

¿YO SOY AUTÉNTICO? LA BÚSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD EN NISHITANI KEIJI

Amanda Sayonara Fernandes Prazeres¹
ENSAYO

Invitada especial.

1 Doctorada en Humanidades (UPF, Barcelona, España) con enfoque en Filosofía. Master en Filosofía (Metafísica) y grado en Filosofía por UFRN (Brasil). Es cofundadora de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Intercultural (ALAFI) y actualmente es profesora sustituta de Filosofía del IFRO (Brasil). Amanda Fernandes viene desarrollando investigación en Filosofía Japonesa y Filosofía Intercultural.

¿YO SOY AUTÉNTICO? LA BÚSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD EN NISHITANI KEIJI²

Am I authentic? The search for authenticity in
Nishitani Keiji³

Amanda Sayonara Fernandes Prazeres

RESUMEN:

Este artículo investiga el problema de la autenticidad desde la perspectiva de Nishitani Keiji (1900-1990). La idea de autenticidad es vinculada al concepto de un *yo* verdadero, una identidad que diverge y es identificable de un modo de ser que es falso o inauténtico. En la tradición filosófica europea la idea de autenticidad parece depender de una estructura esencialista. Sin embargo, la alternativa propuesta de Nishitani inspirada en la tradición budista intenta superar los límites de la metafísica al reconsiderar las bases de la realidad y de la relación de interdependencia que los elementos de la realidad establecen entre sí.

Palabras clave: transontología, filosofía japonesa, vacuidad.

ABSTRACT:

This article investigates the problem of authenticity according to Nishitani Keiji (1900-1990). The idea of authenticity relates to the concept of the true self, an identity that is divergent and identifiable from a false way of being. In the European philosophical tradition, the idea of authenticity seems to depend on an essentialist structure. However, the alternative proposition of Nishitani inspired by the Buddhist tradition aims to overcome the limits of metaphysics while reconsidering the basis of reality and the relationship of interdependence established between the elements of reality.

Key words: transontology, Japanese Philosophy, vacuity.

²Recibido: 05 de julio 2022. Aceptado: 15 de julio 2022.

³Este artículo es un resultado compilado de la tesis “Yo transontológico: La respuesta de Nishitani a la subjetividad cartesiana”. UPF, 2019.

INTRODUCCIÓN:

¿Qué significa ser auténtico? La idea de autenticidad tiene que ver necesariamente con la correspondencia de uno con su identidad propia, en términos lógicos A es siempre igual A. En términos ontológicos la autenticidad es la equivalencia con la esencia absoluta e inmutable, es decir, concierne a la práctica constante de la cualidad que hace con que uno sea lo que es. Sin embargo, hace falta cuestionar qué propiedades definen eso que soy. ¿Sería posible pensar una concepción de autenticidad alejada de la concepción metafísica de esencia? Aún más, ¿estas propiedades son relativas a una identidad única e irremplazable de un ser humano particular, o tendría carácter universal representando a todos los seres humanos?

Además, si defendemos la existencia de un modo de ser auténtico, por consiguiente, es factible que uno actúe de modo inauténtico, contrario a su modo de ser verdadero. Frente a esa posibilidad, ¿cómo saber si estamos actuando de manera fiel a uno mismo? Y por último, ¿hay algo que cohibe el ejercicio de la autenticidad?

Ante todo, la autenticidad hace referencia al entendimiento del yo, el pronombre en primera persona que es analizado por primera vez como un concepto que necesita ser aclarado en la historia de la filosofía por el filósofo moderno por excelencia René Descartes (1596-1650). En la búsqueda por encontrar una verdad clara y distinta Descartes defiende la existencia del yo como la primera verdad de la cadena de razón.

Empero ¿qué soy entonces? Cosa pensante [res cogitans]. ¿Qué es eso? A saber, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. En verdad no son pocas cosas si todas me pertenecen⁴. (Descartes, 2009, p. 89).

En la historia de la filosofía la interpretación cartesiana del yo pasa a ser referencia de la naturaleza de qué significa ser humano, qué es interpretado

⁴En francés: "Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature." (AT, IX, 22)

como autoconsciencia, identidad personal y sujeto. Sin embargo, el filósofo de la Escuela de Kioto Nishitani Keiji (1900-1990) critica la tradición moderna y propone una interpretación alternativa de la definición del yo verdadero. Con ello, en este artículo, analizo si la filosofía japonesa, aquí representada por Nishitani podría contestar de modo satisfactorio a todas estas preguntas.

I. LA PÉRDIDA DEL YO

La pregunta sobre qué es eso que hace con que yo sea quién soy, ha sido contestada en la historia de la filosofía desde tres perspectivas distintas y complementares, la perspectiva metafísica, la personal y la social. La perspectiva metafísica defiende una concepción substancial o esencial y por lo tanto universal, es decir, común a todos los seres humanos. Ya la visión personal o subjetiva, comprende cada individuo como único y dotado de un conjunto de atributos particulares, esta identidad puede ser conceptualizada como el yo, o la interioridad. Por último, la visión social comprende que el contexto de las interacciones con los elementos de la realidad, como también la dinámica del momento histórico influyen directamente en la construcción del *yo*.

La concepción existencialista de inspiración budista de Nishitani cuestiona la visión metafísica del *yo* a la vez que defiende una propuesta que considera los aspectos personales, sociales e históricos. Nishitani defiende que el encuentro con el *yo* verdadero implica ante todo que uno tome conciencia de su propia interioridad perdida. En otras palabras, cotidianamente y sin darnos cuenta actuamos de modo inauténtico como consecuencia de asumir como verdadero el modelo propuesto por la filosofía moderna europea que tiene en René Descartes su más conocido representante. He analizado en detalle la crítica de Nishitani al cogito cartesiano en “*A experiência religiosa e a superação da modernidade em Nishitani Keiji.*” (2016) por esta razón no extenderé mi análisis aquí.

De acuerdo con el diagnóstico de Nishitani Keiji en *La Religión y la Nada*, las sociedades modernas viven colectivamente una crisis de carácter existencial

una vez que aceptan como verdadera, y promueven, la perspectiva moderna que reduce la esencia humana a su capacidad de pensar racionalmente. Con ello, la máxima cartesiana “*cogito, ergo sum*” se consolida como una propuesta filosófica primordial. También resalta el símbolo del sujeto moderno que se impone como el centro y único responsable por el conocimiento a la vez que reduce el mundo exterior a su objeto de análisis y explotación. Esta ilusión colectiva cohibe el ejercicio de la autenticidad al convertirse en parámetro de nuestro comportamiento y de nuestra autopercepción.

En su análisis, hemos soterrado nuestro yo verdadero bajo un enfoque racionalista que segrega y aísla el individuo del mundo material, impidiéndole ver la realidad como es. De modo general, el carácter de falsedad y desilusión que Nishitani atribuye al *ego cogito* no se limita solo a características amenazadoras derivadas del racionalismo miope y del dualismo, que enclaustra el sujeto además de objetualizar el mundo natural. En otras palabras, es incuestionable que esta concepción de subjetividad implica consecuencias éticas y epistemológicas reales que todavía necesitan ser superadas en la actualidad, pero la crítica de Nishitani va más allá de estos dos aspectos del problema. Desde mi punto de vista, la crítica nishitaniana tiene una naturaleza más elemental una vez que nos invita a reevaluar la noción que da soporte ontológico al *cogito*, a saber, la noción de sustancia.

Con la toma de conciencia confrontamos el vacío resultante de la aceptación de la narrativa ilusoria de que nuestro *yo* es un *ego* de tipo cartesiano. Por esta razón, estamos frente a una crisis existencial de carácter histórico en la cual los individuos que históricamente viven las consecuencias del proceso de modernización y cuestionan consistentemente su modo de ser, su existencia y su propósito de vida, acaban por reevaluar la narrativa moderna sobre la subjetividad y buscar respuestas.

De forma que la duda que emerge de esta experiencia conflictiva, llamada por Nishitani gran duda (jap. taigi 大疑), resulta en preguntas como:

¿se reduce mi naturaleza verdaderamente a nada más que a mi racionalidad? ¿qué es esto que soy? ¿hay de facto una esencia absoluta e inmutable capaz de determinarme?, ¿cuál es el sentido de mi existencia? Este tipo de cuestiones tiene un carácter algo existencial y ontológico, pues resultan en el análisis, por un lado, de nuestra vida individual y, por otro, de lo que es más elemental en nosotros mismos. Es a partir de la duda que identificamos que hay una ruptura con nuestro modo de ser verdadero, es decir, percibimos que no estamos actuando de manera fiel a uno mismo. Por lo tanto, esta crisis existencial-ontológica se caracteriza como la apertura de la posibilidad de retorno a nuestra interioridad auténtica.

Ante lo expuesto, la duda se caracteriza como un movimiento necesario de introspección y reflexión sobre nuestra propia naturaleza, que tendría como consecuencia el encuentro con el yo verdadero. Con ello, es posible percibir que la representación de una subjetividad puramente racional sea restrictiva en lo que concierne a nuestro modo de ser con relación al mundo, así como a nuestra *realización* del mundo. Además, las cualidades del sujeto moderno son fundamentalmente insuficientes, ya que no abarcan todas las dimensiones de la existencia humana al reducirnos solamente a una sustancia pensante. En resumen, para Nishitani nuestra interioridad verdadera está enterrada históricamente por una estructura social colectiva creada e impuesta culturalmente desde el proceso de modernización que se realiza a partir de la influencia del estilo de vida, modo de pensar y producir de la cultura euroamericana.

II. LA REALIZACIÓN DEL YO VERDADERO

El yo verdadero para Nishitani necesita ser encontrado detrás de la ilusión de la *res cogitans* cartesiana. Este proceso es una experiencia personal de encuentro en un primer momento con la duda. Esta última es la antesala de la realización de esta mismidad, ya que son las preguntas que evidencian los aspectos de falsedad imbuidos en el sujeto moderno. Sin embargo, esta duda radical no es contestada a partir de la capacidad racional de la estructura cognitiva de la mente del individuo que duda. Si así fuera, estaríamos

validando la misma estructura defendida como verdadera por el racionalismo cartesiano. Entonces, ¿desde cuál parámetro podemos validar la veracidad del yo defendido por Nishitani?

A partir del análisis de la propuesta filosófica de Nishitani, podemos indicar que la verdad se establece como *experiencia revelada*. Eso porque la verdad se *realiza*⁵ necesariamente desde la postura de que el *yo* y el mundo no son definidos por una sustancia absoluta, perene e inmutable, la cual es aprehendida por el sujeto. De otro modo, la realidad verdadera se revela con la experiencia de encuentro con la vacuidad (jap. *kū* 空).

Bajo la influencia del budismo, Nishitani defiende el punto de vista de la vacuidad (sans. *śūnyatā*) como el campo suficientemente radical para constituir la realidad. Eso implica defender una propuesta que (1) busca superar las limitaciones del modelo ontológico clásico de la oposición entre ser y no-ser, (2) saca el sujeto del papel de centro y último responsable por el conocimiento, a la vez que (3) enfoca en la experiencia como fuente del conocimiento verdadero.

Ante todo, para el filósofo japonés, la vacuidad es el campo que representa la afirmación de la realidad en su propia naturaleza original. En los términos de Nishitani, el campo de la vacuidad es “el terruño en el que nosotros estamos en nuestra propia naturaleza y el terruño en que las cosas son lo que son en sí mismas.” (173). Por tratarse del punto de vista que torna posible la revelación del yo y del mundo en su modo de ser verdadero, es denominada por Nishitani “campo del ‘hacer ser’ (*Ichtung*) en contraposición a la nihilidad, que es el campo de la ‘anulación’ (*Nichtung*)”

⁵ Nishitani emplea la palabra inglesa *realize*, buscando indicar el sentido, por un lado, de actualización (actualize) o manifestación de la palabra inglesa *and* y, por otro, de apropiación o aprehensión (*understand*). Con ello, Nishitani pretende indicar que el conocimiento no puede ser adquirido a través de la actividad racional del sujeto, es decir, no es un movimiento unilateral del individuo que analiza la realidad como objeto de conocimiento. Más bien, la realidad se manifiesta por sí misma en nosotros. “Uso el término para indicar que nuestra capacidad para percibir la realidad supone que la realidad se realiza (actualiza) a sí misma en nosotros; ésta es la única forma en la que podemos realizar (apropiar a través del entendimiento) el hecho de que así la realidad se está realizando en nosotros, y que, al hacerlo, tiene lugar la autorrealización de la realidad misma.” (Nishitani 42). Volveremos sobre la cuestión del conocimiento más adelante.

(Nishitani 195). En este sentido, la vacuidad se difiere de lo que Nishitani denomina como “la nada relativa” y “negativa de la nihilidad”, el campo de la aniquilación de sentido e imposibilidad de la existencia. Con ello, el campo de la vacuidad no puede ser comprendido como no-ser porque niega incluso la oposición entre ser y no-ser, construyendo una propuesta distinta acerca de las bases de la realidad.

Además, es necesario aclarar que al usar el término punto de vista (jap. 立場 *tachiba*), Nishitani define la experiencia de encuentro con la realidad en su verdad desde la transformación de nuestra mirada. Además, como alerta Heisig, esta postura defendida por Nishitani no es un mero punto de vista que uno pueda asumir objetivamente y sin esfuerzo; al contrario, el punto de vista de la vacuidad es el resultado de un disciplinado e impávido encuentro con la duda. (16).

En resumen, el campo de la vacuidad representa la afirmación del *yo* en su verdadera forma, por lo tanto, está en lo más íntimo de nosotros mismos, es decir, en nuestra interioridad. En este aspecto, la búsqueda de entendimiento o respuestas para el sinsentido de la realidad es, ante todo, una incursión existencial hacia lo más elemental en uno mismo.

En la propuesta de Nishitani, las cosas aparecen para nosotros como son en su modo de ser real, no habiendo ninguna distinción entre su naturaleza y su fenómeno. En este contexto, tampoco hay mediación del sujeto en el proceso de conocimiento. La cosa se revela, o en sus términos, se *realiza* en su mismidad desde un punto de vista en que no tienen lugar concepciones como sujeto ni objeto. En el campo de la vacuidad, afirma Nishitani, la postura de apego por parte del yo es negada:

Son vaciados tanto el sujeto como la manera en que las cosas aparecen como objetos de apego. Así todo está vacío verdaderamente, lo que supone que todas las cosas se hacen presentes a sí mismas aquí y ahora, tal como son, en su realidad original. Se presentan a sí mismas tal como son, en su *tathatā*, esto es, en su “no-apego”. (79).

Nishitani afirma el hecho de que su interés filosófico está intrínsecamente vinculado con las cuestiones manifiestas en nuestra realidad y vida cotidiana, en el espacio concreto del presente, aquí y ahora. La realización de las cosas en su realidad original, es decir, la presentación de lo verdadero, lo real, no se manifiesta como un concepto etéreo, absoluto y perfecto, apartado de la realidad cotidiana, sino que se realiza en nuestra existencia concreta y ordinaria.

Además, como es característico de su construcción filosófica, Nishitani toma prestado el término sánscrito *tathatā* (jap. *shinnyo* 真如), el cual en la tradición budista representa la naturaleza última de todas las cosas, para expresar la cualidad de algo que se revela tal como es, en otras palabras, en su plena talidad.

En este sentido, el *yo* egocéntrico del modelo racional y dualista cartesiano se muestra insostenible, una vez que para que algo se manifieste en su talidad es imprescindible la construcción de otra relación de aprehensión que deje de lado la perspectiva representacional del campo de la consciencia. Con ello, la percepción de nuestra naturaleza se realiza de modo simultáneo a la realización de las cosas “en la Forma⁶ de lo que es, tal como es” (Nishitani 172), es decir, a partir de la percepción de la vacuidad en las bases de todo lo real.

Así, la manera como nos percibimos a nosotros mismos y nos posicionamos con relación al mundo tiene conexión directa con la forma como lo conocemos. Con ello, nuestra comprensión de la realidad deriva de nuestro modo de ser, y al revés, nuestro comportamiento frente al mundo es condicionado al entendimiento que tenemos de la realidad. Existir, ser y conocer se correlacionan. O, en otras palabras, el modo en que uno se comporta con relación al mundo es una expresión de su identidad, más

⁶En la traducción inglesa Van Bragt usa la grafía de la palabra del modo presentado para distinguir el sentido budista del término sánscrito *laksana* (jap. *sō* 相) de la idea común de formato como estado físico de la cosa, como también para distanciarse de los sentidos filosóficos de la tradición, como el *eidos* platónico. ‘Forma’ hace referencia a la interpretación budista de la característica natural de la cosa, o la forma de su esencia particular.

aún, es una necesidad porque “[p]ara ser, debemos ser en relación con algo.” (Nishitani 362). Según Nishitani, es necesario que uno esté en conformidad con su autenticidad elemental para que sea capaz de conocer, o en sus palabras, realizar la realidad de modo auténtico. En resumen, afirma el pensador japonés: “solo podemos estar en contacto con nosotros mismos mediante un modo de ser que nos ponga en contacto con las cosas desde ellas mismas.” (48).

Sin embargo, si el yo verdadero no tiene una sustancia definida, aún más, si se estructurase en la vacuidad, su veracidad es identificada por medio de la experiencia del individuo que cuestiona su mismidad y encuentra la vacuidad en la base de la realidad. Nishitani refuerza: “La nada absoluta, donde todo lo que es, es negado, no es posible como una nada pensada sino solamente como una nada vivida.” (Nishitani 127). Con ello, el filósofo japonés desarrolla una defensa de la vacuidad no como una propuesta meramente intelectual. Más bien, él cree que solamente una propuesta anclada en una perspectiva pautada en la experiencia existencial es capaz de superar nuestro modo de ser actual, cuya referencia mayor es el modelo de subjetividad cartesiana.

No obstante, en rigor, este enfoque empírico de la cuestión de la subjetividad puede parecer problemático, una vez que Nishitani considera la vivencia o experimentación de la vacuidad como aspecto indispensable para la autosuperación de la crisis de la autenticidad. El problema consiste en el hecho de que se torna imposible probar intelectualmente que esta vía de solución a los problemas introducidos por la perspectiva moderna es acertada, ya que para comprender completamente la propuesta de Nishitani es necesario, antes bien, vivirla. En otras palabras, a pesar de ser considerado un problema de raíz histórica, su superación es individual. Así, la respuesta para la cuestión de la subjetividad debe ser alcanzada desde la experiencia individual de la crisis existencial, enfrentamiento del abismo de la duda y posterior encuentro con la vacuidad.

En resumen, Nishitani intenta proponer una idea de yo verdadero que supere la estructura ontológica, es decir, que niegue la posibilidad de

representación de una esencia humana en general, una vez que la realización del *yo* verdadero ocurre desde una experiencia personal en el punto de vista de la vacuidad. En este sentido, el *yo* para Nishitani no es una unidad formal y pasible de caracterización, sino que el *yo* verdadero se realiza en la negación de la unidad *yo* y la afirmación de sus infinitas interrelaciones. Una vez más Nishitani usa una idea original del budismo, la idea de no-ego o anātman (*jap. muga* 無我), la cual expresa precisamente la usencia de una sustancia eterna, absoluta e inmutable del *yo*. Así, en los términos de Nishitani, el *yo* verdadero es *no-yo*.

III. QUÉ ES LA AUTENTICIDAD

Podemos definir la autenticidad en Nishitani como un esfuerzo existencial y personal de encuentro con el *yo* verdadero, es decir, con el de que el *yo* auténtico es no-sustancial. En otros términos, el ejercicio de retorno a uno mismo implica olvidar el ego para alcanzar el estado de percepción-manifestación de uno mismo y de la realidad en su autenticidad.

Dicho eso, Nishitani defiende que una interioridad auténtica se fundamenta en una concepción del *yo* que niega actuar como el enfoque central con relación a la realidad, ya que este entendimiento es problemático a nivel epistemológico. De igual modo, Nishitani considera la importancia de las relaciones con los demás elementos de la realidad para la afirmación del *yo* verdadero. Mientras, el *ego cogito* moderno se determina a sí mismo de modo autónomo como sustancia pensante, y por lo tanto como centro del conocimiento, el no-ego depende dialógicamente de toda la realidad para ser.

Así que en el campo de la vacuidad propuesto por Nishitani la naturaleza elemental del ego depende de su negación; el no-ego. Eso porque la estructura de la existencia humana es compleja, se forma, a la vez, por el carácter de singularidad pertinente a cada individuo en la multiplicidad, como también se forma por la coexistencia con otros seres en una red de interdependencia mutua y dinámica llamada *egoteki sōnyū* 回互的相入, traducida en *La Religión y la Nada* como interpenetración circumincesional. En resumen,

nuestra existencia auténtica no puede ser pensada separada de los demás elementos que conforman la realidad. En palabras de Nishitani: “en un nivel más profundo, encontramos una relación en la cual todas las cosas están en nuestro fundamento y nosotros mismos estamos en el fundamento de todas las cosas.” (Nishitani 248).

En la propuesta filosófica de Nishitani inspirada en el concepto de “origen dependiente” encontrado en la tradición budista (*sans. prañītya-samutpāda*), las cosas aunque estén conectadas en una relación de correspondencia mutua A no pierde su identidad como A, B no pierde su identidad como B. En otras palabras, esta cosmovisión niega la existencia de una naturaleza absoluta que se sostiene independiente del mundo. Más bien, esta red conectiva asegura que en la realidad no haya un solo elemento capaz de existir de modo indiscutiblemente independiente, todo está en relación. Es precisamente este movimiento de interdependencia mutua y cambiante que posibilita la afirmación de la cosa en su mismidad sin haber necesariamente una pérdida de la identidad de cada elemento.

Al considerar el sistema de reciprocidad incondicional sugerido por Nishitani, percibimos que este tiene consecuencias inmediatas con relación a las definiciones tradicionales de sustancia y sujeto. La cosmovisión *egoteki* 回互的 es el soporte necesario para que la realidad vaciada de sustancia sea. Dicha perspectiva relacional afirma que en el punto de vista de la vacuidad, al mismo tiempo que las cosas son en sí mismas, ellas constituyen el fundamento originario de todo lo demás.

Con ello, cuando aplicamos este punto de vista a la esfera del *yo*, consideramos que el movimiento de revelación del sí mismo auténtico, implica que todos los demás elementos constitutivos de la realidad sostienen el ser del *yo*. De modo que todas las cosas, posicionadas en la esfera relacional de *egoteki*, confirman el *yo* en su mismidad.

El que una cosa sea en sí misma significa que todas las demás cosas, mientras continúan siendo ellas mismas, son en el terruño de dicha cosa; precisamente cuando una cosa es en su terruño, también lo es todo lo demás, y las raíces de las demás cosas se extienden en ese fundamento originario. Este es el modo de

ser que cada cosa posee en su propio fundamento, sin dejar de ser en él, e implica que el ser de cada cosa es sostenido, mantenido y le hace ser lo que es, como centro del ser de todas las demás cosas; o, dicho de otra manera, que cada cosa sostiene el ser de las demás cosas, las mantiene y las constituye como son. En una palabra, supone que todas las cosas son en el mundo. (Nishitani 226-227).

Ante lo expuesto, la realización de la realidad en su modo de ser original a partir del sistema de reciprocidad mutua implica la conversión del campo de la conciencia del modelo dualista que representa el modo de ser egoísta. En otras palabras, la completa conectividad de la interpenetración recíproca y simultánea al cambiar radicalmente el modelo ontológico, es capaz de dar nuevo sentido a todas las relaciones, incluso la relación entre *yo* y mundo. Esta cosmovisión atesta la imposibilidad de concebir el ser humano separado ontológicamente del mundo material.

Por defender una relación equilibrada entre los seres humanos y los demás elementos de la realidad, la propuesta filosófica de Nishitani tiene consecuencias, en la esfera de la *praxis*, que implica la proposición de una ética nishitaniana⁷. Una ética cuyo principio de acción no es determinado por el *yo* egocéntrico, sino que tiene como base principal la red de conexión recíproca.

Entre tanto, respecto a las relaciones interpersonales, en el artículo “*La relación Yo-Tú en el budismo Zen*” (“The I-Thou Relation in Zen Buddhism”), Nishitani explica en qué sentido esta dinámica de no diferenciación absoluta puede verificarse entre dos personas sin afectar la identidad de ambas. En el texto él hace referencia directa al filósofo Martin Buber y usa sus términos al explorar la relación de alteridad desde la frase paradójica del *Sutra del diamante*, que afirma, en palabras de Nishitani: “La relación Yo-Tú es una relación Yo-Tú porque no es una relación Yo-Tú”.

⁷ Anton Luis Sevilla defiende que es posible considerar una cierta ética religiosa en Nishitani. Para el estudioso, además del enfoque religioso, existencial y epistemológico de la propuesta de Nishitani, también se puede verificar un aspecto social anclado en las nociones budistas de *karma* y compasión. Cf. “Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev”, 2011.

Nishitani expone el carácter dinámico de la relación cotidiana del Yo-Tú, que en la medida que se relacionan de modo absolutamente mutuo son considerados absolutamente relativos, es decir, son individuos completamente diferentes el uno del otro que se asocian. A la vez, no se trata de una oposición absoluta, ya que ambos comparten el suelo más elemental del campo de la vacuidad.

Con ello, Nishitani concluye que la realidad del encuentro Yo-Tú en la vida cotidiana es aquella en la que existe tal relatividad incondicional en la oposición. Esta dinámica solo es posible en una cosmovisión en la cual no hay un sustrato último que defina al ente, es decir, la vacuidad es la naturaleza última de la realidad, por consiguiente todo lo real se sostiene en una relación dinámica de reciprocidad mutua. (Nishitani, *The I-Thou Relation in Zen Buddhism* 48).

Solo que en este caso el Yo y el Tú no somos simplemente Yo y Tú. Como el Yo es el Tú y el Tú es el Yo, ambos están absolutamente no diferenciados. Para el Yo, esta no diferenciación absoluta pertenece al Yo mismo, y es lo mismo para el Tú. De esta manera, el Yo es un verdadero Yo, y Tú eres un verdadero Tú. Esta es la verdadera relación Yo-Tú. (Ídem 48).

La asociación interpersonal expresada por Nishitani tiene el sentido de una armonía absoluta en la cual toda relación de poder y oposición es superada desde la no diferenciación. En este contexto, el yo y el otro no son uno, y no son dos. No ser ni uno ni dos significa que cada uno mantiene su individualidad mientras sigue siendo dependiente, y que en esta relatividad los dos nunca se separan ni por un momento (Nishitani 49).

Aún sobre la relación defendida por Nishitani de no diferenciación entre el *yo* y el otro, es importante retomar y cuestionar su alegato sobre el punto de vista de la filosofía moderna: ¿somos incapaces de concebir la subjetividad del individuo sin asignar al mismo tiempo a cada individuo su propio ego, completamente independiente e irremplazable? (Nishitani, *La religión y la nada* 52-53).

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que la propuesta de

Nishitani de una cosmovisión a partir de la cual la realidad se realiza en una interpenetración recíproca rompe con esta lógica. Esto porque afirma la naturaleza humana desde un punto de vista dinámico de correspondencia mutua, a partir del cual estamos siempre en relación con otro individuo y con los demás entes. De este modo, es imposible pensar el ser humano de forma independiente. Más aún, la expresión del *yo* como una subjetividad absoluta en la forma del *ego* se confirma en la forma de una ilusión.

Considero pertinente definir el *yo* nishitaniano como necesariamente transontológico, una vez que tiene la característica de proponerse a superar, trascender, ir más allá del paradigma moderno de subjetividad desde la transposición de la metafísica que fundamenta tal filosofía. Lo que llamo interioridad transontológica cualifica “el yo que no es yo”, es decir, el individuo que en la indagación por su interioridad ha encontrado la vacuidad. En esta medida, el individuo transontológico representa aquel que ha superado la crisis existencial que se encontraba históricamente al cuestionar su naturaleza y realizar el modo de ser auténtico más allá de esencialismos. Es la realización de que no existe un ser, sustancia, o esencia autónoma, eterna e inmutable que cualifica quiénes somos como seres humanos en el mundo. En contrapartida, nuestra realidad está suspensa en la vacuidad de modo que todo lo que es, está conectado en una red dinámica de conexión recíproca. Así que el *yo* transontológico corresponde a la potencia interna que cada uno puede alcanzar al enfrentar una crisis existencial. De modo que es una proposición de carácter existencial y personal que cada individuo tiene la capacidad de realizar de modo íntimo en la *praxis*.

Finalmente, la proposición de Nishitani de interioridad, por estar fundamentada en la experiencia individual de encuentro con la vacuidad, ha logrado retornar a uno mismo el compromiso de dar sentido a su existencia y a su *yo*. La percepción de quien soy no puede ser enseñada, aprendida, comprendida intelectualmente, o determinada desde fuera por un ser supremo, por ejemplo; la aprensión-manifestación de quien soy solo puede realizarse internamente desde la experiencia personal.

El yo auténtico no es una idea, sino que se define como una práctica que puede ser alcanzada por todos los que han tenido el compromiso de cuestionar su interioridad y ahondar en el sentido de la vacuidad y la relación con todo lo demás que conforma la totalidad de nuestra realidad.

IV. CONCLUSIÓN

Nishitani defiende una idea de que cada elemento de la realidad conserva una identidad, la cual permite que distingamos A de B. Sin embargo, esta identidad única se afirma en su modo de ser auténtico en el punto de vista de la vacuidad donde la realidad se sostiene en una red dinámica de interdependencia recíproca. Eso implica que el *yo* auténtico tiene, en los términos de Nishitani, el carácter a la vez universal y particular. Eso porque por un lado corresponde al *yo* verdadero que todos los seres humanos tenemos, en tanto una identidad propia que es definida por las dinámicas de interacciones que tenemos con otros seres humanos y con los demás elementos de la realidad.

Como consecuencia de lo dicho, la cualidad de la autenticidad del yo es formulada a partir de la vacuidad como *fondo sin fondo* de la realidad. En otras palabras, el *yo* verdadero no se afirma como una sustancia absoluta, perene e inmutable. La autenticidad es vacía de sustancia de modo que no puede ser analizada a partir de los criterios epistemológicos de la consciencia. El *yo* no es un objeto del entendimiento que sería investigado racionalmente por el sujeto. Por el contrario, Nishitani defiende que el *yo* verdadero es una experiencia, un ejercicio que se realiza en la praxis de la superación de la duda existencial y el consecuente encuentro con la vacuidad en las bases de la realidad.

En estos términos, el *yo* auténtico es transontológico una vez que intenta superar los límites de la ontología tradicional y se fundamenta en la experiencia existencial revelada al *yo* que estaba preso en la ilusión de la subjetividad moderna. Así es posible concluir que, la autenticidad es un modo de vivir que se basa en la negación de un principio natural que determina el

yo. Con ello, la autenticidad no es un principio metafísico, sino una *praxis* fundamentada en la experiencia y percepción de la persona que experimenta el encuentro con su verdadero *yo*. Sin embargo, como ya afirmamos, esa perspectiva fundamentada en la experiencia no puede ser demostrada ni tener su veracidad probada de un modo sistemático. Como resultado podemos afirmar que la filosofía de Nishitani no es puramente teórica, puesto que ella nos invita a que experimentemos y actuemos.

Además, en futuras investigaciones hace falta aplicar el entendimiento del *yo* verdadero en el medio social. Con ello, ¿se puede inferir que la realización del *yo* auténtico implique una transformación social, en la medida en que superar la lógica egocéntrica del sujeto significa romper con la lógica de la relación desigual con el mundo? En este sentido, desde la propuesta nishitaniana de la cosmovisión interdependiente ¿el *yo* auténtico tendría el poder de contribuir en la transformación social para que la relación entre yo-naturaleza, así como la relación yo-tú, sean equilibradas, igualitarias y justas?

REFERENCIAS:

ABE, MASAO.

“Nishitani’s Challenge to Western Philosophy and Theology”. En Taitetsu Unnō. *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*. Asian Humanities Press, 13-45, 1989.

CARMAN, TAYLOR.

“The Concept of Authenticity”. En Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall (Eds.). *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 285-296, 2009.

DESCARTES, RENÉ.

Trad. Adam, C. y Tannery, P. (orgs.). *Œuvres de Descartes*. 12 vols. Paris: Vrin/CNRS, 1964-76.

–*Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. Seguidas de las objeciones y respuestas. Trans. Jorge Aurélio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2009.

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.

–“Introducción”. En Nishitani Keiji. *La religión y la Nada*. Trad. Raquel Bouso García. Chisokudō Publications. Edición revisada, 7-26, 2017.

NISHITANI, KEIJI.

“Ontology and Utterance”. *Philosophy East and West*, Vol. 31, No. 1 (Jan.), 29-43, 1981.

–“The I-Thou Relation in Zen Buddhism”. Trad. Norman Waddell. *The Eastern Buddhist* 11.2 (1969): pp. 71-87; reimpresso en Frederick Frank (Ed.). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Bloomington: World Wisdom, 39-53, 1969b; 2004.

–*La Religión y la Nada*. Trad. Raquel Bouso. Chisokudō Publications. Edición revisada, 2017.

PRAZERES, AMANDA S. FERNANDES.

"A experiência religiosa e a superação da modernidade em Nishitani Keiji." Morisato, Takeshi. *Frontiers of Japanese Philosophy 8. Critical Perspectives on Japanese Philosophy*. Nagoya: Chisokudo Publications, 2016.

SEVILLA, ANTON LUIS.

"Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev". En Shigemi Inaga (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.