

O PROBLEMA DA NATUREZA E DA TECNOLOGIA: A PARTIR DO PONTO DE VISTA DA NADIDADE ABSOLUTA

THE PROBLEM OF NATURE AND TECHNOLOGY: THROUGH THE SANDPOINT OF ABSOLUTE NOTHINGNESS

Eiko Hanaoka-Kawamura¹

RESUMO

Parece que atualmente as leis tecnológicas e a natureza estão sendo gradualmente destruídas pela tecnologia. No mundo contemporâneo, a tecnologia modifica a vida dos seres humanos. De um lado, ela serve para elevar a vida humana, enquanto que de outro ela gera vários perigos, e de muitos modos, à vida humana. A partir dos fatos mencionados, percebemos que, muito embora no mundo contemporâneo a tecnologia gere uma infinita e imensurável riqueza para a vida humana, ao mesmo tempo tem tornado a vida humana infinitamente desnatural. Tendo isso presente, o artigo discute os conceitos de natureza e tecnologia a partir de M. Heidegger e Kitaro Nishida; a relação entre natureza e tecnologia a partir de M. Heidegger e Kitaro Nishida; o auto-despertar-da-consciência dentro do paradigma da nadidade absoluta, e o problema da natureza e tecnologia no paradigma da nadidade absoluta.

Palavras-chave: Tecnologia. Natureza. Heidegger. Nishida.

¹ Doutora em Teologia pela Universidade de Hamburgo. Doutora em Literatura pela universidade de Quioto. Professora emérita da Universidade Osaka. Professora emérita da Universidade Naragakuen. *E-mail*: eh@eikohanaoka.org

ABSTRACT

It seems that in the contemporary world technology rules and nature is gradually being destroyed by technology. Technology in the contemporary world changes the life of human beings. On the one hand it infinitely serves to elevate human lives, while on the other it brings about various dangers in many ways to human lives. We understand from the above-mentioned facts that although technology in the contemporary world brings infinite immeasurable richness to human life, at the same time it has made human life infinitely unnatural. With this in mind, that article aims to discuss the following concepts: nature, technology through M. Heidegger and Kirato Nishida, the relation between nature and technology through Heidegger and Nishida, self-awareness in the paradigm of absolute nothingness, and the problem of nature and technology in the paradigm of absolute nothingness.

Keywords: Technology. Nature. Heidegger. Nishida.

INTRODUÇÃO

Parece que atualmente as leis tecnológicas e a natureza estão sendo gradualmente destruídas pela tecnologia. No mundo contemporâneo, a tecnologia modifica a vida dos seres humanos. De um lado, ela serve para elevar a vida humana, enquanto que de outro, e de muitos modos, também gera vários perigos à vida humana. Podemos apresentar diversos exemplos de invenções e progressos marcantes na tecnologia. Na medicina, por exemplo: crianças podem ser fertilizadas fora do corpo da mãe; é possível portar o bebê como mãe de aluguel; mais recentemente temos a possibilidade de clonar seres humanos. Nas pesquisas espaciais, podemos citar a chegada à lua e a construção de estações espaciais massivas (satélites). Na ciência da informática, o exemplo mais recente é a internet, que expandiu nosso acesso à informação, ajudando na causa do desenvolvimento educacional.

Mas como ficam as questões relacionadas à natureza? Na medicina, por exemplo, parece algo não natural para a humanidade nascer de uma mãe de aluguel ou do cultivo de clones. No campo das pesquisas espaciais, parece-me que a busca de estações de satélites é consequência da destruição da natureza aqui embaixo, na terra. No campo da tecnologia da informação, a vida do ser humano na natureza sofre perturbação e temos de nos debater, de forma não natural, ante uma quantidade exagerada (sobrecarga) de informações vindas diariamente da internet.

A partir dos fatos mencionados, percebemos que, muito embora a tecnologia gere uma infinita e imensurável riqueza para a vida humana, ao mesmo tempo tem tornado a vida humana infinitamente desnatural.

Tendo isso presente, discutiremos a seguir: 1. natureza; 2. tecnologia a partir de Martin Heidegger e Kitaro Nishida; 3. a relação entre natureza e tecnologia a partir de Heidegger e o Nischida; 4. o auto-despertar-da-consciência dentro do paradigma da nadaidade absoluta; e 5. o problema da natureza e tecnologia no paradigma da nadaidade absoluta.

1 NATUREZA

A palavra grega *physis* (em vernáculo: *natureza*) significa etimologicamente “estar aberto em si mesmo”. Heidegger traduz *physis* para o alemão como *das von-sich-her Aufgehen*, que significa *poiesis* (HEIDEGGER, 1962, p. 11). A palavra latina *natura*, *natio* ou *nasci*, como origem de natureza, significa etimologicamente “o nascimento”

ou “ser gerado”, ou seja, a produção criativa (em grego *poiesis*). Nesse sentido, a natureza pode ser compreendida como produção criativa, que se dá por si mesma, sem intervenção da vontade. Heráclito (535 a.C.-475 a.C.) tomava a natureza (*physis*) como o verdadeiro caráter de uma coisa que gosta de se esconder e simultaneamente gosta de vir à luz.

Paralelamente ao significado etimológico de **natureza**, podemos classificar o conceito em três tipos: 1) a chamada natureza científico natural; 2) a natureza pura poético-real; e 3) a natureza original como a origem dos dois tipos de natureza mencionados anteriormente. O primeiro tipo, chamado **natureza científico-natural**, refere-se à natureza como o objeto das ciências naturais até a chegada de Kant como filósofo e de Newton como físico, que objetivaram e abstraíram a natureza na qual, depois, o tempo e o espaço eram absolutos, onde se poderia aplicar a lei da causalidade. De acordo com a terminologia de Heidegger (1889-1976), essa natureza é como ser que as ciências tomam como objeto para suas pesquisas.

O segundo tipo de natureza, como natureza poética real e pura, refere-se, por exemplo, a pássaros no céu e peixes na água – de *Zazen-shin (exortações de Zazen)* no *shobo-genzo*, de Dogen (1200-1253) – que voam ou nadam livremente, sem estarem presos ao si-mesmo egoísta: “É como a água, que é clara até seu fundo, onde peixes singram vagarosamente, e o céu é vasto e solto, onde pássaros voam para longe” (DOGEN, 1986, p. 141).

O terceiro tipo de natureza, como natureza original, origem da chamada **natureza científico-natural** e **natureza pura poético-real**, pode ser encontrada na natureza de A.N. Whitehead (1861-1947). Em *The concept of nature* (1979), natureza é compreendida como um complexo de eventos em constante mutação. Em sua tardia obra capital *Process and reality* (1978), ele fala de três tipos de natureza: 1) natureza primordial de Deus; 2) natureza consequente ou proveniente de Deus; e 3) natureza superjectiva de Deus. Nessas três naturezas, o retorno da natureza a sua origem e sua desunião e desdobramento são mostrados na unidade original, na qual os dois lados se opõem mutuamente e são contraditórios.

2 TECNOLOGIA

2.1 TECNOLOGIA EM MARTIN HEIDEGGER

Segundo Heidegger (1962, p. 12), a palavra grega *techne* (tecnologia) significa etimologicamente “desvelar” (em alemão *entbergen*) e “colocar”² de forma provocadora (*provocatively* – em alemão “*das heruasfordernde Stellen*”) (p. 16). O primeiro *desvelar* significa, portanto, *poiesis* (*produção criativa*). O “colocar de forma provocadora” relata essencialmente o lado ameaçador da tecnologia contemporânea, que é desvelar seus conteúdos e, por causa da natureza da tecnologia, é vista como interpelar (*stellen*) de forma provocadora (em alemão: *Ge-stell – armação*) (HEIDEGGER, 1962, p.30). Interpelar provocadoramente significa *Geschick* (= desafio histórico de desvelar). Em Heidegger (1962) são natureza (*physis*) e *poiesis* (= produção criativa) que fazem aparecer a si mesmas como seres ao modo como o ser ele mesmo esconde a si mesmo, mas quando **tecnologia** tem o sentido de “interpelar provocadoramente”, ela toma o sentido de *Ge-stell*. Tecnologia, que atua como *Ge-stell* (interpelar provocadoramente), oculta o sentido de *poiesis* incluso na tecnologia. Desse fato, a crise proporcionada pela tecnologia encontra-se no mundo inteiro. Assim, de qualquer modo, temos de compreender que: *Ge-stell* enquanto natureza da tecnologia é também natureza do “ser ele mesmo”; ser, ele mesmo, oculta a si mesmo naquilo em que aparece como “ser” (*das Seiende*) ou “seres”. Isso porque é precisamente o ato de “ser ele mesmo”, enquanto natureza do “ser ele mesmo”, que objetiva, abstrai ou desvela “ser ele mesmo”, visto que a natureza não pode ser objetivada, abstraída e desvelada.

O *insight* de Heidegger, de que o *Ge-stell*, enquanto o cerne da objetivação, e abstração, enquanto externalização, que era o caráter das ciências naturais até Newton, é também a natureza do “ser ele mesmo” e este último, além disso, é natureza no sentido de “ser aberto a si mesmo”, muito embora “ser si mesmo” seja o oposto de *Ge-stell* e que ali se encontra uma crise na tecnologia, e, nessa natureza como *Ge-stell*, na tecnologia e ser no ser ela mesma, ele tem ali um verdadeiro *insight*. Em sua visão de tecnologia, tecnologia e natureza são vistas em mútua relação. Em sua teoria de tecnologia, *Ge-stell*, desvelar e também *poiesis* (= produzir criativamente) são compreendidos como *Geschick* (= destino), e não como vontade individual autoindulgente. *Geschick* (destino) refere-se a destinar (despachar) vindo do “próprio

² NdT. *Stellen* tem também o sentido de “colocar frente à parede”, por isso traduzimos também como *interpelar*, interpeção produtiva.

ser”. Assim, sua teoria sobre a tecnologia é baseada na natureza como “ser aberta por si mesma”. Na teoria heideggeriana de tecnologia, depende do *Ge-schick* (destino) se o ser, ele mesmo, ocorre como *poiesis* (produção criativa) ou como *Ge-stell* (ato violento) (HEIDEGGER, 1953, p. 169), quando o ser ele mesmo se dá, partindo do ser ele mesmo para os entes. Cada existência humana só pode esperar pelo destino (*Geschick*), no qual ela se torna um pastor (*Herder*) (HEIDEGGER, 1953, p. 40) do ser ele mesmo. O fato de cada existência poder suportar a tarefa de ser pastor do ser em si tem seu fundamento, segundo Heidegger, no caráter da existência humana, que está aberta na existência “ser si mesmo” como *ek-sistere* (= a origem da existência) (etimologicamente mostra o si mesmo, que é livre do ego egocêntrico).

2.2 TECNOLOGIA NA FILOSOFIA DE NISHIDA

Na filosofia de Nishida (1965c, p. 2), tecnologia é compreendida como unidade de ser humano e natureza, e como representação. *Poiesis* (produção criativa), que é a última representação (expressão) da “experiência pura” como seu ponto de partida, representando sua experiência religiosa original em seu livro *An inquiry into the Good*, é compreendida mais ou menos como “tecnológica” (NISHIDA, 1965c, p. 2).

Podemos notar que em Nishida (1965c, p. 2), razão é o mundo da autoidentidade absolutamente contraditória e a tecnologia do mundo histórico, visto que Heidegger também vê conhecimento como tecnologia. Aqui uma pequena explanação da concepção de “representação” na filosofia de Nishida pode ser útil. Em Nishida, **representação** significa, brevemente, objetivação da consciência no si mesmo de cada pessoa. Quanto à relação entre o indivíduo e o mundo como a dialética universal, sua representação consiste na unidade da autoidentidade absolutamente contraditória entre autorrealização infinita, agindo deliberadamente, e mundo que se autodefine representativamente (NISHIDA, 1965a, p. 209). Enquanto na representação o mundo forma representativamente a si mesmo, e o si mesmo forma propositadamente a si mesmo, *poiesis* (a produção criativa) consiste no ponto de intersecção entre o si-mesmo assim formado e o mundo. Na *poiesis*, enquanto aquilo que representa em última instância a pura experiência, o si-mesmo e o mundo é autoidentidade absolutamente contraditória.

Nessa representação de Nishida, o si mesmo individual percebe e realiza uma grande morte, alcançando um ponto representativo na formação representativa do mundo e desse modo transcende e abandona o ponto de partida consciente. Mas o si-

mesmo que vive no representativo universal, ainda não vive na abertura absolutamente infinita do campo da nadaidade absoluta. Para viver no campo da nadaidade absoluta, o si-mesmo tem de saltar do representativo universal para o dialético universal, como realização concreta do campo da nadaidade absoluta.

No modo de compreender a tecnologia, mencionado anteriormente, como formação representativa em Nishida, oculta-se um tipo de crise diferente do modo como concebe M. Heidegger. Como foi dito, a crise na teoria heideggeriana de tecnologia é que *Ge-stell* não é apenas natureza e tecnologia como destino a desvelar, mas também essa natureza de tecnologia é “destino de ser si-mesmo” enquanto “o desvelar” e que o destino de *Ge-stell* esconde o destino de *poiesis* (produção criativa). A crise na teoria de tecnologia de Nishida consiste em que ele não tem *insight* profundo da “violência da razão”.

Podemos compreender brevemente aqui a teoria sobre tecnologia como segue: na filosofia de Nishida sobre a nadaidade absoluta, a abertura infinita é aberta, onde nenhum paradigma é absolutizado como enquadramento desse ser, e a experiência original, nessa abertura infinita absoluta como o campo da nadaidade absoluta e a experiência original nessa abertura absoluta infinita enquanto campo da nadaidade absoluta, é representada no si-mesmo de cada um. De acordo com Nishida, o mundo representado dessa abertura, enquanto o campo da nadaidade absoluta, é compreendido como o mundo da tecnologia. Em sua linguagem filosófica, ideias e arte pertencem ao mundo da tecnologia. Como já foi dito, *poiesis* é também tecnológica, visto ser também ela representativa. Em sua filosofia, também a razão humana é compreendida como tecnologia em seu mundo técnico, onde a dualidade ou polaridade é autoidentidade absolutamente contraditória.

Na tecnologia mencionada na filosofia de Nishida, há uma crise na qual a “violência da razão” não é analisada, enquanto Heidegger teve um *insight* de uma violência do conhecimento ou *Ge-stell*. Nos dias de Nishida não havia bombas atômicas ou de hidrogênio, crianças fertilizadas fora do corpo da mãe, nem a possibilidade de seres humanos clonados. De algum modo, ainda não havia a possibilidade de destruição enfática da natureza humana e o desenvolvimento por atos destrutivos através do conhecimento e da razão na tecnologia, isto é, da poluição da atmosfera, pela exalação vinda dos automóveis, contaminação radioativa da atmosfera ou poluição da água pela drenagem industrial etc. De qualquer modo, a destruição da natureza humana e o desenvolvimento feito pela tecnologia intelectual excessiva no século XXI alcançaram seus limites.

No *Ge-stell* de Heidegger (desvelar de forma desafiadora), que objetiva e expõe coisas e que não é só a natureza da tecnologia, mas também a natureza do ser em si, e no *Geschick* (destino), desvelar de forma desafiadora, a crise tem de esconder o destino que aparece na *poiesis*. De qualquer modo, essa crise (como ser em si ou sua vinda) é precisamente a salvação (em alemão, *das Rettende*) (HEIDEGGER, 1962, p. 41-42). Nesse sentido, a salvação é prevista em Heidegger. Em Nishida, porém, as ciências e o intelecto são vistos como aquilo que pode ser explanado a partir da “pura experiência”, consistindo na unidade do intelecto, sentimento e vontade, e ele não previu a violenta crise do intelecto e da razão na tecnologia.

Em comparação com Nishida, na teoria tecnológica de Heidegger há realmente um inquérito sobre a atividade violenta. Mas em sua teoria da tecnologia, a função de cada existência humana é a função de um pastor que somente vigia atentamente como uma existência livre do ego egocêntrico e só aguarda pela vinda do ser em si, mas não pode mudar o destino enquanto história do ser em si. Em comparação com Heidegger, o si-mesmo individual na teoria de Nishida sobre tecnologia deve ser capaz de mudar inclusive a história do mundo, visto que o mundo, em última instância alcançado pela *poiesis*, em Nishida, também é compreendido como mundo da tecnologia (NISHIDA, 1965d, p. 150): *poiesis* significa que o feito faz a coisa e isso significa formar a história. Nesse sentido, podemos dizer que, na teoria da tecnologia de Nishida, o indivíduo e o mundo, como realização da nadaidade absoluta, estão na *poiesis* na autoidentidade absolutamente contraditória.

3 A RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E TECNOLOGIA

3.1 EM HEIDEGGER

Como atestado anteriormente, em Heidegger, natureza é compreendida como algo que se abre por si mesmo, é um desvelar-se, ou *poiesis*, enquanto um produzir criativamente. Assim, a natureza da tecnologia em Heidegger forma unidade com natureza de ser em si, a saber, *Ge-stell*. Mas *Ge-stell* (desvelar de forma desafiadora) ocorre não apenas como *poiesis*, mas também como atividade violenta (HEIDEGGER, 1962, p. 41-42), que tende para a destruição da natureza humana e da natureza que nos envolve como na tecnologia contemporânea. Seja como for, a atividade violenta do intelecto significa originariamente a atividade para fazer aparecer “ser em si”, que jamais é fenômeno, mas permanece sempre fechado como

ser de fenômenos (HEIDEGGER, 1962, p. 169). Originariamente, atividade violenta enquanto natureza de tecnologia deveria ser: deixar o próprio ser aparecer como fenômeno enquanto “opressão” (HEIDEGGER, 1962, p. 169) fechada. Atividade violenta não desempenha apenas uma função como tal, mas também enquanto tal destrói a natureza humana e a natureza ambiental. Em Heidegger essa ambiguidade da atividade violenta na tecnologia permanece como o elemento ameaçador (HEIDEGGER, 1962, p. 174). De acordo com o termo em Parmênides (544 a. C.-501 a.C.), o modo de ser do ser em si enquanto *diké* (grego) (HEIDEGGER, 1962, p. 169) é desafiado pela atividade violenta enquanto natureza da tecnologia. Como resultado desse desafio surge não apenas *poiesis*, mas também atividade violenta destrutiva. A existência que permanece sendo apenas pastor (*Herder*) do ser em si, em Heidegger, não **pode mudar o destino, mas deve aguardar até que apareça essa crise como a salvação** (*das Rettende*).

Em Heidegger, em sua elucidação e investigação tardia e ulterior, a relação verdadeiramente harmoniosa entre natureza e tecnologia depende da existência ou do si-mesmo. Isso porque não é só pela conscientização própria do mundo, mas também pelo autodespertar da própria verdade que o perigo que ameaça o mundo na complicação que surge entre *Ge-stell* e natureza da *poiesis* (desvelar o ser em si enquanto entes representados) e *Ge-stell* enquanto natureza da tecnologia, que aparece não como ela própria, mas como atividade violenta desafiadora, pode verdadeiramente tornar-se a salvação (*das Rettende*).

3.2 NA FILOSOFIA DE NISHIDA

Na filosofia de Nishida (1965b, p. 242), natureza é compreendida como natureza histórica (*geschichtliche Natur*), como autodefinição da nada absoluta e como “definição de coisa na coisa ela mesma”. A autodefinição da nada absoluta significa autodefinição do “agora eterno”, que é unidade entre tempo e eternidade no momento; a autodefinição de coisa na coisa ela mesma significa representação, como foi explanado no item “Tecnologia na filosofia de Nishida”; é nessa **apresentação** que em Nishida tecnologia é vista como representação.

Pelo que foi mencionado anteriormente, compreendemos que a relação entre natureza e tecnologia em Nishida são unidas pela natureza histórica, mas não pela assim chamada natureza das ciências da natureza, nem pela natureza poético-real. Além disso, o que a atividade violenta do intelecto, na tecnologia de Heidegger,

produz como o ameaçador corresponde ao demoníaco em Nishida, pois toda produção criativa tem de ser demoníaca, uma vez que a lei de desenvolvimento da natureza transcende o pensar humano (NISHIDA, 1965b, p. 89).

Atividade violenta do intelecto pelo *Ge-stell*, enquanto natureza da tecnologia em Heidegger, também aparece como a poesia oculta (produção criativa). Ao contrário, o demoníaco na tecnologia de Nishida, aparece a partir da atividade representativa, a partir da qual a tecnologia entra no mundo, mas não a partir da autodefinição direta da nadaidade absoluta. Essa atividade representativa em Nishida pode surgir como atividade representativa enquanto vida histórica na realidade histórica que pode primeiramente ser realizada na complicação entre atividade tecnológica individual e atividade representativa. Como diz o próprio Nishida, na atividade representativa na atualidade histórica, a atividade representativa torna-se o demoníaco. Quando esse lado demoníaco aparece, a tecnologia tende a decair em destruição da natureza humana e da natureza ambiental. O demoníaco na teoria da tecnologia de Nishida, porém, difere do ameaçador na teoria heideggeriana de tecnologia, que se mantém oculto no *Ge-stell* enquanto natureza da tecnologia e o ser em si. Na atividade representativa na *poiesis* da filosofia de Nishida, a atividade teleológica individual consiste na autoidentificação absolutamente contraditória com a atividade representativa do mundo. Nesse sentido, o individual pode modificar o mundo histórico enquanto *poiesis*: como a atividade teleológica individual entra no mundo, quando o universal – enquanto universal dialético, que é um campo concretizado (*Field*) de nadaidade absoluta – define-se a si mesmo através de sua própria autonegação absoluta, e a atividade representativa entra no mundo quando o indivíduo define a si mesmo através de sua própria autonegação, a atividade representativa do mundo entra no mundo, mesmo que a atividade teleológica individual se extinga. Nesse momento de extinção da atividade teleológica individual, o indivíduo pode despertar pela primeira vez para a própria verdade, tornar-se a própria verdade, e pode formar-se a vida histórica na realidade histórica. É primeiramente nesse estágio de conscientização própria verdadeira, no meio da vida histórica e na realidade histórica, que me parece que o mundo representativo pode avançar sem que a tecnologia e a ciência tenham a tendência de decair totalmente no demoníaco.

Aqui podemos compreender qual é o problema mais importante na relação entre natureza e tecnologia na filosofia de Nishida.

O problema principal é o seguinte: o ser si-mesmo individual na nadaidade absoluta torna-se um ponto representativo da representação inteira do mundo

através da negação absoluta de cada indivíduo propriamente dito, onde o si-mesmo verdadeiro torna-se desperto (isso é precisamente a atividade verdadeira teleológica do si mesmo através da morte do si-mesmo com sua teleologia egocêntrica), com o que, tanto a atividade representativa do mundo e a atividade teleologicamente verdadeira e individual do verdadeiro si mesmo podem ser realizadas de maneira absolutamente contraditória ao mesmo tempo, e, por fim, a vida histórica pode continuar a ser formada na realidade histórica. Ao lado do mais importante problema, temos de perguntar pelo seguinte problema: o que é a conscientização própria na nada absoluta?

4 CONSCIENTIZAÇÃO PRÓPRIA DO SI-MESMO NA “NADIDADE ABSOLUTA”

Primeiramente temos de explicar o que é nadidade absoluta. Para explicar isso, vou classificar os paradigmas do pensamento, enquanto essência do pensamento na Europa até o presente, sob os seguintes tipos relacionados ao ser, à nadidade e ao *nihil*: 1) ser relativo; 2) nadidade relativa; 3) ser absoluto; e 4) *nihil* (nada).

Antes quero explicar o que significam esses quatro tipos de paradigma de pensamento.

1. Ser relativo significa seres no mundo fenomenal. Na base desse paradigma de pensamento, as ciências são nascidas da objetivação, abstração e externalização de fenômenos neste mundo. Todas as ciências naturais e humanas dependem desse paradigma. Quando esse paradigma é visto como absoluto, começa a surgir nele o materialismo.
2. Nadidade relativa é o lado oposto do ser relativo anterior. Como nadidade relativa aparecem ansiedade, desespero, tédio, consciência de pecado etc. Quando esse paradigma é visto como absoluto, dele surgem o pensamento existencial e a filosofia existencial.
3. Ser absoluto é o mundo do eterno, do universal e do imutável na filosofia tradicional, enquanto metafísica na Europa ocidental desde Sócrates (469 a.C-399 a.C) até Hegel (1770-1831). Como exemplos de ser absoluto podemos indicar ideia, *ousia*, *eidos*, Deus (*theos*) efetivo e substancial etc. A filosofia surgiu nesse paradigma de pensar e nesse paradigma de ser absoluto era vista como absoluta, sendo a principal corrente tradicional de filosofia na Europa ocidental de Sócrates até Hegel. Esse ponto de vista

paradigmático não é mais considerado apropriado hoje. Para revitalizar essa filosofia na contemporaneidade, essa filosofia, essencial de Sócrates até Hegel, parece necessitar de um reforço e certa correção.

4. *Nihil* significa lugar vazio que parece ser ocupado pelo ser absoluto igual a Deus e um modo de viver neste mundo sem significação, sem propósito e sem valor. Esse pensamento do fundamento do paradigma *nada* pode ser encontrado no pensamento de Nietzsche. Se esse paradigma é visto como absoluto, surge um nihilismo ativo como em Nietzsche.

Depois de compreendermos esses quatro paradigmas da Europa ocidental tradicional, de Sócrates até Hegel, precisamos compreender qual a conscientização própria em cada paradigma mencionado.

1. A conscientização própria no paradigma “ser relativo” é o intelecto objetificado do ego individual, e esse ego é si-mesmo fechado frente a outra pessoa.
2. A conscientização própria no paradigma “natividade relativa” é a consciência do ego que caiu na ansiedade, desespero, tédio etc., como o outro lado do indivíduo objetificado.
3. Conscientização própria no paradigma “ser absoluto” parece ser, em última instância, ou autoconscientização idealista egoísta, que é absorvida no ser absoluto como ideia, *ousia* ou *eidos*, ou autoconsciência de viver na fé no Deus criativo, no teísmo, e ter de imolar a si mesmo na morte de Deus.
4. A autoconsciência do paradigma nada, de um lado, é como um corpo vivo-morto que vive uma vida sem objetivo, sem significado e sem valor num nihilismo passivo. De outro lado, autoconsciência do paradigma nada é como o Deus-humano no nihilismo ativo, como o super-homem de Nietzsche. A característica desses quatro paradigmas é que cada paradigma considera seu próprio paradigma, outro paradigma, singular ou plural, como absoluto.

Até aqui expus brevemente quatro paradigmas e sua autoconscientização do si mesmo depois do fim ou da queda da filosofia tradicional como metafísica de Sócrates até Hegel. De qualquer modo, para compreender e tentar resolver o problema da “atividade violenta” na tecnologia, como aparece em Heidegger, e o problema do demoníaco na tecnologia como atividade representativa na natureza histórica, como aparece em Nishida, é necessário acrescentar aos quatro mais um paradigma, o da “natividade absoluta”.

O termo **absoluto** em “nacidade absoluta” significa não apenas transcender o ser relativo, mas também autonegação absoluta. O termo **nacidade** em “nacidade absoluta” significa abertura não fechada. Nesse significado, “nacidade absoluta” é representação logicizada da realidade. Nacidade absoluta, assim, pode ser tomada como representação logicizada de sua “experiência pura”.

Ora, de acordo com a terminologia Zen, para experimentar a nacidade absoluta, há que se realizar simultaneamente os dois seguintes fatos: 1) Céu e terra e eu são da mesma raiz e todas as coisas e eu são e estão na unidade. 2) somente eu sou honrado, no céu e na terra. Isso significa perceber que o si-mesmo de todas as coisas percebe que o si-mesmo de todas as coisas na terra e o si-mesmo de cada um dos indivíduos estão originalmente na unidade e são simultaneamente a centralidade absoluta de cada indivíduo. O enquadramento para pensar tal realização é o paradigma da nacidade absoluta enquanto enquadramento sem quadro. Esse pensamento como enquadramento sem quadro pode ser representado no Zen como pensamento do não pensamento. Ora, autoconscientização do si mesmo no paradigma da “nacidade absoluta” é autoconscientização de que cada uma de todas as coisas é o centro absoluto e, ao mesmo tempo, apenas uma periferia. Se reformularmos esse fato, referindo-o à “*poiesis*” (produção criativa), podemos dizer assim: Cada si mesmo é o centro absoluto e pode realizar a si mesmo referindo-se à atividade teleológica e, ao mesmo tempo, referindo-se ao morrer para tornar-se unicamente um ponto representativo de toda representação do mundo através da negação absoluta do si-mesmo. Mas através dessa negação absoluta do si mesmo, enquanto ego, cada pessoa, enquanto si mesmo, pode, ao contrário, estar ciente do verdadeiro si-mesmo. Precisamente nesse caso, pode se mostrar o modo de superar o demoníaco, inclusive como o representativo na natureza histórica. Essa é a dialética de “morte e vida” em cada si-mesmo.

5 O PROBLEMA DA NATUREZA E DA TECNOLOGIA NO PARADIGMA DA NACIDADE ABSOLUTA

O problema que ainda não foi resolvido em Heidegger em relação à natureza e tecnologia, a saber, o problema da atividade violenta do intelecto na tecnologia, pode ser resolvido pela autoconscientização do si mesmo no paradigma da nacidade absoluta. Assim, o problema em Nishida em relação à natureza e tecnologia permanece não resolvido, mas tem a possibilidade de sê-lo no fato de que, na compreensão de natureza em Nishida, a chamada **natureza científica e natureza poética puramente real**, não é considerada suficientemente. Isso porque, para considerar o problema

da natureza e tecnologia não basta questionar a natureza apenas no paradigma da nadidade absoluta. É necessário considerar a relação entre natureza e tecnologia em cada paradigma do ser relativo, da nadidade relativa, do ser absoluto e do nada, de modo novo a partir do paradigma da nadidade absoluta. Isso porque no paradigma da nadidade absoluta, todos os cinco paradigmas tornam-se o centro absoluto e simultaneamente a periferia do mundo. Em seu paradigma da nadidade absoluta, Nishida questiona apenas a natureza histórica, e, para o demoníaco na natureza histórica, mostrou-se como o modo correto de avançar na autoconscientização do si-mesmo. Esse questionar a natureza histórica absolutiza o paradigma da nadidade absoluta, mas não torna isso simultaneamente em periferia. Nesse sentido, Nishida não compreendeu bem a natureza, porque em sua obra só há natureza histórica.

No paradigma da nadidade absoluta, a natureza história em Nishida deve reviver a natureza em cada paradigma, exceto seu próprio paradigma, novamente, através de sua própria negação absoluta. Reviver cada um dos outros quatro paradigmas através da negação absoluta do paradigma da nadidade absoluta significa sustentar o modo de compreensão da natureza em cada um dos quatro paradigmas através da atividade da compaixão no paradigma da nadidade absoluta. Antes de considerarmos esse sustentar pela compaixão no paradigma “nadidade absoluta”, temos de mostrar claramente como a natureza é compreendida em cada um dos quatro paradigmas. Esse é o modo de compreender autoconscientização do mundo.

1. Natureza no paradigma do ser relativo é vista como um objeto das ciências ao qual elas estão referidas.
2. Natureza no paradigma da nadidade relativa é compreendida sobremaneira como literário.
3. Natureza no paradigma do ser absoluto é compreendida como criatura através do criador, *natura naturata* como em Espinoza (1632-1677) ou natureza que emana como em Plotino (204-269).
4. Natureza no paradigma do nada é compreendida como eterno retorno desse paradigma.

Sustentar a natureza em cada um dos quatro paradigmas por meio da compreensão da natureza no paradigma da nadidade absoluta significa sustentar e reviver a natureza como um objeto das ciências, natureza literária, natureza como criatura e natureza como eterno retorno do mesmo, através da compaixão e da fraternidade, na qual natureza histórica no paradigma da nadidade absoluta

nega seu modo de compreender a natureza histórica, a saber, *poiesis* representativa. Compaixão e fraternidade na autonegação da natureza histórica não são apenas tais como destino enquanto autoconscientização do mundo, como em Heidegger, mas podem ser também tal na autoconscientização do verdadeiro si-mesmo. De outro modo, o mundo da *poiesis*, como em Heidegger e em Nishida, não se instaura neste mundo; mas o mundo mergulha num universo onde governa um mundo regrado pela atividade violenta da tecnologia, como em Heidegger, e pelo demoníaco na natureza histórica, como em Nishida, governa, e se instaura absolutizando o paradigma da “natividade absoluta”.

REFERÊNCIAS

DOGEN. **The soho-genzo**. Trad. de Yuho Yokoi. Tóquio: Sankbo Buddhist Bookstore, 1986.

HEIDEGGER, M. **Die Technik und die Kehre**. Tubinga: Neske, 1962.

_____. **Einführung in die Metaphysik**. Frankfurt: A.M. V. Klosteman, 1953.
(Gesammelte Werke, v. 40).

NISHIDA, K. **The complete work: fundamental problems of philosophy**. Tóquio: Iwanami Shoten-Press, 1965a. v. 7.

_____. **The complete work: fundamental problems of philosophy**. Tóquio: Iwanami Shoten-Press, 1965b. v. 8.

_____. **The complete work: fundamental problems of philosophy**. Tóquio: Iwanami Shoten-Press, 1965c. v. 9.

_____. **The complete work: fundamental problems of philosophy**. Tóquio: Iwanami Shoten-Press, 1965d. v. 10.

WHITEHEAD, A. N. **Process and reality**. An essay in cosmology. Nova York: The Free Press, 1978.

_____. **N. The Concept of Nature**. Nova Iorque: The Free Press, 1979.