

DO NADA AO VAZIO: UM IMPRESCINDÍVEL DIÁLOGO SOBRE O NIILISMO ENTRE HEIDEGGER E A FILOSOFIA ORIENTAL

Eder Soares Santos¹
Symon Pereira de Moraes²

Resumo: Trata-se de apontar neste artigo que em Heidegger há dois caminhos diferentes para se investigar a questão do niilismo, que não são necessariamente excludentes, mas que por se localizarem em pontos diferentes em relação à sua virada (Kehre) de pensamento, acaba sempre gerando o questionamento de se estamos frente ao mesmo projeto ou não. Procuraremos demarcar a discussão e mostrar que seja tomada como uma empreitada de longo prazo ou não, o niilismo enquanto relacionado ao nada, na visão dos filósofos da Escola de Kyoto, em especial Nishitani, não pode ser superado. Por consequência, passamos a investigação da proposta de superação do niilismo e buscamos os antecessores de sua discussão sobre a Vacuidade em Nagarjuna.

Palavras-chaves: Heidegger. Niilismo. Nishitani. Nagarjuna. Nadidade. Vacuidade.

FROM NOTHINGNESS TO EMPTINESS: AN ESSENTIAL DIALOGUE ON NIHILISM BETWEEN HEIDEGGER AND EAST PHILOSOPHY

Abstract: It is a matter of pointing out in this article that in Heidegger there are two different ways to investigate the issue of nihilism, which are not necessarily exclusive, but which, because they are located at different points in relation to his turning of thought (Kehre), always end up generating the question of whether we are facing the same project or not. We will try to clarify the discussion and show that whether taken as a long-term undertaking or not, nihilism as related to nothingness, in the view of the Kyoto School philosophers, especially Nishitani, cannot be overcome. Consequently, we proceed to the investigation of the proposal to overcome nihilism and look for the predecessors of his discussion on the emptiness in Nagarjuna.

Key-words: Heidegger. Niilism. Nishitani. Nagarjuna. Nothingness. Emptiness.

Niilismo e serenidade

Considera-se niilismo a situação em que o homem rola do centro para X; um processo, em que no fim, do ser como tal, “nada mais há”, os valores supremos, como “Deus”, desaparecem; porém surge um outro modo de manifestação do valor: convertibilidade, transformabilidade; Deus morre precisamente na medida em que o saber não precisa mais chegar às causas últimas. (VATTIMO, 2007, p.09). Poder-se-ia ainda acrescentar: é “[...] uma situação de desnorreamento provocada pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e

¹ Professor associado do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4838-773X>. Email: edersan@uel.br

² Mestre em Filosofia e Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6399-3383>. Email: symon.p.morais@uel.br

como tais, iluminavam a caminhada humana”. (VOLPI, 1999, p. 08) Mais do que isso, falamos de algo que coloca “[...] em questão de maneira diacrônica e sincrônica todo esforço humano para construir uma base histórica”. (NISHITANI, 1990, p. 173)

Não se pode determinar com precisão o momento exato em que o niilismo surgiu, mas sabemos que a partir do século XVIII ele se consolidou como um dos problemas mais significativos para o pensamento Europeu, atingindo seu ápice no século XIX com o pensamento de Nietzsche, e tornando-se um tema quase obrigatório para muitos pensadores do século XX. Assim, filósofos como Löwith, Heidegger, Jünger e Nishitani, impulsionados pela teoria nietzschiana, demonstraram um grande interesse em levar adiante essa discussão, e buscaram desenvolver de maneira crítica uma análise a respeito desse assunto. No entanto, nas palavras de Volpi (1999, p. 67): “[...] a crítica inspirada em Nietzsche, corrosiva e dissolvente, não foi mera descrição, mas contribuiu para criar ou acelerar a situação de crise que descrevia. O resultado é conhecido: “foi o deserto que cresce”, o alongamento da sombra do niilismo”.

Desta forma, percebemos que, a discussão sobre o niilismo, que inseriu os pensadores em um problema maior do que eles próprios imaginavam, conduziu-os a elaborar as mais variadas propostas teóricas para impedir o “alongamento” dessa sombra, – que se escondia como “[...] um visitante funesto perambulando por todos os cômodos da casa, sem que se pudesse expulsá-lo porta a fora”. (VOLPI, 1999, p. 08) – sem, contudo, encerrar a discussão, tornando-a assim, tão importante para continuar sendo explorada atualmente.

Para Vattimo, em sua exposição sobre a hermenêutica heideggeriana, o Dasein (ser-aí) enquanto ser-no-mundo, lançado para sua possibilidade futura irremissível - sua morte - também se mostra, diante de sua finitude, como sem fundamento: “Podemos descrever essa condição dizendo que a fundação do Dasein coincide com sua ‘falta de fundamento’: a totalidade hermenêutica do Dasein é fundada apenas em relação à sua possibilidade constitutiva de não estar mais aí”. (VATTIMO, 1987, p. 106) Esse caráter do Dasein de ser sem fundamento apareceria, pensa Vattimo, na fase posterior do pensamento heideggeriano como retorno à história da metafísica, em especial, marcado pelo conceito de rememoração (An-denken): “An-denken corresponde aquilo que em *Ser e tempo* descrevia como decisão antecipadora da morte e como aquilo que devia estar na base da existência autêntica.” (idem) Superar o esquecimento metafísico, por meio de uma rememoração da história do ser e de sua verdade, parece, então, ter-se tornado um

caminho para Heidegger lidar com a própria dificuldade da superação do niilismo. Vattimo ainda acrescenta:

O An-denken, isto é, o recordar, que se contrapõe ao esquecimento do ser que caracteriza a metafísica, se define, com efeito, como um saltar no abismo da mortalidade ou, o que é o mesmo, como um entregar-se confiante ao vínculo liberador da tradição. O pensamento que se subtrai ao esquecimento metafísico não é um pensamento que tenha acesso ao ser em si mesmo, que possa representá-lo e fazer-se presente; isto é precisamente o que constitui o pensamento metafísico da objetividade. O ser nunca é verdadeiramente pensável como presença; o pensamento que não se esquece do ser é somente aquele que o recorda, isto é, que pensa-o sempre já como desaparecido, como ausente. Em certo sentido, portanto, isso também é certo no caso do pensamento rememorante em relação ao que Heidegger diz do niilismo, ou seja, nesse pensamento do ser como tal 'já não resta mais nada'. (VATTIMO, 1987, p. 107)

A partir disso, destacamos em Heidegger dois caminhos diferentes para se investigar a questão do niilismo, que não são necessariamente excludentes, mas que por se localizarem em pontos diferentes em relação à sua virada (Kehre) de pensamento, acaba sempre gerando o questionamento de se estamos frente ao mesmo projeto ou não. Não é nossa intenção aprofundar este ponto aqui, e sim apenas demarcá-lo, mostrando que para alguns comentadores, seja tomada como uma empreitada de longo prazo ou não, o niilismo enquanto relacionado ao nada, na visão dos filósofos da Escola de Kyoto, em especial Nishitani, não pode ser superado.

Desse modo, o caminho mais curto, no qual vemos Heidegger trilhando com nitidez o tema do niilismo, concentra-se nos textos de 1950; como em *O que significa pensar*, em que faz um diagnóstico do niilismo como resultado da falha do pensamento e pela falha como assumimos nossa herança dos gregos. (HODGE, 2011) Todavia, se considerarmos suas lições, vemos que isso começa em 1935-36 em seu debate com a filosofia de Nietzsche, passa pela discussão sobre a *Questão da técnica*, chegando a *Sobre a questão do ser* (1955). Toda esta trajetória vai da crítica a insuficiência de um niilismo ativo em Nietzsche, passando pela discussão sobre o domínio da técnica moderna e a necessidade de retorno aos gregos, até desembocar na possibilidade da superação de um niilismo nadificador pela reflexão meditativa (Besinnung) por meio da serenidade (Gelassenheit).

Assim, nessa virada que o pensar precisa dar sobre si mesmo, o homem (Mensch) ocupa um papel de destaque. Ao mesmo tempo em que o homem encontra-se massificado e planificado como mero sujeito calculante no mundo da técnica, ele é também aquele

que tem a possibilidade e a capacidade para deixar de apresentar-se como objeto (Gegenstand) e provocar uma mudança radical da compreensão de si. De animal racional ele pode passar a ser o ser-aí [Da-sein], enquanto acontecimento apropriador (*Er-eignis*). (HEIDEGGER, 1989, p. 03)

A questão pelo ser torna-se a questão pela verdade do ser (ibidem, p. 06) e o homem é capaz de formulá-la na medida em que se torna o ser-aí [Da-sein] e é salvo em meio ao ente. O homem passa a ser um *buscador do seer*³ (*Sucher des Seyns*). Ele não busca mais uma causa eficiente e final que define o ser. A meta [*Ziel*] é “a procura mesma, a procura do seer” (ibidem, p. 17), pois dessa forma se dá início à reflexão meditativa [*Besinnung*] do pensar enquanto pensar verdadeiro [*echtes Denken*]. Nessa procura o homem torna-se defensor (*Wahrer*) e vigia (*Wächter*) da verdade do seer.

A reflexão tem o poder de transformar o homem no ser-aí [Da-sein], pode fazer com que ele (Da-sein) seja um acontecimento apropriador do seer. A reflexão é sobre si mesmo enquanto pensar do seer que dá início ao pensamento. Não ao início do pensar da história do ser com o homem como animal racional (*animal rationale*), mas considerando o homem enquanto defensor e vigia da verdade do seer, existindo e meditando sobre o abismo, sobre o não-fundamento.

Haveria, desse modo, uma saída para escapar ao jugo do niilismo, a saber, envolver-se em um pensar que não provoca nada, que é um não-fazer, um não-querer, sem que nada deixe de ser feito. Isto é, não se deixa nem de pensar e nem de querer, nem se deixa de realizar as atividades cotidianas. Mas, toma-se um tempo para que o pensar venha à tona por si mesmo e não por meio do dispor perante um eu que examina com certeza e exatidão a coerência entre os enunciados e os objetos. Entretanto, essa saída é contraditória, pois mostra que vamos continuar enredados no domínio da técnica alastrada na cotidianidade já que não somos formados para pensar fora do horizonte transcendental da representação.

Nas edições completas, em Heidegger 1983 [GA 13] e 1995 [GA 77], é possível encontrar publicado as *Conversações do caminho campo* (1944/45) e *Serenidade* (1955). Em ambos os textos acima mencionados trata-se de pensar e de compreender o papel da técnica no mundo de hoje. A técnica é a presentificação da natureza. (HEIDEGGER, 1995, p. 12) Tendo perdido o seu sentido originário de “trazer algo a presença e deixar-

³ Heidegger passa a fazer uma distinção entre Sein (ser) e Seyn (seer) para mostrar que não se pensou ainda o seer mesmo de maneira a atingir sua verdade. A compreensão do seer que a história nos legou do ser está desde seu início platônico ainda encoberta. Ver: CASANOVA, 2002.

se manifestar” (hervorbringen) das coisas, a técnica no sentido moderno diz respeito ao domínio das coisas transformadas em objetos. A própria técnica é um modo de desvelamento (alétheia) do mundo, porém dominada pela vontade de que tudo seja entendido por um único viés, aquele do sujeito capaz de determinar por si mesmo a natureza com clareza e distinção. (HEIDEGGER, 1995, p. 16)

O caráter essencial da metafísica ocidental é, para Heidegger, a vontade manifestando a si mesma enquanto vontade. A vontade [Wille] é um querer de si mesma, que deseja a realização de si mesma e impede a reflexão essencial sobre si. (HEIDEGGER, 1995, pp. 78-9) Não interessa à vontade que seja colocada nenhuma questão que a leve a pensar o que significa “vontade” e qual seu papel para nós e para a natureza. A vontade é a expressão de um pensar que não ousa mais refletir sobre questões essenciais. Ela expressa-se no pensar que se dissolve na banalidade cotidiana, mantendo o homem nivelado ao nível de todos os objetos, mantendo-o longe de colocar qualquer questão sobre si mesmo e, conseqüentemente, sobre seu ser, promovendo o esquecimento de si mesmo.

Por contraponto, é necessário ao pensar por começar a *não-querer* (*Nicht-wollen*). A fim de que possa se expressar de outra forma, ou melhor, refletir de outra maneira. Se o querer, a vontade, representa a essência da metafísica, o não-querer seria sua possibilidade de superação. Porém, o próprio não-querer já é um querer. Conseqüentemente, caímos num paradoxo do qual o próprio Heidegger se mostra ciente:

Não-querer significa ainda um querer, precisamente, de modo que mantém-se aí um não, e é no sentido mesmo de um não que se dirige ao querer mesmo e o anula. Não-querer atacar [beisst] portanto, propositadamente, ao negar o querer. A expressão não-querer significa, por consequência, aquilo que pura e simplesmente permanece exterior a todo tipo de vontade [Willen]. (HEIDEGGER, 1983, p. 39)

O não-querer é um querer que recusa a si mesmo como vontade. É uma forma de provocar um choque lógico no pensamento, paralisá-lo enquanto máquina pensante ocidental. O pensamento “para” de “pensar” pensando. Os paradoxos começam a se apresentar.

É fácil de perceber o que isso quer dizer quando se lê *A conversação do caminho do campo*. O diálogo começa bastante inteligível e vai ficando cada vez mais árido à compreensão. Os argumentos parecem cada vez mais contraditórios do ponto de vista da lógica dos enunciados ou do princípio metafísico de que “nada é sem uma razão” (Cf.

Vom Wesen des Grundes). E, no entanto, não se deixa de pensar. A meditação proposta nesse diálogo não é do tipo paralisante, passiva ou de uma necessidade de se colocar a mente em branco para se evitar o pensar. Muito pelo contrário, trata-se de um pensar ativo que utiliza duas técnicas de ataque ao pensamento enquanto vontade: 1) a ressignificação do sentido das palavras e dos conceitos, buscando por sentidos originários esquecidos ou entulhados pela tradição para poder expressar o pensamento outra linguagem, criando assim novos sentidos e 2) a tentativa de pensar por meio de enunciados paradoxais que não permitem ao pensamento concluir de imediato nem a causa nem o efeito. Assim, Heidegger coloca-se tanto contra o princípio leibniziano de que nada é sem fundamento como contra a necessidade do pensar moderno de que a realidade possui um efeito (Wirkung) possível de controle matemático.

O que propõe é que nada seja pensado e, ao mesmo tempo, que nada fique sem ser pensado. Tentar resolver esses paradoxos por meio da nossa lógica clássica que rejeita a contradição seria, no mínimo, perder tempo. Não se produz ciência aqui. Não porque Heidegger fosse inimigo da ciência, mas sim porque ele via necessidade em se combater um único e hegemônico modo de pensar, o pensar científico tecnicizante.

A serenidade em Heidegger não leva a nenhum tipo de iluminação espiritual, nem ao afastamento ou ao distanciamento da percepção do mundo enquanto técnica. Conduz apenas à possibilidade de outro pensar em que novas possibilidades de compreensão do homem podem se abrir. Trata-se de um exercício terapêutico cuja “cura” é promover a transformação do homem-sujeito em homem-Da-sein. Sem torná-lo melhor ou pior, apenas o traz e o coloca numa nova posição para o pensar.

A serenidade é a atitude do pensamento que se deixa ir, deixa-se fluir em contraposição ao pensamento que atua [wirken]. (HEIDEGGER, 1976 [GA 09], p. 313 e 1995 [GA 77], p. 108). Esse “deixar” não é nem ativo nem passivo, ele se realiza no não-fazer (Nicht-handeln). (HEIDEGGER, 1983 [GA 13], p. 41) Não-fazer já é um fazer cuja característica é o aguardar (Warten) (id.ibid., p. 42), ele é o não-necessário (unnötig) e o sem utilidade (nutzlos). É a realização do ócio não enquanto vagabundagem, mas como um fazer não direcionado a produzir um produto para consumo. (CHUNG, 2005 p. 167) Trata-se de deixar que o pensar se manifeste numa região (Gegend) entre os homens e os deuses. Nessa região, a serenidade poderia determinar outro comportamento do homem em relação ao mundo. Mundo em que homem não é mais sujeito e coisas não são mais meros objetos. (id.ibid., p. 56)

Nesse pensar que nada faz, nada fica sem ser feito. (HEIDEGGER, 1995, p. 109) Trata-se de buscar um equilíbrio entre o pensar que aguarda e se mantém despreocupado de atuar sobre os objetos da representação e o pensar técnico que promove as também necessárias mudanças no mundo cotidiano. A reivindicação não é a de que se destrua ou se sobrepuje o outro, mas a de que haja espaço para que o homem não seja apenas um sujeito no processo de tecnicização do mundo. É preciso haver uma região em que o homem possa se tornar ser-aí [Da-sein] e possa pensar sobre a verdade do seu seer (*seyn*).

Este modo de pensar de Heidegger indica fortes influências do pensamento oriental e as questões sobre o niilismo em sua filosofia ressoam em seu diálogo com o oriente. (CHUNG, 2005) As relações entre sua filosofia e o mundo oriental não se deixam ver de forma clara e linear. Elas se constituem como um “mosaico, trechos isolados do conjunto de sua obra”. (NETO, 2012, p. 21) Heidegger considerou que há uma necessidade de se estabelecer um diálogo com o pensamento oriental – da mesma forma que há uma necessidade da própria filosofia ocidental retornar aos filósofos da origem, aos gregos – pois está em questão em sua filosofia pensar a superação da metafísica, a técnica moderna e o avanço do niilismo. Assim é que ele afirma: “Este diálogo espera ainda por seu início. Ele foi sequer preparado e permanece para nós como precondição para o inevitável diálogo com o mundo oriental”. (HEIDEGGER, 1954, p. 43)

A via longa de análise parte das leituras que Heidegger faz de Aristóteles ao investigar o conceito de ruína (Ruinanzen) enquanto decadência. Estes estudos estão localizados nas lições de 1921-22, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, em que trata do tema da vida fática, momento em que o “para que” (Wozu) da ruína já aparece como nadidade. (HODGE, 2011, p. 102) Essas lições sobre Aristóteles sobre a ruína, para Hodge (2011), já podem ser consideradas como base para as discussões posteriores de Heidegger sobre o tema do niilismo e suas críticas a Nietzsche; além de antecipar conceitos constitutivos da analítica do ser-aí como cuidado e nada. (id. Ibid.)

Não obstante, seja pela via longo seja pela curta, a análise do niilismo no ocidente está ligada à questão da nadidade (nihilum) e, conseqüentemente, o ser-aí, como aponta Akitomi (2012), sempre aparece contraposto em relação a este nada (das Nihilum). Neste sentido, a crítica que os filósofos da Escola de Kyoto, em especial Nishitani, irá fazer a Heidegger, e ao ocidente de forma geral, é a de o ocidente não ter conseguido ainda lidar adequadamente com a questão do niilismo: “na medida em que a essência do *nihilum* é negatividade [Verneintheit] do ser, Nishitani tem de admitir que mesmo o ponto de

partida de Heidegger ainda se encontra a caminho para o vazio que não conseguia atingir.”
(AKITOMI, 2012, p. 114)

A partir desta crítica, vejamos, a seguir, como o niilismo enquanto uma questão ligada a nadaidade passa a ser considerado em sua possibilidade de superação pelo conceito de vazio.

Crítica à noção de nadaidade e sua superação pela Vacuidade⁴

O conceito de niilismo não permaneceu somente preso aos limites ocidentais e também encontram-se reflexões sobre este em membros da Escola de Kyoto, que tem seu nome marcado na história do pensamento por realizar um movimento ímpar e importante para a filosofia: Integrar e ressignificar a filosofia ocidental para ao modelo oriental e também ocidentalizar o modelo de filosofia oriental, possibilitando o ocidente a acessar essas informações da forma que acredita ser a filosofia melhor expressa:

O nascimento da Escola de Kyoto marca um divisor de águas na história intelectual. Esse grupo não apenas representou o Japão na sua primeira contribuição original para a filosofia ocidental, como também o fizeram a partir de uma perspectiva oriental distinta. (HEISIG, 2001, p. 3, tradução nossa)

Esse movimento não deixou de incluir reflexões sobre o niilismo, expressos nas obras de Keiji Nishitani. Nishitani foi um dos alunos de Nishida Kitaro, que pode ser considerado uma espécie de mentor para os autores da escola. Nishida influenciou seus alunos, incluindo Nishitani, não só a conhecer a cultura ocidental (idiomas, literatura, religiões e filosofia) através dos livros, como também os incentivou a conhecer os países ocidentais e conhecer os filósofos canônicos da época. Nishitani haveria de conhecer Bergson, mas por conta de fatores de saúde, esse não poderia atendê-lo, fazendo com que o filósofo japonês mudasse seus rumos e fosse passar a ter aulas com Heidegger.

Conhecedor das obras de Nietzsche, Dostoiévski, Heidegger e dos traços históricos e filosóficos do cristianismo, Nishitani traz o budismo e sua herança cultural para um diálogo com um conceito explorado e problemático no sentido ontológico e existencial para todo o ocidente, a análise do niilismo e sua possível superação através de uma conversão ao “vazio”. “Nishitani não apenas se apropriou da leitura de obras ocidentais, como também absorveu a tradição do Budismo do Extremo Oriente, mais

⁴ Esta seção do texto foi escrita em colaboração com Eduardo Gomes Fávoro, mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

especificamente o Budismo especulativo japonês, isto é, o Zen” (TEIXEIRA, 2015, p. 168). Unindo dois mundos filosoficamente aparentemente tão distantes, Nishitani fornece sua contribuição à história do pensamento para um problema humanamente comum que é a falta de sentido frente ao mundo e também, a partir dessa sua resposta, uma visão acerca da essência do ser.

Para Keiji Nishitani o homem moderno é marcado por sua crença no *cogito*, ou seja, na razão moderna e científica, que fragmenta e punciona a natureza em busca de respostas sobre o universo a partir de seus próprios métodos. Desde então estamos acostumados a ver e viver no mundo a partir de um ponto, a razão. Essa forma de existir aparece com força principalmente no pensamento de René Descartes, aquele que Nishitani também aponta como pai da filosofia moderna. Esse modelo de pensamento acredita ter encontrado na razão a essência do ser e da existência:

Nada admito agora que não seja obrigatoriamente verdadeiro: nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão[...] Então, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa (DESCARTES, 1999b, p. 261).

Dentre todas as conclusões e reflexões realizadas por Descartes, a que interessa a Nishitani é o fato de Descartes ter anunciado o encontro de algo inquestionável: a razão. Esta é posicionada como que somos e a partir da dúvida metódica, a única coisa que realmente somos de forma clara e distinta. As palavras de Descartes são imensuráveis quando tenta-se compreender a pulverização de seu pensamento pelo ocidente, e para o autor japonês, o homem moderno não só empresta momentaneamente, mas torna a lente cartesiana de enxergar o mundo a sua própria, inserindo a consciência individual como o novo condutor da busca pela verdade e como forma de se posicionar no mundo.

Para Nishitani, a compreensão e visão da natureza mudou muito após o período do renascimento onde ocorreu o desenvolvimento das ciências naturais (NISHITANI, 1982, p. 91), tendo como consequência a desumanização do homem quanto sua relação com a natureza. O homem compreende e usa as leis da natureza, mas se posicionando fora dela (NISHITANI, 1982, p. 86), e para o autor: “Esse modo de ser representa a inversão das regras da natureza levadas ao seu extremo” (NISHITANI, 1982, pp. 86, tradução nossa). Na leitura de Nishitani, o homem acredita ter desvendado a natureza, e essa posição de desvendar e investigar teria o supostamente se desconectando desse mundo e conseqüentemente desestruturando o apoio existencial e espiritual que o homem

tinha abaixo de seus pés, afinal, para o autor “Em adição, na raiz do círculo da relação pessoal-espiritual, um relacionamento com Deus enquanto absoluta personalidade ou absoluta espiritualidade [...] e essa relação religiosa sozinha era capaz de prover uma personalidade e espírito ao homem com fundações inabaláveis” (NISHITANI, 1982, pp. 89, tradução nossa). É tomando esse ponto de partida que o homem se enxerga fora do ciclo natural, contrastando com outros tempos em que se educava para agir conforme esta (NISHITANI, 1982), algo que não se perpetua no novo modelo onde tem-se como consequência um “apoio” existencial distinto, este, chamado de niilismo (NISHITANI, 1982). Para Akitomi:

Nos bastidores do moderno niilismo ocidental está o fato de a visão de mundo maquínica interromper a relação entre Deus e o homem; e o mundo se transforma em um mundo indiferente ao homem. Essa visão maquínica de mundo alastra-se tanto sobre a técnica quanto esta se imiscui no sistema político. Nisso o niilismo hodierno aprofundou-se: tomou-se consciência da falta de sentido no fundamento da relação entre o mundo mecanizado e o homem. (AKITOMI, 2012, p. 113)

Com a emancipação da natureza, junto com uma visão de falta de sentido do mundo e do homem que ao lado da mecanização, novas adaptações existenciais foram sendo criadas a partir do niilismo, se apresentando de várias formas em perseguições vorazmente modernas e individuais, constituindo uma “crise de cultura” (NISHITANI, 1982, p. 86), “ a perda do humano” (NISHITANI, 1982). Para o autor, a própria vida humana parece estar inacessível, mas não a racionalização desta e seu respectivo avanço (NISHITANI, 1982, p. 86), afinal, nos critérios modernos, o homem se desenvolve, mas indiferente com relação a sua humanidade. Para Nishitani:

Agora, esse modo de ser do sujeito em que se adapta a uma nua vitalidade da vida enquanto se encontra no chão do niilismo exibe uma variedade de formas, dependendo da profundidade e do raso de cada adaptação. Por exemplo, o niilismo surge entre as tendências contemporâneas das grandes massas de pessoas que se entregam passionalmente. Às corridas, os esportes e outras formas de entretenimento. Apesar de meramente flutuar na atmosfera da vida sem se tornar atento a ela, ainda assim apresenta um “criptoniilismo” (NISHITANI, 1982, p. 86, tradução nossa)

Para Nishitani, basta um olhar sincero à nossa volta para que enxergue-se o niilismo. Duas formas de niilismo se apresentam, essas adaptações modernas tratadas anteriormente, mas também uma ferramenta utilizada também pelos existencialistas, que é a aceitação profunda do niilismo. Apesar de duas formas distintas se apresentarem para

o autor, as duas têm suas similaridades ao se utilizarem das leis naturais, mas não pertencerem a ela. E mesmo aceitando profundamente a niilidade do mundo, ainda se está preso ao niilismo, ainda se está fora da natureza, este homem ao enxergar a falta de sentido do mundo se vê aleatório aos novos valores desenvolvidos que acobertam a falta de sentido, mas também natureza que o cerca. Todos estão distantes dele. Ele vê a falta de sentido, observa-a como um analisador, mas não participante porque ainda aprendeu a se ver antes de tudo como desmembrado dos outros seres do mundo. Akitomi destaca essa reflexão a partir da análise que Nishitani faz desse problema exemplificando a partir do pensamento heideggeriano:

Pois a nada (o nihilum) – ainda que também seja eventualmente um abismo, no qual o Ser-aí (Dasein) se encontre em estado de suspensão – permanece algo diferente, estranho, que é diferente do Ser e contrapõe-se a ele, na medida em que ela sempre tem a nada (das nihilum) em relação ao Ser-si-mesmo e é vista a partir do lado do Ser. (AKITOMI, 2012, p. 114)

Este é um ponto chave para Nishitani, que então vai sugerir que a demanda seria então por um ponto que irá além dessa pessoalidade e do espírito, mas “ainda no único espaço em que personalidade e espiritualidade possam vir a se manifestar” (NISHITANI, 1982, pp. 90, tradução nossa). Nishitani aponta que para o niilismo, é somente tomando contato com essa filosofia, que o homem consegue realmente alcançar uma verdadeira liberdade e sua própria subjetividade (NISHITANI, 1982, p. 95), mas preso ao ego que Nishitani não enxerga como a verdadeira essência dos seres, afinal, essa subjetividade que nasce do niilismo ainda aparece como um contraste no meio do mundo. Heisig esclarece: A forma zen de enxergar a si próprio não realiza tal divisão. É uma união do que vê e o que é visto (HEISIG, 2001, pp. 231, tradução nossa), reafirmando o ponto de Nishitani que:

[...] niilismo é ainda visto aqui pelo ponto de vista da própria existência enquanto sem solo (Grundlosigkeit) de uma existência presente nos solos na própria existência. Isso significa que é vista repousando fora da “existência” do eu, e então como algo a mais do que aquela “existência” ou até distinta dela. (NISHITANI, 1982, pp. 96, tradução nossa)

Para que a verdadeira essência do ser possa se manifestar, Nishitani aponta uma conversão ao Sunyata (vazio), que possibilita a grande morte, permitindo o ser a estar sobre novas perspectivas de céu e terra (NISHITANI, 1982, p. 90) e para o autor:

Mas se a existência é colocada em questão, então a abertura ao niilismo não pode prover o ponto de partida para resolver essa questão. O ponto de partida do niilismo meramente avisa da inevitável demanda por uma conversão. Se no niilismo tudo que existe revela-se como um ponto de interrogação junto com o próprio sujeito, então o ponto de vista do niilismo precisa ser transcendido. É nesse ponto, como eu havia repetido acima, que o ponto do vazio se abre. (NISHITANI, 1982, p. 112, tradução nossa)

O conceito de Sunyata tem uma longa trajetória histórica, aqui, no caso do conceito, o nada absoluto no qual se apoia Nishitani possui diversas origens, tendo início no Budismo Mahāyāna, encontrando as influências chinesas do Ch'an e do Daoísmo, passando pelos escritos de Kūkai e Dōgen e pelo ensino de Kitarō Nishida, até sua interpretação íntima e própria da ideia (TEIXEIRA, 2015, p. 171). A análise de Nishitani, nesse sentido, é importante pois irá pegar um conceito chave do budismo para reinterpretar um problema contemporâneo à sua maneira (TEIXEIRA, 2015, p. 171). Movimento este essencial também nos traços do pensamento heideggeriano ao afirmar a importância de desvelar o Ser e experimentar sua superabundância a partir de um movimento que geraria avanços consideráveis para esse objetivo: “[...] de um favor do ser, por um lado, e de uma conversão do homem, de outro [...] Apenas o pensamento pode expor para o homem o Ser escondido e esquecido no cerne de sua indigência, e meio à sua inconsciente apatridia” (MICHELAZZO, 2009, p. 112). Em sua análise, Sunyata possibilita uma conversão do eu, um renascimento do self (NISHITANI, 1982, p. 91). Nishitani destaca que apesar de utilizar o termo “renascimento”, Sunyata é finalmente o aparecimento do ser em toda a sua autenticidade (NISHITANI, 1982, p. 91), onde existe uma outra forma de relação do ser com a natureza. Heisig esclarece que o ponto de partida do vazio, então, não é uma “posição” filosófica propriamente dita tanto quanto é uma conquista de uma original compreensão de si (nossa própria natureza) [...] Nesse sentido, pode ser chamado de o ponto de partida dos pontos de partida (HEISIG, 2001, pp. 222-223, tradução nossa)

Esse movimento é caracterizado como de transcendência para o autor, mas uma transcendência que não se encontra distante, mas muito mais perto de nós, por isso pode ser resumida de certa forma em uma morte do eu para a vida autêntica do eu, diferente de outras religiões que falam da morte da finitude para o encontro com o todo infinito (NISHITANI, 1982, p. 91). Heisig reforça que:

Acordar para a própria natureza é então um tipo de morte para o eu, o que no Zen é referido como A Grande Morte. Não é morte no sentido de deixar o mundo dos vivos [...] É uma liberação existencial no cerne da vida da

constante transformação e da ansiedade que carrega consigo. É um renascimento [...] e também uma liberdade de si de toda dependência e libertação de outro mundo ou um poder transcendente (HEISIG, 2001, pp. 231-232, tradução nossa)

Esse encontro com a transcendência no Sunyata não acontece em um além vida, mas no lado mais forte da existência, além dos conceitos de além ou de vida no sentido mais popular do termo pois ultrapassa a dualidade desses conceitos:

Para ter certeza, até no Budismo, onde encontramos posições do vazio expostas, uma transcendência para o distante, ou a borda é falado. Mas essa borda pode ser chamada também de lado próximo no sentido de que está além da oposição de perto e distante. Assim, a distinção apresentada pelo budismo consiste em ser a religião do absoluto lado próximo. (NISHITANI, 1982, pp. 99, tradução nossa)

A essência de qualquer ser encontra-se exatamente nessa dualidade vida-morte, morte e vida, e por isso a necessidade de conversão: “Para o pensador japonês, o conflito entre ciência e religião aponta para a necessidade da experiência radical de conversão, que na tradição zen é chamada de “Grande Morte, a qual rompe com todos os dualismos” (MICHELAZZO, 2009, p. 121). Para Nishitani, deveria haver uma naturalidade em quando olha-se para os seres e não se vê somente uma ou outra separadas e distintas, mas as duas impressas em sua existência (NISHITANI, 1982, p. 94). Uma conversão absoluta vida-e-morte (NISHITANI, 1982, p. 91), onde a personalidade está alinhada com o absoluto nada (NISHITANI, 1982, p. 95), em que busca-se emancipar-se do dualismo que confina a distinção entre “ser” e “vazio”, livre de todas as formas, inclusive da própria forma que o logos apresenta ao conceito de vazio:

Vazio, no sentido de Sunyata é vazio somente quando esvazia a si próprio inclusive no ponto em que representa-se enquanto “algo” que é vazio. É, na sua forma original, um esvaziar-se. Nesse sentido, verdadeiro vazio não é posicionado como algo fora ou diferente do “ser”. Deve então ser visto como algo unido e identificável com ser. (NISHITANI, 1982, pp. 96-97, tradução nossa)

Dessa forma, Nishitani encontra na existência alinhada com o vazio, uma possível alternativa para a superação do niilismo e posteriormente uma possibilidade de encontro com a autenticidade do ser e conseqüentemente um contato profundo com a natureza e outros seres, revelando-se em um nada que também se nulifica, distante de uma existência estritamente resumida a uma ciência que desmembra para entender, ou de um niilismo que ressignifica a vida, mas ainda assim sendo um contraste a própria vida e a tudo que a

cerca. Sunyata para o autor é a resposta para a superação do niilismo e para a possibilidade de uma autenticidade ontológica. Porém, de onde surge, mais propriamente, este tipo de reflexão em Nishitani e suas influências no zen budismo?

Origens do diálogo com o oriente sobre o niilismo: sobre o vazio em Nagarjuna

Para um diálogo com o oriente sobre o niilismo é preciso voltar às origens do pensamento filosófico oriental. Assim, além da filosofia ocidental, uma das grandes influências do pensamento de Keiji Nishitani, foi o filósofo budista indiano, fundador do budismo Mahayana do séc. II D.c., Nagarjuna, cuja presença pode ser notada de forma muito intensa nas obras do filósofo japonês. Essa influência, que pode ser percebida nos principais temas apresentados nos escritos filosóficos de Nishitani, fica mais evidente quando o olhar se volta para a definição e uso do termo Sunyata (que recebe de forma mais usual a tradução de Vacuidade), uma vez que, esse é apropriado diretamente dos escritos do filósofo indiano.

Assim, quando se identifica que a noção de Vacuidade, está no cerne da filosofia de Nishitani, estabelece-se a necessidade de pontuar o quão longe a definição desse termo está de ser compreendida do mesmo modo que se entende o conceito de Vacuidade no Ocidente, qual seja, aquela na qual o conceito de nada representa a ausência total. Desse modo, para compreender Sunyata, em Nishitani e em Nagarjuna, é necessário ultrapassar a concepção de algo que simplesmente representa o vazio de todas as coisas, uma vez que, para os orientais, na Vacuidade é que se pode conhecer realmente as coisas, e para, entender melhor a relação que se estabelece entre Sunyata em Nishitani e Nagarjuna e no Budismo Mahayana, é essencial entender a ligação que o conceito de Sunyata tem com o conceito de Svabhāva.

Svabhāva, etimologicamente pode ser definido como “ser próprio” ou “ser em sí”, e a partir dessa definição Nagarjuna, trata de causas, condições e efeitos dentro da relação de ser e não ser,

15.1 É logicamente inadmissível o surgimento de natureza própria a partir de causas e condições - com efeito, uma natureza própria surgida a partir de causas e condições seria algo factício.

15.2 Entretanto, como pode, ainda, uma natureza própria ser algo factício? Pois uma natureza própria não é algo fabricado e não depende de nenhuma outra coisa.

15.3 Como poderia, na ausência de natureza intrínseca, existir uma natureza extrínseca? Pois, se denomina “natureza extrínseca” a natureza intrínseca que está em outro ente.

15.4 Ademais, sem uma natureza intrínseca e uma natureza extrínseca, como é possível a existência de um ente substancial? A determinação substancial de um ente somente é possível se existirem uma natureza intrínseca e uma natureza extrínseca.

15.5 Se não há determinação substancial do ente, o não-ente não pode, de forma nenhuma, ser substancialmente determinado. As pessoas, com efeito, consideram como não-ente o tornar-se outro do ente.

15.6 Aqueles que veem natureza intrínseca e natureza extrínseca, ente e não-ente, eles não veem a realidade presente no ensinamento de Buda. (NAGARJUNA pág. 51, 2016)

Falando de maneira mais específica, e interpretando o texto de Nagarjuna, segundo a compreensão oriental, Loundo de fine que Svabhāva,

(...) aponta, primordialmente, para uma dimensão ontológica enquanto objetificação do fundamento de toda a realidade. (...) este sentido de Svabhāva aponta para um “super fenômeno”, uma realidade em si e por si, auto subsistente e independente de todos os demais entes e, portanto, de quaisquer causas e condições (hetupratyayanirapeksa). Nesse sentido, Svabhāva é concebido como realidade primária e fundamento causal de todos os demais fenômenos ou realidades secundárias. (LOUNDO, 2018, pág. 36)

Assim, olhar para Svabhāva, é olhar para o lugar onde o ser se manifesta como objeto da realidade fundamental, e caracteriza-se como um elemento presente na relação ser mundo que está livre de quaisquer causas e condições, mas que ao mesmo tempo, apresenta-se também especificamente como o fundamento causal que determina todos os outros fenômenos. De forma geral, é consenso dizer que em síntese é o conceito de “vacuidade” (Sunyata), isto é, a negação da existência de uma “natureza própria” (Svabhāva) nos componentes últimos (dharma) dos fenômenos, que pauta a filosofia de Nagarjuna, é o que não permite que os conceitos sejam abordados de forma independente. (FERRARO, 2018, pág. 50).

Nesse contexto a relação entre Sunyata e Svabhāva torna-se a representação mais clara de como funciona outro conceito, qual seja, o de cooriginação dependente, que em Nishitani, é definido como o conceito de ligação entre a realidade do ser e do nada, ou em outras palavras, entre o mundo e todas as outras coisas que nele podem ser encontradas.

Em termos de filosofia clássica da Índia, tanto em escolas Budistas quanto não Budistas, existem algumas diferenças na interpretação do termo Svabhāva, que engloba em sua definição três significados; pode receber o sentido de dravya (“substância”), vastu (“coisa”) e atman (“alma substancial”). Desse modo, a utilização do termo ocorre inicialmente de forma genérica, mas, com o passar do tempo, de acordo com cada escola

de pensamento, ele passa a receber significados semânticos distintos. (LOUNDO, 2018, pág. 37) Conforme se apresenta na citação abaixo:

Nos contextos budistas ele tende a identificar, em meio a grandes controvérsias e contra-argumentos, a constitutividade da tradição abhidharma e, de forma mais exuberante, da escola Vaibhasika- Sarvastivada. É nesta última que se consolida a tendência de atribuir Svabhāva, i.e., natureza própria e substancialidade, aos dharmas elementares – os elementos indivisíveis e inanalísáveis, constitutivos de todos os fenômenos, de acordo com a tradição do Abhidharma. (LOUNDO, pág. 37)

É importante ressaltar que é quando se analisa o conceito de Svabhāva, diretamente do ponto de partida do budismo Madhyamaka, que ele passa a ser entendido e definido como sinônimo de vacuidade (Svabhāva), e serve de base para o conceito de cooriginação dependente (pratityasamutpada) principalmente, porque na concepção do budismo Madhyamaka, o conceito de cooriginação dependente, ou,

[...] a interdependência entre todos os fenômenos, que fundamenta a rejeição do Buda dos dois extremos proposicionais – a saber, o “tudo existe” do eternalismo (sasvatavada) e o “nada existe” do niilismo (ucchedavada) – tem, como contrapartida cognitiva, a vacuidade inerente a todos eles, i.e., o fato de serem todos vazios de natureza própria. Todos os fenômenos possuem, portanto, uma característica em comum: a ausência de natureza própria (nihisvabhāva). (FERRARO, 2018, pág. 43)

Assim, é na contradição, que se prova a existência dos elementos em cooriginação, em tudo existe e nada existe, a vacuidade prevalece e evidencia-se que nada tem em si natureza própria. E pensar em Svabhāva como elemento principal da cooriginação dependente se deve a essência do termo que representa aquilo que é intrínseco a cada coisa que existe, ou seja, (...) é a “essência”, a “natureza intrínseca” ou a “natureza inerente” que os entes (os dharmas ou os fenômenos), tidos como substanciais, *possuem*. (FERRARO, 2018, pág. 53)

É importante ressaltar, conforme aponta Ferraro (2016), que Nagarjuna percebe uma dificuldade lógica em admitir que os entes possuem natureza própria, pois, existem duas questões fundamentais: primeiro, (...) se a natureza própria existisse seria não criada e independente de causas e condições; no entanto, nada que existe é incriado e independente; logo, a natureza própria inexistente; e segundo, (...) um ente dotado de Svabhāva deveria ser imutável; no entanto, nada que existe é imutável; logo, Svabhāva inexistente. (FERRARO, 2018, pág. 54)

Nesse jogo lógico da inexistência de Svabhāva, a face do nada, ou seja, Sunyata, termo definido como vazio, fica evidente que faz parte do objetivo filosófico de Nagarjuna, demonstrar que todos os alicerces conceituais, presentes em outras escolas filosóficas contemporâneas a ele, cuja base é essencialmente metafísica, pendem as causas, e por isso, não podem essencialmente defender que a existência de cada ente, possam ter natureza própria. (FERRARO, 2018, pág. 54)

Desse modo, a

[...] tese de Nagarjuna, em poucas palavras, afirma que a presença de uma natureza essencial nos dharmas ou nos fenômenos (constituídos pelos dharmas) não apenas proporcionar-lhes-ia uma identidade, como também os bloquearia ou os paralisaria no seu ser. Um ente dotado de natureza própria, portanto, não poderia, por exemplo, morrer ou transformar-se em outro. (FERRARO, 2018, pág. 56)

Essa crítica à natureza essencial dos dharmas feita por Nagarjuna se dá, principalmente, porque nessa argumentação ele consegue provar de forma lógica, a dificuldade em admitir que algo dotado de natureza própria, poderia transformar-se em outra coisa, uma vez que, essencialmente, esse algo tem uma característica de imobilidade. Por isso, Nagarjuna desenvolve o conceito de “dependência mútua” cujo objetivo está em examinar os dharmas, e evidenciar que o conceito de natureza própria desses elementos não passa de uma construção mental, derivada da dependência que cada um desses dharmas carrega em si. Assim, conforme aponta Ferraro, os dharmas (...) longe de serem entes reais, são apenas ideias que dependem de outras ideias, em um universo mental desprovido de qualquer conexão com estados de coisas que possam ser ditos “reais”. (FERRARO, 2018, pág. 55) Essa lógica, pode ser aplicada inclusive ao conceito de Svabhāva, onde (...) tudo muda, enquanto o que tem natureza própria deveria ser fixo; logo, não há natureza própria. (FERRARO, 2018, pág. 56)

Com base nesse argumento, Nagarjuna rebate quem o acusa de ser heterodoxo em sua doutrina da vacuidade, uma vez que, filosofias que defendem essa posição, que alegam que existe uma natureza própria presente nos dharmas, contradizem os princípios budistas ortodoxos, qual sejam, os ensinamentos do próprio Buda. (FERRARO, 2018, pág. 56)

[...] Nagarjuna identifica na concepção abhidharma de svabhāva uma série de aspectos implícitos, mas necessários: as poucas características, a saber, a “incondicionalidade” e a “permanência” da “natureza própria”. Essa última, com efeito, é impensável se não como uma entidade ou forma não criada, logo,

eterna: duas características que, contra as intenções dos teóricos do Svabhāva, contradizem os princípios budistas da absoluta condicionalidade, logo, da impermanência de todas as coisas. (FERRARO, 2018, pág. 61)

Podemos concluir, que para Nagarjuna, entender Svabhāva é essencial, e para Nishitani, essa é a ponte entre a filosofia Budista e a sua filosofia, pois, somente na Vacuidade é que os seres se libertam e revelam sua verdadeira face, uma vez que, é na Vacuidade, que fica clara a existência da cooriginação dependente. Como cooriginação dependente, conforme apontamos acima, Nagarjuna entende, uma relação de existência ocorrida entre os seres, ou seja, um ser só pode ser considerado existente em relação aos outros, e não por si só.

Para o filósofo Indiano essa afirmação é tão importante que já nos versos introdutórios de sua obra principal “Versos Fundamentais do caminho do meio” ele saúda a Buda que segundo sua concepção, (...) foi o melhor dos oradores, que ensinou - como benéfica pacificação do pensamento dicotômico - a cooriginação dependente, que é sem cessação e sem originação, sem aniquilação e sem eternidade, sem identidade e sem diferença, sem vir e sem ir. (NAGARJUNA, 2016, pág. 39)

Essa concepção, difere totalmente da noção de ser defendida no Ocidente, que toma como parâmetro, aquela definição de ser estabelecida por Parmênides, reforçada por Aristóteles com a ideia de princípio de individuação, e levada às últimas consequências por Descartes, que vincula a existência das coisas a existência do ser, com seu “cogito cartesiano”. Temos também aqui a possibilidade de realizar um paralelo entre essa concepção Oriental sobre vazio e nada, com aquelas defendidas por Nietzsche e Heidegger no Ocidente, cujo olhar foi lançado por Nishitani.

Quando Nishitani, faz da ideia de superação do Niilismo o ponto central de sua filosofia, não é apenas o conceito definido por Nietzsche ou sua proposta de superação que irá nortear as discussões realizadas pelo filósofo, uma vez que, a concepção de Heidegger sobre o problema é fundamental para que o filósofo japonês possa construir a sua própria concepção e dar uma resposta para a questão. Conforme aponta Neto (2014):

Heidegger não compreende o niilismo como resultado da construção dos valores que ocorrem no mundo ocidental a partir de Platão, perpassando toda a história da filosofia ocidental os quais teriam sido desconstruídos com o anúncio da morte de Deus, em Nietzsche. Mais que a destruição de todos os valores - morais, religiosos, científicos e filosóficos - a questão central, a “essência” do niilismo ocidental, estaria, para Heidegger, diretamente vinculada a um “esquecimento ontológico”, a uma ineficiência da metafísica ocidental para pensar rigorosamente sua questão mais importante: o “nada”. (NETO, 2014, p. 142)

Em Heidegger, o ser ainda permanece separado do nada, e inserido dentro de um sistema ontológico, que não permite que ele pense e compreenda a fundo esse conceito, o que para Nishitani configura-se um erro. Assim, a perspectiva que Nishitani desenvolve, embora tenha como ponto de partida os filósofos ocidentais, intenta ser distinta, na medida em que acredita que, embora sejam válidas as teorias criadas pelos autores, elas precisam ser colocadas de forma correta, uma vez que, nem Nietzsche e nem Heidegger ainda haviam feito isso. Assim, ressalta-se que,

A substancialização do Eu enquanto afirmação máxima do ego que retorna exclusivamente a si mesmo é, para Nishitani, o elemento desencadeador da consumação do niilismo europeu, que somente pode ser superado se for abordado a partir de referências que trataram o “nada” como o problema filosófico mais relevante e não o transforma em mais uma substância. (NETO, 2014, p. 142).

Nesse sentido, com a noção de cooriginação dependente, a ideia de individualidade do ser, aparentemente é superada, uma vez que, tudo se liga diretamente à existência do ser enquanto um elemento fundamental. E, da mesma forma, o ser também se liga à existência das coisas como elemento fundamental. Nada pode realizar-se enquanto existente apenas vinculado a um princípio *individuationes*, pois tudo depende de tudo para existir.

Por isso, a noção de Svabhāva, surge para Nagarjuna, como o elemento capaz de complementar a lacuna que a ausência de individualidade das coisas, presente em outras escolas budistas, deixa na relação ser/ mundo/existência. É em Svabhāva, que se pode perceber a vacuidade do ser, por ser esse, o elemento que demonstra que os entes fenomênicos são vazios, e faz com que a noção de substância, que está presente nos seres, permaneça idêntica ao mudar dos acidentes, para o ser em si.

Referências bibliográficas

AKITOMI, K. **Sobre o niilismo e o vazio - Nishitani e Heidegger**. In: NETO, A. F.; GIACOIA JR, O. (Org.). **Heidegger e o pensamento oriental**. Uberlândia: EDUFU, 2012.

CASANOVA, M. **A linguagem do acontecimento apropriativo**. In: *Natureza humana*, São Paulo, v. 4, n. 2, dez. 2002, p. 315-339.

CHUNG, C.-Y. **Lebensweisheit und Weltoffenheit: ein Vergleich zwischen dem daoistischen wuwei und der heideggerschen Gelassenheit**. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag, 2005.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999a, 33-100.

_____. **Meditações**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999b, 233-334.

- FERRARO, G. **Comentários e notas**. In: NAGARJUNA. **Versos fundamentais do caminho do meio**. Tradução de Giuseppe Ferraro. Campinas: Phi, 2016.
- _____. **“Natureza própria” (Svabhava) na tradição *abhidharma* e na interpretação nagarjuniana**. In: GOUVEIA, A et al. **Nagarjuna: exame do ser e do não ser: tradução, notas e comentários aos textos sânscrito, mandarim e tibetano do capítulo XV dos versos fundamentais do caminho do meio de Nagarjuna**. Campinas: Editora Phi, 2018.
- _____. **Verdade ordinária e verdade suprema no pensamento de Nagarjuna**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2017.
- FERRARO, G.; ALVES VIEIRA, L. **Introdução ao pensamento de Nagarjuna: exame das condições (pratyaya-pariksa)**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016
- HEIDEGGER, M. **Aus der Erfahrung des Denkens**. GA 13, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. **Aus einem Feldweggespräch über das Denken. Aus der Erfahrung des Denkens**. GA 77, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. **Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)**. GA 65, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. **Brief über den Humanismus. Wegmarken**. GA 9, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. **Grundprobleme der Phänomenologie**. GA 24, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. **Wissenschaft und Besinnung [1953]. Vorträge und Aufsätze**. GA 07, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- HEISIG, J. W. **Philosophers of Nothingness**. Honolulu: University of Hawai’I Press, 2001.
- HODGE, J. **Heidegger on Virtue and Technology: the movement of nihilism**. In: HEMMING, P. L. (et. al.). **The Movement of Nihilism: Heidegger’s Thinking after Nietzsche**. London: Continuum, 2011.
- LOUNDO, D. **A noção de svabhāva nas escolas védicas e materialistas da filosofia clássica da Índia**. In: GOUVEIA, A. (et al). **Nagarjuna: exame do ser e do não ser: tradução, notas e comentários aos textos sânscrito, mandarim e tibetano do capítulo XV dos versos fundamentais do caminho do meio de Nagarjuna**. Campinas: Editora Phi, 2018.
- MICHELAZZO, J. C. **Ser e Sunyata: os caminhos ocidental e oriental para a ultrapassagem do caráter objetificante do pensamento**. In: LOPARIC, Z. (Org.). **A Escola de Kyoto e o Perigo da Técnica**. São Paulo: SWW Editorial, 2009, 95-122.
- NAGARJUNA. **Versos fundamentais do caminho do meio**. Tradução de Giuseppe Ferraro. Campinas: Phi, 2016.
- NETO, A. F. **Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental**. In: NETO, A. F.; GIACOIA JR, O. (Orgs). **Heidegger e o pensamento oriental**. Uberlândia: EDUFU, 2012.
- _____. **Nishitani e o tradicional problema da metafísica**. NETO, A. F.; GIACOIA JR., O. (Orgs.). **Budismo e Filosofia em Diálogo**. Campinas: Editora Phi, 2014;
- NISHITANI, K. **La religión y la nada**. Tradução de Raquel Bouso García. Madrid, Espanha: Siruela, 1999.
- _____. **On Buddhism**; translated by Seisaku Yamamoto; Translation and introduction by Robert E. Carter. Albany: State University of New York Press, 2006.
- _____. **Religion and Nothingness**. Translation with an introduction by Jan Van Bragt, Foreword by Winston L. King; Berkeley: University of California Press, 1982.

DO NADA AO VAZIO: UM IMPRESCINDÍVEL DIÁLOGO...

Eder Soares Santos / Symon Pereira de Moraes

_____. **The Self-Overcoming of Nihilism.** Translation and introduction by Graham Parkes. Albany: State University of New York Press, 1990.

TEIXEIRA, L. F. F. **O caminho da negatividade entre Ocidente e Oriente: a recepção contemporânea de Mestre Eckhart em Keiji Nishitani.** In: *PRINCIPIOS*, v. 22, p. 159-178, 2015.

VATTIMO, G. **El fin de la modernidade.** Barcelona: Gedisa, 1987.

_____. **O fim da modernidade.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLPI, F. **O Niilismo.** Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.