



A interrogação sobre o ser em Heidegger e a filosofia da religião em Keiji Nishitani

Takao Todoroki¹
todotaka@gmail.com

Resumo: Pretendo estabelecer uma comparação entre a análise da existência em *Ser e tempo* entendido como a obra principal de Heidegger e a filosofia da religião em Keiji Nishitani. Mesmo tendo partido de uma descrição fenomenológica da experiência no Cristianismo primitivo, Heidegger adentrou em tópicos como “Deus”, a “Alma” e a “existência futura”, pressupondo uma distinção entre uma postura piedosa em relação a Deus e uma outra postura a ela oposta. Neste ponto existe certamente pontos de contato com a filosofia da religião da escola de Kyoto, que mesmo partindo de uma base budista pensa a religião em geral sem estar limitada por esta base. Nesta dimensão pretendo me espelhar na filosofia da religião de Keiji Nishitani, apontando para sua semelhança com a estrutura da análise existencial em Heidegger. Através desta comparação entre Heidegger e Nishitani pretendo apontar para as razões que levam os japoneses a ter um interesse muito forte no pensamento de Heidegger, indicando a hipótese de que isto se dá em função da semelhança com a religiosidade dos japoneses.

Palavras-chave: Heidegger; ser; Nishitani; filosofia da religião; ontologia; budismo.

Abstract: I intend to establish a comparison between the analysis of existence in *Being and time* understood as the main work of Heidegger and the philosophy of religion in Keiji Nishitani. Even from a phenomenological description of experience in early Christianity, Heidegger has entered into such topics as “God,” “Soul,” and “future existence,” presupposing a distinction between a godly stance toward God and another stance toward it opposite. At this point there are certainly points of contact with the philosophy of religion of the Kyoto school, which even starting from a Buddhist base thinks religion in general without being limited by this basis. In this dimension I intend to reflect on Keiji Nishitani’s philosophy of religion, pointing to its similarity with the structure of existential analysis in Heidegger. Through this comparison between Heidegger and Nishitani I intend to point out the reasons that lead the Japanese to take a very strong interest in Heidegger’s thinking, indicating the hypothesis that this is due to the resemblance to the religiosity of the Japanese.

Keywords: Heidegger; Kyoto school, philosophy of religion; buddhism.

Introdução

É uma questão digna de atenção que quando é publicada a obra de um filósofo alemão ela costuma ter um grande número de leitores nos países do Extremo Oriente. Posteriormente à sua publicação, *Ser e tempo*, entendida como a obra principal de Martin Heidegger (1889-1976),

1 Professor Titular de Filosofia da Escola Superior da Academia Nacional de Defesa do Japão.

tornou-se uma obra que chamou a atenção dos japoneses. É possível enumerar até os nossos dias nada menos que nove versões traduzidas desta obra, sendo que só a partir de 2013 foram publicadas três novas traduções (as de Junhiko Kumano, Sashuki Kumano e Nakayama Hajime); ou ainda, todos os anos são publicados estudos e trabalhos de introdução a essa obra. Não é pensável uma popularidade assim na Alemanha atual. Em especial, depois da publicação dos apontamentos organizados sob o título de *Cadernos negros*, as colocações de Heidegger a respeito do “caráter judaico” (Das Jüdische) criaram uma situação a partir da qual surgiram críticas contundentes. Caso seja pensado em sua relação com essa severa atmosfera que envolve o pensamento de Heidegger na Alemanha, o amor dos japoneses por Heidegger e por *Ser e tempo*, sua obra principal, pode parecer estranho. Por que será que os japoneses ainda hoje têm tanto interesse no *Ser e tempo* de Heidegger?

Publicamos recentemente uma obra introdutória a *Ser e tempo* (Todoroki, 2017). Procurei elucidar nesta obra introdutória o que Heidegger tentou realizar através de *Ser e tempo*. Ou seja, ele procurou elucidar o sentido do ser. O processo de escrita desta obra introdutória me proporcionou ao mesmo tempo uma oportunidade de pensar por que os japoneses possuem um interesse especial por *Ser e tempo*. Expressei nela de uma forma singela minha hipótese, mas sugeri que a causa de os japoneses terem um interesse especial por sua filosofia deriva possivelmente do fato de que sua interrogação pelo ser possui proximidade com a religião tradicional japonesa.

Penso em demonstrar, neste texto, uma hipótese através da comparação entre a interrogação pelo ser em Heidegger e a filosofia da religião em Keiji Nishitani, considerada enquanto um pensamento enraizado na tradição japonesa. Para concretizar este intento, pretendo em primeiro lugar apresentar uma visão geral da análise da existência em Heidegger em *Ser e tempo*, esclarecendo em especial o sentido fundamental da distinção entre o “autêntico” (Eigentlichkeit) e o “não autêntico” (Uneigentlichkeit) que existe em sua base. Em sua origem, estes dois conceitos foram empregados em suas primeiras preleções sobre a fenomenologia da religião como descrições referentes a Paulo e Agostinho e tem sua origem na distinção entre a forma correta e a incorreta de ser do cristão, constituindo-se em conceitos com uma forte coloração religiosa. Heidegger aborda de uma forma nova essas posturas, como modalidades da existência, e novamente no processo de escrita de *Ser e tempo* tomou consciência da compreensão da forma de ser “autêntica” e “inautêntica” como diferenças na forma de compreensão do ser. Ou seja, a diferença da compreensão entre o “autêntico” e o “inautêntico” está na base do problema do ser dos entes com que ele próprio se defrontou.

Mesmo que Heidegger tenha partido do Cristianismo dessa forma, ele abordou esses conceitos de “autêntico” e “inautêntico” como duas formas da relação com Deus através de conceitos transcendentais centrados em “Deus”, na “Alma” e na “Vida futura”, mas na medida em que desenvolveu uma renovada abordagem pertencente às modalidades da existência, ele alcançou o terreno de uma religiosidade em geral que não se limita ao Cristianismo. Neste contexto, a interrogação pelo ser em Heidegger apresenta uma relação com a consciência problemática da filosofia da religião na escola de Kyoto, que mesmo possuindo uma base budista, não está limitada a esta forma de religião. Nesta dissertação, pretendo me espelhar na filosofia da religião de Keiji Nishitani (1900-1990), considerado como um expoente representativo da escola de Kyoto, apontando assim para uma semelhança estrutural com a discussão de Heidegger. Através desta apresentação, pretendo testar se o fato de que esta reflexão de Heidegger possui um interesse tão forte para os japoneses não se deve às implicações religiosas de sua interrogação pelo ser e à sua semelhança com a religiosidade própria aos japoneses.

O sentido de “autêntico” e “inautêntico” em *Ser e tempo*.

Nesta seção, pretendo em primeiro lugar desenvolver um simples esquema da análise da existência no *Ser e tempo* de Heidegger, com uma ênfase especial no sentido do “autêntico” e do “inautêntico”, entendidos como duas modalidades da existência, esclarecendo também suas implicações religiosas (Heidegger, 1986).

Heidegger encara o caráter individual e singular como a característica mais fundamental da existência humana. No que diz respeito à nossa forma de ser essencial, existe uma diferença absoluta em relação a cada uma das modalidades do eu e do você, do ele e do ela. Ou seja, cada um de nós tem diante de si algo que é exclusivamente seu. Enquanto uma questão real, não existe ninguém além de mim que possa lidar com esta realidade. Por exemplo, quando, em uma situação difícil, solicitamos o conselho de alguém, entendemos que é possível receber uma orientação dessa pessoa a respeito do que devemos fazer. No entanto, em seu aspecto decisivo, este é um problema meu, não importa quanto uma pessoa possa procurar se interessar ou nos aconselhar, isso não é um problema dessa pessoa. A situação que enfrento, não pode ser verdadeiramente compreendida pelos outros. Mesmo que tenha sido aconselhado, só eu posso aceitar esse conselho e sofrer as suas consequências.

O que faz de mim um ser diferente dos outros? É o fato de estar situado em uma situação que me é própria, optando assim pela minha forma de ser. É certamente a repetição disto que forma a minha maneira de ser. A confrontação com esta realidade que é apenas minha = Aqui, presente (Da), é que é enfatizada e que Heidegger chamava geralmente de existência enquanto existência presente (Dasein).

Disse anteriormente que “cada um de nós se confronta com uma realidade que é só sua, que enquanto um problema real, não existe mais ninguém que possa lidar com esta realidade”. O fato mesmo de se confrontar com esta realidade é o aspecto final para a existência presente (Vgl. SZ, 135). Assim sendo, procurar fugir deste peso constitui-se como o sentido fundamental da “inautenticidade”. Caso fosse possível confiar tudo ao discernimento alheio, certamente essa forma de ser seria muito confortável. Se pertencermos a alguma organização, o problema pode ser resolvido simplesmente obedecendo às ordens de seu comando. Certamente, pensar que tudo se resolve desta forma nada mais é do que uma ilusão. No entanto, como nossa existência se torna demasiadamente pesada, isso talvez possa nos proporcionar um alívio. É este o sentido da “inautenticidade”, ou seja, de uma forma de ser em que nos dissolvemos no outro (Das man).

A “autenticidade” possui um sentido oposto a esse. Que se confronte com essa realidade que é só minha, que eu aceite verdadeiramente o peso desta bagagem, não significa aceitar o discernimento alheio escolhendo de forma responsável sua própria forma de ser. Aquilo que Heidegger chama de perceber nossa forma própria de ser é o sentido da “autenticidade”.

Em *Ser e tempo* a “autenticidade” é caracterizada como uma antecipação da morte, o “Ser para a morte” (Vorlaufen in der tod) (Lgk, SZ, 252, ff). Na medida em que os outros não podem vivenciar a minha morte, ela se torna a possibilidade mais própria de cada um. Disse anteriormente que em sua essência mesma a existência presente é uma existência singular, e certamente é possível dizer que o encontro com a morte se constitui na forma mais clara de encontro com a forma de ser que lhe é própria. Desta forma, a antecipação da morte, que consiste em aceitar a possibilidade de sua própria morte, significa para a existência presente a decisão de aceitar sua própria morte sem dela fugir. Na verdade, se *Ser e tempo* for lido de uma forma atenta, é possível observar que em cada um de seus trechos em discussão possui seu pano de fundo na doutrina cristã. Por exemplo, o temor (Furcht), a angústia (Angst), o cuidado (Sorge), a morte (Tod) e a consciência (Gewissen) são

conceitos discutidos por Heidegger que derivam da teologia cristã (Vgl, SZ, 190, 199, 249, 272). Se formos nos referir à literatura que é consultada nessas notas elas apontam para um contraste entre uma “autenticidade”, entendida como uma vida piedosa obediente à vontade de Deus, e uma “inautenticidade”, entendida como uma forma de ser aprisionada no pecado original e que desobedece à vontade de Deus. A análise existencial em *Ser e tempo* procura elucidar essas duas modalidades de existência como características da existência em geral e como uma modalidade de vida sem se apoiar nesses conceitos de origem cristã.

Por exemplo, em uma nota a respeito de uma passagem que aborda a angústia em *Ser e tempo*, no momento em que a discussão da relação entre Deus e o homem apontava sempre para fenômenos como a fé, o pecado, o amor e o arrependimento. É importante notar que ele sempre se referia à angústia e ao temor nesse contexto (SZ, 190, Anm, 1). Ou ainda, nessas mesmas notas, ele aponta para os conceitos de temor piedoso (Timor castus) e temor dos escravos (Timor servilis) em Agostinho.

Na interpretação de Agostinho presente em seu Seminário de Verão de 1921, “Agostinho e o Neoplatonismo”, Heidegger já tinha abordado estes dois conceitos de temor piedoso e temor de escravo (Heidegger, 1995). Heidegger explica a partir de Agostinho que o temor do escravo implica um temor do castigo divino e que o temor piedoso implica o amor a Deus e a busca do próprio bem. O temor piedoso implica um temor a Deus, mas não significa um distanciamento em relação a Deus; implica sua essência, uma aproximação com Deus. Em função disso, o temor piedoso implica o amor e a obediência à Deus. Para elucidar o sentido desse temor piedoso, Heidegger aponta para diversos exemplos derivados de Agostinho. De acordo com isso, no momento em que as pessoas temem um ladrão, elas não estão buscando sua salvação neste ladrão. No entanto, no caso do amor a Deus, as pessoas não fogem de Deus, elas caminham em direção a Deus, mas isso significa a obediência à sua vontade. Através da discussão acima, o temor piedoso corresponde à angústia discutida em *Ser e tempo*, o temor dos escravos corresponde ao temor nessa obra abordado.

Que se tema a Deus por temor ao castigo implica que na realidade se teme apenas ao castigo e não a Deus. Assim sendo, ele perde o verdadeiro bem. Em um claro contraste com isso, o temor piedoso ama a Deus e a ele se entrega desta forma buscando o bem. Heidegger define da seguinte maneira essas duas modalidades de temor. Em primeiro lugar, a respeito do temor do escravo, ele o chama de medo do mundo que se caracteriza pela covardia presente nas pessoas. Em contraste com isso, o temor piedoso é um temor fundamentado no si mesmo (Selbstliche Furch). Ele consiste em um temor que possui por sua motivação a verdadeira esperança, ou seja, é um temor que tem por motivação uma confiança que surge do si mesmo (ibid., p. 297). Posteriormente, Heidegger interpreta o temor piedoso a Deus em sua relação com a experiência autêntica do si mesmo. O temor piedoso implica na obediência a Deus, consiste em ter cuidado a respeito de como estamos sendo vistos por Deus em termos de uma existência correta. *Ser e tempo* aborda de outra forma esta modalidade do ser como a forma mais própria de ser no mundo.

Podemos ver agora a respeito da análise da angústia que aquilo que no Cristianismo era abordado como o cuidado em relação a Deus, foi elucidado na análise existencial como o cuidado a respeito da existência de si. Mesmo que se fale no cuidado com a existência de si, isso não é algo que possa existir de uma forma arbitrária. Conforme foi dito anteriormente, ao nos confrontarmos com nossa realidade única, é preciso que se escolha com responsabilidade a nossa forma de ser; é esta forma essencial da existência presente. Em função disso, ter cuidado com nossa própria existência implica aceitar essa realidade do si mesmo e não fugir dela.

Bem, em função do que acima foi explicado de forma sucinta, indaga-se sobre o que significam os conceitos de “autenticidade e de “inautenticidade” enquanto conceitos fundamentais da análise existencial em *Ser e tempo*, tendo sido apontado que esses dois conceitos têm sua origem na Antropologia cristã. Caso se tratasse apenas disso, a filosofia de Heidegger poderia ser vista como uma pura e simples recauchutagem existencial do Cristianismo. De fato, no período entre os anos 20 do século XX, o interesse principal de Heidegger voltou-se para uma descrição fenomenológica da experiência religiosa no Cristianismo. No entanto, no período de redação de *Ser e tempo*, ele passa a abordar a existência presente em termos da compreensão de sua relação com os eventos do mundo. Ou seja, a forma autêntica da existência presente passa a ser compreendida em função da existência. (Disse anteriormente que ele apontava para a necessidade da existência presente confrontar sua realidade, caso essa realidade seja levada a considerar seu retorno à própria existência).

Em contraste com esta visão da “autenticidade” como compreensão da forma correta da existência, a “inautenticidade” implica uma não compreensão da forma correta de ser da existência. Ou seja, nesse contexto, a distinção entre a forma “autêntica” e a “inautêntica” da existência é abordada como uma distinção entre a forma correta e a forma incorreta da existência. Não será possível discutir detalhadamente nesta dissertação, mas este formato ainda não era consciente antes de *Ser e tempo* aonde ele aparece de uma forma clara. Caso seja assim, para compreender o sentido da “autenticidade” e da “inautenticidade”, torna-se necessário no fundamental elucidar como Heidegger compreendia a verdadeira existência. Em função disso, mesmo que se resume a uma breve explanação na presente exposição, procurarei esclarecer abaixo o que significa o ser para Heidegger.

Quando dizemos que algo existe, é comum pensar que este algo aparece simplesmente como um objeto diante de nossa visão. No entanto, de acordo com Heidegger, essa existência diante das mãos (*Vorhandenheit*) não se constitui no sentido originário do ser. Caso seja assim, o que significa o ser? Vou procurar explicar isso através de um exemplo concreto. Por exemplo, que se possa dizer de uma xícara de chá que ela é uma xícara de chá se dá porque eu a emprego como uma xícara de chá. Caso ela fosse usada para ser jogada em alguém, ela não existiria como uma xícara de chá. Ou seja, apenas pelo fato de que uma coisa com a forma de uma xícara de chá é preciso que ela seja empregada de forma apropriada como uma xícara de chá. Isso implica que é necessário fazê-la existir (*Sein Lassen*).

Se formos indicar o acima exposto de uma forma genérica, para que uma coisa possa existir como ela mesma, existe uma realidade que possui consistência através da relação entre essa coisa e nós. Que alguma coisa exista não significa que ela é simplesmente visível diante de nossos olhos. É em função de assumir uma postura apropriada diante dessa coisa que se torna possível que ela passe a existir como ela mesma. De acordo com o exemplo anterior, é em função de empregar a xícara de chá de uma forma apropriada que ela passa a existir pela primeira vez como uma xícara de chá. Que se empregue uma xícara de chá como uma xícara de chá é algo visto como comum a autoevidente em nosso cotidiano. No entanto, até que ponto podemos chegar ao processo de fazer dela uma xícara de chá, isso passa a assumir a forma do “Caminho do chá”. Ou seja, para fazer com que alguma coisa venha a ser, é necessário um processo de cultivo de nossa parte. A existência das coisas não pode ser compreendida por vê-las apenas de relance. Para compreender sua existência é importante aceitar nossa relação com a coisa, é necessário que se desenvolva um esforço contínuo para fazê-la vir a ser.

Conforme foi dito anteriormente, a existência presente carrega em si o peso de uma realidade que é só sua. Supondo que tenhamos visto isso agora, a existência presente aponta para

algo que implica em uma existência distinta de si e que busca estabelecer uma relação com ela. A “autenticidade” implica verdadeiramente em aceitar essa visão que assume, ou seja, significa a decisão (Entschlossenheit) que procura responder às outras existências. O ato mesmo de viver implica em responder às existências distintas e isso implica no cuidado (Sorge) do ser.

Dessa forma, a “autenticidade” da existência presente tem por sua essência o processo de fazer com que as coisas sejam. Neste caso, as existências passam a poder existir como são através do processo de fazer com que elas sejam. No entanto, por outro lado, é apenas através do surgimento dos entes que se dá que a existência presente possa praticar esse processo de deixar ser. Ou seja, fazer com que os entes sejam e fazer o surgimento do ser dos entes é uma relação em que um está imbricado no outro.

No entanto, através da análise da existência em *Ser e tempo*, aborda a capacidade de ser mais própria à existência presente (Einenstes seinkönnen) e também fala a respeito da singularidade da existência presente (Vereinzelung), (Vlg, SZ, 336). Evidentemente, a capacidade de ser mais própria nada pode ser além de fazer ser os entes com que ele se defronta, mas a análise existencial deste aspecto em que o poder de existir aparece enquanto capacidade de fazer os entes serem não é abordada claramente em *Ser e tempo*. Em função disso, quando ele fala que para a existência presente o problema é sua própria existência, ele passa a impressão de que a existência presente só se relaciona consigo mesma enquanto uma existência trancada em si mesma.

Essa falsa compreensão deve-se parcialmente ao fato de que Heidegger, em função de sua ontologia fundamental (Fundamental ontologie), encara a análise existencial como implicando que a interrogação pelo ser é o ponto de partida necessário e que, no momento da publicação de *Ser e tempo*, ela se resumia apenas à análise da existência presente. Em função disso, a tendência antropológica presente em seus primeiros trabalhos, que tinham por objetivo um renascimento contemporâneo da ética aristotélica e da teologia cristã, deram a impressão de ainda estar presente. Devido a esta tendência antropológica, a interrogação pelo ser foi entendida como o ponto de vista autoevidente da análise existencial. Desta forma, ele se concentrou em *Ser e tempo* na análise da existência presente. A consequência disso foi que não se discutiu com clareza que a existência presente só pode existir na relação com as outras existências, e que existe um aspecto em que essa existência é definida nesses termos.

Certamente, na parte publicada de *Ser e tempo*, Heidegger diz que a existência presente é a própria clareira (Lichtung) e que esta presença é o lugar onde se manifestam as demais existências. Esta clareira, na terceira parte da primeira seção de *Ser e tempo*, é definida como a unidade do futuro, do passado e do presente (Einheit der horizontalen chema von Zukunft, Gewessenheit und Gegenwart). No entanto, como não foi publicada a segunda parte de *Ser e tempo*, que incluía esta terceira seção, não aparece essa visão da abertura como expansão temporal. No entanto, conforme já foi dito, mesmo na parte publicada de *Ser e tempo*, é discutida a capacidade própria ao ser e com sua singularidade. Em função disso, fortalece-se a tendência a encarar de forma essencial a existência presente como separada das outras existências.

Posteriormente à publicação de *Ser e tempo*, Heidegger se tornou cada vez mais ciente desse problema, abordando a existência presente em sua relação com o evento dos entes, e repetiu continuamente a tentativa de encontrar palavras para expressar esse evento. De acordo com a expressão da “Carta sobre o humanismo”, ele tentou dizer com simplicidade a verdade do ser (Heidegger, 1976). Aquilo a que ele chamava anteriormente de esquema da unidade do horizonte, ele passou a chamar de verdade do ser (Warheit des seins), ou ainda de abertura da existência. Ele renovou assim sua compreensão da existência presente.

Acima, abordei de forma bastante genérica a análise da existência em *Ser e tempo*, apontando para a diferença entre a “autenticidade” e a “inautenticidade” como modalidades da existência. No entanto, conforme já disse anteriormente, em sua origem, a “autenticidade” e a “inautenticidade” apontavam para a forma verdadeira e falsa de ser no Cristianismo, ou seja, que possuíam um sentido religioso. Heidegger tem por seu ponto de vista a distinção entre a forma de ser verdadeira e falsa, na medida em que sofreu uma forte influência do Cristianismo; mas ao interrogar o seu fundamento ele alcançou o sentido da “autenticidade” e da “inautenticidade”.

No entanto, na medida em que esta “autenticidade” e “inautenticidade”, entendidas em seu sentido religioso, podem ser reduzidas a uma estrutura que aponta para as modalidades do ser, ela pode ser considerada como próxima à estrutura do Budismo em um sentido que nos é familiar. Na verdade, também no Budismo, a distinção entre a “Iluminação” e a “Ignorância” pode ser explicada como próxima à compreensão das formas de sua existência. Ou seja, no terreno da “Iluminação”, a totalidade das existências é entendida em termos de sua relação; e, ao contrário, abordar os eventos como substanciais e neles se apegar é abordado como a “Ignorância”. Heidegger exclui da antropologia cristã os elementos derivados da revelação como Deus e a existência futura, e sem se apegar a este elemento transcendental da antropologia cristã ele se radicaliza como uma análise da existência imanente, e na medida em que cruzou com o Budismo pode ter alcançado uma estrutura religiosa de caráter universal. Neste sentido, é possível dizer que *Ser e tempo* possui o caráter de uma filosofia da religião sem pressupor a doutrina de uma tradição específica. É certamente neste ponto que é possível dizer que Heidegger se aproxima da discussão sobre a religião na filosofia da religião da escola de Kyoto.

Na seção final desta apresentação, pretendo esclarecer a discussão de Keiji Nishitani enquanto um filósofo da escola de Kyoto que deixou uma herança significativa no campo da filosofia da religião.

A filosofia da religião em Keiji Nishitani

Em seguida, pretendo proporcionar uma visão geral da estrutura fundamental da filosofia da religião em Keiji Nishitani. Neste contexto, será empregado principalmente o primeiro dentre os seis capítulos que compõe sua obra *O que é a religião*, ou seja, o capítulo intitulado “O que é a religião” (Nishitani, 1961). No prefácio desta obra, Nishitani explica da seguinte forma a interrogação da filosofia da religião a respeito do que seja a religião. Ela não significa discutir e explicar a essência genérica da religião tendo por seu fundamento uma descrição dos acontecimentos que se manifestam desde o passado nas diversas religiões. Ela implica uma busca na base de própria subjetividade presente, entendida como o lugar a partir do qual surge a religião no ser humano. Expressando de outra maneira, isso significa abarcar o sentido da religião a partir da necessidade religiosa que surge de nosso interior.

Em relação a esta interrogação a respeito do que é a religião, conforme visto agora, essa relação era abordada como a relação entre um absoluto, como Deus e a humanidade. Em um claro contraste com isso, Nishitani define a religião como a autoconsciência da existência. Essa autoconsciência da existência significa que tomamos consciência da existência. No entanto, através desta autoconsciência, desenvolve-se a autorrealização da própria existência (ibid., p. 8). Assim sendo, no momento em que surge essa autorrealização da própria existência, nossa existência também se transforma na própria existência (ibid., p. 9). Ou seja, no momento em que se dá a autorrealização da existência a partir de nossa autoconsciência, nos transformamos ao mesmo tempo na própria existência. A autorrealização da existência e nossa transformação na própria existência são eventos que ocorrem de forma simultânea. Ele define desta forma a necessidade

religiosa como a busca real do ser humano pela existência. Caso seja realmente dessa forma, o problema se torna o que é a existência aqui procurada. A resposta mais direta a essa interrogação consiste em abordar a existência como os eventos e objetos do mundo externo. No entanto, de acordo com Nishitani, mesmo que pensemos em geral na existência como constituindo nas coisas e eventos do mundo externo, neste mesmo momento essas coisas e eventos estão tocando na existência (Nishitani, 1961, p. 13). No momento em que vemos as coisas a partir do si mesmo, nós as vemos como objetos, ou seja, vemos do interior para o exterior e, nesse momento, forma-se o conflito entre o sujeito e o objeto. No entanto, Nishitani afirma que, nesse caso, as coisas e eventos não aparecem em sua existência (ibid., p. 13). Juntamente com as coisas e eventos do mundo exterior, nós encaramos nossos próprios sentimentos, aspirações e pensamentos como existentes. No entanto, Nishitani afirma que também esses elementos internos não se constituem na existência. “Nós nos relacionamos com os eventos a partir de um distanciamento em relação a eles; em função disso, também nos tornamos distintos de nós mesmos e não tocamos em nossa existência real” (ibid., p. 14). “No momento em que tomamos consciência do si mesmo como um interior em relação a um exterior, esse si mesmo se torna um si mesmo fechado dentro de si, não existindo verdadeiramente como a existência”. Referi-me anteriormente à autorrealização da existência e à transformação de nosso si mesmo na própria existência como eventos que ocorrem de forma simultânea e equivalente, em um contraste com isso; no caso da cisão entre o sujeito e o objeto, é possível dizer que a não realização da existência das coisas e eventos e o fato de que não tocamos verdadeiramente em nossa existência também são eventos simultâneos e equivalentes. De acordo com Nishitani, quem aponta da forma mais clássica para este ponto de vista é o pensamento de Descartes, entendido como o fundador da filosofia moderna. Ele diz que é necessário duvidar da autoevidência do “penso, logo existo” de Descartes e pensar em seu desenvolvimento radicalizando até a base do próprio sujeito (ibid., p. 19). O próprio fato de considerar como autoevidente esse eu cartesiano nada mais é do que uma modalidade do si mesmo fechado em si, nada mais sendo do que um si mesmo que se desenvolveu através do apego ao si (ibid., p. 20). Que este si mesmo se torne problemático e seja objeto de dúvidas, é algo que Nishitani considera como um evento do qual a religião era consciente desde a Antiguidade. Existe aqui uma busca por uma forma de ser mais fundamental do si mesmo.

Para Nishitani, esta interrogação religiosa se faz presente por exemplo na confrontação com nossa própria morte ou na perda de um amor. Nesse caso, a morte e o nada tornam-se conscientes como o fundamento do si mesmo, significando que são conscientizados como coisas reais. Disse anteriormente que não tocamos realmente no si mesmo; mas isso deve acontecer porque foi excluído o nada que existe no fundamento de nossa existência. Expresso de uma forma inversa, a morte e o nada são coisas reais, estando incluídos na existência entendida neste sentido.

No momento em que o nada se faz presente de forma real, Nishitani diz que a existência do si mesmo e todos os eventos e coisas se transformam conjuntamente em uma interrogação (ibid., p. 23). De acordo com ele, é no momento em que essa interrogação é aceita como real e se torna presente em nossa existência que existe a forma própria de ser da vida religiosa. Também o aparecimento da grande dúvida dita no Zen Budismo é o momento em que surge o si mesmo através da ruptura com a discriminação das funções da consciência (ibid., p. 26). Neste momento, o si mesmo se transforma em seu próprio nada; ou seja, surge uma ruptura com a forma de ser como si mesmo, e neste momento surge verdadeiramente a realidade do si mesmo, de todos os eventos e coisas. Nisso consiste nossa face original (ibid., p. 26). De acordo com Nishitani, é precisamente este o sentido da Iluminação religiosa, ou ainda da Grande sabedoria.

Neste sentido, Nishitani enfatiza que é a “grande dúvida” que rompe com o fechamento do si mesmo no lugar da consciência e que nos leva a confrontar a sua realidade e a de todos os eventos

e coisas. Nesse contexto, Nishitani ainda diz que, além da presença da morte e do nada fortalecer nossa dúvida, o mal e o pecado também fazem parte da existência. Isso não significa apenas que o si mesmo consiste no mal. No momento em que se desenvolve esta abordagem, existe em primeiro lugar o si mesmo e o mal é visto como surgindo a partir dele; mas de acordo com Nishitani, isso nada mais é do que abordar o si mesmo e o mal no lugar da consciência. No entanto, que o mal e o pecado possam surgir verdadeiramente como existentes é algo que se desenvolve depois do lugar da consciência ter sido transcendida (Nishitani, 1961, p. 27). Isso não significa abordar o mal como algo que surge de tempos em tempos a partir do sujeito, mas implica vê-lo como algo que está enraizado no próprio fundamento do si mesmo (ibid., p. 28). Conforme é dito por Nishitani, também o pecado original no Cristianismo é uma abordagem deste mal fundamental.

Que o mal e o pecado possam se apresentar dessa forma como realidades é algo que Nishitani afirma só dizer respeito à religião. No caso da ética, o mal e o pecado podem ser questionados como o problema da responsabilidade do sujeito; no entanto, mesmo eles só são abordados como algo cometido pelo si mesmo, mas o mal e o pecado não aparecem em sua verdadeira realidade. É precisamente na religião que o pecado e o mal são percebidos como uma realidade em meio ao si mesmo (ibid., p. 29).

Esse reconhecimento real do pecado significa a impotência do si mesmo em relação à sua própria salvação, ou seja, o desespero; mas é precisamente aqui que é recebida a salvação por parte de Deus, e isso é algo que pode ser chamado de o lugar do nada (ibid., p. 30). Que “quando o si mesmo se transforma no nada, ele se transforma na realização do pecado como uma grande realidade; é por se transformar no nada que existe o lugar onde o amor divino pode ser recebido” (ibid., p. 31). Esta aceitação do amor divino é a fé. Nishitani, ao mesmo tempo em que reconhece a realidade do pecado conscientizado como pertencendo ao fundamento do si mesmo, também reconhece a fé como uma grande transformação (ibid., p. 31). Esta realidade não espera pelo Cristianismo, também pode ser apontada em relação à Mente da Fé presente no Voto Compassivo do Tathagatha Amitabha (ibid., p. 32). “É através desta Mente da Fé que o si mesmo se transforma no verdadeiro si mesmo.” “A autoconsciência fundamental do pecado e do mal, o lugar do nada que aí se abre, e a Fé que surge da aceitação da atividade da salvação, é um processo através do qual o si mesmo se torna verdadeiramente o próprio si mesmo” (ibid., p. 32).

Nesse contexto, Nishitani compara o nada aqui discutido com o nada conforme presente no existencialismo ateu de Sartre. Sartre faz do nada a base da existência humana. Isso significa que o ser humano não pode encontrar nada em que se apoiar, seja dentro ou fora de si. Sartre situa o ser humano neste nada, abordando-o como uma existência que opta por sua forma de ser através de um projeto. No entanto, na medida em que ele situa o nada neste sentido como a base de seu ser, isso nada mais é do que um ponto de vista apegado ao nada, ele se torna em uma modalidade de existência. Nishitani o critica desta forma (ibid., p. 39). No momento em que mesmo este nada é esvaziado, surge o “vazio absoluto” conforme dito no Budismo. Em sua origem a asserção de que “tudo é vazio” não significa que não existe nada, significa pelo contrário que tudo surge verdadeiramente de sua origem (ibid., p. 40).

Conforme foi visto agora, Nishitani não considera o existencialismo ateu de Sartre como o ponto de vista definitivo, e é precisamente rompendo com esse ponto de vista que se desenvolve o mundo religioso (ibid., p. 41 em diante). O ponto de vista visível em Sartre, que conduz o ateísmo em direção à subjetividade, é de acordo com Nishitani uma consequência necessária da autoconsciência moderna de que a humanidade não pode desenvolver a autonomia de sua subjetividade através da autoridade de Deus. Esse ateísmo direcionado para a subjetividade surge através da negação da

obediência à vontade de Deus, conforme presente no Cristianismo; mas para Nishitani esse ateísmo dentro da vertente da subjetividade precisa ser superado através de uma busca do mundo religioso. No entanto, não se trata de pura e simplesmente excluir esse ateísmo. Ele deve ser encarado como um problema interno do próprio Cristianismo, sendo que Nishitani defende que ele deve ser encarado como uma mediação em direção a um novo desenvolvimento (Nishitani, 1961, p. 43).

Nesse contexto, o empreendimento de Nishitani implica abordar a transcendência de Deus e o seu caráter pessoal de uma forma existencial. Ou seja, excluindo as imagens que situam a transcendência de Deus no céu, ele questiona que sentido pode ter a transcendência divina entendida em termos existenciais.

Para o Cristianismo, o mundo foi criado por Deus a partir do nada, e dentro desses limites não podemos encontrar Deus em lugar algum do mundo. No entanto, em que pese esta visão do nada, na medida em que as coisas existem, para o crente isso significa que ele pode romper com o nada através do encontro com todas as coisas. Ou seja, se não podemos encontrar a Deus em lugar algum do mundo, isso significa verdadeiramente que podemos encontrá-lo em qualquer lugar do mundo (ibid., p. 44).

No momento em que a imanência de Deus no mundo é abordada desta forma paradoxal, Nishitani se interroga a respeito do sentido da existência humana neste mundo. Ele proporciona a seguinte resposta em relação a esta interrogação: isso implica sentir-se pressionado à tomada de decisão a respeito de cada átomo, de cada grão de areia e de cada inseto. Qualquer um passa a se confrontar com Deus. Deus é imanente como a graça da existência e ao mesmo tempo como a negação absoluta sempre presente. Em função disso, a imanência de Deus é algo como um lançar-se em direção à morte no deserto, é algo com que precisamos nos encontrar antes de tudo. Que não possamos nem ali permanecer nem dali escapar é o paradoxo de nossa existência que aparece em todos os lugares em que alcançamos Deus; esta é a forma existencial de perceber a imanência de Deus (ibid., p. 44). A imanência de um Deus que é transcendente em termos absolutos é algo que sentimos da forma mais próxima enquanto existência, é algo que nos pressiona a tomar uma decisão em que não podemos avançar nem retroceder e, neste sentido, é algo que tem que ser pensado como o processo da vida em sua totalidade (ibid., p. 45). Dessa forma, Nishitani aborda a transcendência de Deus a partir de um ponto de vista existencial. A partir do surgimento do ateísmo moderno, tornou-se impossível uma visão da transcendência de Deus como uma simples separação do mundo, mas se mesmo assim formos falar de transcendência de Deus, só é possível abordá-la a partir de um ponto de vista existencial associado à imanência. Ou seja, a imanência de Deus assim experimentada é a mesma coisa que o “lugar do nada”, onde a consciência do nada, do mal e do pecado se torna idêntica ao si mesmo que aparece realmente no conjunto de todas as coisas.

Desenvolvemos de forma simples e sucinta uma visão geral da definição da religião conforme aparece em *O que é a religião*, de Nishitani. Nishitani define a religião como a autoconsciência da existência, mas nesta existência estão incluídos a morte, o nada, o mal e o pecado, assim como uma reviravolta em que surge o si mesmo e todas as coisas. Tendo elucidado esta questão, vamos retornar no final desta apresentação à comparação entre os pontos de vista de Nishitani e de Heidegger.

Conclusão.

Desenvolvemos uma visão geral da análise existencial em *Ser e tempo*, a principal obra de Heidegger. Na base do esclarecimento do sentido da “autenticidade” e da “inautenticidade”, apontei para a origem dessa distinção na doutrina cristã. Heidegger abordou de uma forma renovada a distinção entre uma forma de ser que obedece à vontade de Deus e uma outra forma de ser que

a viola. Em *Ser e tempo* ele aponta para o fato de que a distinção entre a existência autêntica e a existência inautêntica é em última instância algo que pode ser reduzido às modalidades da existência.

A análise existencial em Heidegger transcende a antropologia tradicional, que via no homem um animal racional trazendo fatores como a angústia, a morte, o cuidado e a consciência para o interior da análise existencial. Da mesma forma, na filosofia da religião em Nishitani, a existência abordada no ponto de vista da consciência é considerada estreita, existindo procedimentos que incluem a morte, o nada, o pecado e o mal na compreensão da existência.

Seja no que diz respeito ao ser em Heidegger ou à existência em Nishitani, isso não implica apenas na existência do si mesmo, está incluída aí a existência de todas as coisas. Ou seja, no momento em que o ser humano é entendido em relação ao nada e à negação, o alcance deste si mesmo é expandido se transformando nas mudanças do próprio mundo. Na expressão de Nishitani, todos os eventos e coisas realizam a existência. Também no caso de Heidegger, a “autenticidade” da existência presente é abordada como um deixar a existência ser; ou seja, na origem, as coisas se manifestam como são em si mesmas.

No entanto, Heidegger não pressupõe fatores transcendentais como “Deus” ou a “Existência futura” em relação àquilo que era encarado como as duas formas de ser na obediência e na violação à vontade de Deus, e a consequência de que ele abordou essa distinção de uma forma imanente foi que ele alcançou o conhecimento da autenticidade como aquilo que deixa o ser ser. Ou ainda, em seu *O que é a religião*, Nishitani empreende uma leitura da transcendência de Deus em termos da existência, chegando a uma compreensão em que todas as coisas nos conduzem a nos decidirmos a nossa forma de ser. Heidegger e Nishitani apresentam aqui um terreno comum, na medida em que entendem o Cristianismo em termos da postura assumida pelo ser humano em relação a todas as coisas.

Nishitani passou pela experiência de estudar com Heidegger por volta de 1930, enquanto um estudante bolsista, e deve ter conhecido a filosofia de Heidegger de uma forma apaixonada. No entanto, até que ponto a filosofia de Heidegger se constituiu como uma influência importante na filosofia da religião em Nishitani, esse é um ponto que não pude avaliar e a respeito do qual não possuo conhecimento. No entanto, acredito que nesta apresentação tenha podido pelo menos verificar que a interrogação pelo ser em Heidegger e a filosofia da religião em Nishitani possuem uma mesma estrutura lógica. Em consequência de sua exclusão do caráter religioso do Cristianismo, sua posição se torna bem próxima de uma filosofia de base budista como a de Nishitani. Coloquei na base dessa distinção a questão de que os japoneses possuem um forte interesse pela filosofia de Heidegger, e, conforme disse anteriormente, a interrogação pelo ser em Heidegger inclui uma dimensão religiosa. Acredito que essa seja uma das razões para este interesse por parte dos japoneses.

O tema comum deste colóquio era a ciência (*Wissenschaft*) e a arte (*Kunst*) na escola de Kyoto. Na filosofia da religião em Nishitani, a religião possui verdadeiramente uma dimensão de saber enquanto autoconsciência da existência. Também no caso da análise existencial em Heidegger, a “autenticidade” é abordada como um saber (*Wissen*) fundamental. Essas modalidades de conhecimento se constituem como um saber fundamental que surge através da ruptura com o ponto de vista da consciência e com a cisão entre o sujeito e o objeto que caracteriza a modernidade. É possível dizer verdadeiramente que tanto em Heidegger como em Nishitani esta sabedoria fundamental consiste em uma postura humana diante do mundo e significa uma espécie de arte do viver (*Kunst des lebens*). Tanto a interrogação pelo ser em Heidegger quanto a filosofia da religião em Nishitani apontam para uma unificação fundamental do saber e da forma de viver.

Tradução: Joaquim Monteiro

Referências bibliográficas

- HEIDEGGER, M. 1976. *Wegmarken*, G.A., Frankfurt a.M: Klostermann.
_____. 1986. *Sein und Zeit*, Tbingen: Niemeyer Verlag.
_____. 1995. *Phaenomenologie des religionen Lebens*, GA, Frankfurt a M:, Klostermann .
NISHITANI, K. 1961. *Shukyo to wa nani ka vvgfd*, Sôbunsha.
TODOROKI, T., 2017. *Heidegga-Sonzai to jikan*, Kodansha gendai shinshô.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.