), Heidegger chama de “*Machenschaft*” (Maquinação). Ainda sobre o tema do Uso e do privilégio da práxis, como não lembrar de L. Wittgenstein e seus *jogos de linguagem* como a encontramos em suas *Investigações Filosóficas* (1989) onde afirma: “Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.”(1989,p.87) Ou seja, uma simples frase se embasa desde já em toda linguagem que por sua vez se embasa em uma práxis compartilhada, articulada, como em um *jogo*. O fundamento, em Wittgenstein, é sem fundamento, pois se trata da ação, do uso. Não há mais essências rígidas, a referência se torna práticas compartilhadas intersubjetivamente. “Se esgotei as justificações [os fundamentos], então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer ‘é assim que eu ajo’”(1989, p. 91)

o *Corpo*, a *Forma* e o *Uso*. “O corpo corresponde à substância; a Forma à aparência e o Uso à função.” (SUZUKI, 1999, p. 37) Nesta direção, a maçã é avermelhada e com formato redondo pela *Forma*, ou seja, pelos sentidos se observam tais características da maçã, tais aparências. Pelo *Uso* se manifesta seu valor, sua utilidade, sua função etc. Pelo *Corpo* se constitui o “ser-maçã”, “aquilo sem o que a maçã deixa de ser maçã; maçã alguma o é sem aquilo” (SUZUKI, 1999.p.37), mesmo que tivesse *Forma* e *Uso*.

Segundo Suzuki, “a natureza-própria é o *Corpo*, *Prajñā* é o *Uso*; [mas,] nada corresponde à *Forma*, pois o sujeito não pertence ao mundo da forma.” (SUZUKI, 1999, p. 37) Vale um comentário sobre o termo *natureza-própria*. De acordo com Suzuki *natureza-própria* vem da terminologia filosófica chinesa *hsing*, designa fundamento, “aquilo que sobra depois de se retirar tudo o que é acidental de alguma coisa.” (1999, p. 35) “*Hsing* significa aquilo sem o qual nenhuma existência é possível ou imaginável como tal.” (1999, p. 35) É comum combinações com o termo *hsing*, como por exemplo *fo-hsing* (*buddhatā*), que significa natureza de Buda ou *fa-hsing* (*dharmatā*), que indica a natureza ou essência de todas as coisas. Apesar de variadas combinações “a que mais frequentemente o leitor irá encontrar em Hui-neng é *tzu-hsing*, que significa ‘natureza própria’, ou ‘Ser-em-si’ ou ‘Ser-em-si-mesmo’.” (1999, p. 36) Vale ressaltar o comentário do Suzuki: “Esse misterioso *hsing*, contudo, não é *a priori* de natureza lógica, mas um fato que pode ser experimentado. Hui-neng chama-o *tzu-hsing* (natureza-própria ou Ser-em-si), no texto do *T’an-ching*.” (1999.p.36) A *natureza-própria*, diz Suzuki “é conhecimento de si mesmo” (1999, p. 7) “A natureza do em-si é conhecimento de si mesmo; não é meramente ser, mas conhecer. Podemos dizer que ela existe por causa do conhecimento que tem de si mesma. Conhecer é ser e ser é conhecer.” (1999, p. 36)

Sendo assim, no que se refere às noções *Corpo*, *Forma* e *Uso*, há o privilégio do *Corpo* e do *Uso*, como sendo uma relação radical entre *Prajñā* (*Uso*) e *natureza-própria* (*Corpo*), sendo a *Forma* as aparências, ela não correspondem à essência humana. Afirma Suzuki: “O *Corpo* é não-corpo sem o *Uso*; o *Corpo* é o *Uso*; ser o que se é, é conhecer a si mesmo. Pelo *Uso* que faz de si, seu ser é demonstrado e esse uso, na terminologia de Hui-neng, que faz de si, significa ‘ver dentro da natureza de si mesmo’” (1999, p. 37) Em outras palavras, a intersecção entre *Uso* e *Corpo* ou entre *Prajñā* e *natureza-própria*, significa uma conexão intrínseca e radical entre conhecer e ser. O *Corpo* corresponde a uma noção de substância, enquanto que o *Uso* se refere à função,

ou melhor, a um saber que é na mesma medida ação, função, uso. Suzuki está indicando que o Zen moderno, que tem como um de seus expoentes Hui-neng, não admite haver qualquer tipo de cisão entre ser e conhecer, entre ser e ação, entre ser e tempo. Afirma Suzuki: “As mãos não são mãos, não têm existência de mãos se não colhem flores e as oferecem ao Buda; também as pernas não são pernas, ou entidades, a menos que se faça Uso delas e elas atravessem a ponte, vadeiem o rio, subam a montanha.” (1999, p. 37) Desta forma, os discípulos que não compreendiam esta intersecção radical entre ser e conhecer, portanto, o privilégio da ação, da efetividade, não eram bem recebidos pelos mestres Zen, que, vale ressaltar, em seus atos, buscavam tirar os alunos de seu torpor e comodismo, de seus raciocínios lógicos e esquemáticos. Afirma Suzuki:

Assim, depois de Hui-neng a história do Zen desenvolveu essa filosofia do Uso até as últimas consequências; pobre do discípulo que fizesse perguntas: levava bofetões, pontapés e tapas, ouvia insultos, tudo levando a uma triste perplexidade compartilhada pelos inocentes circunstantes. A iniciativa desse tratamento “bruto” para com os aprendizes vem de Hui-neng; no entanto, parece que ele se absteve de dar tais aplicações à filosofia do Uso. (1999, p. 37)

Prajñā, desta forma, não se assemelha à lógica aristotélica nos seus princípios do *terceiro excluído* ou da *identidade*, ela não se acomoda em perspectivas binárias. Quando os mestres Zen não davam *pontapés*, geralmente articulavam proposições ou comandos que vão aos limites do paradoxal. Comenta Suzuki:

Existem em Zen muitos pedidos assim impossíveis: “Usa tua pá, que está em tuas mãos vazias”. “Caminha enquanto montas um burrico”. “Fala sem usar a tua língua”. “Toca o teu alaúde sem cordas”. “Fazes parar esse aguaceiro”. Estas proposições paradoxais põem, sem dúvida, à prova o nosso intelecto até ao mais alto grau de tensão, fazendo-o, afinal, qualificá-las de totalmente disparatas e indignas de que ele gaste com elas sua energia mental. (1996, p. 61)

Prajñā em conexão intrínseca com *Dhyāna* nos direciona a um pensar que não mais acomoda perspectivas fragmentadas e cindidas, mas sim, sempre considerando o devir e transitoriedade de todas as coisas. O ser ou o não-ser só é encontrado no fluxo das coisas. Se há um eu, ele só se manifesta enquanto age. Meditação (*Zazen*) ou *Dhyāna*, não significa a purificação do mundo e a permanência no vácuo. Com *Prajñā*, como modo de apreender sem “eu” mas sim na dinâmica da própria ação, pode-se

compreender que a meditação se dá justamente nas ações cotidianas, intrínseca a tudo que é mais ordinário.

Afirma Suzuki:

Dhyāna não é quietismo nem tranquilização; é, antes, movimento, ação, fazer coisas, ver, ouvir, pensar, lembrar; *Dhyāna* é atingido, por assim dizer, quando não se pratica *Dhyāna*; *Dhyāna* é *Prajñā* e *Prajñā* é *Dhyāna*: ambos são uma coisa só. Este é um dos tópicos constantemente sublinhados por todos os mestres Zen seguidores de Hui-neng. (1999, p. 43)

Hui-neng afirma:

Enquanto houver essa maneira dualista de ver as coisas, não haverá libertação. A luz se opõe à treva; as paixões se opõem à iluminação. A menos que estes opostos sejam iluminados por *Prajñā*, de modo que se estabeleça uma ponte sobre a diferença entre ambos, não haverá compreensão do *Mahāyāna*. Se você permanecer numa das extremidades da ponte e não for capaz de compreender a unidade da natureza de Buda, não será um dos nossos. A natureza de Buda não conhece aumento nem diminuição, (...). Não se trata de substituir a morte pela vida, mas de a natureza de Buda transcender nascimento e morte. O principal é não conceber as coisas em termos de bem e mal e nos restringirmos a isso; mas deixar a mente livre como ela é em si mesma e deixá-la cumprir suas inesgotáveis funções. Esta é a maneira de entrar em harmonia com a essência da Mente. (HUI-NENG apud SUZUKI, 1999.p.33)

Não se trata de oprimir ou suprimir as paixões ou as trevas, indica Hui-neng. Meditar (*Dhyāna*) sobre as paixões não as torna mais puras. Elas não são descartadas ou incentivadas; nem morrem, nem nascem. Não se trata de tranquilizar a mente ou frear as paixões. Tais posturas intervencionistas pressupõem tanto um agente, quanto um objeto pelo qual será passível de manipulação, desta forma, não se está em *Prajñā* e, portanto, parte de uma cisão entre “o ego como agente e o ego como vidente ou espectador” (1976, p. 50)

Tendo em vista esta conexão radical entre *Prajñā*, natureza-própria e *Dhyāna*, percebe-se, ainda no cerne destas noções, a íntima relação entre elas e *Śūnyatā* (Nada absoluto). “*Prajñā* e *Śūnyatā* caminham de mãos dadas.” (1999, p. 35) Isso faz com que *Prajñā* “deixa de ser um mero conhecimento que lida com objetos relativos; é um conhecimento da mais alta ordem possível na mente humana, pois é a centelha daquilo que constitui fundamentalmente todas as coisas.” (1999, p. 35) Vale notar imediatamente que “ausência, extinção e não ocupação não constituem a concepção

budista de *Śūnyatā*” (SUZUKI, 1976, p.39) Suzuki afirma: “É o Nada absoluto, que transcende todas as formas de relação mútua, de sujeito e objeto, de nascimento e de morte, de Deus e o mundo, de alguma coisa e nada de sim e não, de afirmação e negação.” (1976, p. 39)

De maneira ilustrativa, vale notar que Nishida, que fez sua filosofia em grande medida a partir de um diálogo com o pensamento de Hegel, se pergunta sobre “o que torna possível a lógica hegeliana e o que permite compreender o seu conceito central de negatividade?” (MÜLLER in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.); GIACOIA (Orgs), 2013, p. 21) Neste sentido, Nishida anuncia a anterioridade do *Nada absoluto* à dialética do ser e do nada. Müller em seu artigo *Negatividade Dialética e a “Autodeterminação do Nada Absoluto”* (MÜLLER in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs), 2013) comenta sobre a apropriação que Nishida faz de Hegel e os pontos que procura *superá-lo*. O ponto é que por meio da noção de *Nada absoluto*, Nishida procura ultrapassar a *metafísica ocidental* em direção a algo mais fundamental, anterior à *ontologia do ser* e ao princípio da *subjetividade moderna*. Neste sentido, o *Nada* para Nishida é anterior à oposição entre *ser* e *nada* no sentido de ser condição para a dialética do *ser* e do *nada*. Nishida afirma: “O verdadeiro nada não é, todavia, esse nada opositivo, mas aquele que abrange/compreende em si o ser e o nada.” (NISHIDA apud MÜLLER in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 33)

Poderíamos nos questionar como se faz a experiência de passarmos da mente que discrimina para a mente da indiscriminação e estar *livre de preferências (Prajñā)* ou como passar da mente relativa para o *Nada absoluto* ou ainda, “falando em termos budistas, de *mayoi* (mi, em chinês) para *satori* (wu)?” (1999, p. 45) Contudo, Suzuki nos alerta que tal questionamento nos induz ao engano. Afirma Suzuki: “A pergunta, filosoficamente enunciada, está malfeita. Não se trata de apagar a multiplicidade, nem de passar da discriminação para a não-discriminação, da relatividade para o Vazio etc. ” (1999.p.45) Isto se dá, pois a tentativa de alcançar algo, de se buscar transcender para patamar mais elevado, é, em verdade, uma característica da *Escola da Pureza*. O fato de haver a necessidade de se alcançar algo, já nos coloca de imediato em uma cisão e dicotomia entre duas instâncias, mesmo que se trata do desejo de se alcançar Deus, ou da natureza-própria, pois tal atitude nos coloca de imediato em desconexão entre ser e conhecer, sujeito e objeto, entre Eu e Tu, entre pensar e ação. “O dualismo só pode sustentar-se quando se apoia em alguma coisa não dualista.” (SUZUKI, 1996, p. 23)

Suzuki relata duas histórias complementares que ilustram a situação convencional que parte da dicotomia:

O superior de certo mosteiro Zen desejava que o forro da Sala do Dharma fosse decorado com um dragão. Convidou-se um pintor famoso para executar o trabalho. Este aceitou, mas queixou-se de nunca ter visto um dragão verdadeiro, se é que os dragões realmente existiam. Disse o abade: “Não se preocupe por não ter visto a criatura. Torne-se um dragão, transforme-se num dragão vivo, e pinte-o. Não procure seguir o modelo convencional.”

O artista perguntou: “Como posso tornar-se um dragão?” Respondeu o abade: “Recolha-se aos seus aposentos e concentre nisso o pensamento. No devido tempo, sentirá a necessidade de pintar um dragão. Nesse momento se terá tornado um dragão, e o dragão o impelirá a dar-lhe forma.”

O artista seguiu o conselho do superior do mosteiro e, passados diversos meses de porfiados esforços, adquiriu confiança em si por se ter visto no dragão, nascido do seu inconsciente. O resultado é o dragão que hoje vemos no forro da Sala de Dharma no Myoshinji, em Kyoto.

A propósito, desejo mencionar outra história em que se narra o encontro de um dragão com um pintor chinês. Esse pintor desejava pintar um dragão, mas como ainda não tivesse visto nenhum vivo, ansiava por uma boa oportunidade. Um belo dia, um dragão de verdade enfiou a cara pela janela e disse, “Aqui estou, pinta-me!” O pintor ficou tão surpreendido com o visitante inesperado que desmaiou, em lugar de encará-lo atentamente. E dele saiu imagem alguma de um dragão vivo. (1996. pp.22, 23)

O Zen é preenchido de histórias que buscam indicar uma postura que não parta das cisões sujeito e objeto ou absoluto e relativo, sempre visando ações intrínsecas, que partam da imanência radical do próprio objeto. Há um salto de percepção do artista, e a indicação do mestre Zen era de se esvaziar da perspectiva dualista, dicotômica e extrínseca.

Eihei Dōgen, o mestre Zen responsável por levar o Zen da China para o Japão possui sentença célebre que diz o seguinte:

Aprender o Caminho do Buda é aprender o próprio *self*. Aprender o caminho do *self* é esquecer o *self*. Esquecer o *self* é ser confirmado por todos os *dharmas*. Ser confirmado por todos os *dharmas* é realizar o desprendimento do corpo e mente e corpos e mentes de outros também. Todos os traços de iluminação [então] desaparecem e essa iluminação sem vestígios continua indefinidamente (1972.p. 134, 135)

Ressalta-se em tal sentença o esquecimento da própria iluminação. Ou seja, não há algum tipo de ânsia em se alcançar algo. Não há algum tipo de cisão que nos leve à ilusão de que há algo a ser ganho e que o absoluto estaria por vir. Não se pode deixar de frisar o “esquecimento do *self*” este indica o salto para o abismo mediante experiência-limite de ruptura. Se utilizarmos a metáfora da limpeza do espelho, pode-se dizer que o indivíduo para de tentar limpar tal espelho, justamente por perceber que ele nunca se separou do espelho empoeirado. Há um ultrapassar no Zen de qualquer dualismo em uma experiência em que os polos da dualidade são como idênticos. “Não existe iluminação alguma quando se fala em ‘atingir’. Se disser que atingiu alguma coisa, essa é a prova mais certa de que você errou o caminho.” (SUZUKI, 1999, p. 46) Hui-neng se nega a aderir à *Escola da pureza* bem como da *Escola gradual*. Esta última acredita que a iluminação ocorre gradualmente em uma transição da *mayoi* a *satori*. O motivo que Hui-neng tem em vista se dá pelo fato de já estarmos no absoluto, ou seja, este já abarca absolutamente tudo, pois caso contrário não se trataria do absoluto. Em outras palavras, há uma identidade contraditória entre *samsara* e *nirvana* ou entre *mayoi* e *satori*, ou entre o relativo e o absoluto. Afinal perguntam a um mestre: “– Como poderei libertar-me da roda dos nascimentos e das mortes [*samsara*]? Responde o mestre: – Quem te colocou nela?” (SUZUKI, 1973, p. 35) Em um outro diálogo, desta vez com o fundador do Zen, Bodhidharma, e seu discípulo Eka, diz:

– Não deves procurar a Verdade através dos outros! Eka: – Minha alma não está tranquila, mestre. Por favor, pacificai-a! Bodhidharma: – Traz a tua alma e eu a pacificarei! Eka: – Eu a procurei por longos anos e não a encontrei... Bodhidharma: – Pois então! Tua alma já está pacificada para todo sempre! (SUZUKI, 1973, p. 35)

Há um salto para além dos dualismos excludente. Neste sentido, “aquilo que se considerava irracional passa a ser percebido como perfeitamente natural” (SUZUKI, 1999, p. 46) e ainda, “os limites da consciência são ultrapassados e mergulha-se no *Inconsciente*, que afinal não é Inconsciente.” (SUZUKI, 1999, p. 46)

Vale ressaltar este aspecto não dualista radicalizado por Hui-neng no interior da tradição Zen-budista e que nos direciona para o *estado originário* ou *mente original*, ou para *emancipação* ou *satori* ou *wu* (literalmente significa “não” em Sânscrito), termos usados por Suzuki indicando o *salto* ou a experiência-limite de ruptura no Nada

absoluto ou ainda o que Dōgen (2012) chama de *impermanência radical (Uji¹¹)* que inclui a permanência e a impermanência. Neste sentido, Dōgen em seu Busshō (Natureza búdica) cita um comentário de Hui-neng:

[...] se a Natureza búdica fosse permanente, qual seria a necessidade de pregar sobre todos os *dharmas* bons ou maus? Mesmo em um lapso de um Kalpa inteiro não haveria uma única pessoa em busca de iluminação que despertaria a mente. Por esse motivo eu prego a impermanência e apenas ela é o caminho da verdadeira permanência pregada por Buda. Por outro lado, se todos os *dharmas* fossem impermanentes, então cada uma e todas as coisas teriam apenas uma individualidade e (só) participariam do nascimento e morte e (assim) a verdadeira permanência não é atingida. Por esse motivo eu prego a permanência e apenas ela é o caminho da verdadeira impermanência pregada por Buda. [...] Por confundir as palavras perfeitas e sutis que Buda falou antes de sua morte, apreendendo-as como impermanência niilista ou permanência sem vida, muito embora você leia o Nirvana Sutra mais de mil vezes – que benefício você obteria disso? (DŌGEN apud MICHELAZZO, 2012, p. 199)

Hui-neng salienta que nem impermanência nem permanência podem ser compreendidas verdadeiramente se forem apreendidas isoladamente e de maneira excludentes. Ambos os momentos, o da impermanência e o da permanência, são radicalmente afirmados, isso não se dá a partir da intervenção e perspectiva de um sujeito ou fundado em um modo antropocêntrico de abarcar os evento em que o eu identifica um antes e a transição para o depois, mas sim beirando os limites do paradoxo, pois todos os momentos são afirmados de maneira absolutas. Suzuki afirma:

O Zen é uma filosofia de negações absolutas que são, ao mesmo tempo, afirmações absolutas; a menos que se adquira uma certa compreensão dessa dialética de negação-afirmação, não se conquista o direito de dizer uma só palavra a respeito do Zen. (1999, p. 91)

Dōgen se utiliza de uma metáfora da fogueira e da cinza para ilustrar esta relação entre permanência e impermanência tendo em vista a superação destas dualidades, como é encontrada nas afirmações mencionadas acima feitas por Hui-neng. Diz Dōgen:

¹¹ Segundo Müller (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012) e Michelazzo (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012), que partiram da tradução do *Shobogenzo* de Dōgen feita por Ryozone Ohashi e Rolf Elberfeld, literalmente *Uji* significa ser-tempo, ou melhor *ser-tempo*, pois *U* indica ser e *ji* indica tempo. Dōgen anuncia uma experiência radical do ser-tempo a partir de uma interpenetração do ser e do tempo, da permanência e da impermanência.

A lenha de uma fogueira, uma vez tornada cinza, esta não pode retornar a ser lenha. Todavia, não se deve pensar que a cinza *é depois* e a lenha *é antes*. O que é preciso entender é que embora a fogueira esteja na posição de Dharma de fogueira, e que isso a torna possuidora de um antes e um depois, a fogueira está além do antes e do depois. [...] Do mesmo modo, a vida é uma posição de Dharma e a morte outra posição de Dharma, assim como, por exemplo, inverno e primavera. Nós não imaginamos que inverno se torna primavera ou dizemos que primavera se torna verão. (DŌGEN apud MICHELAZZO, 2012, p. 199)

Dois acontecimentos não são mais captados de maneira isolados. Há um ultrapassar de categorias temporais como as de *antes* e *depois* ou de nascimento e morte. A vida é absolutamente vida assim como a morte é absolutamente morte. Cada momento possui caráter absoluto. Contudo, o momento, na medida em que se nega a si mesmo, há a passagem para o outro momento. É preciso que a lenha morra ou se negue para dar lugar à cinza. Em outras palavras, a experiência da impermanência radical ou do Nada absoluto ou do *satori*, que se dá pelo verdadeiro *Prajñā*, faz com que a ação de uma pessoa seja na mesma medida uma realização completa, mas também um perpétuo perecimento em constante inovação, criação e liberdade do vazio aberto do *śūnyatā*. Os dois momentos se dão no Nada absoluto, ou seja, são experienciadas como uma só vivência. Trata-se de uma impermanência radical que abarca a permanência e impermanência.

Suzuki em apresentação sobre Zen-budismo (1996) – em boa medida, por estar em uma conferência no *Departamento de Psicanálise da Escola de Medicina da Universidade Autônoma do México* em 1952, onde o principal tema era psicanálise e Zen-budismo – escolhe o termo *inconsciente* para indicar esta ação que advém e se dá por meio do Nada absoluto, seria uma ação que advém do inconsciente, porém não qualquer inconsciente, pois, “é indispensável transcender a Psicologia e penetrar no que se pode denominar ‘o inconsciente ontológico.’” (SUZUKI, 1999, p. 60) Em verdade, Suzuki está indicando com o termo inconsciente o que Hui-neng chamou de *wu-nien* (não-mente). A *não-mente* ou *Inconsciente* se refere ao “reservatório inicial das possibilidades infinitas” (1996, p. 63), possui caráter ontológico por não se tratar de uma experiência subjetiva, porém radicalmente entremeada nas coisas, afinal, no Zen, *conhecer é ser*. “O enfoque Zen consiste em penetrar diretamente no objeto e vê-lo, por assim dizer, por dentro.” (SUZUKI, 1996, p. 21) Nesta direção, o *wu-nien* indica uma

fonte, onde se está “consciente e ainda assim inconsciente da natureza-própria. (SUZUKI, 1999, p. 53) Segundo Hui-neng:

É não pensar em termos de ser e não-ser, não pensar em termos de bem e mal, não pensar em limites ou na ausência de limites; não pensar em medidas (ou não-medidas); não pensar na iluminação, nem pensar em ser iluminado; não pensar no Nirvāna, nem pensar em atingir o Nirvāna: Isto é o Inconsciente [*wu-nien*]. (HUI-NENG apud SUZUKI, 1999, p. 52)

Wu-nien é para Hui-neng: “ter pensamento como se não os tivesse (ou seria melhor traduzir por ‘ter pensamentos e ainda assim não os ter?’) Isso, evidentemente, significa ter consciência do Inconsciente ou encontrar o Inconsciente na consciência.” (SUZUKI, 1999, p. 105)

Hui-neng indica *Prajñā* como a experiência de estar *Inconsciente* ou em estado de não-mente (*wu-nien*), porém também em estado de consciência. Em estado de *Prajñā* não-discriminativo (Inconsciente) e estado de *Prajñā* discriminativo (consciente) ao mesmo tempo. *Prajñā* é a experiência da *não-mente* consciente de si mesma. “*Prajñā* é o nome dado por Hui-neng à natureza-própria (ou Inconsciente) quando esta se torna consciente de si, ou melhor, indicando o próprio ato por que ela se torna consciente de si.” (1999, p. 101) Vale ressaltar que *Prajñā* invariavelmente se dá na ação, na práxis, neste sentido, a ação acontece desde o Inconsciente sem que isso signifique a perda da consciência. Tal par de opostos são superados pois, “o que é *wu-nien*, ‘estado de não-pensamento’? ‘Estado de não-pensamento’ é ver todas as coisas e ainda assim manter a Mente livre de mácula ou apego” (SUZUKI, 1999, p.106) Na experiência de *Prajñā* tal estado não possui real valor e consistência se não ocorrer na própria dinâmica, no cotidiano. Neste sentido, “‘dormir quando se está cansado e comer quando se tem fome’, ‘tomar chá quando o oferecem a você’, responder afirmativamente a um chamado; o que quer dizer: seguir os ditames do Inconsciente.” (SUZUKI, 1999, p. 93)

O *Nada absoluto* não pode ser compreendido, contudo, enquanto algo totalmente fora da experiência cotidiana ou na pura transcendência, isso seria não compreender *Prajñā*. Afirma Suzuki:

O Vazio é, assim, inatingível. “Ser inatingível” significa estar além da percepção, além da compreensão, pois o Vazio encontra-se na face oposta do ser e não-ser. Todo o nosso conhecimento relativo refere-se a dualidades. Ora, se o Vazio estivesse absolutamente além de quaisquer tentativas humana de apreensão em qualquer sentido, não teria valor para nós; não estaria na esfera do interesse humano; seria realmente não-existente e nada teríamos a

ver com ele. Mas a verdade é outra: o Vazio está constantemente ao nosso alcance; está sempre conosco e em nós, e condiciona todo o nosso conhecimento, todas as nossas ações; é a nossa própria vida. Só quando tentamos agarrá-lo e apresentá-lo como se fosse alguma coisa diante de nossos olhos é que ele foge de nós, frustra todos os nossos esforços e desaparece feito vapor. (1999, p. 51)

Nesta direção, estaria a principal diferença entre a tradição mística ocidental e a oriental, qual seja, o pensamento de Plotino, que funciona como ponto de partida da tradição e mística ocidental, promove a noção do *Uno*, que se aproxima da cultura e tradição mística oriental, entretanto, com caráter metafísico e *intuicionista* e justamente isso os pensadores japoneses, de maneira geral, se recusam a assumir. O Nada absoluto se dá necessariamente enquanto experiência no cotidiano e enquanto práxis. Vale lembrar que Hajime Tanabe (1885-1962), que ao lado de Kitaro Nishida e Keiji Nishitani são considerados de forma unânime os três pensadores mais representativos da Escola de Kyoto, defende uma noção de Nada absoluto mediada conceitualmente. Portanto, uma experiência de Nada de maneira puramente intuitiva, seria, para Tanabe, comparável ao Uno de Plotino e isso significa dizer que o Nada absoluto não passaria de misticismo. O questionamento que Tanabe levanta é resumido por Matteo Cestari da seguinte forma:

Esse caráter de não-mediação é particularmente problemático: sem mediação, a lógica do lugar [lugar que acolhe as contradições, o lugar sem lugar, o Nada absoluto] não passaria de misticismo, ou seja, uma união imediata com o absoluto. Além disso, o Nada absoluto seria objeto de intuição direta, que tornaria o nada somente uma sorte de ser relativo. O verdadeiro nada não pode, com efeito, ser objeto de pensamento. Na realidade, deveria ser ligado à dimensão prática. (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 78)

Se o Nada absoluto for realmente acessado apenas de modo intuitivo, ele o seria impossível enquanto tal e estaria totalmente além da compreensão humana.

Apesar de haver algo de inefável ao nos referirmos ao Nada absoluto, isso ocorre justamente quando se tenta apreendê-lo predicativamente. Dōgen (1200-1253) o fundador do Zen no Japão, comenta que o próprio exercício de compreensão linguística da experiência do Nada absoluto faz parte da própria vivência do mesmo, na medida em que não há um ponto de chegada onde se possa esgotar a compreensão sobre o Nada. Afinal, não há o que se alcançar, não há iluminação pela qual nos apegamos. “Aqui os próprios limites da linguagem são mais uma ocasião para Dōgen aprofundar e ampliar o

sentido do tempo originário, pois as próprias barreiras da linguagem tornam-se, também portas de acesso ao ser-tempo [*Uji*]” (MÜLLER in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 233) Como mencionado acima, *Uji* (ser-tempo) indica a experiência radical do Nada absoluta enquanto tempo original em uma impermanência radical que envolve a impermanência e a permanência, neste sentido, o estar a caminho da iluminação é ser-tempo ou o alcançar da iluminação é ser-tempo. Em outras palavras, o processo de compreensão mediada linguisticamente é também a experiência do ser-tempo, aliás, como indica Dōgen, a própria linguagem com seu caráter falibilístico nos coloca já no processo de estar no caminho e neste sentido, enquanto ser-tempo, não há diferença entre estar no caminho para a iluminação e a própria iluminação. A novidade de Hui-neng, assim como de Dōgen, é que a iluminação não pode ser encarada enquanto ponto de chegada, pois em uma vivência de impermanência radical, o agir cotidiano, o estar a caminho, é já estar na mesma medida em ser-tempo, é já estar iluminado.

Em todo caso, o Zen de maneira geral busca dar uma resposta ao sofrimento humano oriundo da não-aceitação ou recusa da impermanência que acarreta e se relaciona à sustentação de uma *ilusão de eu* que tenta fixar o fluir e reter o instante presente. A resposta do Zen-budismo, tendo como referência Hui-neng, mas também Dōgen, se dá em uma não-substancialidade de tudo, de todos os entes, daí que ser e tempo são inseparáveis. Nesta perspectiva se há alguma permanência ela se dá na mais radical impermanência. Não há prevalência de algum tipo de tempo subjetivo. Trata-se de um *salto* para um tempo originário.

Noções polares consagradas pela tradição metafísica ocidental tais como: relativo-absoluto, imanente-transcendente, identidade-diferença, finito-infinito bloqueia a passagem às indicações para a experiência do *Śūnyatā* (Nada absoluto) ou da *não-mente*. Trata-se, em todo caso, de um salto para o modo de habitação originária, em linguagem heideggeriana, trata-se do “retorno ao ser.

4.1 – ALGUMAS CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE ZEN-BUDISMO E MESTRE ECKHART

Vejam agora algumas comparações entre Zen-budismo e o pensamento e mística de Eckhart. Um ponto de convergência entre Eckhart e o Zen-budismo se dá na concepção de *nada* autoexperienciada e elaborada pelo pensador dominicano medieval

enquanto *abgeschiedenheit* (desprendimento) e *gelassenheit* (serenidade ou abandono). Ou seja, estas duas noções se relacionam internamente nos direcionando para a *deidade*, para um salto além da relação entre relativo-absoluto. Deus (*Gott*), para Eckhart é ainda algo que se move no âmbito das predicacões e substancializações, porém no que se refere à *deidade* (*Gottheit*), ela é sem forma, inominável, inapreensível, “não é nem isto nem aquilo.” (ECKHART, 2006, p. 84). É neste ponto que o nada da *deidade* se assemelha ao Nada absoluto do Zen, ou seja, as duas noções procuram libertar o ser humano do pensamento substancializante. “Entre o Nada absoluto de Eckhart e o Nada absoluto pode-se perceber um parentesco muito próximo.” (UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 219). Ueda afirma:

Pode-se dizer que aqui a denominada “teologia negativa” se impõe em sua abrangência extrema. Os termos de negação em Eckhart, que levam a teologia negativa aos seus limites extremos, deixam sentir o ar gélido de um abertura particularmente clara, mas tensa e infinita ao mesmo tempo, como o cume de uma montanha alta que ao tocar a abóbada celeste desvanece negando a si mesmo. Este ar gélido é quase como o ar do Zen. (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 214)

Para Suzuki, “Eckhart está de perfeito acordo com a doutrina budista de *Śūnyatā*, quando sustenta a ideia da *deidade* como ‘puro nada’ (*ein bloss nicht*).” (1976, p. 31) Suzuki compara uma frase de Hui-neng com uma afirmação de Eckhart como citada a seguir na intenção de salientar que os dois pensadores indicavam, cada um a sua maneira, para a mesma fonte. Ou seja, a *deidade* nos direciona para o cerne da alma onde o Pai, o Filho e o Espírito Santo ainda não se fizeram distintos, nesta direção, afirma Suzuki, é necessário “ver minha própria face antes mesmo que eu estivesse nascido.” (1976, p. 31) Diz Suzuki:

“Ver a face que alguém tinha mesmo antes de seu nascimento” é atribuído a Hui-neng (Yeno, morto em 713), o sexto patriarca do budismo Zen na China. Isso corresponde à afirmação de Eckhart que ele cita, atribuindo-a a “uma autoridade”: “Bem-aventurados os puros de coração que deixam tudo a Deus, agora como o fizeram antes de existirem.” (1976, p. 31)

Neste âmbito onde não há nem mesmo Deus ou alma, neste fundo (*grund*) que é o nada e onde a temporalidade se dá pela eternidade onde é o além tempo, há a superação das dualidades. Tal superação e compreensão apenas ocorrem, salienta Suzuki, quando estamos no e pelos *olhos de Prajñā*. “Realmente, são necessários os olhos de Prajñā para se contemplar, o ‘espírito libertado do *sankhara*’, olhos estes que

não são diferentes, em verdade, dos olhos de Eckhart.” (SUZUKI, 1976, p. 57) Suzuki se refere à famosa frase do *Sermão 12*, onde Eckhart afirma: “O olho com que vejo Deus é o mesmo olho com que Deus me vê; meu olho e o olho de Deus são um olho e um ver e um conhecer e um amar.” (2006, p. 105) Eckhart ainda arrebatava dizendo: “só ele [que possui este olhar] é o homem sereno [*Gelassen*].” (2006, p. 105) Se analisarmos superficialmente o tema do Nada no Zen ou mesmo em Eckhart, aparentemente nos levaria ao niilismo. Entretanto, trata-se da superação do niilismo, porém isso envolve a radicalização do nada. “Aqueles que o lerem diferentemente [dos olhos de *Prajñā*] não poderão ir além do negativismo ou do niilismo.” (1976, p. 57)

No *fundo sem fundo* ou *fundamento sem fundamento* (*grund ohne grund*) de Eckhart, que se dá na *centelha da alma*, há a superação entre teísmo e ateísmo e, nesta direção, a verdadeira superação da subjetividade. Neste ponto, há extrema semelhança com o Zen. Vale frisar que este tema do fundamento sem fundo advém de grande tradição no ocidente desde o neoplatonismo de Plotino e de Dionísio Areopagita onde há ainda aquela dimensão do divino que permanece escondida por de trás dos nomes e representações; com os gnósticos do conceito de “abismo” (*Abgrund*), passando por Eckhart, mas também com Jacob Boehme caracterizado pelo “nada eterno”, segundo sua sentença “*Der Ungrund ist ein ewig Nichts*” (BOEHME apud MÜLLER in LOPARIC (Org.), 2009, p. 157). Müller comenta sobre o *Ungrund* de Boehme: “O *Ungrund*, em Boehme, caracteriza o ‘nada eterno’, ‘sem princípio nem fim’ da ‘divindade’, que caracteriza o fundo pré-racional, inalcançável conceitualmente, do absoluto.” (MÜLLER in LOPARIC (Org.), 2009, p. 157) O “fundamento originário” (*Ungrund*) de Boehme se assemelha ao fundamento sem fundamento de Eckhart, porém não totalmente, justamente por ser, em Eckhart, um fundamento que não tem fundamento, aproximando-se mais da tradição gnóstica do *Abgrund*.

Em todo caso, Eckhart se assemelha, segundo Ueda, ao Zen-budismo pela tendência de libertar o ser humano do pensamento substancializante¹² e pela tendência

¹² A noção de substância na qual Ueda se refere é considerada em seu modo defasado, podendo ser associada à *reificação*. Heidegger, entretanto, em uma lição sobre Heráclito, interpreta o *Hypokeímenon* (*subiectum = substantia*) grego da seguinte forma: “O ente que a partir de si mesmo se encontra a cada vez, desta ou daquela maneira, enquanto isso e aquilo, sem acréscimos do homem, o mar, a montanha, as florestas, os animais, o céu e também os homens e os deuses, constitui o que advém, o que provém e, portanto, o que ali está, *hypokeímenon*, aquilo que vem ao encontro do homem. Aqui aparece o vigor de presença daquilo que o homem recebe sem precisar proceder. Este vigora “junto” do homem, vindo ao seu encontro num excesso e mesmo num sobressalto. Para os gregos, o que aparece a partir de si mesmo,

de tentar apreender a substância em si. Para Ueda, contudo, o pensamento ocidental possui suscetibilidade a se deixar se fundamentar em algum tipo de substância e esta retém caráter defasado, pois “a substancialidade põe limite para o nada” (UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 207). Segundo Ueda: “Para o budismo a auto-substancialização do homem serve de base para o pensamento substancializante, e essa autosubstancialização tem uma raiz oculta no eu tal como o aprisionamento do eu.” (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 207) Ao contrário, para o Zen o verdadeiro *eu* se dá mediante uma autonegação. Ueda livremente cita as seguintes frases: “‘Eu sou eu e ao mesmo tempo eu não sou eu’ (de acordo com a formulação do Prof. Nishitani), ou: ‘Eu sou eu porque eu não sou eu’ (Daisetzu Suzuki)” (UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 207) Nesta direção, Eckhart alcançou um nível de compreensão do nada elevado nos direcionando exatamente para um pensamento que evita a autosubstancialização. Nishitani indica pelo menos três aspectos que o Nada da deidade nos surpreende:

Primeiro, ele localiza a “essência” e Deus em um ponto para além do Deus pessoal que está acima e em oposição às coisas criadas. Segundo, essa essência de Deus, ou Deidade, é vista como uma nada absoluta; além disso, torna-se o campo de nossa morte-sive-vida absoluta. Terceiro, apenas na Deidade pode o homem verdadeiramente ser ele mesmo e apenas na abertura da nada absoluta pode a consumação da liberdade e independência do homem, em sua subjetividade, ser efetivada. (NISHITANI apud MICHELAZZO in LOPARIC (Org.), 2009, p. 118)

que “vigora” junto do homem é o ente em sentido autêntico, porque, por razões que ainda não somos capazes de discutir, eles fizeram a experiência de ser no sentido de um vigor de presença (HEIDEGGER apud FERNANDES, 2014, p. 128). Harada interpreta a noção de substância no sentido medieval no seguinte trecho: Substância, *hypokeímenon* significa, portanto, o pré-jacente, o *a priori*, a *arché*, a *hyparché*. É o *fundo a partir do qual* todo um mundo de entes recebem identidade, localização no todo, unidade de participação, no sentido do ser que os faz surgir, crescer e se consumir, como elementos componentes ou melhor estruturantes da eclosão de uma paisagem da possibilidade de ser. Trata-se, portanto, digamos, do ponto de salto do próprio eclodir que se perfaz, como surgir, crescer e consumir-se num possível mundo (HARADA apud FERNANDES, 2014, p. 140). A noção de substância em Eckhart possui uma proximidade com a compreensão originária, na medida em que se funda na quietude assentada em si-mesma da deidade, substância não é vista como defasada, portanto. “substância” e “essência” – ao passarem pela ‘destruição fenomenológica’ heideggeriana – recuperam, em vez de perderem, o significado originário: de vigência, de vigor, de ser no sentido de um agir primordial, trata-se do ato primeiro, diriam os medievais.

Ueda enfatiza ainda um aspecto do pensamento em Eckhart que eleva a tradição mística ocidental a um novo patamar, qual seja, a intersecção radical entre transcendente e imanente e neste sentido, o privilégio da práxis. Ueda afirma:

O irromper no “nada da Deidade” poderia parecer um voo alto especulativo que esquece o homem real, corpóreo e concreto que vive no mundo da realidade espaço-temporal, ainda mais se desconsiderarmos a suspeita de heresia que for atribuída a Eckhart. Mas, o que ocorre é precisamente o oposto. Ao contrário da interpretação tradicional, Eckhart não vê a perfeição em Maria, que está sentada diante de Jesus que, prestativa, se deixa envolver pelas palavras de Deus, e sim em Marta, que se dedica árdua e persistentemente à recepção de Jesus e de seus discípulos. (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 218)

No Zen a relação que se tem com o trabalho é essencial, constitutiva, intrínseca. Suzuki comenta que o primeiro esforço consciente para estabelecer o trabalho como aspecto incontornável no budismo foi Hyakujo (720-814). “Antes de Hyakujo, os monges budistas se dedicavam, principalmente, ao saber, à meditação e à observação dos preceitos *vinaya*.” (SUZUKI, 1996, p. 85) Hyakujo, porém não se satisfazia com isso preferindo seguir o exemplo de Hui-neng que segundo Suzuki:

lavrava a terra no sul da China e ganhava a vida cortando e vendendo lenha. Quando Hui-neng foi autorizado a juntar-se à irmandade, destinou-se-lhe o pátio dos fundos, onde ele moía arroz, preparava gravetos e executava outras tarefas humildes. (1996, p. 85)

Hyakujo, inspirado em Hui-neng ao organizar novo mosteiro para monges Zen estabeleceu como regra o trabalho, onde “todo monge, incluindo o mestre, deveria dedicar-se a algum serviço manual, vil.” (1996, p. 85). Foi Hyakujo que em sua velhice quando impedido de trabalhar, disse: – Se eu não trabalhar, não comerei.

Eckhart, como enfatiza Ueda, também privilegiava a atitude de Marta a de Maria. Pois, para Marta, o trabalho na cozinha significava penetrar na *deidade*. “Ele [Eckhart] vê em Maria o modo de ser introspectivo, que está em união com Deus, e em Marta o modo de ser sereno, em que se está acima da união.” (UEDA, in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 218)

Ueda tem em vista o tema da *vida sem porquê* em Eckhart, que está em conexão radical com a vida humana real e cotidiana. “Neste sentido, quando Eckhart fala de ‘centelha da alma’ ele fala ao mesmo tempo do ‘corpo bem exercitado’.” (UEDA, in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 218) Sendo assim, afirma Ueda: “A ação

atual da centelha da alma está no corpo que , como Marta, ao receber visitas, trabalha para eles.” (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 218)

Contudo, para Ueda, Eckhart ainda não chegou ao ponto mais radical no que se refere ao Nada absoluto do Zen. Sobre a distinção entre o *Nada absoluto* e o *nada da deidade* Ueda comenta:

A radicalidade do pensamento de Eckhart “Deus é o nada” tem uma disposição diferente da do “Nada absoluto”, que se manifesta no movimento da existência humana como radicalização. Recorrendo ao texto do boi e seu pastor: nem Buda nem não-Buda. Em outro texto pode-se ler: “Os três mundos não têm dharma; onde você quer procurar por um coração?” Ao mesmo tempo pode-se responder à pergunta “o que é o nada?” ou na forma como Heidegger diz: “como está em torno do nada?” da seguinte forma: “o rio flui sem limites, como flui ele. As flores florescem vermelhas, como florescem elas”. (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, pp. 222, 223)

Ueda indica, recorrendo-se a sentenças que quebram os raciocínios lógicos, o nada como atividade possuindo um aspecto tanto positivo quanto negativo. “‘Uma flor se abre, surge o mundo’. Semelhante conexão, total e dinâmica, é a atividade do Nada absoluto” (UEDA, in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 221) A partir do aspecto tenso entre uma positividade e negatividade do Nada absoluto, Ueda nos direciona a um plano mais fundamental do *Nada absoluto* do Zen, abarcando outras facetas não encontradas no *nada da deidade*, para tanto, efetiva, o que podemos aqui interpretar, como uma dialética entre o *nada da deidade* de Eckhart e o “Deus morreu” de Nietzsche. Assim, Ueda se enreda em um tema fundamental para de nossa época moderna, o *niilismo*. Este, vale lembrar, como uma característica fundamental do *mundo da técnica* anunciada por Heidegger, onde nossa época se caracteriza pela perda de fundamentos e a vivência da ausência de sentido (*Sinnlosigkeit*), sendo tal ausência de sentido o único sentido. Heidegger está convencido que o niilismo está intrinsecamente associado ao *esquecimento do ser* e o acabamento da metafísica. Ueda procura a partir do tema do *Nada absoluto*, indicar a *superção do niilismo* e, neste sentido, a *superção da metafísica* implicando nisso, o resgatar do homem de seu atoleiro, bem como salvar a terra do modo de habitar dualista e fragmentado.

5 – A DIALÉTICA ENTRE O NADA DA DEIDADE E A MORTE DE DEUS: A SUPERAÇÃO DO NIILISMO

Para Hajime Tanabe, nosso tempo se caracteriza como a “época da morte”. Comenta Michelazzo sobre a afirmação de Tanabe (2009): “[morte] não apenas no sentido da inevitável e iminente possibilidade da imortalidade do homem, mas antes, da contínua e penetrante ameaça de destruição produzida por ele mesmo.” (in LOPARIC, 2009, p. 108) Em outras palavras, nossa época vive um constante esgotamento e esfacelamento de *formas de vida*. Para Tanabe, comenta Michelazzo, “só uma filosofia como metanoética, isto é, como conversão e arrependimento, pode ser capaz de pensar a essência deste difícil destino do homem de nossa época.” (in LOPARIC, 2009, p. 108) Diz Michelazzo:

Para Nishida, o Oriente não está livre do niilismo, mas é no Ocidente – o lugar de nascimento da ciência e do conseqüente declínio da religião – que o niilismo brotou, outorgando-lhe uma perspectiva histórica fundamental de toda uma cultura.

Afirma Nishida: “Eu estou convencido de que o problema do niilismo está na base da mútua aversão entre religião e ciência.” (NISHIDA apud MICHELLAZZO, 2009, p. 108) Nesta direção, habitamos o mundo a partir da perspectiva dualista, fundada em uma noção de subjetividade que acarreta e fundamenta a vontade de domínio. Michellazzo comenta as posições de Nishida e afirma: “seja no esforço do homem para submeter o real à sua vontade (ciência), seja na tentativa do homem de encontrar a salvação por meio de uma dependência de Deus e da vontade divina (religião)” (in LOPARIC, 2009.p. 109) Trata-se de esforços constantes de apaziguar a realidade em prol do indivíduo que procura, assim, manipular e explorar o mundo além de exigir salvação para Deus. Para Nishida, esta tendência à vontade de domínio que acarreta miopia e arrogância tem suas fontes em uma ficção de uma noção de *eu*, de uma autointerpretação enquanto indivíduo. Comenta Michelazzo:

Com a vontade de domínio do homem, nesse esforço supremo para superar o seu isolamento, dá-se paradoxalmente o contrário: aumenta-o. E é justamente isso que faz a ciência e a religião serem niilista, afundando o homem cada vez mais no seu isolamento, nadificando-o, esvaziando-o de sua natureza mais essencial. (in LOPARIC, 2009.p. 109)

Nesta direção, Ueda se envolve ao tema da *morte de Deus* de Nietzsche. Ueda cita o filósofo alemão explicando o significado do *niilismo*: “O que significa niilismo? –

Que os valores mais elevados perderam o valor. Falta a finalidade. Falta a resposta ao ‘para quê?’” (NIETZSCHE apud UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.) 2012, p. 224) e comenta: “Anteriormente a pergunta sobre o por quê? era respondida, em última instância, sempre com Deus” (UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.) 2012, p. 224)

O niilismo pode ser caracterizado, diz Ueda, por uma “infinidade má” (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.) 2012, p. 224), ou seja, por uma má infinitude onde recorrentemente tudo cai em um *nihil*. “Isto é a negação sem fundo no ‘eterno retorno do mesmo’, experimentado em sua ‘forma terrível’”, diz Ueda (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.) 2012, p. 224). Nietzsche afirma: “O dasein como ele é, sem sentido e sem finalidade, sem um final no nada, mas retorna inevitavelmente” (NIETZSCHE apud UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 224).

Nietzsche teria vivenciado em sua própria existência o desfecho de um “Deus está morto”. E mais, Nietzsche se diz “como primeiro niilista completo da Europa que, todavia, viveu o niilismo mesmo, em si, até o fim – que o superou, que o tinha sob si e que o tinha fora de si.” (NIETZSCHE apud UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 224) Nietzsche afirma:

Fui atrás das origens – o que me alienou de todas as venerações: e tudo ao redor se tornou solitário e estranho para mim. Mas, por fim, do seio do mistério rebentou de novo o venerando mesmo – e eis que nasceu para mim a árvore do futuro. Agora vivo sentado em sua sombra.(NIETZSCHE apud LEÃO, 2004, p. 63)

Nietzsche afirma ter superado o niilismo por ele mesmo, “vivido o niilismo mesmo em si até o fim”, e assim, “superado, sob si e fora de si.” (NIETZSCHE apud UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 228) Nesta direção, Nietzsche indica que não há outra forma de superar o niilismo se não por ele mesmo, portanto, não há alguma solução, superação ou negação que venha de fora do niilismo. Para Deus não pode haver um “fora”, com Nietzsche não pode haver um “fora” para o vácuo da “morte de Deus”. A única saída para não permanecer no niilismo se dá, portanto, na “autosuperação do niilismo”, só ocorrendo pelo movimento do próprio nada. Ueda afirma: “O nada que nadifica tudo deve, de algum modo, se tornar o nada que gera afirmação.” (UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 228) O parentesco com Zen em Nietzsche se dá justamente na autosuperação do niilismo que se efetiva

enquanto movimento do próprio nada que se desdobra em afirmação, em um dizer-sim sagrado.

Nietzsche em *Assim Falava Zaratustra* (2008) aborda o tema do esquecer associando-o ao do brincar e da criança quando Zaratustra nos diz sobre as três metamorfoses: “Vou falar das três metamorfoses do espírito: como o espírito se transforma em camelo, e o camelo em leão, e o leão finalmente, em criança” (NIETZSCHE, 2008, p. 37) O camelo indica o espírito respeitoso e obediente, transportando cargas pesadas espontaneamente. O camelo aprende pelo corpo o que é valioso na tradição, mediante cargas pesadas que arrasta. Vai para o deserto e lá em sua profundidade se transforma em leão. O leão diz “eu quero”, quer se tornar soberano no deserto. Ele desafia até mesmo Deus. O dragão diz “tu deves” e o desafia, mas o leão vence quando diz seu não sagrado. O dragão era todos os valores já criados. Contudo, criar valores novos é coisa que o leão ainda não pode, mas criar a liberdade para criar novamente, isso pode fazer a força do leão. (NIETZSCHE, 2008, p. 38) Após a derrota do dragão, não há mais nenhum Deus, o deserto se torna ainda mais árido e solitário. O leão suporta o *nihil* deste deserto e há a transformação do espírito do leão para o espírito da criança que é criativa em sua *inocência, esquecimento, brinca* em uma “santa afirmação” (NIETZSCHE, 2008, p. 39)

Tal momento afirmativa em Nietzsche transparece pelo tema da criança de Heráclito. “Nietzsche desenvolve muito cedo ideias profundas sobre a criança do mundo que brinca” comenta Ueda (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 233) Nietzsche afirma: “Se a força unificadora do mundo de Heráclito, o obscuro, for comparada com uma criança que, brincando, põe grãos de areia aqui e ali, e constrói montes de areia e as lança novamente” (NIETZSCHE apud UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 233) ainda Nietzsche: “A criança é inocência e esquecer, um novo começo, um brincar, uma roda que gira por si mesma, um primeiro movimento, um dizer-sim santificado.” (NIETZSCHE apud UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 232) O tema do *esquecer* se torna importante para um filósofo como Heidegger que afirma: “O homem moderno esqueceu o que é esquecer” (2006, p. 233)

Ueda chama atenção para o paralelo entre “esquecer = brincar”, trata-se de uma ação, porém que não é uma ação, lembrando o tema do *sem porquê* que aparece em Eckhart. Tais temas como o *esquecer = brincar* ou *a vida sem porquê* possui incrível

paralelo com a noção do Hui-neng de não-mente (*wu-nien*) ou com o que Ueda chama de *movimento do nada*. Contudo, Ueda verifica unilateralidades em Eckhart e em Nietzsche, não só, pois, além disso, identifica-os como opostos complementares no que se refere ao tema do *Nada*.

Apesar de Ueda observar este *movimento do nada* em Nietzsche ou em temas como a *vida sem porquê* em Eckhart, isso não constituiria um aspecto totalmente consciente nestes dois pensadores, portanto, não chegaram ao estágio mais radical do tema do *Nada absoluto* como compreendido pelo filósofo japonês.

A afirmação de que “Deus é o nada” em Eckhart, segundo Ueda, se estabelece em uma unilateralidade enquanto afirmação do ente supremo que é Deus como “o nada”. Segundo Ueda:

“Deus é”. Mas este “ser” era o “ente supremo” e foi denominado por isso “o nada” é, por isso, o contrário preciso de “Deus não é”. A negatividade extrema de “o nada” em “Deus é o nada” não estava direcionada a “Deus é” e sim ao homem diante de Deus. (UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 223)

Para Ueda, o nada de Eckhart, apesar de radical, permanece ainda como um adjetivo, como o principal termo da substância, portanto, há ainda a substancialidade e esta impõe limites para o nada. “Para Eckhart, o caráter absoluto do Nada absoluto situa-se, portanto, não no “nada” e sim procede do ser como ente supremo, procede da substancialidade extrema.” (UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 220)

Afirma Ueda:

Quando se diz “Deus é o nada” expressa-se assim o superior e ao mesmo tempo a não objetificação que está presente no tornar-se nada da alma em sua forma não objetificante. A partir da perspectiva do Zen percebe-se aí um parentesco. Mas o Nada absoluto do Zen, em seu caráter puro e simples, tem como tal uma atmosfera diferente do “Deus é o nada”. O Budismo Mahayana, que é a base do Zen, tem em seu fundamento o nada, não como o aumento progressivo da substancialidade e sim, ao contrário, como a total dissolução da substancialidade no vazio. (UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 221)

Não se trata de “Deus é” ou que “Deus não é”, mas sim da dissolução da substancialidade que conduz à afirmação “Deus é”. Provocando, assim, a abertura infinita do vazio e com isso à atividade do nada. “Neste sentido, o nada não é, aqui, um adjetivo do ‘um’ como substância, ao contrário, ele tem que ser verbo. Enquanto que a

substancialidade se esvazia e o lugar do nada se inicia no vazio, ela dissolve o um substancial no vazio.” (UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 221) Ueda enfatiza citando afirmação budista: “nem Buda nem não-Buda.” (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 222) Apesar de Eckhart reconhecidamente se aproximar da experiência do nada do Zen, permanece vinculado à substância de “Deus é”. O Nada absoluto, contudo, dissolve também o “Deus é”. Neste sentido, Ueda se pergunta: “Qual seria então outro estado de coisas, na história intelectual do Ocidente, que corresponde a essa analogia?” e continua mais a frente: “o que ocorreria se a substância se transformasse em o menos absoluto, ou se a nadidade de Deus conduzisse a um vácuo?” finalmente Ueda responde: “Disso resultaria precisamente o ‘Deus morreu’ de Nietzsche.” (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 223) Ueda afirma:

O nada visto não a partir do ser, não como não ser, e sim como nihil no sentido da nadidade do fundamento do ser mesmo, como um ser tudo nadificante, é problematizado, talvez pela primeira vez na história intelectual do Ocidente por Nietzsche. (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012. pp. 223, 224)

Sobre o “Deus morreu” de Nietzsche, enfatiza Ueda: “Este resultado não é uma autoafirmação do homem por meio de uma denominada redução antropológica.” (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 223) Em “Deus morreu” não há qualquer tipo de fundo, abrindo espaço, assim, para o niilismo radical. Afirma Ueda:

No lugar de Deus domina agora a “morte de Deus”, o nihil abismal, no qual a substância se torna vácuo. A ausência total de fundamento torna-se o fundamento máximo. Assim como Deus era tudo, o nihil se torna agora tudo. O “Nada absoluto” é designado, em Eckhart, como o “Nada absoluto” mais, enquanto o nihil é o “Nada absoluto” menos. (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012. pp. 223, 224)

Nietzsche quando propõe a autossuperação do niilismo enquanto movimento do próprio niilismo se embasa ainda em algum tipo de substância, aponta Ueda e afirma: “Mas o ‘movimento do niilismo’ que Nietzsche de fato desenvolveu tornou-se um movimento que encontrou sua força propulsora na ‘vontade’” (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 229). Afinal, é de Nietzsche a frase: “o homem (...) preferirá ainda querer o nada a nada querer.” (2008, p. 88) A vontade de poder se torna no elemento superador do niilismo como força motora do niilismo ativo. Em outras palavras, o Zen promove o *movimento do nada* a partir do Nada absoluto, Nietzsche

promove o movimento do niilismo que é, em verdade, o movimento da vontade. Afirma Ueda:

A ideia da “vontade de potência” está profundamente relacionada com o estado das coisas que expressam termos essenciais de Nietzsche como “eterno retorno”, “super-hoemem” e outros. Para Nietzsche, porém, a “vontade de potência” como essência da exuberância e o desenvolvimento da vida era precisamente o “vencedor de Deus e do nada”. Esta vontade se transforma em querer do nada... “morte de Deus” na espontaneidade do si-mesmo. (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 230)

Nietzsche permanece fundado em algo, o que seja, a *vontade*. Ueda cita Heidegger quando diz que Nietzsche caracteriza a vida originária enquanto “vontade de vontade” (HEIDEGGER apud UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 223) Apesar da dessubstancialização até mesmo de Deus, reinterpretado como ficção pelo aflorar da “vontade de poder”. Afirma Ueda:

a “vontade de poder” é compreendida como “essência do mundo”, como “o caráter mais íntimo do ser” e como “o fundamento extremo de todas as transformações”. Por isso, Keiji Nishitani diz o seguinte: “Na medida em que é uma ‘vontade’ ela não se liberta do caráter de um ente”. Por isso, também Heidegger vê em Nietzsche um crítico radical e refutador da metafísica ocidental, mas, ao mesmo tempo, o último a consumir a metafísica ocidental. Se em semelhante lugar, que é também o último, a “vontade de poder” for colocada como o único “ente” verdadeiro, ela deveria assim, em última instância, suspender o nihilismo radical, que também era denominado por Nietzsche desta forma. Pois o niilismo extremo é um nihilismo que anula justamente aquilo que, como fundamento do ente, “é fundamento”. (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 231)

Sendo assim, Nietzsche estaria distante ainda do significado mais profundo do Nada absoluto, pois a ideia de “vontade de poder” funcionando enquanto fundamento reestabelece uma relação íntima à substancialização problemática da metafísica.

Por um lado, Eckhart abarca um aspecto intrínseco ao Nada absoluto, qual seja, seu aspecto positivo, afirmativo, por outro lado, Nietzsche promove a negação absoluta do niilismo radical, também sendo aspecto incontornável ao Nada absoluto. Neste sentido, faltou em Eckhart uma negatividade, assim como faltou em Nietzsche uma real e verdadeira positividade. “Por parte da afirmação absoluta, o Nada absoluto é congruente com o “Nada absoluto” positivo de Eckhart, por parte da negação absoluto ele é congruente com o “Nada absoluto” negativo do niilismo radical” (UEDA in

FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 235) Contudo, o ponto levantado em questão por Ueda é que ambos permaneceram em um nada negativo, passivo.

Vale o comentário de Ueda:

O Nada absoluto permanece, em ambos negativo. Mas o “nada” não é originariamente negativo, absolutamente negativo, e não de outra forma? Não é evidente, em virtude do “nada”, que o “nada” é simplesmente passivo? Quando se tratar de positivo ou afirmativo não seria sem sentido se referir ao “nada”, e sim, não deveria apontar o ser, o ente supremo, o um, a substância ou Deus, não deveria, diante da proclamação “morte de Deus”, apontar um novo Deus, um último Deus, que acaba de chegar? Ou: se Deus fosse refutado como uma ilusão, não se deveria, portanto, nomear o homem mesmo como positivo e afirmativo? Sim, é assim! (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 235)

Segundo Suzuki, um mestre Zen diz: “Após todas as coisas serem reduzidas à unidade, a que essa unidade se reduzirá?” (1973.p.16)

O Nada absoluto do Zen tem algo a “mais” diante do “Nada absoluto de Eckhart e que o Nada absoluto negativo de Nietzsche, embora ambos mostrem parentesco” (UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 223) com o Zen. Este a “mais” é para Ueda precisamente o movimento do nada que nos direciona para a afirmação e positividade real, como superação do niilismo, como superação da metafísica e, desta forma, como movimento de afirmação.

Ueda tem como parâmetro para indicar este a “mais” acima mencionado e que ultrapassa ainda o nada da deidade, assim como o nada do niilismo, um texto do século XII traduzido para o alemão por *Der ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte* (O boi e seu pastor. Uma antiga história Zen.)

Trata-se de uma história com dez estações onde da 1ª até a 7ª estação mostra, em um progressivo desenvolvimento, os momentos consecutivos dos ensinamentos budistas, do exercício da meditação, da disciplina rigorosa e intensa, da unificação na bem-aventurança, etc. O ponto que se quer enfatizar é que na oitava estação há o total esquecimento e dissolução de tudo, do pastor, do boi, da natureza, trata-se do Nada absoluto, porém há mais duas estações relacionadas ao Nada absoluto. A estação nona indica a natureza onde “as flores florescem como florescem por si mesmas; o rio corre como corre por si mesmo.” (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 235) Relacionada à oitava e à nona, ou seja – além de haver uma relação incontornável e radical entre o Nada absoluto (dessubstancialização de tudo) e a natureza (afirmação

radical) – há a última estação que traz o tema do ancião e da criança. Trata-se do velho sábio de “cabeça oca” como em uma doura ignorância. Ele vai ao mercado e quiosques, no caminho encontra a criança. Vale frisar, para Ueda, tanto Eckhart quanto Nietzsche permaneceram ainda na estação oitava¹³, pois não possuíram de forma enfática e decisiva o momento afirmativo que se dá na articulação das três últimas estações.

Ueda aponta nestas estações indicações do movimento do nada que traz a “grande afirmação”. Afirmação esta que articula a positividade e a negatividade do Nada absoluto. Ueda identifica na história da ocidente Eckhart e Nietzsche como autores que enfatizaram a positividade e a negatividade do nada, respectivamente. Em uma dialética entre estes autores há a possibilidade de se vislumbra o alcance do Nada absoluto enquanto afirmação e movimentação do próprio nada. Apesar de cada um destes autores ocidentais enfatizarem um aspecto do Nada absoluto, há vivo, em cada um deles, uma articulação entre a afirmação e a negação entre o positivo e negativo. Neste sentido, Ueda fala de “águas profundas aqui e ali” ou como se fosse “a água do lençol freático, que une nos estratos profundos os conceitos fundamentais” (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 231). Afirma Ueda:

Nietzsche mesmo fala de sua “natureza dionisíaca, que não conhece a separação entre o dizer não e o dizer-sim”. Também em Eckhart há uma ligação entre teologia negativa e positiva na *via eminentiae*. Como sempre, a possibilidade da própria correspondência, própria da negação e da afirmação, deveria se tornar o último problema. (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 235)¹⁴

¹³ Será que esta conclusão não decorre de compreensão ainda muito metafísica de Eckhart assim como de Nietzsche? Em Nietzsche podemos questionar se na passagem do espírito-leão para o espírito-criança não há a morte da vontade de poder e o ressurgir da gratuidade e da liberdade criativa. Pode-se dizer, em defesa de Eckhart, que sua concepção de substância, assim como de *nada* se dá em âmbito da *voz média* que significa o mesmo que o termo “*Medium*” alemão e em latim. Trata-se de uma possibilidade de expressão linguística entre a voz ativa e a voz passiva, sem atuação de um agente, sem cair na polaridade negativo-positivo. Elberfeld (in LOPARIC (Org.), 2009) nota que a voz média operava na antiga língua grega, assim como na língua japonesa. Além disso, a voz média é verificada na filosofia japonesa moderna de Nishida e Nishitani, assim como em filósofos ocidentais contemporâneos como Heidegger, Derrida, William James.

¹⁴ Nem sempre a teologia negativa se confunde com a teologia mística. O silêncio, fruto da teologia mística, não é nem negação nem afirmação (posição), nem composição, com ou sem dialética, de negação e afirmação. O silêncio é ele mesmo, e, sendo ele mesmo, é o que propicia afirmação, negação. Será que esta conclusão de Ueda não decorre uma compreensão ainda muito metafísica de Eckhart?

Em Eckhart o tema do *modo sem modo* ou da *vida sem porquê* possui parentescos notórios com o Nada absoluto, justamente por nos levar a um movimento que dissolve as dualidades ou qualquer oposição entre o positivo e negativo. Para Ueda: “Isto só é possível na forma em que o nada no sentido da não-resposta à pergunta ‘por que’ se transforme no nada no sentido do ‘sem porquê’, e este nada é vivenciado, por exemplo, na concretude da rosa como a superabundância do ser, que é ‘sem por quê’” (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 229)

Em Nietzsche o tema da criança vincula o esquecer ao brincar e mais “parece que a ideia ‘esquecer = brincar’ tem ligação direta com o caminho do ‘sem porquê’” (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 233) Esquecer em Nietzsche dá a inocência de uma nova ação, dissolvendo as amarras de relações que se embasam em *Schuld* (débito e/ou culpa). O esquecer desvencilha o ser humano de um pensar que calcula e julga, “para que novamente haja lugar para o novo” (, 2008, p. 47) para uma “jovialidade” (NIETZSCHE, 2008, p. 47) Há, assim, o “riso”, a “dança” que são para Nietzsche expressões afirmativas. Trata-se de ações que se dão pela inação, no sentido que ela advém do *Nada*, do esquecer. Contudo, lembra Nietzsche no *Zaratustra*: “Quem quer se tornar criança deve superar sua juventude” (NIETZSCHE apud UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 234) Neste ponto, lembra a última estação da história Zen do século XII que também traz o tema da criança junto ao ancião, da inocência e da experiência vinculados internamente. Comenta Ueda:

Quem pode se tornar criança não é, portanto, uma criança. Ele é o “ancião”, que superou a juventude. Somente como “ancião” ele pode ser criança e mais do que criança; principalmente tendo em vista que o esquecimento-de-si está também em função do modo de ser do outro, que o esquecer é ao mesmo tempo o tornar-se consciente de si-mesmo e o despertar do outro. (in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2012, p. 234)

Não se trata de uma ação pueril, aleatória e desorganizada por ela mesma. Trata-se de um ambiente hostil para uma criança indefesa e dependente. A princípio apenas uma “vontade leonina” seria capaz de suportar tal deserto. Afinal, alerta Zaratustra: “quem não é ave não deve construir ninhos sobre abismos” (NIETZSCHE, 2008.p.118) Porém, a santa afirmação se dá pelo jogo da criação e este jogo só uma criança sabe jogar com excelência, é o caminho do sem por quê. Ueda cita uma conferência dada por Heidegger:

Heidegger, no final de sua conferência “O princípio da razão” [*Der Satz vom Grund*], comenta esta “criança brincando com o jogo do mundo”, que é tão atrativa para Heráclito, da seguinte forma: “Por que a criança crescida de Heráclito, que no olhar *αιων*, brinca de jogo do mundo? (...) permanece apenas o brincar: o mais elevado e o mais profundo. Mas este ‘apenas’ é o tudo, o um, o único.” (Heidegger) Aqui vem à tona novamente o “sem porquê”. Mas Heidegger acrescenta: “A pergunta que fica é se nós e como nós, que ouvimos estas frases deste brincar, brincamos juntos e nos submetemos ao brincar”. (Heidegger) Com esta pergunta, a conferência “Princípio da razão” é encerrada. A pergunta é se nós podemos ultrapassar o niilismo como falta de resposta à pergunta “por que?”, ao mesmo tempo em que existimos no “sem porquê” que vive e no brincar do ser que brinca. Heidegger deixou esta pergunta em aberto.

Trata-se da superação do niilismo, da metafísica, onde a positividade e a negatividade são os mesmos, onde a falta de resposta do “por que?” se encontra no “sem porquê”, onde a criança supera sua juventude e desta forma o ancião e a criança se entrecruzam em seus caminhos, onde o ser e o tempo se interpenetram em um ser-tempo em um lugar sem lugar. Um pensador chinês Resshi (Lien-tzu), diz:

Deixei que a minha mente pensasse o que quisesse, sem qualquer restrição, e que a minha boca disse o que desejasse. *Esqueci*, a seguir, se isto e não-isto era meu ou dos outros. Se o lucro ou a perda pertencia a mim ou aos outros. (...) Não mais sabia o que sustentava minha forma, ou onde pisavam meus pés. Movia-me ao sabor do vento Para leste ou oeste, como uma folha caída do tronco. Não tinha consciência se cavalgava o vento ou se o vento me cavalgava. (RESSHI apud SUZUKI, 1973, p. 110)

Jesus disse: “Quando deres esmolas, não deixes que a tua mão esquerda saiba o que fez a direita” (JESUS apud SUZUKI, 1973, p. 109) Trata-se de ação sem méritos, sem deixar resquícios, traços ou sombras. Suzuki cita alguns poemas que diz:

“As sombras dos bambus movem-se sobre os degraus de pedra como se os varressem, mas nenhum pó é levantado.” (1973, p. 111)

“A lua reflete-se nas profundezas do lago,
Mas a água não mostra nenhum traço da penetração” (1973, p. 111)

5 – CONCLUSÃO

Se analisarmos superficialmente o tema do *Nada* no Zen, em Eckhart, em Heidegger ou em Nietzsche, isso nos levaria provavelmente ao acolhimento do *niilismo*. Entretanto, trata-se da superação do niilismo, da *superação da metafísica*. “Aqueles que o lerem diferentemente [dos *olhos de Prajñā*] não poderão ir além do negativismo ou do niilismo.” (1976, p. 57) alerta Suzuki. Estes *olhos de Prajñā* foi reconhecido por Suzuki, na mística cristã, nos *olhos de Eckhart*, que afirma: “O olho com que vejo Deus é o mesmo olho com que Deus me vê, meu olho e o olho de Deus são um olho e um ver e um conhecer e um amar” (2006, p. 105) Este olhar sereno (*Gelassen*) nos leva a *superar* justamente o pensar que calcula, que se perde nas dualidades e nos encaminha à superação do niilismo. Trata-se do *modo sem modo da vida sem porquê*. Ângelus Silesius expressa poeticamente como a *rosa é sem porquê* que possui notória semelhança com a noção do Zen-budismo de *não-mente* (*wu-nien*). Para Heidegger, Eckhart mantém singular relação com a tradição, justamente por estar no *não-pensado* da tradição, este impensado nos remete ao tema do *Nada*. Para Heidegger estamos vivendo hoje tempos de *perigo*, vivemos na égide do *esquecimento do ser*, contudo, neste grande perigo nasce o que salva. “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva” (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 2006a, p. 31) O *perigo* chama atenção e, neste sentido, faz surgir o que salva, o que reconduz ao vigor essencial, nos direcionando, assim, para à questão fundamental, para o *Nada*. “Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade.” (HEIDEGGER apud FLORENTINO; GIACOIA, 2013, p. 10)

Heidegger proporciona contribuições significativas no diálogo com o pensamento oriental. Seu pensamento possui parentescos com o pensamento de Mestre Eckhart nos fazendo resgatar aspectos da tradição quase esquecidos. Heidegger nos direciona sempre para o fundamento último, para o *fundamento sem fundamento*, nos remetendo, assim, a uma revisão categorial e conceitual. Categorias metafísicas tradicionais como relativo-absoluto; imanente-transcendente; positivo-negativo; identidade-diferença; finito-infinito; relativo-absoluto; bloqueiam a compreensão e a passagem para um *outro pensar* que proporciona maiores condições de visualizarmos proximidades com noções do pensamento oriental, como a palavra-chave *Śūniatā* (Nada absoluto).

Ueda procura indicar a radicalidade do *Nada absoluto* em contraste com o *nada da deidade* de Eckhart e a *morte de Deus* de Nietzsche, sugere, porém que “o Nada absoluto permanece, em ambos, negativo.” (UEDA in FLORENTINO; GIACOIA (Orgs.), 2013, p. 235) Para Ueda o Nada absoluto possui incontornável caráter positivo, afirmativo, proporcionando verdadeira superação do niilismo. Pode-se questionar, entretanto, se Ueda não teria interpretado Eckhart e Nietzsche como estando enredados em noções metafísicas de maneira inconsciente, mais do que são em verdade. Principalmente quando resgatamos temas como do *brincar*, *esquecer*, *vida sem porquê*, que se revelam intrinsecamente relacionáveis. Em todo caso, Ueda reconhece extrema proximidade com as noções do Zen-budismo, sobretudo nas tendências em superar um modo de pensar dualista, que se perde em perspectiva cindida entre teoria e prática, enfim, em superar o niilismo mediante uma autosuperação, enquanto movimento do nada pelo nada.

Podemos afirmar que o diálogo entre o pensamento oriental e o pensamento ocidental pode ser estabelecido em torno da noção cardinal de Nada absoluto. Porém, este “diálogo estabelecido” não significa que esteja disponível e acessível de forma simples e banal. Heidegger nos faz perceber que em grande medida este diálogo está por ser preparado e, portanto, seu estabelecimento está em processo de formação. Apenas se houver dedicação a este preparo é possível falar sobre um real estabelecimento de tal diálogo. Ou seja, só na medida em que cada tradição retornar e retomar sua própria origem e fundamento e desdobrarem-se para fora delas mesmas de encontro ao seu outro.

Hegel nos lembra que o confronto com o outro é sempre um confronto com o outro de si, com uma alteridade que nos habita. Neste sentido, o diálogo destas tradições díspares se constitui como problema recíproco. Vale mencionar que os pensamentos Oriental e Ocidental se dedicam a compreender e *superar* crise que atinge ambos os lados. O diálogo destas tradições faz parte da constelação do nosso presente.

6 – REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: Vozes, 2006.
- ECKHART, Mestre. *Sobre o Desprendimento e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FERNANDES, Marcus Aurélio. *Subjetividade e Subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger*. In: Princípios: Revista de Filosofia. Natal, v.21, n. 36, Jul-Dez, p. 121-152, 2014.
- FLORENTINO. A. N. *Recepção e Diálogo – Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea*. In: Natureza Humana: 10(1): 147-160, jan-jun, 2008.
- FLORENTINO, A. N.; GIACOIA, O. J. (Orgs.). *Heidegger e o pensamento oriental*. Uberlândia: EDUFU, 2012.
- FLORENTINO, A. N.; GIACOIA, O. J. (Orgs.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo: Os fundamentos da Escola de Kyoto*. São Paulo: Editora PHI, 2013.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. 7ªed. São Paulo: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *A Pobreza*. 60600, tradução e notas de Ana Falcató, POCI: FIL: 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. 7ed. Rio de Janeiro, Petrópolis: Editora Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2006 a.
- HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia?: Identidade e Diferença*. Tradução e notas de Ernildo Stein. Rio de Janeiro: Vozes, 2006 b.
- HEIDEGGER, Marin. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.
- IZUTSU, Toshihiko. *Hacia uma filosofia del Budismo-Zen*. Madri: Trotta, 2009.
- LEÃO, E. C. *Heidegger e a ética*. In: Revista Tempo Brasileiro, n. 157, Rio de Janeiro, 2004, p. 63.

- LOPARIC, ZELJKO (Org.). *A Escola de Kyoto e o Perigo da Técnica*. São Paulo: Dww Editorial, 2009.
- NISHITANI, K. *Religion and nothingness*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- PARKES, Graham (Org.) *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University Hawaii Press, 1987.
- ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1977.
- SCINTILLA. Faculdade de Filosofia São Boaventura. *Revista de filosofia e mística medieval*, Curitiba: Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, v.1, n.1 2004.
- SHUBACK, M. S. C. (Org.) *Ensaio de Filosofia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- SILESIUS, Ângelus. *II Pellegrino Cherubico*. Torino: Ed. Paoline, 1989.
- SUZUKI, D. T. *A Doutrina Zen da Não-mente*. São Paulo: Editora Pensamento, 1999.
- SUZUKI, D. T. *Introdução ao Zen-budismo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1973.
- SUZUKI, D. T. *Mística Cristã e Budista*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1976.
- SUZUKI, D. T. *Zen-budismo e Psicanálise*. 6ª ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.
- WITTIGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Os Pensadores, 1989.