

Autenticidade: Nishitani Keiji e o eu transontológico

Authenticity:
Nishitani Keiji and the transontological self

Amanda Sayonara Fernandes Prazeres

RESUMO

Este estudo examina a questão da autenticidade a partir do pensamento do filósofo japonês Nishitani Keiji (1900-1990), destacando sua relevância no contexto do século XX. A noção de autenticidade está intrinsecamente associada à ideia de um “eu verdadeiro”, uma identidade que se distingue e pode ser diferenciada de uma existência falsa ou inautêntica. Na filosofia europeia, a autenticidade frequentemente se apoia em uma estrutura essencialista, que pressupõe a existência de um núcleo imutável e absoluto como fundamento do “eu”. Contudo, Nishitani, inspirado pela tradição budista, propõe uma abordagem que busca transcender os limites da metafísica tradicional, repensando as bases da realidade e enfatizando a interdependência entre todos os elementos que a constituem. Por esse motivo, defende-se que a perspectiva de Nishitani pode ser caracterizada como transontológica, pois ultrapassa as categorias ontológicas convencionais.

PALAVRAS-CHAVE

Transontologia, Filosofia Japonesa, Vacuidade, Metafísica.

ABSTRACT

This study examines the question of authenticity through the thought of the Japanese philosopher Nishitani Keiji (1900-1990), highlighting its relevance in the context of the 20th century. The notion of authenticity is intrinsically linked to the idea of a “true self” an identity that is distinct and can be differentiated from a false or inauthentic existence. In European philosophy, authenticity often relies on an essentialist framework, which presupposes the existence of an immutable and absolute core as the foundation of the “self”. However, Nishitani, inspired by the Buddhist tradition, proposes an approach that seeks to transcend the limits of traditional metaphysics by rethinking the foundations of reality and emphasizing the interdependence among all the elements that constitute it. For this reason, it is argued that Nishitani's perspective can be characterized as transontological, as it goes beyond conventional ontological categories.

KEYWORDS

Transontology, Japanese Philosophy, Emptiness, Metaphysics.

Introdução¹

¹ Tradução e revisão realizada pela autora de seu artigo ¿Yo soy auténtico? la búsqueda de la autenticidad en Nishitani Keiji publicado em 2022 na Revista Horizonte Independiente – Horizontes de Pensamientos, v. 3, n. 1. O trabalho é resultado compilado da tese *Yo transontológico: La respuesta de Nishitani a la subjetividad cartesiana*, Universidad Pompeu Fabra, Espanha, 2019.

O que significa ser autêntico? A ideia de autenticidade está intrinsecamente ligada ao conceito de um *eu verdadeiro*, uma identidade que se distingue de um modo de ser falso ou inautêntico. Em termos lógicos, autenticidade pode ser entendida como a correspondência entre algo e sua identidade, *A é sempre igual a A*. No entanto, na tradição ontológica europeia, essa autenticidade frequentemente se fundamenta em uma concepção essencialista, vinculada a uma essência absoluta e imutável. Diante disso, surge a questão: seria possível conceber uma noção de autenticidade que escape dessa estrutura metafísica essencialista? Poderíamos pensar o *eu verdadeiro* como algo desvinculado de um substrato fixo e eterno? Além disso, as propriedades que definem esse *eu* seriam exclusivas de cada indivíduo, caracterizando uma identidade única e insubstituível, ou conteriam também um caráter universal, representando aspectos comuns a todos os seres humanos? Este artigo explora essas perguntas à luz da proposta transontológica do filósofo da Escola de Quioto Nishitani Keiji (1900-1990) que, inspirado pela tradição budista, redefine a autenticidade como uma experiência relacional e interdependente, afastando-se dos limites da metafísica tradicional.

Nesse contexto, ao admitirmos a existência de um modo de ser autêntico, inevitavelmente também se admite a possibilidade de um ser inautêntico, em desacordo com esse verdadeiro modo de ser. Mas como identificar se nosso modo

de ser é fiel a nós mesmos? E, mais ainda, quais fatores poderiam limitar ou impedir a realização da autenticidade?

Para abordar essas questões, é essencial compreender o conceito de *eu* analisado por René Descartes (1596-1650), uma figura central do pensamento moderno. Na busca por uma verdade indubitável, Descartes identifica o *eu* como a primeira certeza, a base a partir da qual a razão constrói seu edifício de conhecimento.

Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza. Mas por que não lhe pertenceriam? Não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, mesmo mau grado seu, e que sente também muitas como que por intermédio dos órgãos do corpo? (DESCARTES, 1979, p. 55).

Na história da filosofia, a interpretação cartesiana do *eu* tornou-se uma referência para compreender o que significa ser humano, sendo associada à autoconsciência, à identidade pessoal e ao conceito de sujeito. A definição cartesiana identifica o *eu* como uma substância pensante, cujas atividades fundamentais incluem duvidar, afirmar, negar, imaginar e sentir. Desse modo, o *cogito* constitui o fundamento da autoconsciência como também se constitui como o intermediário principal de todo o conhecimento. Contudo, essa concepção cartesiana associa o *eu* a um ponto fixo e autônomo, isolado do mundo material, um princípio que Nishitani questiona ao propor um entendimento relacional e dinâmico da subjetividade.

Neste artigo, exploro a proposta crítica de Nishitani à concepção de autenticidade, contrastando a visão essencialista do *eu* com a abordagem transontológica inspirada na tradição budista. Argumento que a proposta de Nishitani redefine o conceito de autenticidade, deslocando-o do domínio metafísico para uma *práxis* relacional fundamentada na interdependência e na vacuidade. Por meio dessa análise, busco não apenas responder às questões acerca do que define o *eu* verdadeiro e autêntico, mas também examinar como essa perspectiva pode oferecer um novo horizonte para pensar a condição humana em sua complexidade existencial e relacional.

1. A perda do *eu*

A questão sobre *o que faz com que eu seja quem sou* foi respondida na história da filosofia a partir de três perspectivas distintas e complementares: a perspectiva metafísica, a pessoal e a social. A perspectiva metafísica defende uma concepção substancial ou essencial e, portanto, universal, ou seja, comum a todos os seres humanos. Por outro lado, a visão pessoal ou subjetiva compreende cada indivíduo como único e dotado de um conjunto de atributos particulares; essa identidade pode ser conceitualizada como o *eu* ou a interioridade. Por fim, a visão social entende que o contexto das interações com os elementos da realidade, bem como a dinâmica do momento histórico, influencia diretamente na construção do *eu*.

A concepção existencialista de inspiração budista de Nishitani questiona a visão metafísica do *eu*, enquanto propõe uma abordagem dinâmica e interrelacional. Segundo Nishitani, o encontro com o verdadeiro *eu* exige, antes de tudo, que o indivíduo tome consciência de sua *interioridade perdida* —

uma condição resultante da identificação com modelos externos que nos afastam de nossa autenticidade. No cotidiano, sem perceber, agimos de maneira inautêntica, influenciados pela concepção de sujeito racional proposto pela filosofia moderna europeia, tendo em René Descartes seu representante mais emblemático. Nishitani critica essa concepção, destacando a necessidade de superá-la para resgatar uma compreensão mais elementar do *eu*. Analisei detalhadamente a crítica de Nishitani ao *cogito* cartesiano em “A experiência religiosa e a superação da modernidade em Nishitani Keiji” (2016), onde exploro como sua visão articula uma superação das bases filosóficas modernas por meio de uma perspectiva existencial e religiosa. Por essa razão, não expandirei minha análise aqui.

² A obra originalmente intitulada *O que é religião?*
— Shūkyō to wa Nanika

宗教とは何か —
foi publicada em 1961. Já a primeira tradução ao inglês, de Jan Van Bragt, foi revisada e ampliada pelo próprio Nishitani e leva o título de *Religion and Nothingness* ou *A Religião e o Nada*. A tradução ao espanhol usada neste trabalho foi realizada a partir dessa versão em língua inglesa.

De acordo com o diagnóstico de Nishitani Keiji em *La Religión y la Nada*², as sociedades modernas enfrentam coletivamente uma crise de caráter existencial. Tal crise decorre da aceitação e reprodução da perspectiva moderna que reduz a essência humana à capacidade de pensar racionalmente. Nesse contexto, a máxima cartesiana *cogito, ergo sum* transcende seu papel de proposta filosófica, transformando-se na representação central do sujeito moderno. Esse modelo posiciona o indivíduo como o único responsável pelo conhecimento e reduz o mundo exterior a mero objeto de análise e exploração. Essa ilusão coletiva, ao se tornar o parâmetro de nossa autopercepção e de nosso comportamento, restringe o exercício da autenticidade.

Segundo Nishitani, temos soterrado nosso verdadeiro *eu* sob uma abordagem racionalista que segrega e isola o indivíduo

do mundo material, impedindo-o de ver a realidade como ela é. De modo geral, o caráter de falsidade e desilusão que Nishitani atribui ao *ego cogito* não se limita apenas às características ameaçadoras derivadas do racionalismo míope e do dualismo, que enclausuram o sujeito e objetificam o mundo natural. Em outras palavras, é inegável que essa concepção de subjetividade traz consequências éticas e epistemológicas reais que ainda precisam ser superadas nos dias de hoje. Contudo, a crítica de Nishitani transcende essas dimensões do problema. Sua abordagem nos convida a reavaliar a noção ontológica de substância que fundamenta o *cogito*, desafiando as bases do pensamento moderno e confrontando a ontologia tradicional.

De acordo com Nishitani, em tempos de adversidade, é mais provável que alguém questione sua realidade e avance em direção a uma nova e autêntica compreensão do *eu*, o que tem implicações para o relacionamento com outros elementos da realidade. Para Nishitani, qualquer situação desafiadora pessoal pode desencadear o sentimento de incerteza e dúvida que, em última análise, leva ao encontro com a vacuidade³ (em japonês *kū* 空). No entanto, apesar de enfrentar uma situação desafiadora que cria as circunstâncias certas para a mudança, alguém pode negligenciar o processo e deliberadamente se distrair com o trabalho ou outras atividades. Deve haver um comprometimento pessoal com a realização da autenticidade, somente quando alguém escolhe permanecer com a dúvida de que o processo continua.

Com a tomada de consciência, confrontamos o vazio resultante da aceitação da narrativa ilusória de que nosso *eu* é um *ego* de

³ A vacuidade não é o mesmo que não-ser, por outro lado, o termo expressa o campo de realização da realidade. Trata-se da concepção de ausência de uma natureza intrínseca imutável em qualquer fenômeno. Nishitani aplica, como sinônimos, os termos “nada absoluto” (zettai mu / 絶対無), “vacuidade” (jap. *kū* / 空) e o termo sânscrito *śūnyatā* (शून्यता), proveniente do budismo Mahāyāna. Vamos explicar em mais detalhes a concepção de vacuidade adiante no texto.

tipo cartesiano. Por essa razão, enfrentamos uma crise existencial de caráter histórico, na qual os indivíduos que vivenciam historicamente as consequências do processo de modernização e questionam consistentemente seu modo de ser, sua existência e seu propósito de vida acabam por reavaliar a narrativa moderna sobre a subjetividade e buscar respostas.

⁴ Para Nishitani, na perspectiva budista, a “grande dúvida” recebe o adjetivo “grande” devido à profundidade e ao valor significativo de seu conteúdo, que envolve intenso sofrimento e inquietação. Trata-se de um movimento radical no qual a estrutura da realidade é posta em questão, revelando a vacuidade e o caráter transitório da vida. Nishitani argumenta que o termo “grande” usado para qualificar essa dúvida também pode remeter à tomada de consciência sobre o nosso modo de ser. Isso ocorre porque a “grande dúvida” está diretamente relacionada ao tema central da existência – o nascimento e a morte – conhecido na tradição chinesa como “o grande assunto” (NISHITANI, 2017, p. 56).

De forma que a dúvida que emerge dessa experiência conflituosa, chamada por Nishitani de *grande dúvida*⁴ (jap. *taigi* 大疑), gera perguntas fundamentais como: minha natureza se reduz verdadeiramente a nada mais do que minha racionalidade? O que é isso que sou? Existe de fato uma essência absoluta e imutável capaz de me determinar? Qual é o sentido da minha existência? Essas questões possuem tanto um caráter existencial quanto ontológico, pois nos levam, por um lado, a analisar nossa vida individual e, por outro, a explorar o que há de mais elementar em nós mesmos.

Essa reflexão culmina na identificação de uma ruptura com nosso modo verdadeiro de ser, revelando que frequentemente não agimos de forma fiel a nós mesmos. Portanto, essa crise existencial-ontológica não é apenas um momento de incerteza, mas também a abertura de uma possibilidade: o retorno à nossa interioridade autêntica, um movimento fundamental para a superação da alienação promovida pela modernidade. No entanto, faz-se necessário esclarecer que a grande dúvida não é uma estratégia metodológica ou um processo intelectual da mente que questiona voluntariamente a realidade. De outro modo, trata-

se de uma dúvida que se realiza de forma involuntária transformando todas as certezas em interrogações.

Diante do exposto, a dúvida se caracteriza como um movimento necessário de introspecção e incerteza sobre a própria natureza, que teria como consequência o encontro com o *eu* autêntico. Com isso, é possível perceber que a representação de uma subjetividade puramente racional é restritiva no que diz respeito à relação sujeito-objeto que caracteriza nossa relação e compreensão do mundo. Além disso, as qualidades do sujeito moderno são fundamentalmente insuficientes, pois não abrangem todas as dimensões da existência humana, ao nos reduzir apenas a uma substância pensante. Em resumo, para Nishitani, nossa verdadeira interioridade está historicamente enterrada por uma concepção culturalmente imposta a partir do processo de modernização, realizado sob a influência do estilo de vida, do modo de pensar e de produzir da Europa e Estados Unidos.

2. A realização do *eu verdadeiro*

Para Nishitani, o verdadeiro *eu* precisa ser encontrado além da ilusão da *res cogitans* cartesiana. Esse processo é, antes de tudo, uma *experiência* pessoal que se inicia a partir do confronto com a dúvida. Essa dúvida, por sua vez, antecede a realização da própria *autenticidade*, pois é justamente o questionamento que revelam os aspectos de falsidade enraizados no sujeito moderno. No entanto, essa dúvida radical não pode ser resolvida por meio da capacidade racional daquele que duvida. Se assim fosse, estaríamos reafirmando a mesma estrutura que o racionalismo cartesiano considera verdadeira.

Diante disso, a partir de qual perspectiva podemos validar a autenticidade do *eu*, tal como proposto por Nishitani?

A partir da análise da proposta filosófica de Nishitani, podemos indicar que a verdade se estabelece como uma *experiência revelada*. Isso ocorre porque a verdade se *realiza*⁵ ou se manifesta necessariamente a partir da perspectiva de que o *eu* e o mundo não são definidos por uma substância absoluta, perene e imutável que é apreendida pelo sujeito. Em vez disso, a realidade verdadeira se revela por meio da experiência do encontro com a vacuidade, um conceito central na filosofia de Nishitani que aponta para a ausência de um *eu* essencial ao mesmo tempo que defende a interconexão de todas as coisas.

Sob a influência do budismo, Nishitani defende o ponto de vista da vacuidade (sânscrito *śūnyatā*) como o campo radical necessário para constituir a realidade. Essa perspectiva implica uma proposta que (1) busca superar as limitações do modelo ontológico tradicional, que se baseia na oposição entre ser e não-ser, (2) retira o sujeito da posição de centro e único responsável pelo conhecimento, e (3) destaca a experiência como fonte do conhecimento verdadeiro. O conceito de *śūnyatā*, que aponta para a ausência de uma essência intrínseca a todas as coisas, torna-se, assim, fundamental para a compreensão de uma realidade interconectada e não dualista.

Antes de tudo, para o filósofo japonês, a vacuidade é o campo que representa a afirmação da realidade em sua autenticidade. Nos termos de Nishitani, o campo da vacuidade é “o terreno no qual nós estamos em nossa própria natureza

⁵ Nishitani utiliza a palavra inglesa *realize*, buscando indicar o sentido, por um lado, de atualização (*atualize*) ou manifestação presente na palavra inglesa e, por outro, de apropriação ou apreensão (*understand*). Com isso, Nishitani pretende indicar que o conhecimento não pode ser adquirido através da atividade racional do sujeito, ou seja, não é um movimento unilateral do indivíduo que analisa a realidade como objeto de conhecimento. Em vez disso, a realidade se manifesta em nós. “Utilizo o termo para indicar que a nossa capacidade de perceber a realidade pressupõe que a realidade se realize (*atualize*) em nós; esta é a única maneira pela qual podemos perceber (apropriar-nos através da compreensão) o fato de que a realidade está sendo realizada em nós e que, ao fazê-lo, ocorre a autorrealização da própria realidade” (NISHITANI, 2017, p. 42).

⁶ Quando não indicado expressamente, as traduções ao português são de minha autoria.

e o terreno no qual as coisas são o que são em si mesmas”⁶ (2017, p. 173). Por ser o ponto de vista que torna possível a revelação do eu e do mundo em seu modo de ser verdadeiro, é denominado por Nishitani “campo do ‘fazer ser’ (*Ichtung*) em contraposição à niilidade, que é o campo da ‘anulação’ (*Nichtung*)” (NISHITANI, 2017, p. 195).

Nesse sentido, a vacuidade se distingue do que Nishitani denomina como “nada relativo” e “negatividade da niilidade”, o campo da aniquilação de sentido e impossibilidade de existência. Com isso, o campo da vacuidade não pode ser compreendido como não-ser, pois nega até mesmo a oposição entre ser e não-ser, oferecendo uma abordagem distinta para a compreensão dos fundamentos da realidade.

Além disso, é necessário esclarecer que, ao utilizar o termo ponto de vista (jap. *tachiba* 立場), Nishitani define a experiência de encontro com a realidade em sua verdade como uma transformação de nosso olhar, uma mudança profunda na maneira como percebemos e nos relacionamos com o mundo e conosco. Ademais, como alerta James Heisig (2017, p. 16), essa postura defendida por Nishitani não é simplesmente um ponto de vista que se possa assumir de maneira objetiva e sem esforço; pelo contrário, o ponto de vista da vacuidade é o resultado de um encontro disciplinado e destemido com a dúvida.

Em resumo, o campo da vacuidade, segundo Nishitani, representa a afirmação do eu em sua forma autêntica, estando, portanto, no mais íntimo de nós mesmos, ou seja, em nossa interioridade. Diferentemente das concepções metafísicas que associam a realidade a uma substância fixa ou absoluta, a

⁷ Nishitani aborda o conceito de apego, termo central no budismo, para criticar a concepção cartesiana de subjetividade. No budismo, o apego é entendido como um vínculo emocional ou mental excessivo que gera sofrimento ao criar ilusões de permanência. Segundo Nishitani, o *cogito* é um ego em estado de apego a si mesmo, caracterizado por um isolamento que o encerra em sua própria perspectiva. Ele utiliza expressões como “campo de consciência”, “ponto de vista egocêntrico” e “ego em estado de apego a si mesmo” para descrever criticamente a subjetividade cartesiana. Tal postura, para Nishitani, simboliza um afastamento do dinamismo relacional da realidade, sustentando uma visão limitada que se opõe ao campo da vacuidade, onde o *eu* se reconhece em interdependência com todos os elementos da existência.

vacuidade revela o *eu* e o mundo em seu modo de ser genuíno e dinâmico. Nesse contexto, a busca por entendimento ou respostas para o aparente despropósito da realidade torna-se, antes de tudo, uma incursão existencial, um processo de confrontação com o que há de mais elementar em nossa existência.

Na proposta de Nishitani, as coisas aparecem para nós como são em seu modo de ser real, sem qualquer separação entre sua natureza e sua manifestação. Esse entendimento rompe com a noção tradicional de que o conhecimento depende de uma mediação realizada pelo sujeito cognoscente. Em vez disso, as coisas se revelam, ou, como Nishitani coloca, se realizam em sua *mesmidade* a partir de um ponto de vista que transcende as dualidades de sujeito e objeto. No campo da vacuidade, a postura de apego⁷ por parte do *eu* é negada, permitindo que a realidade seja apreendida tal como é.

Tanto o sujeito quanto o modo como as coisas aparecem como objetos de apego são esvaziados. Assim, tudo é verdadeiramente vazio, o que significa que toda as coisas se fazem presentes aqui e agora, tal como são, na sua realidade original. Eles se apresentam como são, em seu *tathatā*, isto é, em seu “desapego” (NISHITANI, 2017, p. 79).

Nishitani afirma que seu interesse filosófico está intrinsecamente vinculado às questões manifestas em nossa realidade e vida cotidiana, no espaço concreto do presente, *aqui* e *agora*. A realização das coisas em sua realidade original – isto é, a apresentação do verdadeiro, do real – não se manifesta como um conceito etéreo, absoluto e perfeito, distanciado da realidade cotidiana, mas se concretiza em nossa existência concreta e ordinária.

Além disso, como é característico de sua construção filosófica, Nishitani toma emprestado o termo sânscrito *tathatā* (jap. *shinnyo* 如真), que, na tradição budista, representa a natureza última de todas as coisas, para expressar a qualidade daquilo que se revela tal como é, ou seja, em sua plena “talidade”.

⁸ Na tradução para o inglês, Van Bragt usa a grafia da palavra “Forma” (com “F” maiúsculo) para distinguir o sentido budista do termo sânscrito *laksana* (japonês *sō* 相) da ideia comum de formato como estado (*sō* 相) físico da coisa, bem como distanciar-se dos significados filosóficos da tradição, como o *eidos* platônico. ‘Forma’ refere-se à interpretação budista da característica natural da coisa, ou à forma da sua essência particular.

Neste sentido, o eu egocêntrico do modelo racional e dualista cartesiano mostrar-se insustentável, uma vez que, para que algo se manifeste em sua autenticidade, é imprescindível a construção de uma nova forma de apreensão que abandone a perspectiva representacional do campo da consciência. Assim, a percepção de nossa própria autenticidade ocorre simultaneamente à realização das coisas “na Forma⁸ do que é, tal como é” (NISHITANI, 2017, p. 172), ou seja, a partir da compreensão da vacuidade como fundamento de tudo o que é real.

Desse modo, a maneira como nos percebemos e nos posicionamos em relação ao mundo está diretamente ligada à forma como o conhecemos. Assim, nossa compreensão da realidade deriva do nosso modo de ser e, inversamente, nosso comportamento diante do mundo é condicionado pela compreensão que temos da realidade. Ser e conhecer estão intrinsecamente correlacionados.

Em outras palavras, a maneira como nos comportamos em relação ao mundo é uma expressão da nossa identidade e, mais ainda, uma necessidade, já que “para ser, devemos ser em relação com algo” (NISHITANI, 2017, p. 362). Segundo Nishitani, é fundamental que estejamos em conformidade com nossa autenticidade para sermos capazes de conhecer ou, em seus termos, realizar a realidade de modo autêntico. Em síntese, o

pensador japonês afirma: “só podemos estar em contato conosco por meio de um modo de ser que nos coloque em contato com as coisas a partir delas mesmas” (2017, p. 48).

No entanto, se o *eu* verdadeiro não possui uma substância definida e está fundamentado na vacuidade, sua autenticidade só pode ser reconhecida por meio da experiência vivida pelo indivíduo. Essa experiência resulta de um processo de questionamento profundo sobre a própria identidade, que culmina na percepção da vacuidade como base essencial da realidade. Nishitani reforça: “O nada absoluto, onde tudo o que é, é negado, não é possível como um nada pensado, mas apenas como um nada vivido” (NISHITANI, 2017, p. 127). Dessa forma, o filósofo japonês apresenta a vacuidade não como uma mera construção intelectual, mas como uma abordagem que deva ser experienciada. Ele sustenta que somente uma perspectiva ancorada nessa vivência profunda pode transcender o modo de ser atual, ainda amplamente moldado pelo modelo cartesiano de subjetividade.

Contudo, a rigor, esta abordagem empírica da questão da autenticidade pode parecer problemática, uma vez que Nishitani considera a experiência da vacuidade como um aspecto indispensável para a autossuperação da crise da subjetividade. O problema consiste no fato de que se torna impossível provar intelectualmente que essa via de resolver os problemas introduzidos pela perspectiva moderna é acertada, pois, para compreender plenamente a proposta de Nishitani é necessário, antes, vivê-la. Em outras palavras, embora seja considerada uma crise de raiz histórica, sua superação é individual. Assim, a resposta à questão da subjetividade inautêntica deve ser alcançada a partir da experiência individual da crise

existencial, do enfrentamento do abismo da dúvida e do posterior encontro com a vacuidade.

Em síntese, Nishitani busca propor uma concepção do verdadeiro *eu* que supere a estrutura ontológica, ou seja, que negue a possibilidade de representação de uma essência humana em geral, uma vez que a realização do verdadeiro *eu* ocorre a partir de uma experiência pessoal no ponto de vista da vacuidade. Nesse sentido, o *eu* para Nishitani não é uma unidade formal capaz de caracterização, mas sim o verdadeiro *eu* que se realiza na negação da unidade do *eu* e na afirmação de suas infinitas inter-relações. Mais uma vez Nishitani utiliza uma ideia do Budismo, a ideia de *não-ego* ou *anātman* (jap. *muga* 我無), que expressa precisamente a ausência de uma substância eterna, absoluta e imutável do *eu*. Assim, nos termos de Nishitani, o verdadeiro *eu* é o não-*eu*.

3. O que é autenticidade?

A autenticidade em Nishitani pode ser entendida como um esforço existencial e pessoal para encontrar o verdadeiro *eu*, que se revela como não substancial. Esse processo exige um retorno a si mesmo, no qual é necessário superar o apego ao ego para alcançar um estado de percepção-manifestação de si e da realidade em sua autenticidade.

Dito isso, Nishitani defende que uma interioridade autêntica se fundamenta em uma concepção de *eu* que nega atuar como o foco central em relação à realidade, uma vez que esse entendimento é epistemologicamente problemático. Do mesmo modo, Nishitani ressalta a importância das relações com os demais elementos da realidade para a afirmação do

verdadeiro eu. Enquanto o *ego cogito* moderno se determina autonomamente como substância pensante e, portanto, como centro do conhecimento, o *não-eu* depende dialógica e integralmente de toda a realidade para ser.

Assim, no campo da vacuidade proposto por Nishitani, a natureza elementar do *ego* depende de sua negação: o *não-ego*. Isso ocorre porque a estrutura da existência humana é complexa, sendo constituída, simultaneamente, pelo caráter de singularidade inerente a cada indivíduo na multiplicidade e pela coexistência com outros seres em uma rede dinâmica de interdependência recíproca, chamada *egoteki sōnyū* (回互的相入), traduzida em *A Religião e o Nada* como *interpenetração circumincessional*. Em resumo, nossa existência autêntica não pode ser concebida de forma isolada dos demais elementos que compõem a realidade. Nas palavras de Nishitani: “em um nível mais profundo, encontramos uma relação na qual todas as coisas estão em nosso fundamento, e nós mesmos estamos no fundamento de todas as coisas” (NISHITANI, 2017, p. 248).

Na proposta filosófica de Nishitani, inspirada no conceito de originação dependente (sânscrito *pratītya-samutpāda*) presente na tradição budista, nas coisas, embora estejam conectadas em uma relação de correspondência mútua, X não perde sua identidade como X, e Y não perde sua identidade como Y. Em outras palavras, essa cosmovisão rejeita a ideia de uma natureza absoluta que exista de forma independente do mundo. Em vez disso, essa rede conectiva assegura que, na realidade, nenhum elemento seja capaz de existir de modo completamente independente; tudo está em relação. É precisamente esse movimento de interdependência mútua e dinâmica que possibilita a afirmação de cada coisa em sua

mesmidade, sem que haja, necessariamente, uma perda da identidade de cada elemento.

Ao considerar o sistema de interdependência recíproca sugerido por Nishitani, percebe-se que ele traz implicações imediatas para as definições tradicionais de substância e sujeito. A cosmovisão *egoteki* (回互的) oferece o suporte necessário para que a realidade desprovida de substância possa existir. Essa perspectiva relacional afirma que, sob o ponto de vista da vacuidade, ao mesmo tempo em que as coisas existem em si mesmas, elas constituem o fundamento originário de toda a realidade.

Com isso, ao aplicarmos esse ponto de vista à esfera do *eu*, consideramos que o movimento de revelação do *si-mesmo* autêntico implica que todos os demais elementos constitutivos da realidade sustentam o *eu*. Assim, todas as coisas, posicionadas na rede relacional de interdependência recíproca (*egoteki sōnyū*, 回互的相入), confirmam o *eu* em sua mesmidade.

Que uma coisa seja em si mesma significa que todas as demais coisas, enquanto continuam a ser elas mesmas, existem no *terreno* dessa coisa; precisamente quando uma coisa é em seu *terreno*, tudo o mais também é, e as raízes das outras coisas se estendem nesse fundamento originário. Esse é o modo de ser que cada coisa possui em seu próprio fundamento, sem deixar de ser nele, e implica que o ser de cada coisa é sustentado, mantido e conduzido a ser o que é, como centro do ser de todas as demais coisas. Ou, dito de outra forma, cada coisa sustenta o ser das demais, as mantém e as constitui tal como são. Em suma, isso significa que todas as coisas existem no mundo. (NISHITANI, 2017, p. 226-227).

Diante do exposto, a realização da realidade em seu modo de ser original, fundamentada na rede de interdependência recíproca, implica uma transformação do campo da consciência próprio do modelo dualista, que caracteriza o modo de ser *egoísta*. Em outras palavras, a completa conectividade da interdependência recíproca, ao alterar radicalmente o modelo ontológico, é capaz de ressignificar todas as relações, inclusive a relação entre o *eu* e o mundo. Essa cosmovisão atesta a impossibilidade de conceber o ser humano como ontologicamente separado do mundo material.

⁹ Anton Luis Sevilla defende que é possível considerar uma certa ética religiosa em Nishitani. Para o estudioso, além da abordagem religiosa, existencial e epistemológica da proposta de Nishitani, também pode ser verificado um aspecto social ancorado nas noções budistas de karma e compaixão. Ver *Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev* (SEVILLA, 2011).

Ao defender uma relação equilibrada entre os seres humanos e os demais elementos da realidade, a proposta filosófica de Nishitani apresenta implicações práticas que levam à formulação de uma ética⁹ nishitaniana. Trata-se de uma ética cujo princípio de ação não é determinado pelo *eu* egocêntrico, mas fundamentado, sobretudo, na rede dinâmica de interdependência recíproca.

Entretanto, no que diz respeito às relações interpessoais, no artigo “A relação *Eu-Tu* no budismo Zen” (*The I-Thou Relation in Zen Buddhism*), Nishitani explica de que maneira a dinâmica de não diferenciação absoluta pode ocorrer entre duas pessoas sem comprometer a identidade de cada uma. No texto, ele faz referência direta ao filósofo Martin Buber e utiliza seus conceitos ao explorar a relação de alteridade a partir da frase paradoxal do *Sutra do Diamante*, que afirma, nas palavras de Nishitani: “A relação *Eu-Tu* é uma relação *Eu-Tu* porque não é uma relação *Eu-Tu*” (NISHITANI, 2004, p. 48).

Nishitani expõe o caráter dinâmico da relação cotidiana entre Eu e Tu, na qual, à medida que se relacionam de maneira absolutamente mútua, são considerados absolutamente relativos. Em outras palavras, são indivíduos completamente diferentes entre si que se associam. Ao mesmo tempo, não se trata de uma oposição absoluta, pois ambos compartilham o terreno mais elementar do campo da vacuidade.

Com isso, Nishitani conclui que a realidade do encontro Eu-Tu na vida cotidiana se caracteriza pela coexistência de uma relatividade incondicional dentro da oposição. Essa dinâmica só é possível em uma cosmovisão na qual não há um substrato último que defina o Eu e o Tu. Em outras palavras, a vacuidade é o fundamento última da realidade; consequentemente, tudo o que é real se sustenta em uma relação dinâmica de interdependência mútua (NISHITANI, 1969, p. 48).

Só que neste caso o Eu e o Tu não somos simplesmente Eu e Tu. Visto que o Eu é o Tu e o Tu é o Eu, ambos são absolutamente indiferenciados. Para o Eu, esta indiferenciação absoluta pertence ao próprio Eu, e é o mesmo para o Tu. Desta forma, o Eu é um Eu verdadeiro e o Tu é um Tu verdadeiro. Esta é a verdadeira relação Eu-Tu. (NISHITANI, 1969, p. 48).

A associação interpessoal expressa por Nishitani tem o sentido de uma harmonia absoluta, na qual toda relação de poder e oposição é superada a partir da não diferenciação. Nesse contexto, o eu e o outro não podem ser considerados completamente um, nem inteiramente dois. Isso significa que cada um preserva sua singularidade absoluta enquanto permanece em relação com o outro, de modo que, nessa interdependência, jamais estão realmente separados (NISHITANI, 1969).

Ainda sobre a relação de não diferenciação entre o eu e o outro defendida por Nishitani, é fundamental retomar e questionar sua crítica à perspectiva da filosofia moderna: somos realmente incapazes de conceber a subjetividade do indivíduo sem, ao mesmo tempo, atribuir a cada indivíduo um ego próprio, totalmente independente e insubstituível? (NISHITANI, 2017).

Com base no que foi exposto até aqui, podemos afirmar que a proposta de Nishitani, ao conceber uma cosmovisão em que a realidade se realiza por meio de uma interdependência recíproca, rompe com a lógica moderna. Isso porque afirma a autenticidade a partir de um *ponto de vista* dinâmico de correspondência mútua, no qual estamos sempre em relação com outro indivíduo e com os demais seres. Dessa forma, é impossível compreender o indivíduo de maneira independente. Além disso, a concepção do eu como uma subjetividade absoluta, na forma do ego, revela-se uma ilusão.

É pertinente definir o eu nishitaniano como necessariamente *transontológico*, uma vez que ele se caracteriza por propor a superação, a transcendência, o ir além do paradigma moderno de subjetividade, a partir da transposição da metafísica que fundamenta tal filosofia. O que chamo de interioridade transontológica qualifica “o eu que não é eu”, ou seja, o indivíduo que, ao investigar sua interioridade, encontrou a vacuidade. Nesse sentido, o indivíduo transontológico representa aquele que superou a crise existencial em que historicamente se encontrava ao questionar sua natureza e ao realizar o modo de ser autêntico para além de essencialismos.

Trata-se da compreensão de que não existe um ser, substância ou essência autônoma, eterna e imutável que defina a

priori quem somos como seres humanos. Em contrapartida, nossa realidade está suspensa na vacuidade, de modo que tudo o que é está interligado em uma rede dinâmica de interconexões recíprocas. Assim, o eu transontológico corresponde à potência interna que cada indivíduo pode alcançar ao enfrentar uma crise existencial, sendo, portanto, uma proposição de caráter existencial e pessoal, cuja realização ocorre de maneira íntima na *práxis*.

Por fim, a proposição de interioridade em Nishitani, por estar fundamentada na experiência individual de encontro com a vacuidade, devolve ao próprio indivíduo a responsabilidade de dar sentido à sua existência e ao seu eu. A percepção de quem somos não pode ser ensinada, aprendida, compreendida intelectualmente ou determinada externamente por um ser supremo, por exemplo; a apreensão e manifestação de quem somos só podem ser realizadas internamente, a partir da experiência pessoal.

Com isso, o eu autêntico não é uma mera ideia, mas uma prática alcançável apenas por aqueles que assumiram o compromisso de questionar sua interioridade, aprofundando-se tanto no significado da vacuidade quanto na inter-relação com tudo o que constitui a realidade.

Conclusão

Nishitani defende que cada elemento da realidade possui uma identidade que nos permite distinguir A de B. No entanto, essa identidade única se afirma de modo autêntico a partir do ponto de vista da vacuidade, no qual a realidade se sustenta em uma rede dinâmica de interdependência

recíproca. Isso implica que o *eu* autêntico, segundo Nishitani, tem um caráter simultaneamente universal e particular. Por um lado, corresponde ao verdadeiro *eu* que todos os seres humanos possuem; por outro, trata-se de uma identidade própria, definida pelas dinâmicas de interação com outros seres humanos e com os demais elementos da realidade.

Como consequência do exposto, a qualidade da autenticidade do *eu* é formulada a partir da vacuidade como fundo sem fundo da realidade. Em outras palavras, o *eu verdadeiro* não se afirma como uma substância absoluta, perene e imutável. A autenticidade é vazia de substância, de modo que não pode ser analisada a partir dos critérios epistemológicos da consciência. O *eu* não é um objeto do entendimento que seria investigado racionalmente pelo sujeito. Pelo contrário, Nishitani defende que o *eu verdadeiro* é uma experiência, um exercício que se realiza na *práxis* da superação da dúvida existencial e do consequente encontro com a vacuidade nas bases da realidade.

Nesses termos, o *eu autêntico* é transontológico, uma vez que busca superar os limites da ontologia tradicional e se fundamenta na experiência existencial revelada ao *eu* que estava preso na ilusão da subjetividade moderna. Assim, é possível concluir que a autenticidade é um modo de viver que se baseia na negação de um princípio natural que determina o *eu*. Com isso, a autenticidade não é um princípio metafísico, mas uma *práxis* fundamentada na experiência e na percepção da pessoa que vivencia o encontro com seu *eu verdadeiro*. No entanto, como já afirmamos, essa perspectiva fundamentada na experiência não pode ser demonstrada nem ter sua veracidade provada de modo sistemático. Como resultado,

podemos afirmar que a filosofia de Nishitani não é puramente teórica, pois ela nos convida a experienciar e agir.

Além disso, em futuras investigações, é necessário analisar as implicações éticas do entendimento do *eu verdadeiro* no meio social. Com isso, seria possível inferir que a realização do *eu autêntico* implique uma transformação social, na medida em que superar a lógica egocêntrica do sujeito rompe com a lógica da relação desigual com o mundo. Nesse sentido, a partir da proposta nishitaniana da cosmovisão interdependente, o *eu autêntico* poderia contribuir para a transformação social, de modo que a relação *eu-tu*, sejam equilibradas, igualitárias e justas.

De mesmo modo, é possível inferir implicações éticas na relação entre *eu* e natureza, uma vez que o *eu verdadeiro* é consciente de sua interdependência com todos os elementos do real. Nesse sentido, a compreensão nishitaniana do *eu* pode fundamentar uma *ecoética*, ou seja, uma ética baseada na interdependência radical entre seres humanos e natureza. Tal perspectiva rompe com concepções antropocêntricas e abre caminho para uma ética que reconhece a vacuidade como base da existência, onde nenhum ser existe isoladamente, mas sempre em uma teia de interrelações recíprocas.

Amanda Sayonara Fernandes Prazeres

Doutora em Filosofia pela Universidad Pompeu Fabra, Espanha. Professora da especialização em Filosofia Intercultural da Universidade de Passo Fundo. Diretora-fundadora da Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural (ALAFI)

<https://orcid.org/0000-0002-6403-6454>

Referências

- ABE, Masao. Nishitani's Challenge to Western Philosophy and Theology. In: TAITETSU UNNŌ. The Religious Philosophy of Nishitani Keiji. Asian Humanities Press, p. 13-45, 1989.
- CARMAN, Taylor. The Concept of Authenticity". In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (eds.). A Companion to Phenomenology and Existentialism. Oxford: Blackwell Publishing, p. 285-296, 2009.
- DESCARTES, René. Œuvres de Descartes. 12 vols. Publicado por Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin/CNRS, 1964-76.
- DESCARTES, René. Meditações. In: Descartes. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HEISIG, James W. The Quest of the True Self: Jung's Rediscovery of a Modern Invention. The Journal of Religion, 77(2), 252-267, 1997.
- HEISIG, James W. Introducción. In: Nishitani Keiji. La religión y la Nada. Trad. Raquel Bouso García. Edición revisada. Nagoya: Chisokudō Publications, p. 7-26, 2017.
- NISHITANI, Keiji. Ontology and Utterance. Philosophy East and West, v. 31, n. 1, p. 29-43, 1981.
- NISHITANI, Keiji. "The I-Thou Relation in Zen Buddhism". Trad. Norman Waddell. The Eastern Buddhist II.2 (1969): p. 71-87; reimpresso in: FRANK, Frederick (ed.). The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries. Bloomington: World Wisdom, p. 39-53, 2004.
- NISHITANI, Keiji. La Religión y la Nada. Trad. Raquel Bouso. Nagoya: Chisokudō Publications, 2017.
- PRAZERES, Amanda S. Fernandes. A experiência religiosa e a superação da modernidade em Nishitani Keiji. In: MORISATO, Takeshi (ed.). Frontiers of Japanese Philosophy 8: Critical Perspectives on Japanese Philosophy. Nagoya: Chisokudo Publications, 2016.
- PRAZERES, Amanda S. Fernandes. ¿ Yo soy auténtico? la búsqueda de la autenticidad en Nishitani Keiji. Revista Horizonte Independiente-Horizontes de Pensamientos, v. 3, n. 1, p. 1-19, 2022.
- SEVILLA, Anton Luis. Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev. In: INAGA, Shigemi (ed.). Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of "Asia" under the Colonial Empires. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 237-261, 2011.
- ZIMA, Peter. Subjectivity and identity: between modernity and postmodernity. London: Bloomsbury Publishing, 2015.
- MALL, R., 2016, "Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification" in Confluence: Journal of World Philosophies, vol. 1., 67-84.