

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL “ETERNO PRESENTE” EN LA OBRA
¿QUÉ ES LA RELIGIÓN? O LA RELIGIÓN Y LA NADA
DE KEIJI NISHITANI

TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

MINORI ANGÉLICA CHÁVEZ TORII

TUTOR ACADEMICO:
DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA

CIUDAD UNIVERSITARIA , CD MX, 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Primero que nada, quisiera agradecer a la Dra. Rebeca Maldonado ya que gracias a ella pude encontrarme con esta maravillosa filosofía, además de ello me brindó su gran apoyo para elaborar esta tesis, siendo a la vez mi asesora, interprete, sinodal y amiga.

Quiero agradecer a mis amistades, sobre todo a Majo que estuvo todo este largo trayecto apoyándome.

A mis sinodales, por estar atentos para este proyecto.

A la Facultad de Filosofía y Letras, y la Universidad Autónoma Nacional de México, por darme la oportunidad de estudiar y desarrollar aún más mis capacidades.

Finalmente, esta tesis se hizo en el marco del proyecto de investigación PAPIIT IN405114 Ontología e historia: indagación sobre las vías para otra historia desde la ontología del siglo XX ofrecida por la DGAPA de la UNAM.

ÍNDICE

	Pág.
Glosario japonés-español -----	1
<i>Introducción</i> -----	7
<i>I LA AUTO-CONSCIENTIZACIÓN ONTOLÓGICA DE LA EXISTENCIA</i> ---	13
<i>II INTERPRETACIÓN DEL NIHILISMO OCCIDENTAL DESDE NISHITANI</i> -----	17
<i>III DEL NIHILISMO ABSOLUTO AL NIHILISMO CREATIVO Y A LA NADA</i> -	23
IV La apertura del <i>Kuu</i> -----	30
<i>A. Algunos términos en japonés clave para entender el Kuu</i> -----	45
<i>B. Visión budista del tiempo</i> -----	48
<i>C. La temporalidad en el campo del Kuu</i> -----	52
<i>D. La existencia en el Kuu</i> -----	58
<i>E. La historia en el Kuu</i> -----	61
<i>Conclusiones</i> -----	65
Bibliografía-----	72

Glosario japonés-español

Términos utilizados por Nishitani en japonés	Su pronunciación en japonés y versión romanizada	Traducción en español	Significado
無	む <i>Mu</i>	Nada	Es uno de los términos esenciales de la filosofía de Nishitani. Tomado originalmente del budismo.
<p>火は火を 焼かず</p> <p>水は水を 洗わず</p> <p>水は水を 濡らさず</p> <p>目は目を 見ず</p>	<p>ひはひをやか ず</p> <p><i>Hi ha hi wo yakazu</i></p> <p>みずはみずを あらわず</p> <p><i>Mizu ha mizu wo arawazu</i></p> <p>みずはみずを ぬらさず</p> <p><i>Mizu ha mizu wo nurasazu</i></p> <p>めはめをみず</p> <p><i>Me ha me wo mizu</i></p>	<p>Fuego que no quema el fuego.</p> <p>Agua que no lava el agua.</p> <p>Agua que no moja el agua.</p> <p>Ojo que no ve el ojo.</p>	<p>Es un ejemplo que Nishitani utiliza para explicar la forma del <i>Ser</i> en el <i>Kuu</i>, significa ‘El fuego es porque quema, pero no se quema a sí mismo’. También ofrece como ejemplo «La <i>katana</i> corta, porque la <i>katana</i> no se corta a sí misma», entre otros.</p>
空	くう <i>Kuu</i>	Vacuidad Cielo Vacío	Es un término budista que acuña Nishitani para ofrecernos una forma de superar la nihilidad y la <i>Nada</i> . Es el espacio que guarda tanto el <i>Ser</i>

		Espacio	como la <i>Nada</i> .
即	そく <i>Soku</i>	De inmediato Igualmente Aun así	Estado en donde dos cosas están en relación de anverso y reverso, ambos sin poder separarse. Por ejemplo, la relación que mantienen la palma de la mano y el dorso de la mano. También indica la situación en la que entre dos acontecimientos no hay una separación temporal. «Al prepararnos de inmediato nos vamos». Indica la cooptenencia de dos acontecimientos que se conectan lógicamente en una oración, por ejemplo en «Donde hay nube, está el cielo» hay un <i>soku</i> , es decir, hay una relación en la cual la existencia de uno (la nube) implica como condición necesaria al otro (el cielo).
心	こころ <i>Kokoro</i>	Alma Corazón Psique Mente Sentimiento espíritu Pensamiento	Es el término que en general en japonés indica el corazón o el interior del ser humano. Además, en el texto de <i>¿Qué es la religión?</i> , Nishitani dice que <i>koto</i> , que es tanto ‘palabra’ como ‘asunto’, es también <i>kokoro</i> .
無我	むが <i>Muga</i>	Sin «yo»	Se escribe con el <i>kanji</i> ‘Nada’ y ‘yo’. Es uno de los estados a los que se llega al estar en el nirvana, es un abandono total del <i>sí mismo</i> egocéntrico.

			En sánscrito es <i>anātman</i> . Es una de las tres enseñanzas principales del budismo, indica que en cada fenómeno no hay un «yo» egocéntrico aislado, es decir, que todas las cosas resultan tener influencia de otras, todo está conectado y relacionado.
無常	むじょう <i>Mujō</i>	Transitoriedad Mutabilidad Inestabilidad Contingencia	Utiliza el <i>kanji</i> de ‘Nada’ y ‘siempre’. En sánscrito es <i>anitya</i> . También es una de las tres enseñanzas del budismo, señala que las cosas no son permanentes y todo cambia. Para comprender la importancia del tiempo irrepitable, la inexistencia de lo permanente, la transformación es necesaria.
真如	しんにょ <i>Shinnyo</i>	Como si fuera verdadero.	Es la traducción de <i>tathatā</i> del sánscrito al japonés. Significa ‘la forma tal cual es’, la forma verdadera de todas las cosas, es la verdad eterno-inmutable. Es la esencia fundamental de todas y cada una de las cosas que existen en el universo. La forma de ser de cada una de las cosas en la impermanencia del tiempo que se manifiestan <i>como si fueran verdaderas</i> .
因果	いんが <i>Inga</i>	Efecto y causa	Término budista. Es el pensamiento que aparece como el resultado que corresponde al acto de bien o mal que se realizó antes.
うつす	うつす <i>Utsusu</i>		Nishitani aquí hace un juego de palabras y escribe en <i>hiragana</i> para expresar en el término <i>utsusu</i> tanto ‘trasladar’ (移す うつす) como ‘proyectar’ (映す うつす).

こと	こと <i>Koto</i>	Asunto Palabra	Es tanto ‘asunto’ como ‘palabra’.
事	こと <i>Koto</i>	Asunto	A diferencia de la «cosa» que tiene una forma concreta universalmente, «asunto» indica lo abstracto, lo que se vuelve objeto de pensamiento, conciencia, fenómeno, acto o carácter.
事柄	ことがら <i>Kotogara</i>	Suceso	Es ‘el contenido o situación de las cosas’, o ‘el suceder mismo’.
言葉	ことば <i>Kotoba</i>	Palabra	Se escribe con la letra ‘decir’ y ‘hoja’.
回互	えご <i>Ego</i>	Relación circumincesional	Es un término budista que significa ‘dependencia mutua’. Ejemplos de este tipo de relación son la de padre e hijo, médico y paciente, y maestro y alumno; el padre necesita del hijo para ser tal, de la misma manera el médico del paciente y el maestro del alumno. Por lo tanto, es una relación de dependencia. Además, tener un papel no excluye la posibilidad de tener el otro, por ejemplo, un padre es hijo de alguien al mismo tiempo que él mismo es padre. Es lo que describe la universalidad de la relación establecida en el mundo.
不回互	ふえご <i>Fu-ego</i>	Relación no circumnacional	Es la palabra opuesta de <i>ego</i> , es decir, es lo que describe lo propio en la relación establecida del mundo. Son las cosas que uno mismo debe realizar para ser uno mismo, las cosas que no puede realizar el otro. Por ejemplo, el florecimiento de la flor, ya que ninguna otra flor, ni otro ser puede realizarlo, la flor debe florecer por sí misma.
ある	ある	Estar	Para no limitarse a un significado y abarcar varios sentidos, Nishitani

	<i>Aru</i>	Existir Ser	<p>utiliza el hiragana, pero según con qué <i>kanji</i> se escriba puede adquirir significados distintos.</p> <p>或る: indica que existe algo no especificado, se utiliza como ‘un’ día, ‘algún’ lugar.</p> <p>有る: ‘Tener’, ‘poseer’, ‘contener’, en general indica la atribución de una cualidad u objeto a otra cosa como propia, por ejemplo, ‘tener’ una fortuna, ‘poseer’ la cualidad de hablar, pero también en «Hay un vaso» se le atribuye la existencia al vaso.</p> <p>在る: Se acuña para señalar un atributo relativamente estable o relativamente permanente, en la existencia de algo o alguien. Por ejemplo «Mi casa está en la Ciudad de México», «Tengo un empleo fijo». A la vez este atributo estable determina hasta cierto punto la existencia futura, y puede relacionarse con un «deber ser», pues influye en los objetivos o la dirección hacia la que se dirige la existencia de alguien o algo, por ejemplo cuando alguien busca alcanzar un ideal ético transformándose a sí mismo para llegar a ser como «debe ser» el humano.</p>
なす	なす <i>Nasu</i>	Lograr hacer Formarse Nacer	Puede significar tanto ‘formarse’ (成る), como ‘lograr hacer’ (為る); asimismo, <i>nasu</i> (なす) se puede traducir como ‘se vuelve’, ‘formar’ (成す), ‘lograr’ (為す) o ‘nacer’ (生す).
こころえる	こころえる <i>Kokoroeru</i>	Obtener el corazón	Quiere decir que se tiene conocimiento suficiente de algo, y que éste puede ser llevado a la práctica, o que se comprendió completamente algo o una situación. Está compuesto por el <i>kanji</i> de <i>kokoro</i> y de ‘obtener’.
			Nishitani, aplicando el

			conocimiento budista y del antiguo Japón, interpreta que se domina algo al conocer el <i>kokoro</i> .
あかし	あかし <i>Akashi</i>		Según el <i>kanji</i> que se utilice puede querer decir ‘luz’ (明) o ‘demostración’ (証).

EL ETERNO PRESENTE EN LA OBRA ¿QUÉ ES LA RELIGIÓN? O

LA RELIGIÓN Y LA NADA DE KEIJI NISHITANI

Introducción

Keiji Nishitani (27 de febrero 1900 - 24 de noviembre 1990) fue un filósofo japonés del siglo XX, durante su vida sucedieron dos guerras mundiales, principalmente le tocó vivir en la época posterior a la que se denomina «Civilización Occidental», esto es, posterior al momento en que se introdujo la cultura occidental en Japón, donde lo principal era «desechar todo lo viejo e importar lo nuevo», en este punto de la transformación de Japón se encontraba Nishitani.

Antes de esta época, según Nishitani, en Japón ya se poseía la capacidad de trabajar intelectualmente con otra lengua, ya que desde la antigüedad se habían utilizado textos chinos, incluso los hombres plasmaban el pensamiento japonés escribiendo trabajos literarios con escritura china. Por esto consideraron que el diálogo con la cultura occidental, así como se había hecho ya con la china, no era una tarea imposible.

Algunos escritores como Sōseki Natsume (9 de febrero 1867 a 9 de diciembre 1916), Ōgai Mori (17 de febrero 1862 a 8 de julio 1922), Tōson Shimazaki (25 de marzo 1872 a 22 de agosto 1943), o pensadores como Kitarō Nishida (19 de mayo 1870 a 7 de junio 1945), Daisetsu Suzuki (8 de octubre 1870 a 12 de julio 1966), entre otros, en su niñez o juventud pertenecieron también a dicha época. Nishitani menciona que, ya que su misión era poder incorporarse en el ámbito intelectual de occidente, para poder trabajar con textos extranjeros, todos ellos aprendieron una lengua europea de manera tan íntegra que llegaron al nivel de escribirla perfectamente. Estos pensadores o escritores, durante su proceso de aprendizaje, reflexionaron sobre si rechazar o no la cultura japonesa, ya que el pensamiento occidental se enfrentaba constantemente con la ideología tradicional japonesa. Acerca de este dilema constante entre preservar lo tradicional o acoplarse a lo nuevo, piensa Nishitani «Más bien creo que la forma de consciencia es otra, ya no tenemos que perseguir únicamente a occidente, sino que la cuestión es si podríamos involucrar ampliamente

pensamientos de oriente»¹. En general, optaron por crear una fusión entre ambos pensamientos para poder enfrentarse al mundo exterior que venía encima, pues occidente tenía más poder que Japón, y requerían lidiar con su ideología y dominio, adaptarse a sus reglas sin perder la forma de ser japonesa. Antes de ello, Japón era un país que tenía la particularidad de que, a diferencia de otras naciones, a lo largo de su historia pocas veces tuvo momentos de contacto con otras culturas. En la época Civilización Occidental se comenzó a pensar que era momento de adaptarse a la nueva situación mundial, la cual hacía necesario la interacción con otras culturas, y la comprensión de la ideología de las naciones dominantes.

En esta época, que Nishitani denomina como «etapa reflexiva», comenzaron a recuperar lo que se había rechazado anteriormente. Principalmente se trató de rescatar la «cultura espiritual», como la religión o el arte, y verlos desde los nuevos ojos que les habían aportado los pensamientos extranjeros. A pesar de que se incorporó el pensamiento occidental en la vida de Japón, incluso en lo cotidiano, muchas costumbres se seguían manteniendo; esto, curiosamente, fue señalado principalmente por extranjeros, asimismo, algunos europeos pioneros valoraron lo japonés, lo cual ayudó que Japón se pudiera incorporar en el sistema occidental.

Muchos pensadores japoneses trataron de hacer una filosofía que, por extraño que parezca, rescata el pensamiento tradicional japonés a través del sistema de pensamiento occidental, por medio de una dinámica intercultural. Nishitani, como impulsor de este movimiento, fue uno de los que construyó el cimiento del escenario para el diálogo entre occidente y oriente en el mundo contemporáneo, ya que pensadores como Nishitani consideraban que «el pensamiento filosófico debería superar la distinción basada en la noción de occidente u oriente, y debería posicionarse en un territorio amplio.»²

1 Nishitani Keiji, *Nishitani Keiji sakuhinsyu dai 26 syū, Ōtani daigaku kōgi II*, Sōbunsha, Tokyo, 1995. Mi traducción a la referencia es: Keiji Nishitani, *Clases en la Universidad de Ōtani II, Clase número 4* (s58), Obras completas de Keiji Nishitani Volumen 26.

2 Nishitani Keiji, *Nishitani Keiji chosakusyu 20, zuisō I (kaze no kokoro), watashi no seisyun jidai*, sōbunsha, Tokyō, 2005, p. 185. Mi traducción a la referencia es: Keiji Nishitani, *Mi punto de partida filosófico*, en *Ensayos I (corazón del viento)*, Obras completas de Keiji Nishitani Volumen 20.

Me gustaría hacer una mención personal. Como nipo-mexicana el trabajo de la Escuela de Kioto me interpela poderosamente por ser el resultado de la reconstrucción del encuentro entre pensamiento oriental y pensamiento contemporáneo occidental, me parece especialmente interesante hacer esta reflexión desde Latinoamérica, donde tenemos como fundamento varias filosofías extranjeras y trabajamos además la filosofía japonesa. En lo personal, por un lado, puedo reflexionar a partir de Latinoamérica, pero por otro lado puedo pensar desde lo japonés, desde este «entre» cultural, quisiera indagar este pensamiento.

A pesar de que esta tesis esté escrita en español y toda mi formación filosófica fue en español, he revisado las fuentes originales en japonés y he trabajado desde esa lengua, por lo cual el espíritu de la lengua japonesa necesariamente está presente en mi trabajo y se aprecia el resultado de este «entre» que se ha creado con el japonés y el español. De antemano pido disculpas, porque se manifiesta el afán de captar y traducir el sentido del vocablo filosófico japonés que en español se ve un tanto forzado.

Habiendo expuesto ya el trasfondo histórico de Nishitani y una breve explicación de la razón por la cual me interesa su pensamiento, continuaré explicando el tema de esta tesis. El asunto principal que trataré de investigar a través de la filosofía de Nishitani refiere a la experiencia del presente, la cual rastrearé a través del término «Eterno Presente», al mismo tiempo que trataré de responder varias preguntas.

La idea de *Eterno Presente* fue acuñada por Nishitani y aparece en la compilación de las clases que impartió en la Universidad de Ōtani entre 1982 y 1987, en la cual hay muchas pistas sobre esta intuición generada a partir del agrietamiento de la temporalidad. Desde una experiencia personal intuyó de la sensación de cómo vivimos en este momento, la manera de ver el presente, se puede explicar a partir de este concepto. Es decir, preguntar *¿cómo vemos la realidad?* es preguntar *¿qué es el presente?*

Asimismo, a partir de este concepto trataré de responder a otra pregunta que es acerca de la forma del *Ser japonés*: *¿Qué es lo que hace que el japonés sea en tanto que japonés?* Además, se conecta con la cuestión de la temporalidad, ya que la forma de *Ser* está sumamente ligada con la forma de ser en la temporalidad, de esto deriva la pregunta: *¿cómo ve el presente el Ser japonés?*

Esta forma de ser y ver el presente, en lo personal, es una perspectiva que de manera intuitiva siempre he tenido, tal vez llegaba a manifestarla, pero no de una manera concretamente verbalizada y consciente, sin embargo, al leer a Nishitani, me hice consciente de ella.

En esta tesis voy a tratar de aclarar la idea de *Eterno Presente* desde *¿Qué es la religión?*, a pesar de que Nishitani no menciona en esta obra el término *Eterno Presente*, más bien habla de la plenitud del tiempo o del tiempo en su plenitud, es decir del *ahora* o del *presente*. Mi hipótesis es que la noción de *Eterno Presente* es clave para la lectura de esta obra, ya que en ella continuamente alude a este concepto para referirse a la experiencia en donde el *Ser* es frágil y no puede afirmar ni la eternidad, ni la finitud. Si se expresara gráficamente este concepto, sería de la siguiente manera:

Eterno Presente

Imagen 1.

Como lo mencioné antes, esta intuición quedó registrada en este pequeño párrafo de la compilación de las clases que impartió Nishitani:

El saber de que trata verdaderamente esa eternidad, creo que esto es la religión. Conocer verdaderamente la eternidad es conocer la eternidad que se incluye en el *aquí* en el presente, ya que en lo eterno no hay fin, pero al mismo tiempo siempre es el fin, básicamente se trata de eso. Por ejemplo, en la vida de uno mismo que sólo puede durar 30, 40 o 50 años, siempre hay un *ahora*. Si es que de veras uno vive o existe, es en el *ahora*. En ese mismo momento no hay un fin, por lo que es también la eternidad. Bueno, y aunque diga eso, alguien podría cuestionar si eso es cierto, una persona conservadora podría decir “¿qué estás diciendo?” y tomarme fuertemente de alguna parte del cuerpo, y yo decir “¡Ay, duele!”, y en ese momento esa persona decirme “¿Aún así puedes decir que no hay fin?”. En el momento en que yo pensara “duele”, se podría decir que ahí aparece el *Ser* de uno mismo. En un sentido el *ahora* siempre es eterno; en otro, podemos decir que lo único que existe es

el *ahora*; también podemos decir que ese tipo de *ahora* en realidad es al mismo tiempo eterno y creo que esta es la posición de la religión.³

Esta cita fue la que me hizo pensar en el tiempo presente en tanto que lugar donde transcurren el pasado y el futuro. No sé si estoy traduciendo bien, aunque sé que una traducción sin alteraciones es imposible, pero creo que sí es el mayor acercamiento posible. Esta frase despertó en mí preguntas: ¿Por qué en el presente ocurren este tipo de experiencias?, ¿qué es el presente?, ¿qué es lo que hace que el presente sea en tanto que presente? Además, intuyo que el entender el *Ser* del presente sería algo primordial del *Ser* japonés, lo cual creo que es resultado de una perspectiva particular sobre la temporalidad.

La respuesta a estas preguntas y la explicación de esta intuición creo que está presente en el pensamiento de Nishitani. Al leer la obra de Nishitani y la escuela de Kioto, siento que leo la verbalización del modo de *Ser* japonés que siempre había intuido, pero no había logrado abstraer, verbalizar, entender esa sensación, pero creo que Nishitani expresa muy bien esa experiencia. Sabía desde hace mucho la forma de ser del japonés, pero al mismo tiempo, ahora, al leer a Nishitani también lo comprendo mejor.

La temporalidad que utilizan los pensadores japoneses es muy particular. Creo que el *Eterno Presente* se encuentra en la frase antes mencionada, en el presente están contenidos tanto el pasado como el futuro, ambos acontecen simultáneamente en el *ahora*.

Nosotros somos seres finitos que vivimos en el *Eterno Presente*, el cual no podemos nunca capturar tal cual es y a la vez sólo podemos vivir inmersos en él. Al tratar de capturarlo a través de las palabras le damos un orden y una temporalidad, pensamos que es algo inamovible en donde sostenernos. Sin embargo, es también a través de la palabra y el acontecimiento que podemos relatar la eternidad del instante; por ejemplo, cuando un escultor dice que al realizar su trabajo sólo da forma a lo que la pieza ya de por sí tiene, en esa pieza está al mismo tiempo el pasado y el futuro, se le da forma en el presente. Otro ejemplo puede ser cuando a través de una poesía se relata el instante del amanecer, a ese

3 Nishitani Keiji, *Nishitani Keiji sakuhinsyū dai 26 syū, Ōtani daigaku kōgi III*, Sōbunsha, Tokyo, 1995, p. 322. Mi traducción a la referencia es: Nishitani Keiji, *Cursos en la universidad de Ōtani III*, Obras completas de Keiji Nishitani Vol. 26.

instante se le da el carácter de eternidad, gracias a la poesía se logra expandir infinitamente ese momento que abarca toda temporalidad en el *ahora*; y en general toda vez que nos damos cuenta de alguna manera de que el instante es desfundado y que puede ser plenamente todo, por eso puede caber absolutamente todo en el presente.

Por estas, otras experiencias y expresiones de esta sensación, nos damos cuenta de que a pesar de que siempre regresamos al presente, siempre estamos en un «entre» en el que sólo ocurren las cosas una sola vez y por eso, precisamente, es eterno. Esta nueva temporalidad podría explicar la razón por la cual en un instante ocurre la realidad de manera existencial, es el concientizarse de la temporalidad, es darse cuenta de que su carácter efímero y fugaz, pero, a la vez, eterno e inamovible. Lo cual implica que en la temporalidad se concentra todo acontecimiento, tanto lo que fue como lo que será, la vida y la muerte, el nacer y el morir, el cielo y el infierno, no de manera cronológica, sin embargo, de una manera simultánea. Para que uno pueda despertar en esa realidad, tiene que pasar por todo momento atravesando el fuego que anula todo. Solamente ahí, en aquel terreno vasto, es posible que surja una nueva vida, con la esperanza continua de siempre crear algo nuevo.

I. LA AUTO-CONSCIENTIZACIÓN ONTOLÓGICA DE LA EXISTENCIA

Nishitani en su obra *¿Qué es la religión?*, la cual fue titulada en español como *La religión y la Nada*, desarrolla una indagación sobre la religión. En el prefacio dice que en esta indagación trata de realizar un acercamiento a la religión desde la existencia misma y no de desarrollar un estudio «científico» y «objetivo» sobre la misma. Este acercamiento ontológico a la religión puede considerarse el aporte fundamental de Nishitani.

Para Nishitani la religión es indagación del propio sí mismo que se cuestiona por su origen y destino. Al pensar en la propia existencia, al entrar en una crisis existencial llegamos a un punto «cero» que tiene en la mira tanto el pasado como el futuro, entonces se desdibuja todo valor de lo que se considera *Ser*, quedando uno en medio de la *Nada*, como si se borrara todo rastro de evidencia de uno mismo y desapareciera la dirección hacia dónde se dirigía uno mismo, desapareciendo todo rastro anterior del paisaje que había uno creado a lo largo tanto de su vida como de la de sus antecesores. Antes de ese momento había la ilusión de una historia lineal como la evidencia de que sí existió una vida, pero, ahora, ni hacia adelante ni hacia atrás hay nada; es como si sobre las huellas dejadas sobre la arena pasara una ola o sobre la nieve cayera más nieve, sin embargo, sólo quedarán los pies sobre la arena o la nieve. Es ahí que acontece el darse cuenta de que el *Ser* se percibe en este *ahora* presente, es en medio de la desesperación del desvanecimiento de todo lo anterior que acontece el darse cuenta de que sólo existe el *ahora* y que nunca hubo un antes ni un después, que solamente existe este *ahora* que, sin embargo, es totalmente inaprehensible, es en ese momento que uno se encuentra con la religión. Podemos decir que la religión se experimenta en el borramiento del antes y el después, que dibuja el *ahora* en su plenitud. Esta tesis trata sobre esa experiencia de resquebrajamiento de la temporalidad y del aparecer del *ahora*, presente eterno.

Nishitani al hablar sobre la autoformación del ser humano señala que éste no es humano sólo por el hecho de nacer, a diferencia de los animales, la condición de ser humano no es sólo por nacer como tal, más bien uno se vuelve humano a lo largo de la vida. El humano por tener la capacidad de conocer y de distinguir entre lo vivo y lo muerto,

por ser también un ser vivo social, y, por ende, vivir inmerso en una cultura e historia, tener lenguaje (que es la condición de todo lo anterior), tiene también una noción de cómo debe ser, es decir, no sólo puede ser en el mundo, sino que tiene que aprender cómo debe ser en ese mundo como humano. Por otro lado, se podría decir que la condición del ser humano es el descubrir la ética por medio de la vida.

En sí mismo, el ser humano tiene la capacidad de lograr ser un humano, sin embargo, principalmente por medio de la educación debe ser abierto a la humanidad del humano. Nishitani señala que esto no sólo se trata de un asunto del ciclo de la vida de una persona, sino que debe trascender a la temporalidad, ya que esto es una tarea que queda para siempre. «Aunque el mundo se extinga la tarea queda», y esta tarea es parte de nosotros. Se trata de una cuestión totalmente personal y del presente, y al mismo tiempo absolutamente de todos y que trasciende incluso al tiempo. Se trata de estar conscientes de que a pesar de que es una tarea que pertenece a todos los humanos, es al mismo tiempo un asunto absolutamente personal.

Uno mismo tiene que despertar para entender que dentro de su vida está incluida esta tarea y tiene que trabajar en ella. Al mismo tiempo, despertar es darnos cuenta de que vivimos entramados dentro de una gran cantidad de relaciones que se establecen en este mundo, sentir que uno mismo es parte del mundo y que tiene una tarea transhumana y transtemporal propia. Nishitani llama a este despertar «autoconscientización» (自覚 *jikaku* < *jikaku*) que se compone con el *kanji* ‘sí mismo’ y ‘despertar’, es el despertar del sí mismo⁴. Con *jikaku*, se refiere al hecho de uno estar consciente de sí mismo de una manera en la que antes no se daba cuenta o no sabía.

Combinando la apertura de la experiencia religiosa a partir de la experiencia del tiempo en su plenitud como presente y la tarea eterna, podemos decir que, Nishitani, al pensar la religión, se está refiriendo al deber de despertar para estar conscientes de que tenemos la gran tarea, que toda la humanidad ha desarrollado a lo largo de su historia y

4 Generalmente en japonés se utiliza para señalar características, como por ejemplo: «Creo que no soy buena para mentir...», «¿a caso no estabas consciente de ello?»

seguirá desarrollando, de indagar qué es el ser humano y pensar en el *deber ser* del humano.

Por esto, preguntar «¿por qué es necesaria la religión?» es una manifestación de que en uno mismo aún no ha tenido lugar el despertar hacia el mundo, de que se está aún sumergido en el mundo egocéntrico y viendo desde fuera al problema de la humanidad y, por último, de que no se está participando en la práctica de la vida, ya que la vida se puede entender como una práctica para lograr la tarea.

A la práctica religiosa en japonés se le llama *Syugyō* (しゅぎょう 修行). El despertar del sí mismo en esa tarea significa que la vida es una práctica eterna, en donde se trata de lograr ser verdaderamente humano y de ver al mundo tal cual como es verdaderamente.

Además, Nishitani nos plantea otra pregunta que nos acerca hacia la tarea de la vida: ¿Para qué existimos? Nosotros vivimos en un mundo en el que generalmente se coloca como objetos a las demás cosas y se miden las cosas a partir de si nos son útiles o no, tendemos a ver a los demás como medios para cumplir nuestros objetivos al estar en un mundo en el que se considera que el sí mismo es lo más indudable y real a diferencia de las demás cosas. Sin embargo, la humanidad ha comenzado a tener dudas hasta del sí mismo y ha llegado al punto en que transforma absolutamente todo en un problema, al punto en que todo el mundo es un sinsentido, incluso el sí mismo es visto como un sinsentido, se cuestiona el origen del sentido o el fundamento que tiene este mundo. El mundo que considerábamos que tenía como centro a nosotros, se va desmoronando y se rompe, todos los valores construidos desaparecen y todo queda suspendido dentro de la incertidumbre y de la nihilidad.

Generalmente este cuestionamiento de la vida ocurre debido a una decepción hacia ella, cuando las cosas que están alrededor de uno y que se pensaba que eran útiles aparecen como insignificantes; o cuando se da uno cuenta de que la existencia de uno es demasiado vulnerable. Es cuando uno se enfrenta con la nihilidad, cuando se abre debajo de uno la gran brecha que siempre nos había estado acompañando en la vida, brecha que éramos incapaces de percibir, y en la que más bien nosotros estamos inmersos. Es el darse cuenta

de que uno muere, pero muere siempre, ya que uno se da cuenta de que ni siquiera el yo de hace un instante se puede atrapar ni puede ser evidenciado. Es darse cuenta de que uno siempre está parado en el punto «cero», en el momento en el que después de pisar y levantar los pies desaparece la huella, se pierde lo que uno consideraba haber cumplido en el pasado y se pierden los objetivos colocados en el futuro.

La religión para Nishitani no sólo trata de dar sentido al pasado, sino que es un nuevo horizonte de interpretación que tiene una dinámica, incluso se podría decir que tiene dialéctica, ya que cuando uno asume la religión después de encontrarse con el significado de la *Nada* (無 ち Mu), y uno mismo siente que se está dirigiendo hacia la *Nada*, descubre más bien que uno *está* en la *Nada*.

A partir del *Ser* no sólo se piensa en lo que *fue*, sino que se piensa también en lo que *debe ser*, a su vez, a partir de lo que *debe ser* se piensa en lo que *fue* para pensar en el *Ser*. «Nuestras reflexiones tienen lugar en la frontera en donde comprender lo que *ha sido* se convierte constantemente en una investigación de lo que *debe ser*; y, por el contrario, en donde la concepción de lo que *debe ser* no deja de ser una aclaración de lo que *ha sido*.»⁵

Nishitani considera que la religión cuenta con varias facetas a través de las cuales nosotros podemos acceder a ella, dice que la reflexión sobre lo que *ha sido* y el *deber ser* es uno de los métodos para acercarse a la religión, es decir, el pensar a partir del *Ser* lo que *ha sido* y *debe ser*, y a partir de lo que *debe ser* en lo que *fue* y el *Ser*. Al pensar en la nihilidad que envuelve nuestra existencia, se piensa ontológicamente; nos acercamos a la nihilidad a partir de una crisis existencial que hace que se manifieste la cuestionabilidad del pasado y el futuro, por lo cual dice Nishitani que la cuestión sobre la religión se abre cuando todo lo que hasta ese momento daba sentido a nuestra existencia desaparece.

La pequeña intuición de la nihilidad, dada por una desesperación hace que se destruya la casa que se había creado en medio de la *Nada*. La pequeña fisura que se detectó, es cubierta con una capa aún más gruesa, o bien ella misma es entendida como la existencia; en cuyo caso la casa se convierte en una ilusión, se llena de fisuras que la

5 Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 2006, p. 32.

destruyen. Incluso el paisaje que se veía desde la ventana de la casa comienza también a desquebrajarse y verse la *Nada* que está ahí. El darse cuenta de la fragilidad de la casa y el paisaje creado que recubre la *Nada* hace que se dude de todo. Todo lo que aparentemente era eterno, sólo era algo temporal. Se comienza a dudar del origen de la casa, del destino de la casa, del camino hacia la casa y de los lugares a los que se acudía desde la casa, a tal grado que se duda hasta de las personas que habitan en ella, incluso de uno mismo. La fisura es la intuición de la fragilidad del *Ser* y la destrucción de la casa es el encuentro con la *Nada*, es la esencia del *Ser*, uno se da cuenta de que en realidad hay un mundo dentro de un gran universo y vivimos en él junto con otras cosas dentro de la temporalidad llamada presente.

II INTERPRETACIÓN DEL NIHILISMO OCCIDENTAL DESDE NISHITANI

El despertar es el concientizarse existencialmente en tanto que uno mismo realiza verdaderamente la realidad en el *Existenz*. Antes de explicar esta noción en la cual las cosas se realizan a sí mismas existencialmente para ser tal cual como son verdaderamente, expondré la interpretación que Nishitani hace de la filosofía occidental, en la cual según él, el *sí mismo* es egocéntrico, se encuentra encerrado sin poder abrirse al mundo verdaderamente, está en el mundo sólo representacionalmente, de manera que todo sólo es una proyección de lo que uno quiere ver.

La interpretación que da Nishitani de la filosofía occidental da la impresión de ser determinante o tajante, sin embargo, ésta sólo es una interpretación que nos permite ingresar en la nihilidad y vacuidad. Considero que esta es una interpretación que absolutiza el subjetivismo que se desarrolló en occidente, mas el principal objetivo de exponer esto es explicar el proceso hacia el *Kuu* (空 くらゐ), no discutir sobre su interpretación del pensamiento occidental. Expondré su interpretación porque me parece que es relevante para entender este proceso que se da desde la nihilidad hacia el *Kuu* y luego hacia el *Eterno Presente*. Lo que hace Nishitani es llevar hasta las últimas consecuencias el subjetivismo desarrollado a lo largo de la historia de la filosofía occidental, el cual considera que es resultado de la perspectiva del *ente en cuanto que ente*.

El problema de *qué es la existencia* es una cuestión sumamente complicada si se piensa desde el principio de no contradicción, que es la lógica que ha dominado principalmente en la filosofía occidental. En ella se ha considerado como perteneciente a la realidad la pura positividad, lo afirmativo. Nishitani señala que también existe la muerte, la cual durante la vida se considera generalmente como negación de la vida, pero ésta se vuelve una realidad cuando estamos frente a ella, en ese momento todo en la vida, lo que creíamos que era el *Ser* y lo que se ha afirmado se vuelve incertidumbre, algo que carece de veracidad, incluso algo que hasta parece un sueño o ilusión; y lo aparentemente irreal, como la muerte, se vuelve real.

La muerte y la nihilidad deben añadirse a las cosas ya mencionadas pues también son reales. La nihilidad es la negatividad absoluta respecto al ser de la diversidad de las cosas y los fenómenos a los que nos hemos referido; la muerte es la negatividad absoluta respecto a la vida misma. Por tanto, si se dice que la vida y las cosas son reales, entonces la muerte y la nihilidad son igualmente reales. Donde hay seres finitos -y todas las cosas son finitas- debe haber nihilidad; donde hay vida, debe haber muerte. Frente a la muerte y la nihilidad toda vida y toda existencia pierde su certeza y su importancia como realidad, y se ve irreal. Desde tiempos inmemoriales el ser humano ha expresado constantemente esa fugaz transitoriedad de la vida y de la existencia como un sueño, una sombra, o la trémula neblina del calor veraniego.⁶

De ahí que el trato con la realidad cotidiana en un sentido existencial verdadero, tampoco es algo común, por lo que a la vez se puede decir que el trato que tenemos con la vida no es real, sino más bien representacional, la vemos a través de un filtro que nosotros preestablecemos. Generalmente vemos las cosas desde nuestra consciencia que como una pared deja fuera lo llamado «objetivo» y lo que está dentro es llamado «subjetivo». Siempre tendemos a ver el mundo encerrados en la burbuja de lo subjetivo y no tratamos de ver directamente las cosas que están en el mundo. Incluso cuando pensamos en lo más real y existencial de nuestra vida, como los sentimientos, deseos o pensamientos; todo ello deja las cosas que percibimos fuera de nosotros. Además, se puede decir que a los sucesos interiores también se les da un tratamiento «objetivo», es decir, también se vuelven objeto, incluso nuestra consciencia que está en el centro de nuestro mundo, es una representación al igual que las demás cosas. Nosotros creamos una imagen del sí mismo en un centro que

⁶ *Ibid.*, p. 44.

nosotros presuponemos, y creemos que lo que le pasa a ese *sí mismo* representacional es lo verdaderamente real.

Tanto en la perspectiva cristiana como en la científica, que aparentemente son vías opuestas, en ambos casos, el *Ser* se ha considerado como todo lo afirmativo, es decir, lo que nosotros entendemos como lo que existe. En ambas perspectivas principalmente se ha dado preponderancia a lo subjetivo dentro de aquello que consideran que existe, en los dos casos el mundo es ordenado de acuerdo con los intereses de uno mismo, es decir, se le da énfasis a lo que es personal. En el caso del cristianismo se crea un Dios personal y se establece una relación personal con él; en el científicismo, el dualismo ocurre debido a que se quiere distinguir claramente entre lo real y no real, desde la dualidad «cuerpo y mente».

Nishitani considera que esta perspectiva fue desarrollada por Descartes, la duda con respecto a lo que es corporal hace al mundo un mundo frío y muerto, justamente como una máquina, un ser metálico. La consecuencia de esta visión cartesiana es que el *sí mismo* se convirtió en un ente individual y solitario, y el mundo se volvió un lugar irreal, frío y oscuro. El mundo cartesiano es un lugar en donde se encuentran unos individuos solitarios que creen tener el poder para dominar un mundo mecanicista y controlarlo de acuerdo a los intereses que surgen del alma, es decir, desde lo subjetivo. La razón humana activa comenzó a ser pensada como progresista, aunque sin un fin específico como en el cristianismo, en el cual el objetivo es dado por un ser trascendente o Dios. A diferencia del cristianismo, en el concepto de progreso no hay un fin específico y determinado, sino siempre progresivo, como lo fue, según Nishitani, el pensamiento kantiano.

Nishitani nos señala que el sujeto libre y autónomo en un sentido es totalmente nihilista, tal es el punto de vista del ateísmo unificado con el materialismo y científicismo. Se trata de una aceleración hacia la nihilidad. Aquí lo que sucede es que ese nihilismo se volvió el fundamento del sujeto kantiano, ya que el sujeto kantiano al concentrar en el sujeto mismo todo esquema que permite ver el mundo, creó un mundo en donde el sujeto es quien pone todo y a quien se le atribuye, además, por lo mismo, toda responsabilidad. La concentración absoluta en el sujeto trascendental, produce de nuevo el dualismo entre el mundo fenoménico y la cosa misma, apareciendo un abismo entre ambos que hace que se

continúe manteniendo la duda abismal hacia el mundo, que se cuestione incluso al sujeto mismo, esto permite el campo de la nihilidad.

A pesar de que la nihilidad se había encubierto durante la historia de la filosofía occidental, aparece de una manera cada vez más acuciosa. Nishitani analiza el desarrollo del nihilismo en occidente en su obra *The overcome of Nihilismus* (en japonés *Nihirizumu*, 'Nihilismo'), y dedica partes importantes a su estudio en *¿Qué es la religión?*.

En este último libro, parte del científicismo que se encuentra en todas las ramas del conocimiento occidental, en él explica que el humano trató de dominar las leyes de la naturaleza a través de la ciencia, ya que el mundo cristiano estaba en una situación de impotencia ante el mundo ordenado por Dios. La ciencia tiene como objetivo principal encontrar la verdad objetiva de las cosas, de la naturaleza extrae una ley universal para aplicarla puramente como ley, esa ley es extrapolada a un ámbito no natural para producir objetos que se rigen por ella. Por lo cual, ocurre una inversión de posiciones en la que el humano se encuentra de nuevo dominado por leyes naturales extraídas de la naturaleza, dichas leyes son una mecanización y deshumanización de las leyes universales de la naturaleza.

Según Nisitani, en realidad las leyes de la naturaleza son absolutamente immanentes y trascendentes, es decir, son lo que nos hace mover algo o lo que nos cae encima pase lo que pase. Si yo lanzo una pelota (inmanente) siempre cae al suelo y esto es independiente de mi voluntad (trascendente). De esta manera las leyes de la naturaleza están en nuestro interior, pero al mismo tiempo son totalmente exteriores. En el momento en que nosotros logramos sacar el extracto de esas leyes para nosotros aplicarlas, las desnaturalizamos; por ejemplo, al hacer un tanque de guerra se extraen las leyes de la naturaleza y se aplican puramente como ley, desnaturalizando dichas leyes para lograr un fin. Esto que se había hecho con la naturaleza comenzó a hacerse con el ser humano, se vio ahora el ser humano a sí mismo como objeto, y el mundo se volvió algo totalmente frío y desnaturalizado, se abrió la perspectiva nihilista.

Con el nihilismo aparece un humano que se posiciona totalmente fuera de las leyes de la naturaleza, ya que la ve como un objeto. Se abre el campo de la libertad nihilista que

utiliza las leyes a su favor. La ley natural que se desnaturalizó se muestra con una cierta crudeza. El sí mismo incluso se identifica con el mundo mecanizado, mera concentración de objetos donde sólo aparecen los impulsos y los deseos del humano, interpretados como el resultado de leyes de la naturaleza y, por lo tanto, como algo inevitable. Nishitani explica básicamente que esto se debe al movimiento de racionalización del mundo:

Las leyes naturales gobiernan al hombre en el proceso de hacerse manifiestas a través del trabajo humano. Esto es, la racionalización de la vida humana que desde la época de la Ilustración en el siglo XVIII, hasta la actualidad ha sido asumida para representar el progreso del hombre. No obstante, desde el fondo de esta racionalización de la vida humana, la propia vida –en el sentido de algo del todo previo a la racionalización– ha venido, gradualmente, a presentarse apoyada en una nihilidad que parece ser por completo inaccesible a la razón.⁷

Lo que descansa tras ese progreso sin fin es la nihilidad. Nishitani interpreta que con este movimiento el humano se encuentra con la nihilidad, debido a que el mundo que aparece con toda crudeza y la apertura del humano tiene como base una perspectiva nihilista. En el proceso de mecanización de la era contemporánea no sólo el mundo se vuelve mecánico, sino que este mecanicismo se impregna al humano, lo cual provoca la sensación de sin sentido. El humano trata de salir de esa nihilidad, sin embargo, activamente se posiciona en esa nihilidad para salir de la nihilidad. Para este callejón sin escape en el que nos encontramos, Nishitani propone una salida.

Antes de revisar la propuesta de Nishitani, para explicar la nihilidad en occidente, tenemos brevemente que revisar de nuevo los planteamientos desde los cuales se duda en la filosofía occidental. Desde la perspectiva de la consciencia, las cosas aparecen ajenas a uno mismo. Como se ha dicho antes, al considerar al mundo como objeto, las cosas se vuelven representación, lo cual implica que deja de existir un trato directo con las cosas, se produce una escisión entre lo que duda y lo que es dudado. Por un lado, parece que las cosas poseen una substancia que las mantiene tal como son en el tiempo, es decir, permanecen en el tiempo; por otro lado, el humano es el único que posee la facultad para conocer las cosas y se convierte en la condición de existencia de las cosas; en todo caso, se trata a las cosas desde un sujeto que las conoce. El término «objetivamente» siempre va acompañado del

⁷ *Ibid.*, p. 139.

término «subjétivamente», ya que siempre se ve a través de un sujeto. Lo objetivo es dudado, pero lo subjetivo no es dudado. Aquí, en la subjetividad todavía no está la nihilidad, como se mencionó brevemente antes, es hasta después de Kant que se abre el campo de la nihilidad, pues con él la sustancia se vuelve una categoría y el sujeto se vuelve asiento (fundamento) categorial que permite conocer a las cosas, las vuelve al mismo tiempo una «x».

A lo largo de la historia de la filosofía las cosas sólo han sido vistas desde el aspecto o desde el «cómo se le aparecen las cosas a uno mismo», es decir, desde su *eidos*. Utilizando el ejemplo «el fuego quema», Nishitani piensa que esto es sólo visto desde nuestra perspectiva. «Me quemé con el fuego», «El fuego quemó la casa», nosotros verbalizamos esta experiencia y al hacer esto creamos un orden de las cosas y esto es el *logos*. Se comienza a pensar sobre las cosas introduciendo la razón, y la razón se introduce en las cosas. La razón siempre se acerca a algo con intención. El fuego existe sólo cuando quema, en otras palabras, el fuego aparece en la cognición humana solamente cuando está quemando algo. Primero el sujeto determina la esencia de las cosas y después se acerca a ellas contemplándolas a través dicho prejuicio.

Esta perspectiva fundamentalmente es igual a cuando se considera la cosa como cosa misma y se coloca como objeto, sin pensar que es un sujeto el que está viendo un objeto. Esa es la paradoja de la representación, la subjetividad pone un objeto y lo piensa, sin embargo, como independiente. Se trata de ir más allá de la representación, pero no es posible. Para Nishitani, tanto la metafísica de la antigua Grecia como la filosofía crítica de Kant establecen la relación entre objeto y sujeto como representación, la diferencia es que en la metafísica antigua la representación se basaba en el objeto, es decir el concepto correspondía a la cosa misma y en la metafísica de Kant el objeto más bien se basa en la categoría, la inversión que realiza Kant más bien ocurrió debido a que estructuralmente ya estaba establecida la relación del objeto con el sujeto como representación.

Según Nishitani, Descartes comenzó a concentrar todo el *Ser* en el sujeto y luego Kant absolutizó esa capacidad de insertar al objeto en la representación, lo cual tenía que concluir en el nihilismo, ya que, si el sujeto absoluto desaparece, todas las cosas también desaparecen. Así, para Nishitani, en la nihilidad nada se puede considerar ni como sujeto ni

como objeto ni como concepto; la nihilidad es irrepresentable. La nihilidad insertada en el sujeto se vuelve una duda, esta duda se vuelve algo inaprehensible para el conocimiento, porque la nihilidad es esencialmente un sin sentido. La nihilidad es algo contradictorio, por su carácter de no permanencia, ni que se aleja del *Ser*. A lo largo de la historia de la filosofía, en cierto modo, se congeló la temporalidad de las cosas para verlas sólo desde una perspectiva representacional, sin embargo, la nihilidad tiene la característica de ser totalmente impermanente, sólo pasa. Ahora bien, si la nihilidad está en el cimiento de todo *Ser*, quiere decir que somos también algo que sólo pasa, la nihilidad ya no es vista como algo lejano al *Ser*, sino que es sumamente cercano a él. Se puede decir que las cosas en sí mismas están dispersas dentro de la nihilidad. Se abre así el campo de la duda y ésta debe ser respondida, pero no desde la nihilidad.

III DEL NIHILISMO ABSOLUTO AL NIHILISMO CREATIVO Y A LA NADA

Antes de ahondar en la cuestión de la *Nada* cabe aclarar una cosa, a pesar de que aquí yo separo claramente entre el estado de nihilidad y la *Nada*, esto sólo es para tratar de distinguir el proceso que desde el nihilismo se dirige hacia el *Kuu* y llega al *Eterno Presente*, sin embargo, en el texto *¿Qué es la Religión?* a veces da la impresión de que son la misma cosa. Yo supongo que es debido a que etimológicamente son similares, ya que la nihilidad en japonés es *Kyomu* (虚無 きよむ), y la *Nada* es *Mu* (無 む), ambos términos comparten el *kanji* 'nada', la diferencia es que en el caso de la nihilidad se agrega el *kanji* de 'banalidad'. Por eso traté de distinguir entre la el nihilismo en el que la nada es tomada en sentido negativo, dándole énfasis al aspecto banal, y la *Nada* que es puramente la *Nada*.

Debido al encuentro con la nihilidad encubierta desaparece la concentración del *Ser* hecha por la metafísica occidental, las cosas al perder su fundamento se esparcen en la oscuridad de la nihilidad. Se podría decir que Nishitani va mostrando la manera en que el *Ser* metafísico occidental escondió el rastro de la nihilidad y toda la incertidumbre de la vida, considerando la muerte sólo como aquello que niega la vida y sucede sólo al final de la existencia individual. Sin embargo, en el momento que uno se hace consciente de que la

muerte no sólo ocurre en el momento en que termina la propia vida, sino que hay un momento en que la vida es atravesada por la nihilidad, uno se da cuenta del sinsentido de la vida; de esta manera la nihilidad hace que todas las cosas se dispersen, haciendo aparecer el abismo en cada cosa. Así se destruye el fundamento del *Ser*, se rompe con todo lazo que haga que todo sea tejido de manera que se forme un mundo y que cubra como un mantel el hoyo que está siempre debajo de uno mismo, y aparece como consecuencia la desesperación.

A pesar de la desesperación y a pesar de que con ella el nihilismo se vea como algo totalmente negativo, Nishitani quiere rescatar el ámbito del «nihilismo creativo y la unidad fundamental con la finitud»⁸; es decir, para no caer en el nihilismo negativo se tiene que pensar en un nihilismo absoluto en el que no hay cabida para sentir que detrás de uno mismo está el sinsentido, pues, debido a que la existencia de uno se vuelve una incógnita, se rompe el dualismo entre el *sí mismo* que pregunta y lo preguntado, volviéndose ambos una unidad.

El nihilismo absoluto orilla forzosamente a cuestionar el sentido de la vida, ya que la existencia humana deja de ser considerada como algo que tiene un eterno sentido inmutable y un camino con un objetivo eternamente fijo. También provoca que se cuestione completamente el mundo mismo, a través de la incertidumbre el ser humano, en esa unidad de duda, se vuelve uno con el mundo, incluso con la historia y la realidad.

Esto ocurre de manera que primero nos damos cuenta de que debajo de nosotros tenemos el abismo, pero esto es porque todavía vemos las cosas de manera representativa, luego nos damos cuenta de que nosotros mismos poseemos un abismo sin fondo, dentro del cual siempre estamos, junto con todas las cosas. Somos seres que nos dispersamos en el mundo que perdió la red que lo unificaba, la cual se llamaba orden, y que al perder dicho mundo su unificación todo se aisló, todo perdió el sentido. Además, uno se da cuenta de

⁸ Nishitani Keiji, *Josyō, Nihirizumu*, Nishitani Keiji chosakusyū dai 8 syū, Tokyo, Sōbunsha, 1993, p.7. Mi traducción a la referencia es: Keiji Nishitani, *Prefacio, Nihilismo*, Obras completas de Keiji Nishitani Vol. 8.

que desaparece dentro de ese abismo, y eso es el *anularse*⁹, es decir, convertirse en la *Nada* (無 ㄹ Mu), dentro de la *Nada*.

Después de darnos cuenta de que somos la nihilidad y de que somos algo que únicamente sucede, nos hacemos conscientes de que fundamentalmente pertenecemos a la *Nada*, y de que la muerte no es algo lejano, sino que siempre sucede, somos uno con la muerte. Mientras se piensen únicamente como concentración de *Ser*, las cosas siempre retornan al *Uno* absoluto unificado o lo que se ha sido nombrado como «Dios», en esa perspectiva la nihilidad está oculta. Al encontrarnos con la nihilidad, nos damos cuenta de que estamos en una situación en la que estamos dispersos en el universo, de que las cosas que pasan enfrente de nosotros no tienen ningún sentido, incluso nosotros también sólo pasamos y siempre estamos desapareciendo. Es a partir de este momento que comenzamos a dudar de todo absolutamente y que nos damos cuenta de que siempre somos la *Nada*, no sólo cuando morimos o cuando dejamos una cierta etapa, sino que siempre nos estamos anulando dentro de la *Nada*.

Tanto en el caso de Descartes como en la conscientización que propone Nishitani hay un descubrimiento del sí mismo. Sin embargo, la gran diferencia que hay entre estas dos experiencias de la duda es que en Descartes hay un sí mismo que se representa, en otras palabras, hay un sí mismo que considera que piensa al sí mismo, lo cual es una representación, es decir, no es una manera de tratar directamente al sí mismo. En cambio, en la *Gran Duda* se pone en cuestión hasta al sí mismo, por eso es la *Gran Duda*. En ambos casos hay una duda del mundo, sin embargo, en la duda de Descartes es una duda de todo lo demás, pero el sí mismo que piensa que piensa es lo único indudable. En Nishitani se da un trato a la nihilidad o a la muerte como parte fundamental del ser humano, lo cual en la duda cartesiana no acontece.

⁹ Anularse en japonés se escribe «muka», que es 無化 (ㄹか) y que está constituido por la letra 無 (ㄹ mu) que significa ‘*Nada*’ y 化 (か ka) que significa ‘volverse’, ‘convertirse’ o ‘transformarse’. En el lenguaje ordinario se utiliza como 化ける (ㄹける *bakeru*) que significa ‘cambiar de forma’ y ‘volverse otra cosa’, como «*se volvió* fantasma y apareció»; ‘ocultar su verdadera identidad’ y ‘volverse otra persona’, «*fingiendo ser* una invitada, entró a la recepción»; ‘volverse algo totalmente distinto’, «El dinero destinado para la colegiatura *se volvió* en zapatos»; o, ‘convertirse en algo que es totalmente inesperado’, generalmente en sentido positivo como mejoría o avance. «aquella actriz pudo transformarse de manera positiva». Por todo esto, literalmente podría significar en el contexto de Nishitani: «transformarse en Nada».

Descartes se dedicaba a un proceso de duda metódica desde el principio, cuando estudiaba la posibilidad de dudar de todo ya que todo se nos presenta bajo la sospecha de ser un sueño ilusorio o el truco de un genio maligno, y de este modo, al considerar que la propia duda era la única cosa fuera de toda duda, llegó a la conclusión *cogito, ergo sum*. El proceso de la duda metódica es, fundamentalmente, distinto del hacerse presente de la *Gran Duda*. La duda metódica no puede ser el tipo de duda en la que el *yo* y las cosas son transformados en una única duda; ni la duda que se hace presente al *yo* como la realidad básica del *yo* y las cosas, y tampoco es la verdadera realización que adviene dentro de uno mismo, en la cual el *yo* realiza (se apropia de) la incertidumbre fundamental del *yo* y de todas las cosas.¹⁰

Tanto la nihilidad como la muerte, se muestran como algo que está no sólo en el *sí mismo*, sino en todo lo que existe, es una concientización de la existencia de una manera existencial, por lo tanto, sumamente real. Por eso, al llegar a este ámbito de duda la dualidad o ese borde entre el *sí mismo* y las cosas en el mundo desaparece. Más aún, todo *lo que es*, que desde un principio estaba vinculado por la *Nada*, logra volver a vincularse no sólo espacialmente, es decir, no sólo lo que existe en este momento presente junto con uno mismo se conecta, sino que también temporalmente, es decir, todo lo que aconteció y acontecerá se incluye en el mismo ámbito sin separación. Todo, absolutamente todo se descubre en la *Nada*. Lo que está escondido cuando uno está viendo sólo un aspecto del *Ser* es descubierto de esa manera, anulándose todo absolutamente. Este concientizarse de la subjetividad es, en un sentido más estricto y más preciso, lo que entenderá Nishitani por el comienzo de la religión y el hacerse real la realidad en nosotros.

En este ámbito todo es dudado completamente, por lo que uno se vuelve la duda misma íntegramente no sólo en un estado psicológico o a nivel cognitivo, sino que es, más bien, existencialmente ser la duda con el mundo. Es el deshacerse del *sí mismo*, la caída del *sí mismo*, el olvido de *sí mismo*.

A este estado Nishitani se refiere con el término budista en sánscrito de *samādhi* y en japonés con el de *zanmai* (三昧 ざんまい). Esto es un estado en donde hay un olvido del *sí mismo* que permite concentrarse completamente en lo que se está haciendo. En japonés se utiliza coloquialmente como «Tuve un fin de semana de lectura *zanmai*», que quiere decir que olvidándose de *sí mismo* y de todo lo demás, estuvo leyendo.

10 Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 2006, p. 56.

Otro término que se utiliza en japonés es el término *satori* (悟り さとり), el cual quiere decir ‘alcanzar el nirvana’ o ‘despertar de súbito’, y en japonés cotidiano se utiliza como «Llegué al punto en que *entendí* que de esta manera no sería una profesional». Nishitani lo interpreta como un abrirse total del *sí mismo*, que al mismo tiempo es una caída del *sí mismo* o un olvido del *sí mismo*.

Nishitani, en su texto *¿Qué es la religión?*, también acuña el término *isshin*, el cual es traducido como ‘concentración’ en la versión en español de Raquel Bouso. En japonés se escribe con el *kanji* de ‘uno’ (一 いち *ichi*), y ‘corazón’ (心 こころ *kokoro*), así que más exactamente significa ‘concentrar en uno el corazón’, concentrarse en algo que es fe verdadera. Al igual que el *zanmai*, el *isshin* es un estado que ocurre durante el olvido completo de uno mismo, convirtiéndose en el acontecer mismo. Esta es una de las claves que permite existencialmente tener la experiencia de realizar el mundo de manera real, ya que implica un enfrentamiento serio con la realidad, como veremos en breve.

La *Gran Duda*, no sólo consiste en dudar del *sí mismo*, sino que al transformarse las cosas y el *sí mismo* en *Nada* todo se vincula, el *sí mismo*, el *otro*, las cosas y el mundo; pues en su totalidad el mundo es dudado en unidad, como un todo, sin embargo, es en esa duda que, a la vez, cada cosa es dudada en su individualidad totalmente. Para Nishitani esta es la manera en que la religión trata a la duda que aparece a través de la nihilidad, a diferencia de la filosofía, que se enfoca en dar una respuesta de manera teórica regresando al campo de la reflexión subjetiva con una perspectiva objetiva del mundo. La manera en que según Nishitani la religión se aproxima a la duda, destruye totalmente la perspectiva objetiva.

A pesar de que la *Nada* forma parte de nuestra existencia, Nishitani nos advierte que no puede ser vista como si fuera fundamento del *Ser*, sino que más bien tenemos que abrir el campo en que *es*, ser la *Nada* y no ser la *Nada* al mismo tiempo. La *Nada* es totalmente trascendente y a la vez totalmente inmanente a uno mismo, es apropiación completa en el momento, y desapropiación. Así, a pesar de que uno está lleno del sin sentido, uno no debe quedarse en el ámbito del nihilismo o la *Nada*, sino que debe ser superada la sospecha sobre la existencia que se genera a través del sin sentido hacia la vida. Como lo mencioné anteriormente, la consciencia del *sí mismo* debe ser sumergida completamente en la *Gran*

Duda en donde incluso se cuestiona a sí misma, pero debe haber una respuesta impermanente, de manera dinámica, en esto se ahondará más en el próximo apartado.

La nihilidad parece un estado negativo, debido a que es en donde uno se da cuenta de que uno es efímero y, por lo tanto, carece de sentido; sin embargo, es un motivo para darse cuenta de que todas las cosas son sin forma determinada. Esta perspectiva permite entender el campo de la Nada como un vínculo que une todo y se extiende ilimitadamente, de manera que al pensar en la vida se piensa en el espíritu, *psychè* o alma, todo ello ligado con el cuerpo, a su vez, al pensar en el cuerpo se problematiza la vida. En este punto se topa uno con la cuestión de la forma de *estar en el mundo*, es decir, nos damos cuenta de que tenemos una estructura que nos hace *estar* de manera que *estamos vivos*, y al pensar en esto, llegamos a la cuestión del cuerpo, la cual tiene dos facetas que se alternan sin cesar: vivir y morir.

Dicha cuestión es algo inherente a lo material y a lo que se ha considerado en la filosofía y en la ciencia como lo finito, es decir, lo que desaparece, lo que está ligado profundamente con la muerte. Esta característica que tiene el cuerpo, también la tienen las cosas, porque todo desaparece en algún momento. Nosotros estamos en el mundo junto con otras cosas teniendo un *corazón*, estamos en el mundo como seres vivos, distinguiéndonos de las cosas muertas. Entender que todas las cosas comparten esta misma condición fundamental es el encuentro existencial con el mundo, es aprehender absolutamente que la nihilidad toma forma de *Ser*. La nihilidad que comprende todas las facetas, el ir y venir de todas las formas del *Ser*, es último fundamento de todo sin ser un fundamento sólido. Entender esto no sólo abarca el instante en que el humano nace y muere, sino que va más allá de todo eso, abarca absolutamente el nacer y morir de todo. El momento en que nos damos cuenta de que estamos en un fondo desfondado, emerge en nuestra consciencia que todas las cosas están conectadas por esa nihilidad, por el sinsentido de la vida efímera, y por la *Nada* que anula absolutamente todo y es comprehensiva e infinita.

En ese sentido, la nihilidad es el primer vehículo para recuperar la conexión entre el ser humano, la cosa y el mundo, ya que lo une todo a través de la duda; el segundo camino es la consciencia de la *Nada*, es decir, cuando uno se da cuenta de que la característica fundamental del *Ser* es ser sin forma. El *Ser*, a partir del agrietamiento de la temporalidad y

al encontrarse con el abismo nihil, tiene incluso que desaparecer ese sinsentido, debido al descubrimiento del constante acontecer e impermanencia de la vida, tiene que anularse con todas las cosas y el mundo en la *Nada*. El *sí mismo* debe estar en el *zanmai* de la *Nada* y concentrar su corazón sólo en la *Nada*. Esto, que aparentemente es el disolverse en la *Nada*, es más bien el agudizarse de la individualidad, ya que es sumamente personal, hace ser a todo ser vivo del mundo, no sólo en la existencia humana, sino que, además, está en todo lo que hay dentro del mundo y del universo; al hacerse consciente de ello, se regresa a ser humano, y se despierta al sí mismo. En primera instancia, se está en un mundo de dualidad en donde están separados completamente la vida y la muerte, después, por alguna causa, uno mismo comienza a dudar y darse cuenta de la fragilidad de lo que creía del *Ser*, la fisura en lo que se pensaba de la vida hace que uno dude de todo y desconfíe de que *lo que es* realmente sea sustancialmente, y de que en realidad no hay una distancia entre ser y no ser, lo vivo o lo muerto; posteriormente, al darse cuenta de que todo comparte la misma característica, se crea un vínculo fuerte con el mundo y despierta una nueva consciencia.

Generalmente la *Nada* se ha considerado como la negación del *Ser*, se pensaba en un sentido relativo al *Ser*, con ello se le ha atribuido el papel antagónico y se ha visto de manera representacional. En realidad, en la auto-consciencia uno se da cuenta de que no hay nada detrás de todo *Ser*, sin embargo, esta *Nada* no es algo representacional, la *Nada* no es el fundamento de todo lo existencial, sino más bien en un sentido literal «no hay nada», es *Nada absoluta*.

Debemos superar la *Nada* conceptual y convertirnos en la *Nada absoluta* para así anular el horizonte de interpretación que parte del egocentrismo, para que la *Nada* deje de ser vista y tratada conceptualmente, y sea más bien vivida existencialmente. Al ser la *Nada* misma la existencia de uno mismo, se da la apertura, se destruye la perspectiva desde el auto-encerramiento y aprehensión del *sí mismo*, sin embargo, al mismo tiempo, al asumir ser uno mismo la *Nada*, se da el giro y se da la afirmación del verdadero *sí mismo*, es el darnos cuenta de que somos la *Nada* viviente, de que la personalidad sólo es una máscara de la *Nada*.

En este sentido, podemos comprender a la persona como persona –el rostro que un actor se pone para indicar el papel que va a representar en el escenario– pero sólo en tanto que persona de la nada absoluta. Podemos llamarla máscara en el sentido ordinario de un rostro que adoptamos

temporalmente, a condición de no suponer que hay alguna otra cosa verdadera o real a la que cubre, o que es algo artificial inventado para engañar o una mera apariencia ilusoria. La persona es del todo real. Es la más real de las realidades.¹¹

El estar consciente de esta *Nada* es la clave para comprender lo que es el mundo. Sin embargo, no se debe quedar en el ámbito de que todo lo que es en el mundo es *Nada*, sino que, como lo he mencionando antes, al igual que la máscara, es *Ser* y *Nada* al mismo tiempo. Primero se consideraba que el mundo era todo lo que pertenece al *Ser*, lo que está, o está vivo; y que lo que no está, o la muerte era la *Nada*. Después de abrirse el campo de la nihilidad se comenzó a abrir la perspectiva de que todo lo que existe no fue, no es y no será. El campo de la desesperación es el campo donde todo se anula, en este punto aún se encuentra uno en la dualidad entre vida y muerte o *Ser* y *Nada*, todavía se considera la *Nada* como una etapa, como algo que no pertenece a la vida. Cuando al morirse alguien se piensa que la vida es un sinsentido, es un cierto modo de estar consciente de la otra cara que tiene la vida, sin embargo, el siguiente paso es saber que nosotros siempre estamos en el cruce de la vida y la muerte, en otras palabras, que ambas se interconectan. Se abre el horizonte parcialmente, de tal forma que absolutamente todo se ve de la misma manera, esto es el paso hacia el *Kuu*.

IV LA APERTURA DEL KUU

El campo del *Kuu* sólo aparece cuando se pierde la concentración del *Ser* como todo cuanto existe, este tiene que ser olvidado, al negarlo y destruirlo aparece todo lo que se había rechazado del *Ser*, es decir, todo lo que considerábamos como lo contrario del *Ser*, todo lo que se había enterrado en el campo de la muerte aparece necesariamente. Se muestra lo que se consideró como lo que no es eterno, lo que principalmente en la historia de la filosofía, comenzando con Platón, se categorizó como lo opuesto a la afirmación de la vida, que es lo efímero. Al enfrentarnos a que realmente es fugaz la vida y al darnos cuenta de que este

¹¹ *Ibid.*, pp. 122-123.

carácter pasajero es lo que principalmente constituye la vida del ser humano, aparece la nihilidad hacia la vida, ya que el sinsentido de la vida radica en que pase lo que pase la vida se acaba y esto ocurre siempre. Sin embargo, Nishitani nos dice que tampoco debemos quedarnos en ese campo, ya que también en cierta manera esto aún es la perspectiva representativa y abstracta, así que también tiene que ser negada, es necesario el tránsito al *Kuu*.

Antes de entrar en el tema central, para tratar el concepto primordial de Nishitani, explicaré brevemente el significado de la palabra *Kuu* (en español la ‘*Vacuidad*’), y el trasfondo histórico de Nishitani, el cual para él es una propuesta para superar el nihilismo.

Para Nishitani el nihilismo de Nietzsche es sumamente importante y uno de sus alumnos, Shizuteru Ueda, dice que Nishitani tenía como una misión superar el nihilismo planteado por Nietzsche no sólo teóricamente, sino vivencialmente. Nishitani en su juventud vivió una experiencia de desesperación y decepción hacia la vida, que lo hizo caer invadido completamente por la tristeza, a pesar de que Japón estaba en una época de esperanza, pues había terminado la Primera Guerra Mundial y se estaba desarrollando económicamente el país. La muerte de su padre y el no poder ser admitido en la preparatoria por la enfermedad pulmonar que al igual que su padre padecía, lo hizo reflexionar sobre el alma y sobre la muerte. Él contó su sensación de esta manera:

Cerca de donde yo vivía había una colina con un gran árbol de *Celtis sinensis*, después de concluir la guerra, alguien le quitó una parte de la copa al árbol, y le inyectó veneno. No se permitía talar los árboles debido a que estaba cerca de un área de conservación. A pesar de ello, el árbol tuvo sus retoños verdes en la punta de sus ramas, yo pensé que había sobrevivido, sin embargo, el árbol se secó sin que crecieran los retoños. La melancolía del árbol debido a que le fue inyectado en su propio centro una aguja venenosa, el líquido de la muerte que fue arrojado dentro de sus venas vitales y la soledad del árbol que lucha dentro de sí... Todo esto llega a ocurrir en la vida. Para este árbol, la actividad del líquido vital que crece por el encuentro con la primavera, es también la actividad del líquido venenoso. Ahí la dirección de la vida coincidía con la dirección de la muerte. La vida de cierta manera era paralizada desde su fundamento.¹²

Nishitani pudo ingresar a la preparatoria después, con un año de retraso, tuvo amigos, momentos divertidos y leía todo tipo de lectura que le interesara, sin embargo, a pesar de

12 Nishitani Keiji, *Nishitani Keiji chosakusyu 20, zuisō I (kaze no kokoro), watashi no seisyun jidai*, sōbunsha, Tokyō, 2005, p. 179. Mi traducción a la referencia es: Keiji Nishitani, *Mi etapa juvenil*, en *Ensayos I (corazón del viento)*, Obras completas de Keiji Nishitani Vol. 20.

ello, dice que siempre tenía una tristeza infinita en el fondo de su corazón. Debido a esto cuestionaba profundamente la tendencia del trato que se le daba al alma, ya que era en la época que dominaba el materialismo sin humanismo, porque él quería poder solucionar su tristeza provocada por el nihilismo que experimentaba, la cual no podía satisfacer en el materialismo que se mezclaba cada vez más con la ciencia y se volvía menos humano al tratar la vida a través de las leyes científicas, alejándola cada vez más del control humano y volviéndola más indiferente y fría. Él necesitaba una respuesta para poder superar esta situación y desde su juventud intuía que sólo lograría esto a partir de la religión. El encuentro con el libro *Pensamiento y experiencia* de Nishida hizo que se dejara llevar hacia la filosofía, a la experiencia de la negación absoluta y de ahí a una afirmación absoluta del *sí mismo* que hizo que lograra superar esta situación.

Teniendo como experiencia esto, Nishitani utiliza el término *Kuu* (空 くう), que es un concepto que se acuña en el budismo y que en japonés quiere decir tanto vacío como cielo y espacio. Por ejemplo, se dice «El *cielo* es azul», «La lata está *vacía*» o «Por eso hay este espacio»¹³. También utiliza el término budista *śūnya* quiere decir ‘lo que se transforma o no existe’, se refiere a que no hay ningún ego que sea eterno y fundamental en esta existencia, toda existencia es una forma provisional, resultado de la concatenación de varios asuntos. Nishitani vio la necesidad de que hubiera un lugar en donde las cosas no fueran representadas, que todo fluyera como debe ser, se permitiera el cambio constante, la característica de impermanencia de todo, incluso estuviera el nihilismo, pero sin que se pierda la esperanza, pues, en su libro *¿Qué es la religión?*, ofrece como superación al nihilismo la necesaria impermanencia de las cosas, ya que ella une todas las cosas y nos permite conectarnos con todo lo que ha sido, es y será en todo momento.

En el libro *Kuu y Soku*, Nishitani habla sobre el término *Kuu* y lo analiza a partir de textos chinos antiguos. Dice que el cielo —la esfera celeste, es decir, la imagen del universo visto desde la tierra y externo a la misma, no sólo la atmósfera— era considerado como lo único visible existente que es eterno e inmutable, que por ello era también utilizado como

13 Aunque en este caso, va con el *kanji* de ‘entre’ (空間 くうかん *kuukan*).

metáfora para lo eterno e infinito, ya que el cielo es un fenómeno visible a pesar de no tener una forma específica, se puede decir que es un fenómeno sin forma.

Asimismo, Nishitani analiza el *Kuu* desde la perspectiva de textos budistas antiguos, en los cuales se ha utilizado «más bien [como] una expresión sentimental de los principios budistas, más que para expresar teóricamente esos principios. Se puede interpretar que esta palabra se utilizaba como una metáfora del mundo de los sentimientos, sin embargo, para referir al principio que va más allá del simple sentimiento»¹⁴. En el ámbito budista este término se ha utilizado como espacio infinito visible y como el estado interior que se obtiene al alcanzar el nirvana, entendiendo con esto último la identificación con el espacio que se vacía siempre. También ha servido para pensar en el cielo en tanto que conectado con el universo, el cual es el gran espacio sin una forma específica que contiene todo, incluso la tierra. Es el lugar en que acontece todo y en él está el *Ser* y la *Nada* al mismo tiempo.

El *Kuu* es el espacio indefinido que hace que ocurran todas las cosas, es posibilidad de todo, porque es un espacio en el cual ocurre absolutamente todo, incluso la *Nada* en el *Kuu* es un acontecimiento que ocurre en un instante. Además, hasta donde podemos saber, el universo no cuenta con algún tipo de final. Al mismo tiempo, el *Kuu* expresa la transformación interior de uno mismo, el alcanzar la perspectiva en la que es posible ver el mundo en su talidad, es lo que expresa la conexión entre lo exterior y lo interior, por ello es una palabra que expresa, sin implicar un dualismo, tanto el mundo como lo más interior. Expresa la forma trascendental e inmanente del mundo.

El *Kuu* aparece como la negación absoluta tanto del *Ser* como de la *Nada*, pero a la vez es una afirmación absoluta de ambas; va más allá de todo, pero al mismo tiempo está en el *más acá* de la vida, no permite que las cosas sean representadas, sino que todo ocurre dentro del *Kuu*, incluso el movimiento incesante del vaciamiento. El *Kuu* es como el cielo que permite que pase todo y el cielo siempre es cielo, pero sin forma. A lo largo de la

14 Nishitani Keiji, *Kuu to soku*, Tetsugakuronkō, Nishitani Keiji chosakusyū dai 13 syū, Tokyo, Sobunsha, 1994, p. 122. Mi traducción a la referencia es: Keiji Nishitani, *Kuu y soku*, *Textos filosóficos*, Obras completas de Keiji Nishitani Vol. 13.

existencia humana el cielo siempre ha estado en el nacer y morir, en los cambios ocurridos y todo; siempre ha estado y puede estar porque se vacía siempre.

Al campo del *Kuu* se llega a través de la negación de la representación, que provoca la nihilidad que surge por la pérdida del sentido de la vida y la consciencia de la *Nada*, para ir despertando paso a paso. El conscientizarse de que todas las cosas fundamentalmente nos son desconocidas no debe detenerse en la desesperación. No debemos permanecer en el ámbito en que es imposible conocer totalmente a otra cosa o a otra persona, más bien debemos darnos cuenta de su esencia, ya que estamos todos siendo dentro de la nihilidad. Nosotros no estamos solos en la nihilidad frente a otros seres que desconocemos, sino que tenemos que negar esa negación fundamental para afirmar todo fundamentalmente. Ese campo desconocido debe convertirse en el campo del vínculo, ya que el hecho de que no conozcamos nuestro origen y fin quiere decir que todas las cosas del mundo comparten ese hecho, y esto se vuelve un vínculo que une a todo. Ese vínculo no puede estar conectado al lugar en que nos encontramos dentro de la anulación, sino que debe estar conectado al espacio que posibilita el encuentro en donde ocurre todo, en el que el nacer y el anular a cada momento se vuelve un único acontecimiento. Así, «Por ejemplo, cualquier planta o flor que nace en el patio, aparece dentro de la semilla y en algún momento regresa a la tierra, mientras continua este mundo, nunca vuelve a aparecer»¹⁵. Se trata de entender esto y vivir en esto.

Otro de los conceptos claves de la filosofía de Nishitani es el *soku*. El cual, en breve, podríamos decir que es la palabra que significa ‘la simultaneidad e inmediatez en que sucede el acontecimiento’. El *soku* (即 ぞく) en japonés quiere decir ‘de inmediato’, ‘es’ o ‘es decir’; según John Maraldo también puede traducirse como ‘aún así’ o ‘igualmente’. En términos budistas refiere a la condición de estar uno de lado del otro unidos como una moneda, así, se podría decir que «El águila es inmediatamente el sol o es sol». Nishitani dice que *soku* es como la pared que divide dos cuartos, uno es el cuarto «a» y otro es el «b», la pared que lo divide pertenece tanto al «a» como al «b», es tanto «a»

15 Nishitani Keiji, *Nishitani Keiji sakuhinsyu dai 10 syū, Shukyo to ha nanika*, Sōbunsha, Tokyo, 2001, p. 114. Mi traducción de esta referencia es: Keiji Nishitani, *¿Qué es la religión?* Obras completas de Keiji Nishitani Volumen 10.

como «b», pero, a la vez, ni es «a» ni «b», y esto ocurre simultáneamente. Así, esa pared es totalmente «a» y no es totalmente «a». Nishitani a través de este término aplica su principio lógico de contradicción simultánea, todo es totalmente *Ser*, pero es *Nada* totalmente al mismo tiempo, además, es provisional, pero es absolutamente real, ya que ahí mismo, en la contradicción, se encuentra la vida misma, no se encuentra concentrada en el *Ser* o en la afirmación, ni tampoco en la *Nada*.

Cuando Nishitani dice «vida *soku* muerte», «muerte *soku* vida» quiere decir que el *Ser* y la *Nada* están en la tensión entre la vida y muerte, no en una o en otra. El *soku* sólo se puede llegar a entender en el campo del *Kuu*, «Sólo en el campo del *sūnyatā*, donde el ser es visto como ser-en-la nada, nada-en-el ser, es posible para cada uno ser en sí con los demás, y por tanto, también, no ser en sí con los demás»¹⁶. Asimismo, otras expresiones de Nishitani con respecto al *soku* como «vida y muerte *soku* nirvana, nirvana *soku* vida y muerte», «mundo *soku* *Kuu* y *Kuu* *soku* mundo»¹⁷, entre otras, expresan esa simultaneidad.

El espacio del *Kuu* es en donde todo regresa a su talidad. El mundo debe recuperar su forma verdadera que se había segmentado debido a la inevitable tendencia del humano a buscar la certeza de la vida, a través de la representación de la tierra, el cielo y el abismo, todo es entendido y visto abstractamente. El mundo que fue representado de manera abstracta, como si fuera dibujado sobre un papel en el que de un lado está trazado cada espacio por una línea, es decir, el cielo, los humanos y la tierra, cada uno en su lugar sin mezclarse. Además, después de encontrarse con la desilusión que subsiste debajo de uno, de la tierra que se creía sólida e inamovible, se abre un abismo, pero en primera instancia es como si se trazara otra línea en el mismo esquema. Al darse uno cuenta de que el mundo no es de esta manera, el *Kuu* aparece como el fundamento del cielo, del mundo y del abismo; es como la otra cara de la hoja en la que no está trazado nada y contiene todos los niveles. Sin embargo, el *Kuu* no puede quedarse en el ámbito del cimiento de todo, sino que debe formar parte del mundo en que estamos, así que el mundo representado en el papel debe desaparecer al ser envuelto por el *Kuu*, por esto el *Kuu* se vacía. De esta manera es posible

16 *Ibid.*, p. 208.

17 En Kanji se escribe 色即是空と空即是色 しきそくぜくう くうそくぜしき, y se lee: *Shiki soku ze kuu y kuu soku ze shiki*.

el campo de la «Muerte y vida *soku nirvana*», debe ocurrir la identificación con todas las cosas. El descubrimiento del *Kuu* hace que desaparezca todo borde que no permitía ver el mundo tal cómo es y que logre crearse la perspectiva del mundo en su terruño.

Así como puede imaginarse un valle insondable y profundo situado en la extensión de un cielo profundo, situado en la extensión de un cielo sin fin, lo mismo sucede con la nihilidad y la vacuidad. Pero el cielo que tenemos en mente es mayor que la bóveda que se extiende a lo largo y ancho sobre el valle que tiene debajo. Es un cielo cósmico que envuelve a la tierra, al hombre y a las incontables legiones de estrellas que se mueven en él. Reside debajo del suelo que pisamos, su fondo se alcanza bajo el fondo del valle. Si el lugar donde reside el Dios omnipresente es llamado cielo, entonces el cielo también tendría que abarcar lo más profundo del infierno: el cielo sería un abismo para el infierno. La vacuidad es, en este sentido, un abismo para el abismo de la nihilidad.¹⁸

A partir de este horizonte nos damos cuenta de que siempre estamos en unidad con la vida y la muerte, y el *Ser* y la *Nada* al mismo tiempo. Absolutamente todo ocurre dentro del tiempo, en cada instante aparece tal cual la vida y la muerte al mismo tiempo. El *Kuu* es un espacio con posibilidad, es vacío que contiene al mismo tiempo el *Ser* y la *Nada*, en él se encuentra el humano que dentro de ese vacío se vuelve completamente todo cada instante, incluso el *Kuu* mismo. Nishitani refiere frecuentemente a esto a través de un dicho antiguo: «El agua que no lava el agua¹⁹, el fuego que no quema el fuego». Todo *Ser* no puede ser alejándose de la *Nada*, de la misma manera, toda vida no puede ser separadamente de la muerte, hay un espacio que permite que suceda esto de manera simultánea: el *Kuu*.

Las frases «El fuego, no quema el fuego», «El agua, no lava el agua» o «El ojo no ve el ojo» dan cuenta de la esencia de las cosas. Aquí la esencia y la forma de ser en el presente están en una unidad. No sólo representa la perspectiva desde la razón, la cual únicamente ve la forma que se nos aparece a nosotros, sino que al mismo tiempo representa la forma misma del ser de las cosas. El *Ser* del fuego es cuando quema, y también cuando no se quema a sí mismo. El hecho de que se pueda mantener a pesar de que está quemando, quiere decir que al no quemarse a sí mismo se está manteniendo. Al negarse absolutamente la forma en que aparecen en el mundo, las cosas pueden ser en el mundo, es decir, sólo vaciándose a sí mismas, y esto sólo se logra ver desde el campo del *Kuu*.

18 *Ibid.*, p. 152.

19 En el texto aparece también: «El agua que no moja el agua».

Cabe reiterar que la *Nada*, a pesar de que es una clave sumamente importante para entender nuestro *Ser*, no podemos afirmarla sola, pero tampoco podemos afirmar que en ciertos momentos somos *Ser* y en ciertos otros somos *Nada*, sino que se tiene que abrir el ámbito en que tanto el *Ser* como la *Nada* son al mismo tiempo, se tiene que dar apertura al espacio del *Kuu* que permite esta simultaneidad, es decir, el *soku*. La forma real de las cosas es en el *Kuu*. Después de que se niega el *Ser* y la *Nada*, en esta doble negación, y al abrirse el campo del *Kuu*, ocurre la gran afirmación.

Generalmente, ocurre que de antemano las cosas ya «son» algo, porque nosotros, a través de nuestro campo de representación en donde ya previamente condicionamos las cosas, vemos las cosas. En la nihilidad ese marco que delimitó las cosas pierde sentido, las cosas se anulan totalmente volviéndose una duda y la *Nada*. Al anularse se logra que se prepare el espacio en donde las cosas se ven tal como son, y se entiende que, precisamente, las cosas son y no son al mismo tiempo, así es el *Ser* en el *Kuu*, siendo el *Kuu* sin forma determinada, pero a la vez teniendo una forma absolutamente determinada en cada instante, por eso puede aparecer el *Ser* siempre, y esto sólo puede ocurrir en el *Kuu*. Esto quiere decir que las cosas siempre ocurren de manera simultánea, como una moneda en la que no se puede separar una cara de la otra. Esta *Nada* que ocurre en el momento en que *es*, nunca es relativa, sino absoluta negación tanto del *Ser* como de la *Nada*, siendo a la vez *Ser* y *Nada* a manera de una *auto-identidad* única. A la vez, la *Nada* es algo que fundamenta al *Ser*, sin embargo, no es el otro lado de la existencia, ni el lado oculto, sino que las cosas también son *Nada* al mismo tiempo.

Las cosas no sólo son una sola cosa, siempre son de un lado *Ser* y de otro *Nada*, por ello, con esta perspectiva también se logra superar el esquema construido por la historia de la filosofía occidental en donde el sujeto es considerado como amo y los objetos como siervos. Así, en donde ocurre la *auto-identidad*, las cosas se vuelven amos y siervos simultáneamente. Por esta *auto-identidad* las cosas se transforman en hecho absoluto, «como si fuera el único hecho en todo el cielo y la tierra»²⁰.

²⁰ *Ibid.*, p. 186.

Debido a la auto-identidad con la *Nada* absoluta todas las cosas pierden su fondo y se transforman completamente en acontecer, al no tener fondo las cosas son indeterminadas y pueden ser completamente ellas mismas ilimitadamente, pero de manera provisional.

Todas las cosas son provisionales, son amo y siervo, ya que en el *Kuu* el humano se vacía y el mundo mismo se vacía siempre. Es *soku* verdadero y *soku* provisional, entendiendo que *soku* indica una relación inmediata y simultánea entre dos opuestos y que lo fundamental no es el uno o el otro, sino uno y al mismo tiempo el otro, uno no existe sin el otro. Esto es el espacio del *Kuu*, donde las cosas son amo y, aun así, siervo, o dicho de otra manera, se es amo porque se es esclavo, y esclavo porque se es amo.

Cuando tratamos las cosas a partir de la razón nunca nos acercamos a su centro. A este centro de las cosas no se puede acceder a partir de una imagen proyectada desde fuera, sólo se puede acceder superando la posición de la sensibilidad y la razón, a través de la nihilidad que rompe tal perspectiva representacional, ya que al negarse en la *Nada* absolutamente todo, se abre el campo en que se trata directamente con las cosas, afirmándolas absolutamente.

¿Cómo puede suceder que las cosas abandonando el campo representacional se muestren absolutamente ellas mismas? El *Kuu* que es el campo que posibilita que pase todo, en este campo no es que el *sí mismo* sea el *Kuu*, sino que el *Kuu* es el *sí mismo* o las cosas²¹. Teniendo las cosas el carácter de acontecimiento en el *Kuu*, las cosas son en su mismidad verdaderas absolutamente, pero al mismo tiempo absolutamente provisionales. Siendo absolutamente *Ser*, son absolutamente provisionales en sí mismas, lo cual es imposible de captar con conceptos, como en «Pájaro vuela como si fuera pájaro», «En el acto del pez, el pez es parecido al pez». El «como si fuera pájaro» equivale a *como si fuera verdadero*, pero no es que haya detrás una verdad, sino que como verdad única, el volar como si fuera pájaro, solamente transcurre y así el ámbito del *Kuu* se llena y se vacía permanentemente y eso es el *como si*. Tal es la realización de la talidad de las cosas. El *sí mismo* sin ser sí mismo, es sí mismo. El pájaro que vuela en el cielo, sin dejar rastro del «vuelo» ni del «pájaro», sólo vuela como si fuera verdaderamente pájaro y realiza el vuelo, como si fuera

21 Heidegger diría que el hombre pertenece al ser y no el ser al hombre.

verdaderamente vuelo. Finalmente, esto indica que el *Ser* está ligado estrechamente con el presente que no permanece, acontece sin dejar rastro, sólo pasa; las cosas que pasan, por ser un hecho único e irrepetible, sólo por eso, pueden quedar marcadas eternamente. Dado que el *Ser* es uno con el *Kuu*, su verdad es provisional, es metáfora del instante y del acontecer, siendo metáfora del acontecer y del instante no está en lugar de otra cosa, sino que el poema del que forma parte es el rastro de la verdad.

Yendo más allá de la razón, de la causa y el efecto, todas las cosas carecen de fundamento en el *Kuu* por ser un espacio vacío, por lo que pueden ser sin límites, siendo entonces totalmente la verdad: tal y como son. Tal y como son las cosas, son en su provisionalidad. Nishitani acuña el término budista *tathatā* en sánscrito y *shinnyo* (真如しんによ) en japonés, se escribe con el *kanji* de ‘verdad’ o ‘sincero’, y con el *kanji* ‘como si fuera’; en el budismo significa ‘la forma tal cual como es, lo eterno e inmutable, la verdad de las cosas es como si fuera verdadero completamente y de manera ilimitada’. Este término se traduce en el español como ‘talidad’.

La mismidad de las cosas emerge en la realidad tal como es. No se aparece a nosotros, más bien, no tiene una dirección fija hacia donde aparecer, se dirige hacia toda dirección, hacia todas las cosas del mundo, hacia el mundo mismo. En el campo del *Kuu*, las cosas recuperan su propia luz. A diferencia del campo del intelecto en que el humano alumbra las cosas, en el campo del *Kuu* todo recupera su propio brillo, incluso el humano mismo.

En el *Kuu*, cada cosa es absolutamente uno, está el centro, pero no es circunferencia porque no tiene un solo centro. En el espacio del *Kuu*, debido a que es un campo que no tiene límites ni dirección, no puede tener forma de circunferencia, por lo tanto, todo se expande absolutamente, pero a la vez todo es centro, totalidad absoluta e individualidad absoluta al mismo tiempo. No hay un único centro determinado o punto de partida de donde todas las cosas surgen y al que retornan, sino que toda cosa que *es*, es un absoluto centro. Todo centro, siendo centro, se reúne y vuelve mundo, y cada cosa tiene el propio poder de ser el centro, y crea mundo siendo mundo.

Cada cosa al ser la totalidad absoluta y la individualidad absoluta, es uno absoluto y, aún así, inmediatamente es multiplicidad absoluta, creando así un mundo en unidad, manifestando su particularidad en su plenitud. Siendo uno mismo, no es uno mismo, y sin ser uno mismo es uno mismo, esto es el mundo en el espacio del *Kuu*.

En el campo del *Kuu* las cosas son absolutamente independientes y dependientes. Esto también se puede entender como que las cosas se vuelven amo para ser absolutamente definidas, lo demás se ordena como subordinado y dependiente, para que sucedan todos los acontecimientos del mundo, sin embargo, no hay una sola cosa que sea únicamente y siempre amo, sino que también, siempre es al mismo tiempo siervo. Se trata del sistema circunmcesional, es decir, de relación de dependencia mutua, porque es una relación circunmcesional²². La relación circunmcesional muestra una forma de relación que se establece, por ejemplo, entre amo y siervo, padre e hijo, maestro y alumno, etc.; indica una relación en la que sólo pueden existir de manera relativa, existiendo la otra parte, puede existir el *sí mismo* como eso mismo. Además, el papel puede cambiar, por ejemplo, un padre puede ser hijo de alguien al mismo tiempo; lo cual señala un tipo de relación que se presenta en cada una de las cosas del mundo. Por ejemplo, «b» y «c» se subordinan a «a» para que «a» sea absolutamente «a», a su vez, «a» y «c» se subordinan a «b» para que «b» sea absolutamente «b», y «a» y «b» se subordinan a «c» para que «c» sea absolutamente «c»; todo esto ocurre al mismo tiempo. Esto sólo ocurre porque tanto «a» como «b» y «c» son totalmente provisionales. Porque, junto con el espacio *Kuu*, todas las cosas son vacías y ocurren dentro del vacío vaciándose.

Por lo tanto, en el *Kuu*, el *Ser* siendo *Ser* se vacía, al vaciarse hace que sean todas las demás cosas. El *Ser* se vacía a sí mismo para que pueda llenarse de las demás cosas del mundo, siendo al mismo tiempo completamente sí mismo, es decir, el mundo siendo mundo se vuelve a vaciar y llenar, y así sucesivamente. Cada cosa realiza esto de manera individual, el conjunto de todas ellas forma el mundo. Cada una de las cosas, estando en su propio lugar, hace que las demás cosas sean en tanto que las cosas, de esta manera se crea

²² En japonés es «relación de *Ego*» (回互的關係 えごてきかんけい *egoteki kankei*), se escribe *ego* 回互 (えご *ego*), y ‘relación’ (関係 かんけい *kankei*) está formado con la letra ‘girar’ y ‘mutuo’, esto se podría traducir como ‘relación de dependencia mutua’ literalmente. En la versión en español aparece como ‘relación circunmcesional’.

el mundo. Las cosas se entrelazan en el campo del *Kuu*, creando una red llamada ‘mundo’, se entrelazan mutuamente, se introducen las unas a las otras, todas las cosas sin ser *sí mismas*, son *sí mismas*, de esa manera construyen el mundo y va hilando los acontecimientos. Nishitani dice que el *Kuu* es un campo de fuerza, la fuerza del mundo es la fuerza del *sí mismo*, el *sí mismo* es el mundo, por eso es irrepresentable. Las cosas en su carácter de *ser cosas* forman el mundo; con su «virtud», la fuerza que concentra todo y hace que se relacione todo, hace que el mundo sea mundo.

El *Kuu* es uno mismo y el *sí mismo* es el *Kuu*. Si el *Kuu* es el lugar que posibilita el mundo, y si el *sí mismo* es el *Kuu*, entonces el *sí mismo* posibilita el mundo. En el lugar propio del *sí mismo*, se abre el campo del *Kuu* que posibilita el mundo y las cosas. En un sentido, el lugar propio del *sí mismo* es *a priori* al mundo y a las cosas, sin embargo, no en sentido cronológico. Cuando nosotros estamos en nuestro lugar, siendo nosotros mismos, dentro del sistema circumincesional, el mundo se hace posible, hacemos que las cosas tengan la posibilidad de *Ser*; sin embargo, nosotros como individuos, somos también una cosa del mundo, y siendo realidad, aparecemos provisionalmente. Ahora bien, si el *sí mismo* es el *Kuu* y el *Kuu* es el *sí mismo*, entonces todas las cosas del mundo surgen desde nosotros al mismo tiempo, y entender esta perspectiva es auto-conscientizarse.

El que el ojo pueda ver las cosas, pero sea incapaz de verse a sí mismo, es un ejemplo de que las cosas están en unidad con el *Kuu*. Sólo estando en el *Kuu*, siendo el *Kuu* vacío y espacio, siendo *sí mismo*, el ojo ve las demás cosas y posibilita que las demás cosas sean. Construyen el mundo de manera real pero provisional el fuego al no quemarse a sí mismo, siendo vacío y al mismo tiempo siendo quemando; el agua al no lavarse a sí misma y a un tiempo siendo lavando; la espada al no cortarse a sí misma, siendo vacío y al mismo tiempo siendo cortando. De igual manera el *sí mismo* logra ser sí mismo y crear el mundo, a partir de la cognición reflexiva el *sí mismo*, captándose a sí mismo, es aprehendido; y captando las cosas, es aprehendido por las cosas. Esto es una posición negativa por su vacuidad, sin embargo, también es una posición positiva, porque siendo en su particularidad se unen en el *sí mismo* sujeto y objeto, de manera de auto-identidad.

Al dejar caer la perspectiva personal, consciente o corporal, el *sí mismo* logra ir más allá del sujeto. Sin ser sí mismo, es totalmente sí mismo y logra actuar corporalmente, tiene

sentimientos y discernimiento, y puede vivir de manera cotidiana socialmente. Logra ser sí mismo y ser el mundo construyéndolo. En el campo del *Kuu*, el ser sí mismo es *Ser* siendo uno con el *Kuu*, el *Kuu* es el campo del vacío, y el sí mismo es vacío, por lo que no es sí mismo, en este sentido, el *sí mismo*, siendo sí mismo, siempre está fuera de sí mismo, en un sentido trascendental. En sentido trascendental y no cronológico, el *sí mismo* es *a priori* al mundo y todas las cosas. Esto también ocurre en el espacio, el lugar que permite que ocurran de manera simultánea las ilusiones. Tanto el tiempo como el espacio son el lugar donde cabe todo. En cada instante cabe todo, y en todo está cada instante, que también es un sistema circumincesional, está en una relatividad absoluta. Todo es relativo, ya que en el campo del *Kuu* es *Ser* es desfondadamente, simplemente todo es *Ser* en el instante, y en ese instante cabe el mundo.

Nishitani a partir de esto también nos muestra la identidad entre conocer y *Ser*, ya que, si todas las cosas son en la *Vacuidad*, dejar *caer* el cuerpo y la mente de uno mismo significa darse cuenta de que se *es* sin ser *yo*, refleja a los otros y crea el mundo, pero para poder reflejar al otro debe ser totalmente uno mismo, y esto es el regresar al propio lugar del *sí mismo*. El conocer el carácter de lo provisional y ser *como si fuera verdadero*, es conocer que el hecho de ser *como si fuera verdadero* se vuelve un hecho absoluto y es *Ser*. Todo lo que es simplemente *como si fuera verdadero*, es verdadero. Esto es conocer la verdad, *Ser* la verdad es el conocer la verdad.

El *Kuu* es el campo de potencia en tanto que posibilidad en donde se reúnen todas las cosas en uno, en él están organizadas de manera armoniosa y el mundo es construido. Se podría decir que corresponde a la *physis*, a la naturaleza. El que cada cosa, incluyendo al *sí mismo*, regrese a su propio lugar, es el recuperar la luz de la naturaleza de cada uno, en donde cada cosa brilla por sí misma. «La luz que nos ilumina desde nuestro propio terruño y nos devuelve a una autoconciencia elemental es el ser no objetivo de las cosas tal como son en sí mismas en el campo donde todas las cosas se manifiestan desde su propio terruño»²³.

Además, como lo dije antes, en el *Kuu* hay y no hay un centro, por esto el *sí mismo* puede unirse con todo centro, cada centro junto con el *Kuu* se expande, ya que el *Kuu* no

23 *Ibid.*, p. 223.

tiene límites. Pero también, al mismo tiempo, siendo el *sí mismo* uno con el *Kuu* es centro absoluto; de esta manera se puede decir que dentro del *sí mismo* están todas las cosas. De manera irrepresentativa todas las cosas están en el centro. Ya que el *Kuu* se organiza de manera circumincesional, todas las cosas se relacionan, se reúnen y crean una armonía llamada 'mundo'. Para que el mundo sea en tanto que mundo, todas las cosas tienen que tener la «fuerza» que hace que las demás cosas sean. En el mundo, todas las cosas son dentro de las demás cosas y hacen que sean las demás cosas; cada una de las cosas es el centro absoluto alrededor del cual las demás cosas se ordenan. Esto ocurre con cada una de todas las cosas, por eso, cuando el *sí mismo* se encuentra en el verdadero centro de sí mismo, el *sí mismo* se abre hacia el mundo.

En el estado del *Zanmai*, olvidándose el *sí mismo*, el *sí mismo* se vuelve uno con las cosas y con el *Kuu* que es campo de potencia en tanto que posibilidad en donde hace el mundo. El *sí mismo* es el *Kuu*, por un lado, es fundamento de todas las posibilidades, por otro lado, es absolutamente una cosa dentro del mundo, aunque nosotros simplemente somos el centro. Como ejemplo, podríamos tomar las funciones de los órganos corporales, un riñón sólo funciona dentro del cuerpo, en unidad con los demás órganos, pero al mismo tiempo el riñón, siendo riñón, hace que funcionen los demás órganos. Estamos dentro de un mundo y dentro de nosotros mismos, donde realizamos actividades propias que sólo siendo el *sí mismo* tal, puede llevar a cabo dentro del mundo, en el espacio del *Kuu*.

En resumen, nosotros colocamos como punto de referencia nuestro cuerpo y mente, a partir de ello vemos y consideramos las cosas. En el campo del *Kuu* esta perspectiva se rompe, de esta manera nos liberamos del apego que tenemos al mundo, que es un apego a nosotros mismos que surge a través de los cinco sentidos. Esta ruptura nos libera del infinito ciclo de *vida-muerte* en el mundo del sufrimiento. Yendo más allá de esos límites podemos dar apertura al campo trascendental, ya que sólo así se puede al mismo tiempo alejarse de la vida y muerte, y pertenecer a lo trascendental. Esto es también regresar al verdadero rostro de las cosas. Uno logra ser existencialmente en su talidad siendo en el *Zanmai*, con el *cuerpo y mente caído*, olvidándose uno de sí mismo, en donde el fuego quema porque no se quema a sí mismo, en donde uno sin ser *yo*, se dedica a ser *yo mismo*. Esto es el regresar a su pueblo natal con las manos vacías. El entender que sólo con las

manos vacías se puede agarrar el mundo y ser en el mundo tal cual *como si fuera verdadero*, sólo existiendo completamente el *ahora* en cada instante, sin tener ningún corazón, ningún conocimiento ni cosa. Solamente al darse cuenta de que se *es* en el vacío se puede recibir la talidad del mundo y ser el mundo.

Estas características ofrecen un campo para pensar la libertad. La libertad que se tiene en el *Kuu* es total y única, ya que el *sí mismo* tiene la estructura de ser libre absolutamente, de no ser nunca algo permanente y determinado, debido a esta condición de ser provisional, de siempre vaciarse, siempre ser y no ser algo totalmente en cada instante; entonces el *Kuu*, que es uno con el *sí mismo*, también tiene la estructura de ser absolutamente libre, lo que hace que el *Ser* y la temporalidad sean sin fondo, es decir, este desfondamiento permite no ser y ser al mismo tiempo tanto el *sí mismo* como el *Kuu*, la trascendencia e inmanencia simultánea. Saber que somos un acontecimiento dentro de un universo ilimitado, esto es una forma de conocer que se refleja en nosotros mismos, somos el conocer mismo de esta realidad, pero es un conocer con la característica de *como si fuera verdadero*, como si fuera una ilusión, pues nosotros creamos ilusiones, somos unos ilusionistas, pero al mismo tiempo nosotros mismos también somos una ilusión, un *como si*. Tenemos la capacidad de crear ilusiones en el instante, nuestra ilusión se asemeja a un fuego artificial en el cielo que con el máximo esfuerzo del artesano resplandece y crea un instante maravilloso que en el momento llena todo el cielo de emociones, y el dibujar libremente es una forma de expresarse. Así, nos encontramos en el horizonte en donde no hay un adentro ni un afuera. Todo, sin ser uno mismo, es uno mismo, en su esencia que contiene la aparición provisional. Como dice Goethe, todo lo que se transforma es la metáfora de la eternidad; esa metáfora es la existencia misma o la verdad. Por lo tanto, nuestra existencia está en el constante vida y muerte, hace la vida y muerte tal cual vida y muerte. El *Ser* como lo concibe Nishitani, hace, en tanto que tiempo, al tiempo en cada momento. Somos totalmente de manera desfondada el mundo, pero al mismo tiempo nos proyectamos hacia afuera del mundo, este desfondamiento, sin lugar donde apoyarse, crea la libertad. El hecho de estar en el mundo es conocer el mundo.

La apertura hacia el *Kuu* implica todo este despertar. Sería interesante ahondar en este tema, sin embargo, por el momento, lo dejaré hasta este punto para proseguir con el panorama general de la filosofía de Keiji Nishitani.

A. Algunos términos clave en japonés para entender el Kuu

Nishitani cruzando las ideas entre la tradición filosófica occidental, el budismo japonés y la tradición japonesa antigua, desarrolla su filosofía. En el texto en japonés, aparecen algunos términos que cotidianamente se utilizan en japonés y es interesante contrastarlos con la idea del *Kuu*. Por un lado, Nishitani aplica el significado coloquial, por otro lado, desglosa la palabra señalando el significado budista e histórico, de esta manera indica el peso de esas palabras a través de su pensamiento. En lo sucesivo explicaré algunos términos en japonés que aplica Nishitani para desarrollar la filosofía del *Kuu*.

Para Nishitani todas las cosas tienen un *kokoro* (心 ころ), con dicha palabra se refiere a ‘corazón’, ‘*psyché*’, ‘alma’, ‘espíritu’, ‘mente’; se trata de un término que abarca todo el aspecto interior-mental. Cuando se da la apertura a la perspectiva de la «vida y muerte *soku nirvana*» en el *Kuu*, significa que se comprende que en todas las cosas del mundo hay un corazón. Comprender que absolutamente todas las cosas del mundo tienen un *kokoro*, es entender que todas las cosas son el corazón del mundo. En el sistema circunmincesional, estos *kokoro* del mundo se organizan para reflejar al otro, para que el otro sea en tanto que otro en su totalidad, pero al mismo tiempo siendo el *kokoro* de uno mismo, y de manera simultánea el *kokoro* del otro, en cada instante se construye el presente.

Todo esto es entender lo mencionado anteriormente, es decir, la simultaneidad de la vida y muerte, la identidad con el *Kuu*. Todas las cosas en el *Kuu* son en su talidad, para que las demás cosas puedan ser tal cual como son naturalmente. Todo este conocimiento se obtiene a través del *kokoro*, siendo éste el «entre» e «inmediato» de la *vida-muerte y nirvana*, siendo la realidad, es decir, la realización de la realidad, toda esta aprehensión del

mundo que ocurre en el momento que se obtiene el *kokoro* del otro. A esto se refiere en japonés el término *kokoroeru*²⁴ (心得る ころえる). Este término es utilizado cotidianamente como ‘tener conocimiento de algo’, por ejemplo: «¿Tiene conocimiento de Kendo?» o «Entiendo *suficientemente* lo dicho»; quiere decir que se tiene conocimiento suficiente de algo y se puede llevar a la práctica o aplicarlo, o que se comprendió completamente un conocimiento o una situación. *Kokoroeru* está compuesto por el *kanji* de *kokoro* y de ‘obtener’. Desde la perspectiva de Nishitani, el *kokoroeru*, o el ‘obtener el *kokoro* del otro’, es ser esencialmente verdadero en la realidad que se forma en el *ahora*, por tener el corazón de uno mismo y poder, también, obtener el corazón del otro, y crear armonía entre ambos, en otras palabras, es la talidad. El encontrarse con la *virtus* del otro, el proyectar y ser trasladado al *kokoro* del otro o de la realidad, esto es el obtener la vida. Es un *kokoro* sin discriminación que va creando el presente. La vida es un sinsentido, no de manera nihilista, sino que no tiene un sentido preestablecido a partir del cual medir y determinar todas las cosas; también bajo el *kokoro* subyace la Nada, es decir, que no hay nada que funcione como fundamento. La indiscriminación es el poder ser absolutamente todo, negándose y afirmándose a sí mismo absolutamente. Es la capacidad de aceptar todo, pero no a manera del desinterés, sino afirmando totalmente al otro, completamente.

El *sí mismo*, pensado representacionalmente, aislado del mundo para su estudio, deja de ser sí mismo, el *sí mismo* sólo aparece en un mundo siendo el mundo. El *sí mismo* siendo esencialmente *muga* (無我 むが), es decir, ‘sin yo’, uno mismo sólo siendo el mundo sin ser yo, es el yo. Así, el agua, sin lavarse a sí misma, aparece en el mundo lavando a lo demás. El *sí mismo* no puede aparecerse a sí mismo, la indiscriminación discriminada se trata de esto. No puede discriminar y pertenecer a sí, para poder pertenecer al *ahora* del mundo, tiene que tener la estructura de *ser* sin discernir para obtener el *kokoro* del otro.

Koto es otra de las palabras claves para entender la filosofía de Nishitani. El *koto* es tanto *kotogara* (事柄 ことがら), que significa ‘asunto’, como *kotoba* (言葉 ことば, literalmente ‘hoja del decir’), que quiere decir ‘palabra’. Nishitani siguiendo el sentido de

24 Este término aparece en la versión en japonés en el capítulo *Śūnyatā y el tiempo* apartado tercero.

estas palabras, piensa que el *koto* es el *kokoro* de las cosas. Por lo tanto, el obtener el *kokoro* es el obtener el *koto* del otro. Se trata de que el *koto*, que es asunto y palabra del otro, se proyecta tal cual como es en uno mismo.

El mundo que ocurre como *koto* tiene *kokoro*, ese mundo se traslada y proyecta en el humano, al mismo tiempo, a esa realidad el humano se traslada y se proyecta como mundo. En japonés, *utsusu* es tanto ‘trasladar’ (移す) como ‘proyectar’ (映す). Al trasladarnos a esa realidad como *koto*, nosotros nos movemos siendo ese *koto*, esto es el obtener el corazón del mundo siendo la realidad. Dentro de la realidad, siendo la realidad, se obtiene el *kokoro* del *koto*. Y esto se puede decir que es la realización del *soku*.

En otros términos, la mente del asunto en cuestión (o la realidad misma manifestada en el *koto*) se refleja en la mente del hombre y la mente del hombre se refleja en la mente del *koto*. La transmisión viva de mentes, siendo proyectadas una en otra tal como son, y la obtención de la mente que produce, es el modo de comprensión elemental del significado. Por lo tanto, no es que primero exista el significado de cierta cosa en alguna parte y luego vayamos a comprenderlo. Más bien, la obtención de la mente (entender) es previa, ya que es el tipo de realización por la que un *koto* se apropia de nosotros y se nos transfiere, al mismo tiempo que nosotros realmente nos transferimos en el *koto* para que nuestra mente llegue a ser y funcione como *koto*.²⁵

Aquí, el ser tal cual de las cosas está en identidad con el cómo debe ser. El *cuerpo y mente caído* es un modo de existencia que tiene la apertura a un lugar en donde cada una y absolutamente toda cosa está en su propio lugar. Todas las cosas están en el mundo, están guardadas de manera que forman un mundo. La virtud de cada cosa tiene incorporada una regla para conformar armónicamente un mundo y crear un *koto*, para obtener el *kokoro* de las demás cosas y proyectarlas. De esta manera, cada cosa es totalmente definida e independiente, sin embargo, al mismo tiempo vive dentro de lo múltiple y no puede aislarse. Las cosas que son en su talidad tienen la característica de obedecer y escuchar el *logos* del *koto*, esto es *Ser* en el mundo.

Akashi es uno de los términos relevantes que aparecen en el texto *¿Qué es la religión?*, haciendo un juego de palabras con este término que adquiere varios sentidos tanto coloquiales como filosóficos y budistas, Nishitani expresa el modo en que están en su talidad las cosas en el mundo. *Akashi* se escribe en *hiragana* (あかし), si se escribe con

25 *Ibid.*, pp. 240-241.

kanji su sentido puede variar según el *kanji* que se utilice. Se puede escribir utilizando el *kanji* de ‘luz’ (明 あかし) o el de ‘demostración’ (証し あかし). En el primer caso el término *akashi* puede adquirir el significado de ‘revelación’, ‘declaración’, ‘develar’, ‘arrojar luz sobre las cosas’ o ‘revelar aquello que estaba oculto’, como cuando se *revela* un secreto, también se puede entender como ‘desvelar’, como en el caso de haber pasado toda la noche leyendo hasta que la luz del amanecer nos *desvela*. En el segundo caso *akashi* puede ser escrito con el *kanji* de ‘demostración’, significa ‘evidencia’, ‘demostrar el fundamento’ en el sentido de colocar en las cosas la insignia, el sello particular, es decir, dejar huella. Además, en términos budistas este *kanji* significa alcanzar el nirvana.

Entonces, por *akashi* puede entenderse que las cosas, cuando están en el mundo a manera de la talidad, iluminan, demuestran, descubren, revelan, dejan su sello, y de esta manera tanto las cosas como el mundo alcanzan el nirvana. Esto quiere decir que la talidad de las cosas es tanto «estar» como «expresar», es decir, cuando las cosas están en el mundo expresan lo que hace que estén en el mundo. La talidad es totalmente activa en un sentido, está constantemente realizándose siendo absolutamente dentro del presente impermanente. El concepto de *akashi* es sumamente importante para entender el *Eterno Presente*, ya que indica la característica del *Ser* en el presente, esto es, la forma de *Ser* en el campo del *Kuu*.

B. Visión budista del tiempo.

Después de que Nishitani explica la manera ontológica en que estamos en el mundo, se pregunta por la temporalidad en la existencia. Anteriormente se explicó que el campo del *Kuu*, como espacio en que ocurre todo absolutamente en simultaneidad, es un campo de constante movimiento e impermanencia, del acontecer de las cosas de manera infinita en el sentido de que no hay fundamento, pero es absoluto, y por ser un acontecimiento efímero, a la vez, es finito. La temporalidad del *Kuu* transcurre de manera que el pasado, presente y futuro acontecen al mismo tiempo, es decir, que en dicho campo encontramos en el presente todo el pasado y todo el futuro. En este lugar se abre el presente de tal manera que se da apertura a un pasado absoluto y futuro absoluto que va más allá de la vida de uno

mismo, asimismo, este *presente* abarca absolutamente todo el mundo, no sólo la vida que corresponde a uno mismo, sino la vida de todo ser que existe, existió y existirá.

En el *Kuu*, nos volvemos conscientes de que la nihilidad está ligada profundamente tanto al *Ser* como a la *Nada* al mismo tiempo, por lo que dicha perspectiva es capaz de aparentemente anular nuestra existencia, sin embargo, en el *Kuu*, también nos damos cuenta de que la muerte no es un evento único que sólo ocurre cuando desaparecemos de este mundo, sino que ocurre siempre, todo el tiempo, más aún, ocurre simultáneamente en la vida en la que estamos moviéndonos dentro de los seis caminos (六道 りくどう *Rikudo*): en el cielo (天上 てんじょう *tenjo*), en el del ser humano (人間 にんげん *ningen*), en el campo de batalla (修羅 しゅら *syura*), en el de los demonios hambrientos (餓鬼 がき *gaki*), en el de una bestia (畜生 ちくしょう *chikusyo*) y en el infierno (地獄 じごく *jigoku*).

Vivimos y morimos dentro de estos ámbitos, siempre nos movemos de un modo de ser a otro, nunca podemos quedarnos en un solo sitio. Esto desde la perspectiva budista es considerado como sufrimiento. Esta situación en donde estamos en constante traslado, la cual no sólo depende de nuestros actos ni es sólo determinada por ellos, sino que es un tipo de condena que es dada desde un pasado muy lejano, y es una condena que trasladamos hacia un futuro muy lejano, aunque al mismo tiempo es resultado de nuestros propios actos, de nuestro propio *karma*. Esto ocurre dentro del mundo de la vida y muerte, moviéndonos dentro del mar *samsárico*, es decir, sin dirección, llevados de un lado al otro por la ola, flotando a la superficie, hundiéndonos hasta lo más profundo, luchando dentro del mar, y así sucesivamente. En un sentido, es nuestro destino tener que rendirnos ante esa determinación de la vida y cargar con nuestra condena, debido a que siempre tenemos que hacer algo dentro del mundo.

El término sánscrito *samsara* ha sido traducido como «nacimiento y muerte» y también como «transmigración». Se refiere a la visión del mundo según la cual las formas de vida y de existencia halladas en todo lo que vive, incluido el hombre -denominadas en conjunto, seres sintientes, así como los ámbitos de la existencia propios de cada una de esas formas, se dividen en seis caminos por los cuales se cree que migran estos seres, alternando nacimiento-y-muerte como una rueda que gira incesantemente. En otras palabras, significa que el «ser en el mundo» está presente en todos los seres sintientes. En el budismo, este ser en el mundo como *samsara* se comprende de manera radicalmente existencial. Las enseñanzas budistas se refieren, por ejemplo, al «mar del sufrimiento *samsárico*», comparando al mundo, con sus seis modos y su movimiento sin fin de una existencia a otra, a un mar

insondable e identificando la Forma esencial de los seres obligados a ir rodando sin descanso con el sufrimiento.²⁶

Esa temporalidad tiene el carácter de venir desde un pasado infinito y dirigirse a un futuro infinito, siendo además vivida por personas que infinitamente deben realizar actos que son afectados por un pasado y afectan al futuro, afección que para el pasado adquiere el sentido de *karma* y el de carga para el futuro. Esto hace que se envuelva en un total misterio tanto el *Ser* como la *Nada* que anula el *Ser*, que se vea el origen y el destino de nuestra vida como un enigma. La infinitud que se abre en la temporalidad no sólo es en sentido vertical, no sólo se desarrolla limitándose por un origen y un final, sino que también se abre a otras relaciones que se establecen en el *ahora*, pues tanto temporal como espacialmente somos envueltos por una gran duda hacia atrás y hacia adelante, salvo por el hecho de la realidad de que estamos efectivamente en el mundo. Por eso, el principio y el fin, bajo esa forma, están en este momento también al mismo tiempo. Es cierto que si recorremos literalmente el pasado, no podemos llegar a un principio como tal, tampoco si lo recorremos hacia el futuro podemos llegar a un final específico, sin embargo, con todo, en el presente están el principio y el final mismo de la temporalidad, la temporalidad está en su propio terruño.

La perspectiva de la temporalidad que se abrió a partir del campo del *Kuu* implica pensar la temporalidad sin principio ni fin, condenada al eterno realizar algo, esta perspectiva permite comprender que a pesar de que la temporalidad no tiene principio ni fin, las cosas que están en el mundo son libres en tanto que tienen posibilidades ilimitadas y tienen en sus propias manos la temporalidad, es también en ella donde el *Ser* tiene la característica de surgir y desaparecer a cada instante, por lo que *Existenz* siempre tiene que hacer algo dentro del tiempo que no tiene un principio ni final en concreto. Esto hace que el ser siempre tenga que nacer, formarse y estar cambiando, lo que puede entenderse como una posibilidad infinita dentro de la temporalidad infinita. Sin embargo, esta creatividad y libertad puede percibirse como una carga o condena, como un impulso inevitable infinito,

26 *Ibid.*, pp 229-230.

incluso se puede ver como un castigo por habitar en el mundo con esta característica temporal y espacial.

Pero la temporalidad y la espacialidad del mundo no deben ser pensados separadamente, ya que nuestro *Ser* está conectado tanto de manera vertical como horizontal:

Mi nacimiento proviene de mis padres, como el suyo de sus padres y así interminablemente hacia el pasado. Si continuamos con nuestra indagación, al final nos remontamos al momento anterior a la aparición de la raza humana, de la vida, de la tierra y del sistema solar, y así sucesivamente hasta el infinito. De ese modo, podemos continuar indefinidamente hacia el futuro, de padre a hijo, a nieto, y llegar así a la extinción de la raza humana, de los seres vivos, de la tierra y del sistema solar hasta que todo se pierda en la vasta extensión de un futuro sin fin.

Pero aquí hay algo más en cuestión que las meras relaciones cronológicas y verticales. Tengo hermanos, hermanas y parientes tal como los tuvieron mis padres y los suyos. Cuando seguimos esas relaciones horizontales o espaciales junto a las cronológicas, al final las hallamos desplegadas en todas direcciones en una red desmedida de relaciones. Mi existencia se sitúa contra el trasfondo de esa red de relaciones, cuyo principio y fin está por encima de toda comprensión, y nace en medio de ellas.²⁷

Esta red de vínculos, con su carácter temporal, se expande de tal manera que parece un círculo, sin embargo, es un círculo sin circunferencia. Tenemos detrás, como pasado, toda la red de relaciones completa del mundo creada en el pasado, adelante el resultado de la totalidad del mundo creado como futuro, y en el presente todo lo que está existiendo en este momento, además de que se concentra en él toda relación del pasado y futuro.

El *sí mismo* está limitado, el presente es una limitación tanto del pasado como del futuro. Se trata de una determinación multidireccional. El *sí mismo* es limitado por el otro, ese otro limitado se vuelve un *sí mismo* y limita a los otros, el *sí mismo* se tiene que limitar para limitar a los otros. Lo cual en términos antiguos es llamado *Innen* (因縁 いんねん), está compuesto por los *kanjis* de ‘causa’ y ‘vínculo’. Teniendo el *Ser* sobre sí toda causa y vínculo, por ello, nosotros, en tanto que seres, somos al hacer algo incesablemente, de esta manera llegamos a hacer algo particular, como un yo limitado por cada momento. Por lo

²⁷ *Ibid.*, p.288.

que la cosecha del *karma* entendido como ‘lograr hacer’²⁸, borrando la carga que inevitablemente está en el *Ser* en tanto que *estar*, cada vez regresa al lugar de origen de la carga, y al regresar al fundamento del la carga vuelve a formarse otra carga, es decir, el *lograr hacer* es la liquidación de la deuda del *karma*, y al liquidar la deuda se genera otra vez el *Ser* en tanto que *estar* y que remite a un ser limitado. El *lograr hacer* vuelve a formar nuevamente dentro de la temporalidad el *Ser* en el sentido de *estar*; esto se representa en la metáfora que mencioné antes de las facetas del mundo que va y viene como ola. «En suma, el hecho de que somos en el tiempo significa que estamos condenados a hacer algo incesantemente y en este constante hacer, nuestro ser tiene lugar como devenir. Esto es, la existencia en el tiempo ocurre como un continuo “devenir incesante”»²⁹.

C. La temporalidad en el campo del Kuu

Para superar esta cuestión de la carga y la deuda, Nishitani dice que en el campo del *Kuu* se considera que la temporalidad siempre «pasa», ya que siempre se vacía, nosotros que somos el *Kuu*, también nos vaciamos. A pesar de que somos finitos, la finitud de la existencia humana es una finitud infinita, ya que decir que la finitud es finita sólo es una redundancia, lo finito es finito porque es atravesado por la *Nada* que es infinita, que incesablemente anula al *Ser* y hace que el *Ser* sea, en otras palabras, anulando el *Ser* se actualiza. El entender que nosotros esencialmente pertenecemos a la *Nada* sólo se conoce existencialmente. Nishitani dice que «Sólo con la confrontación existencial de la nihilidad, la lucha de vida o muerte por la trascendencia del nacimiento-y-muerte escapa de la

28 Aquí cabe mencionar que las palabras que utiliza Nishitani en japonés son fonéticamente iguales, sin embargo, sus escrituras son distintas, por lo tanto abarcan varios sentidos: En el caso de la palabra *Aru* (ある) que en español podría ser ‘Ser como estar’, ya que en japonés significa tanto ‘existir’ (有る), ‘Ser’ (在る) y ‘estar’ (或る); en caso de *naru* (なる) podría significar ‘lograr hacer’, en japonés es tanto ‘formarse’ (成る) como ‘lograr hacer’ (為る); y por último, *nasu* (なす) podría ser ‘se vuelve’, en japonés es tanto ‘formar’ (成す) como ‘lograr’ (為す) y ‘nacer’ (生す).

29 *Ibid.*, p.236.

causalidad sin fin del *karma*, y alcanza la “otra orilla” más allá del mar espectral del sufrimiento. En otras palabras, es la lucha por el *nirvāna*»³⁰.

Para resolver esta cuestión que queda aún, abordaremos la interpretación que hace Nishitani sobre la afirmación «Dios ha muerto» de Nietzsche.

El *hombre loco*. ¿No habéis oído de aquel hombre loco que una luminosa mañana encendió un farol, corrió al mercado y se puso a gritar incesantemente: “¡Estoy buscando a Dios!, ¡estoy buscando a Dios!”? Justo allí se habían juntado muchos de los que no creían en Dios, por lo que levantó grandes carcajadas. ¿Acaso se te ha extraviado?”, dijo uno. ¿Se ha perdido como un niño?, dijo otro. ¿O es que se ha escondido?, ¿habrá emigrado?: así gritaban y se reían todos a la vez. El hombre loco se puso de un salto en medio de ellos y los taladró con su mirada. “¿A dónde se ha marchado Dios?”, exclamó, “¡os lo voy a decir! *Lo hemos matado*, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos soltado la cadena que unía esta Tierra con su sol? ¿Hacia dónde se mueve ella ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos vamos alejando de todos los soles? ¿No estamos cayendo sin cesar? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No vamos errando como a través de una nada infinita? ¿No notamos el hálito del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente la noche, y más y más noche? ¿No es necesario encender faroles por la mañana? ¿No oímos todavía nada del ruido de los enterradores que están enterrando a Dios? ¿No olemos todavía nada de la pudrición divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo consolarnos, nosotros asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y más poderoso que el mundo poseía hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos, ¿quién nos limpiará de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de esta hazaña demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que convertirnos nosotros mismos en dioses para parecer dignos de ella? No ha habido nunca hazaña mayor, ¡y quienquiera que nazca después de nosotros formará parte, por causa de esta hazaña, de una historia superior a toda la trascurrída hasta ahora!”. Aquí el hombre loco se quedó callado y volvió a dirigir la vista a sus oyentes: también estos callaban y lo miraban extrañados. Finalmente tiró su farol al suelo, de modo que se hizo pedazos y se apagó. “He venido demasiado pronto”, dijo después, “no es todavía mi momento. Este acontecimiento enorme está todavía viniendo y de camino, y no ha llegado aún a oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, las hazañas necesitan tiempo, también después de hechas, para ser vistas y oídas. Esta hazaña sigue siendo para ellos más lejana que las más lejanas estrellas, ¡y *sin embargo la han hecho!*”. Se cuenta además que ese mismo día el hombre loco se metió en diferentes iglesias y que en ellas entonó su *réquiem aeternam deo*. Llevado fuera e interrogado, se dice que sólo repuso esto: “¿Qué otra cosa son aún estas iglesias que tumbas y estas funerarias que Dios?”³¹.

Nishitani lo interpreta como anular el fundamento de todo *Ser* que construía el mundo, por lo tanto el mundo mismo desaparece. Perdiendo el centro de donde surgen las cosas y regresan las cosas, se dispersa y simplemente fluye sin dirección. Lo que hacía que tuvieran las cosas sentido desaparece, por lo tanto, todo se vuelve sin sentido. Incluso el propio *sí*

30 *Ibid.*, p.196.

31 Nietzsche Friedrich, 125, *La gaya ciencia*, Madrid, Editorial EDAF, 2002.

mismo, como se ha venido mencionando a lo largo de esta tesis. Para Nishitani, el encontrarse con esta nihilidad da la posibilidad de que, dentro de esa *Nada*, las cosas se vayan creando y formando, se vuelvan pura creación y formación, aparece la dimensión de la temporalidad que es transitoria y siempre es *Nada* de manera íntegra. El sinsentido que aparece aquí es un sinsentido completo. Para Nishitani esta es la culminación de la nihilidad. Al otorgar este principio y fin al humano, y al ese humano atravesar la temporalidad por medio de la anulación de la *Nada*, el mundo se abre infinitamente en todas las direcciones, ya que pierde el centro a partir del cual surgía, se desarrollaba y se dirigía, y al dispersarse en la *Nada*, la temporalidad logra abarcar todo volviéndose una gran circularidad sin circunferencia, y siendo una totalidad trascendental, regresa al instante que es el *ahora*. Este carácter creativo es lo que Nishitani intenta enfatizar de la nihilidad propuesta por Nietzsche.

La nihilidad se vive hasta sus últimas consecuencias, pero, según Nishitani, hay dos formas distintas de nihilidad. En el primer tipo domina el sinsentido y anula todo, en cambio, el segundo tipo de nihilismo es creativo, desemboca en la reafirmación tanto de lo que ha sido como de lo que será en lo sucesivo.

En las clases que dio en la universidad de Ōtani, Nishitani menciona un ejemplo que ayuda a comprender la segunda forma de experiencia nihilista, la nihilidad «Se puede comparar a cuando un microbio o virus que se supero por el descubrimiento de un medicamento poderoso, adquiere resistencia y vuela a aparecer»³². Cuando parecía que se había curado la desesperación por la desaparición de la causa, reaparece la enfermedad, pues resulta que la causa es capaz de anular la solución a la enfermedad. Este tipo de nihilismo destruye todo, no es posible salir de él, ya que incluso carcome las salidas posibles.

Nishitani compara ambas formas de nihilismo analizando dos experiencias distintas que le suceden a una madre imaginaria en un escenario de guerra: el primer caso es cuando una madre pierde a su único hijo en una batalla, el otro caso es cuando desaparece la confianza

32 Nishitani Keiji, *Nishitani Keiji chosakusyu 20, zuisō I (kaze no kokoro), Watashi no tetsugakuteki hassokuten*, sōbunsha, Tokyō, 2005, p. 189. Mi traducción a la referencia es: Keiji Nishitani, *Mi punto de partida filosófico*, en *Ensayos I (corazón del viento)*, Obras completas de Keiji Nishitani Vol. 20.

de una madre hacia su hijo debido a que la abandonó en medio de un bombardeo. Los presenta de la siguiente manera:

Vamos a suponer que, la madre que mencionamos antes, en vez de perder a su único hijo en la guerra, sufre un ataque masivo de bombas desde el cielo, y la madre casi muere. En ese momento, suponemos que el hijo deja a su madre, y él huye rápidamente. Afortunadamente, la madre sobrevive y vuelve a vivir con su hijo, en ese caso ¿cuál será el sentimiento de la madre? El hijo vive, pero su conexión se corta aún más profundamente que cuando muere su hijo por luchar en la guerra. Para ella, él se pierde aún más. En el caso de que él fallece por la guerra, a la existencia de él, por lo tanto, a la existencia de ella misma, se le da conjuntamente un sentido ético por la existencia de la Nación. Se le da el sentido de que ellos son para proteger de la desaparición a la Nación. Además, teniendo como soporte la conexión que los hace dirigirse hacia la existencia del Dios budista, se abre el camino que eleva la existencia espiritual de ella para conectarse a la existencia ‘espiritual’ de él . Pero, en el caso hipotético que mencionamos antes, el hijo existe físicamente, sin embargo, en el ‘sí mismo’ de ella desaparece la existencia de él, es decir, se cortó la existencia humana como ‘tú y yo’. Esa pérdida, realmente, es difícil de reparar y es diferente cualitativamente de la muerte física, por lo tanto, la desesperación y nihilidad que surgen de ella, también cualitativamente son distintas. Esa pérdida, no se logra reparar en la dimensión de la existencia ética. El acto mismo del hijo, por su mal, imposibilitó la relación en la dimensión de la ética, y para ella la reparación en el nivel religioso también es difícil, porque no puede pensar en una conexión ‘espiritual’ con la existencia de él, eso se cortó por el pecado de él. Y es difícil tener fe en un Dios o buda, por la situación en la que ella se encuentra. Si se supone que Dios o buda es lo absoluto que sostiene todo, el que su hijo haya caído en un pecado, más aún, el que haya caído en un pecado hacia ella, no es posible sin la responsabilidad de Dios o buda, es decir, el problema de la teodicea involucra la existencia misma de ella, y de ahí surge la situación de ‘no existe ni Dios, ni buda’ o de ‘¿cómo puede haber un Dios o un buda?’. Eso hace que aparezca una profunda nihilidad que es una rebelión en contra de la existencia ética o religiosa, es una nihilidad que imposibilita tanto la conexión ética como la conexión religiosa. Además de que ello se abre desde su lugar, aparece desde el fondo del *Dasein* de ella. Buscando la conexión de la existencia, surge incesantemente la sensación de anhelo de apoyarse, eso que no puede dirigirlo ni a su hijo, ni dirigirlo a Dios, ni a buda, este sentimiento que rebota hace que su nihilidad se profundice aún más, y aumente la desesperación y soledad. Esa nihilidad que pasando incluso la dimensión de la ética o religión contiene la resistencia, o esa nihilidad que sube a la consciencia como algo que no se puede cubrir ni con la ética ni con la religión, eso es la nihilidad ‘que se enfrenta a uno mismo’. O se puede decir que es un pesimismo fundamentado por su certeza. En la forma de ‘confrontación con lo nihil’ surge el nihilismo.³³

Después de este encuentro con la nihilidad, al fisurarse y romperse el mundo de las representaciones y apariencias, todas las cosas aparecen y se forman puramente, y retornan

33 Nishitani Keiji, *Watashi no tetsugakuteki hassokuten, Zuiso (Kaze no kokoro)*, Nishitani Keiji chosakusyū dai 20 syū, Tokyo, Sobunsha, 2005, p. 189-190. Mi traducción a la referencia es: Keiji Nishitani, *Mi punto de partida filosófico*, en *Ensayos I (corazón del viento)*, Obras completas de Keiji Nishitani, Vol. 20.

al presente. El mundo y la temporalidad se vuelven un retorno infinito, cuando ese retorno infinito se da directamente en el *sí mismo*, se logra llegar a la *Nada* trascendental. El darse cuenta de que la nihilidad aparece y se da en el presente, significa que la totalidad regresa al presente. No hay absolutamente algo que se escape de esta captación de la temporalidad y aparece la totalidad absoluta. Teniendo el abismo de la nihilidad debajo del presente, la temporalidad se vuelve un gran círculo infinito.

Esta *Nada* en el *Kuu* vuelve al presente que es eterno, en donde, tanto el mundo como la temporalidad aparecen como una totalidad. Todo lo que se dispersó en la nihilidad regresa al presente, y el presente recupera y regresa a su propio lugar. Esto no es un asunto del mundo ajeno al ser humano, sino que el *sí mismo* también tiene que asistir a esta gran muerte, para obtener su eternidad y retorna al presente con todas cosas en el mundo y la temporalidad. Es un asunto (*koto*) que solamente se puede lograr en el *ahora* actual, es el *koto* de nuestra existencia. Sólo podemos hacernos conscientes de la eternidad fundamental de nuestra existencia a través de la conscientización de la muerte a cada instante de nosotros mismos. Esto no solo es un evento, sino que es una práctica continua y constante.

Nishitani interpreta esto como *eterno retorno*. En el presente que incluye principio y fin, que abarca absolutamente todo y cambia, nosotros estamos inmersos en la gran muerte, y al conscientizarnos de ella acontece el giro que se da de la gran muerte hacia la gran vida. Al estar en un incesante principio y fin en el presente dentro de la temporalidad que abarca todo y el mundo que es todo, y se va configurando en cada instante, deja de tenerse un objetivo como en la perspectiva lineal de la historia, no hay carga ni deuda. Nos renovamos lanzándonos hacia el abismo y regresar desde ahí. Ya no se divide el pasado que ya fue y el futuro que aún no es, se resumen en el presente, todo ocurre en el instante. En este momento nos paramos en el «entre» de la muerte y la vida, somos los dos al mismo tiempo pero no somos totalmente eso. Como lo expliqué antes, estamos en el *soku*. Estamos en el constante e incesante movimiento entre el presente *lo que está*, luego vemos *lo que estuvo* y proyectamos *lo que debe estar*. Entre la vida y la muerte, nos movemos para proyectar en el presente todo lo que reflexionamos acerca del pasado y el futuro. Estamos en un espacio vacío, siendo vacíos en cada instante, somos la metáfora de lo eterno, porque lo que una vez fue jamás se vuelve a repetir exactamente igual, pero está contenido en cualquier

instante, porque en cada instante está todo. Esto es la gran muerte y la gran vida, es tener esto en mente y reflejarlo en el *koto* de uno mismo olvidando el *sí mismo*, siendo *yo* sin ser *yo*.

El *Kuu* se puede pensar como una posición de absoluta libertad, sin embargo, a través del *koto* o las leyes del mundo, que están de manera verdadera y como si fueran verdaderas, el *Kuu* sintetiza, posee y recibe las cosas del mundo, y de esa manera va desarrollando el mundo. En el campo del *Kuu*, que es un constante ir y venir entre el ámbito de la *vida-muerte* y *nirvana*, la vida es la no vida, y el desaparecer es el no desaparecer. Por esto, Nishitani dice que nosotros vivimos y morimos dentro de la temporalidad, esto quiere decir que siempre estamos dentro de la vida y muerte, sin embargo, no sólo somos llevados por la marea llamada vida y muerte de manera que simplemente la padezcamos, sino que, más bien, nosotros siendo vida y muerte, hacemos vida y muerte. No sólo vivimos dentro del tiempo, vivimos como la temporalidad misma, hacemos en tanto que tiempo, siendo tiempo. Al no tener un fondo, podemos ser el *Kuu*, el *sí mismo*, la temporalidad, la vida, muerte, el mundo, el nirvana y todo al mismo tiempo, hace que sea posible que nosotros, siendo temporalidad, estemos fuera de la temporalidad. Esto hace que en nuestro *Ser* se incluya la condición de ser absolutamente libres, a pesar de todas las determinaciones.

El acontecimiento nuevo que ocurre en la temporalidad en el *Kuu* está compuesto por dos sentidos: el de la libertad y el de la carga. La gran potencialidad de la temporalidad, siempre es capaz de crear algo nuevo, como un río que va abriendo un nuevo cauce, sin embargo, es totalmente frágil en el sentido de que desaparece en un instante todo. Sin tener un fundamento, crea el mundo por completo hasta en el detalle más minucioso, pero éste se derrumba y desaparece totalmente en cada instante. Aquí se demuestra la fragilidad del *Ser*. El carácter de anulación, de volverse la *Nada*, esto es, el carácter de transitoriedad, en japonés se escribe (無常 むじょう *mujō*), está formado con el *kanji* ‘nada’ y ‘siempre’, se puede entender como ‘siempre ser la nada’ o como ‘la negación de quedarse permanentemente en un sitio’. Las cosas pueden ser de manera indefinida, por eso pueden ser completamente y verdaderamente algo sin dudarlos, tienen la libertad y son ligeras, porque no dejan rastro, no están determinadas, y no tienen las ataduras del pasado, están libres de obstáculos, en ese sentido. A pesar de que todo ser tiene la carga de que debe estar

realizando siempre algo totalmente nuevo con las ataduras del pasado y el futuro, es posible al mismo ser, ser totalmente libre y totalmente determinado.

De esta manera, Nishitani otorga el carácter de creatividad y posibilidad al *Ser*, para que el tiempo sea en tanto que tiempo, por la identidad ontológica que tienen el *Ser* y la *Nada* con el *Kuu*, hay un repetido llenarse y vaciarse que permite que ocurran nuevos eventos. De esta manera la eterna existencia que era considerada como una condena por la eterna repetición deja de verse como una condena por el vaciamiento que permite el *Kuu*, el cual da la posibilidad de cambio.

El impulso incesante acaece sobre toda la relación que ha ocurrido, ocurre y ocurrirá, pero el *koto*, tanto palabra como asunto del mundo, ocurre en el presente. El *Ser* sólo se puede mantener a manera de realizar algo en el mundo, para *estar* en la temporalidad, siempre tiene que *hacer*. Por existir en la temporalidad, tenemos la carga de siempre proyectar y arrojar el *koto* hacia el mundo, también actuamos conforme a las condiciones preestablecidas por el pasado, al hacer algo borramos esas causas del pasado, ya que creamos nuevas causas hacia el futuro. Nosotros tratamos de liberarnos de nosotros mismos al hacer algo, pero siempre regresamos a la atadura de tener que hacer algo.

Esta perspectiva debe ser superada, el *Ser* en el *Kuu* no puede ser a manera de sufrimiento. Ya que como lo dije antes, siempre se vacía. Siempre debe expresar el mejor *koto* en cada instante. Debe siempre renovarse, siempre se debe subir la montaña y regresar al mundo.

D. La existencia en el Kuu

El koto (asunto y palabra) del pino, apréndelo del pino

El koto (asunto y palabra) del bambú, apréndelo del bambú

Bashō Matsuo

Para poder vivir dentro del mundo del constante hacer, el *Ser* debe ser tal cual es, pero al mismo tiempo debe ser en armonía con el mundo. Es decir, en el lugar del *Kuu*, las cosas expresan su ley y, de manera simultánea, obedecen a su imperativo, por lo cual hay una identidad entre la talidad y el deber ser. Por ejemplo, el asunto y la palabra del árbol lo muestra y lo evidencia el árbol, siendo como si fuera verdadero dentro del presente, y nosotros conocemos al árbol a partir de ese *koto* en el que se está expresando a sí mismo. Esto es, cuando las cosas expresan su propio *koto*, ellas mismas se expresan. Es su existencia como asunto y palabra que se manifiesta en el lugar del *Kuu*. En el campo del *Kuu*, el *logos* de las cosas es la ley verdadera y original de las cosas, es el cómo se descubre la cosa como cosa y, a la vez, lo demuestra y lo hace evidente, de manera que la cosa misma alcanza el nirvana, sin embargo, esto sólo se expresa y acontece en el modo del *yo sin yo*.

Hemos dicho que en su naturaleza *dhármica* las cosas expresan y dan testimonio (evidencian y confirman) de aquello que las hace ser lo que son. Lo que evidencian y confirman no es otra cosa que la *Existenz* del «dejar caer el cuerpo-mente, el cuerpo-mente caído», que se revela como el campo de la vacuidad que hace a las cosas ser originariamente (esto es, como son y como deberían ser). No es otra cosa que el *yo* en la iluminación que indican las palabras anteriormente citadas de Dōgen: «Practicar y confirmar todas las cosas [*dharmas*] por el hecho de transferirles el propio *yo* es ilusorio: para todas las cosas, avanzar hacia el *yo*, practicar el *yo* y confirmarlo es la iluminación». Este *yo* en la iluminación es lo que le convierte en señor dondequiera que esté.³⁴

Además de ello, las cosas sólo se muestran en medio de las cosas y singularmente, así como lo hace el Monte Fuji, que se abre hacia la existencia en el *Kuu*, y se abre a sí mismo como el lugar del propio *Kuu*.

Kuu es un lugar y, a la vez, este lugar pertenece a la esencia de toda cosa que habita en este campo que mantiene y conserva todas las cosas. *Kuu* es el lugar que nace, se forma, fluye y se traslada, pero dentro de él todas las cosas están en su propio terruño y se guardan. De la misma manera, el cielo (imagen prototípica de *Kuu*), sin tener una forma específica, permite que acontezca todo tipo de clima. Así, al vaciarse, es decir, siendo *cuerpo y mente caído*, siendo *yo* sin ser *yo* simultáneamente, está dentro de la temporalidad, pero también es la temporalidad misma. Por no ser la temporalidad es la temporalidad, esto es debido a

34 Nishitani Keiji, *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 2006, p. 259.

que pertenece a la *Nada*, por esto, en cada momento la temporalidad se forma de manera que llena su propia temporalidad. El *Ser* estando dentro de la temporalidad, siempre está en el principio y fin —en sentido originario— de la temporalidad. Este principio es la posibilidad del tiempo, es anterior a todo pasado y posterior a todo futuro, nosotros siempre estamos parados ahí y hacemos que culmine la temporalidad. Esta existencia siempre es postulada como *koto* en el principio y fin originario de la temporalidad, donde a la vez que es vida-muerte es (*soku*) nirvana. La existencia del *sí mismo* se ubica dentro del mundo, pero al mismo tiempo está en el comienzo del *mundear* en el mundo, en el clímax de la temporalidad.

Por lo que cada cosa, dentro de todos los fenómenos aparece en solitario, en medio de la miríada de los fenómenos, se demuestra o aparece como algo singular que está dentro del mundo, *mundear*. En este estar de la cosa en el principio y fin del mundo, se convierte aún más en verdaderamente mundo. El *sí mismo* al aprender el *koto* lo evidencia, logra la absoluta verdad, por eso se puede fundar también como un solitario de manera definida, de esta manera retorna al mundo. Se vacía, absorbe las leyes, aplica todas las leyes, las expresa en el mundo y crea cada momento una nueva ley y orden del mundo, por eso debe pertenecer a un mundo vacío y tener un *sí mismo* vacío. De esta manera, el *sí mismo* recupera su propio rostro en el *Kuu*. Abre las puertas del almacén para guardar los tesoros, es el lugar con posibilidades, siempre disponible, que deja entrar y salir; en cierta manera el *sí mismo* es totalmente caótico dentro del espacio que es la *Nada*, no posee ninguna determinación inmutable, sin embargo, en cada instante es totalmente determinado. Este es el *sí mismo* de *cuerpo y mente caído*, y además, no tiene rostro, es el rostro sin rostro.

El verdadero nirvana, tiene la característica de impermanencia, *samsara soku nirvana*. El nirvana, sin ser nirvana, es verdadero nirvana. Lo ilógico, irracional, paradójico y el sinsentido están en la realidad, vivir dentro de este mundo, que desde la perspectiva racional es caótica, es vivir la vida de manera verdadera. El nirvana es esencialmente vida y esencialmente muerte de manera simultánea. Por eso es *vida-muerte soku nirvana*, en ese instante inmediato, en el «entre» de la vida y de la muerte, está el nirvana, a la vez, en el nirvana están la vida y la muerte. El *Ser* en el *Kuu* está en ese «entre» y es absolutamente

las dos sin ser una de ellas, es algo que simplemente pasa y uno mismo no puede aferrarlo o apresarlo, sólo puede *ser* completamente ese instante, esa es la estructura del mundo. El *Ser* siendo la vida es muerte y siendo la muerte es la vida; siendo la vida y muerte es nirvana; y siendo el nirvana es vida y muerte. La *vida-muerte soku nirvana*, es la verdadera vida y muerte, es la temporalidad y es la eternidad.

El *Kuu*, por ser vacío, es el lugar en el que el *Ser*, como *cuerpo y mente caído*, puede ser completamente todas las cosas, a la vez, en él las cosas pueden ser completamente afirmándose y negándose simultáneamente. El *Ser* sin fondo, siendo todo al mismo tiempo, se forma en el *ahora*, en cada instante, abarca el pasado infinito y el infinito futuro, haciendo que el tiempo sea en tanto que tiempo. El *cuerpo y mente caído*, que se encuentra absolutamente dentro del «entre» que afirma y niega todo al mismo tiempo, es la auto-conscientización de la existencia de manera existencial, o como se dice en la traducción de Raquel Bouso, es la realización real de la realidad. Esta realización, es la religión para Nishitani.

E. La historia en el Kuu

Después de reflexionar sobre la temporalidad en el *Kuu*, Nishitani, a través de su lógica que podríamos llamar «lógica de la simultaneidad», piensa sobre la historicidad en el *Kuu*. La historia, según Nishitani, basándose en Toynbee, primero se concebía como algo que transcurría de manera cíclica, esta concepción se puede observar en los mitos o en las costumbres antiguas que dan énfasis a las estaciones, como celebrar el principio del año con rituales especiales para poder concluir bien el año, entre otras costumbres que se manifestaban en la antigüedad e incluso hasta nuestros días. Estas costumbres son resultado de ver el mundo como una unidad, en ellas, la historia se basa en el ritmo de la naturaleza, la cual se consideraba que era algo totalmente indiferente al ser humano, resultado de una ley impersonal que el humano debe obedecer siguiendo el orden establecido, debe trabajar para que el ciclo se repita debidamente.

Después de esta perspectiva, como crítica a esta visión de la historicidad cíclica en occidente y principalmente en el cristianismo, surgió la visión lineal de la historia. En ella las leyes son dadas por un ser trascendente que es Dios y las personas deben vivir de acuerdo con ellas. Estas leyes tienen un objetivo que también es dado por Dios, ser totalmente personal, que establece una relación personal con el ser humano, sin embargo, a la vez este ser es exterior a la historia y en un sentido es atemporal. Las conductas que van en contra de su ley son consideradas pecados, elemento consustancial, según esta visión, al humano. El humano para superar esta condición innata de pecado (pecado original), que se considera como algo negativo, durante la vida trata de lograr controlar el lado pasional, de esta manera, se coloca al pecado como obstáculo que superar y para poder realizar el retorno hacia Dios. Así, la historia se vuelve dramática e individual, cada momento se comienza a crear algo nuevo, todo suceso se vuelve eventual y único. El momento en que se hace consciencia de la relación establecida con Dios, gracias a la cual se liberan los pecados, sólo se puede avanzar hacia delante, por lo que las cosas ocurren sólo una vez, es decir, en el cristianismo, el mito del pecado, el cual señala que el egoísmo humano surgió debido a que éste cometió el pecado original, obliga a ir hacia adelante para liberarse y lograr la reconciliación con Dios dentro del tiempo limitado dado por Dios.

A diferencia de estas dos perspectivas, la historicidad en el *Kuu*, negando estas dos posiciones, pero a la vez afirmándolas, va creando la historicidad que es circular y a la vez lineal, se podría decir que espiral.

En el budismo, el tiempo es cíclico, pues todos sus sistemas temporales son simultáneos, pero también es rectilíneo en tanto que sucesión de instantes continuos individuales en los que los sistemas son simultáneos. El tiempo es a la vez cíclico y rectilíneo.

La idea de una formación estratificada de sistemas temporales simultáneos necesita concebir una apertura infinita en el fondo del tiempo como una gran extensión de vacuidad, vasta como la línea del horizonte, que no pueda ser confinada en un cerco sistemático. Al tener una apertura así en su fondo, cada *ahora*, aunque pertenece a cada uno de los diversos estratos acumulados a través del sistema temporal en su conjunto, es algo nuevo y no admite en ningún sentido la repetición. La secuencia de instantes es realmente irreversible. De acuerdo con esto, en sentido estricto, cada *ahora* nace y muere en cada instante fugaz.³⁵

35 *Ibid.*, p. 284.

Esto ocurre desde el jugar sin un *yo*. Retomando el proceso hacia el *Kuu*, el mundo visto como karma interminable o como nihil, debe converger en el mundo del *Kuu*, como *vida-muerte soku nirvana y nirvana soku vida-muerte*. El egocentrismo debe superarse y esto se logra en el campo del *sin yo* o *cuerpo mente caído*. En el *Kuu*, lograr hacer es un acto sin hacer. El lograr hacer algo, es hacer nada, es el «sin acto», es el estar en el mundo tal cual es sin ningún prejuicio ni acto. No es que el *sí mismo* sea *sin yo*, sino que *sin yo* es el *sí mismo*, desaparece el objetivo o el porqué, ya que esto no es un método, porque el origen de esto es la *Nada*, ya no es el método de algo ni tampoco es el objetivo de algo, lo cual provoca que el *Ser* se tiña de carácter lúdico al no estar atado a las condiciones del pasado y a los efectos del futuro.

Como se mencionó antes, el *Ser* debe ser en el *Zanmai*, olvidando el *sí mismo*, ser totalmente el *koto* (asunto y palabra) mismo. Como un juego o deporte que se hace con gusto, como el jugar para descansar de toda labor, en ese sentido, es para sí mismo y es la liberación del cansancio. El trabajo, siendo laborioso; el juego siendo, un descanso; ya no son sólo un hacer, sino que son un lograr hacer, van más allá de la distinción. Todo acto de hacer, siendo un acto de hacer, se vuelve un acto sin hacer y ocurre tal cual como es. El *karma* es resultado de que nosotros estamos condenados a sentir apego por el *Ser*, hace que se forme aún más el *Ser*, pero el *Ser* en el *Kuu* se anula, ya que siempre estamos en la transitoriedad por su carácter efímero y sin fundamento. El continuo hacerse se carga con la deuda porque es una tarea condenatoria dada, pero desde la perspectiva del juego, el cargar la deuda dada también es un juego, es decir, un tipo de desafío que se realiza con otra iniciativa; esto sólo es posible cuando el *sin yo* es el *sí mismo*. El *karma* es un cambio desde la voluntad egocéntrica del *Zanmai* en *sin yo*, todo acto se vuelve la liquidación de la carga, pero al mismo tiempo, se vuelve verdaderamente la carga de la condena, entonces el hacer surge tal cual hacer puramente. Al mismo tiempo, en el carácter lúdico también se incluye la seriedad fundamental, es un juego, pero es totalmente lo más serio. «Por eso, desde tiempos inmemoriales, la imagen del niño ha sido evocada para representar ese modo de ser

elemental. Pues el niño nunca es más serio que cuando está absorto completamente en el juego»³⁶.

Cada instante es un juego y el *sí mismo*, al ser un «no sí mismo», es el *Ser* en el *Kuu*, de esta manera liquida toda deuda y carga que tiene gracias a la conscientización de la temporalidad en el *Kuu*.

Cuando uno entiende el carácter lúdico del *Ser*, se toma al mundo con total seriedad, y al jugar con seriedad, se realiza el mundo *como si fuera verdadero*, realiza el *koto*, se vuelve absolutamente el *koto* del mundo, de manera que al actuar no deja ningún rastro de ello, como el fuego artificial en el cielo que desaparece y no se repite nunca más, acontece en un instante, sin embargo, queda marcado eternamente en la existencia. Siempre, en este oscilar entre la *Nada* y el *Ser* dentro del espacio del *Kuu*, se va creando la historicidad en el *Kuu*; siendo en el mundo todo pasado y futuro, se va hilando el mundo en el instante.

³⁶ *Ibid.*, p. 322.

Conclusiones

Pasto de verano, todos los fuertes, después de su sueño

Bashō Matsuo

En este tipo de experiencias, uno mismo siente que en el instante cabe todo y a la vez es algo fugaz. La indagación de esta cuestión que parte de una sensación intuitiva, fue rastreada a través del *Eterno Presente*. ¿Por qué en el presente cabe la eternidad? O ¿por qué ocurre la contradicción? A partir de este tipo de preguntas comenzó esta breve tesis. También quise comparar la versión en español y la japonesa, me pareció que no siempre era adecuada, pues la traducción de Raquel Bouso viene de la versión en inglés, la cual Nishitani revisó y decidió omitir algunos fragmentos difíciles de traducir, por lo cual decidí tomar el reto de la traducción para aportar una interpretación hecha directamente de los textos en japonés.

El *haiku* mencionado muestra un campo de batalla de los antiguos guerreros japoneses en un día de verano, en él sólo queda el pasto del verano sin rastro del triunfo que obtuvieron los grandes guerreros. El *haiku* dice que ese gran suceso aconteció, pero fue como un sueño que no deja rastro de ello. De esta manera, podríamos decir que en esta experiencia coinciden muchas temporalidades.

En este caso, están ocurriendo en un instante muchas cosas y a través de la palabra se está señalando ese *koto* del mundo. La expresión no sólo es poesía sino también el acontecer mismo. El mundo, en el instante presente, siempre está expresando su *koto*, realizando de esta manera su *akashi* ('demostrando e iluminando') dentro del mundo, intercambiando los corazones de las cosas, en una constante e incesante interacción.

Nishitani, al llegar al campo del *Kuu*, abre el *Eterno Presente*, en donde absolutamente estamos en un instante que es efímero y desaparece, pero el *koto* (tanto 'asunto' como 'palabra') que sucede en ese presente es eterno, por ser un suceso único e irrepetible. Por esto, para Nishitani, esta conscientización de esta temporalidad es la religión.

Haciendo un breve recuento, esta temporalidad comienza a abrirse cuando nosotros nos enfrentamos a la nihilidad que está en el fondo de nuestras vidas, cuando estamos en un momento crítico de nuestra vida que nos hace dudar activamente de su valor central. Nuestra vida hasta ese momento se había construido como una gruesa capa de hielo que cubría el agua, que no permitía ver el abismo que está debajo de nosotros mismos y que nos hacía olvidar que debajo de nuestros pies está la profundidad inmensa del mar. En el momento en que se rompe el hielo, incluso si nosotros lo rompemos, aparece el mar inmenso y profundo, nos ahogamos en él y nos damos cuenta de que de esa manera siempre nos *anulamos* en el mar.

En una entrevista hecha a Nishitani por Masao Abe, Abe le dijo a Nishitani «El valor de lo suprasensorial no es que haya desaparecido por sí solo, creo que más bien nosotros la destruimos, la negamos o algo similar, es decir, ya que la posición racional científica moderna objetiviza absolutamente todo, creo que está detrás de eso, como la metafísica subjetiva moderna»³⁷. En esta entrevista Abe y Nishitani conversan sobre el cambio que hubo en la historia de la filosofía occidental, concluyen que por el cambio del flujo de pensamiento, se hizo necesario dudar del mundo que tenía como centro a Dios, y que cambiara el enfoque hacia a la libertad subjetiva del individuo. Activamente hubo una destrucción de lo ya preestablecido.

Con este tipo de movimiento, podemos decir que, Nosotros, junto con las cosas, activamente nos dirigimos hacia la duda absoluta y nos volvemos uno con el mundo, de manera que el nihilismo se vuelve un comienzo para vincular entre sí tanto las cosas del mundo como lo humano, que a lo largo de la historia han estado separadas, a través de esta vinculación, sujeto y objeto al anularse en la *Nada* se vuelven uno. A partir de esta anulación de la *Nada*, debemos regresar a la talidad para recuperar nuestro rostro sin rostro, es decir, no quedarnos aferrados en una etapa del proceso. Para rescatar el *Ser*, la nihilidad, la *Nada*, ya que todo esto nos pertenece a nosotros mismos, tenemos que negar cada uno

37 Abe Masao, Furoku taidan sekaiaiku to nihirizumu, Kyogi to kyomu «Syūkyoteki jikaku ni okeru nihirizumu no mondai», Hōzokan, Kyōto, 2000, p. 195. Mi traducción a la referencia es: Masao Abe, Anexo entrevista el mal del mundo y nihilismo, mentira vanal y vanalidad «el problema del nihilismo en la auto-conscientización de la religión».

absolutamente, sin embargo, también se debe afirmar cada uno absolutamente de manera simultánea. Así se abre el campo del *Kuu*, que es el espacio que contiene todo y permite que suceda todo de manera simultánea, a manera de *soku*.

A partir de esta pequeña exposición sobre el *Eterno Presente*, en *¿Qué es la religión?* o *La religión y la nada*, se logró localizar varias descripciones sobre esta temporalidad de la existencia que considero una expresión en concreto de la forma de nuestra existencia. El *Kuu* es un espacio tanto temporal y espacial en donde acontece el mundo, en donde se da la experiencia ilimitada y va creando el mundo en cada presente. Este es un término clave para entender la cosmovisión que plantea Nishitani a través del *Kuu*, indicando que es el lugar del acontecer en el que las cosas predicán de sí mismas o hablan de sí mismas, en ese *koto*, en el presente se encuentra el *Ser*. Es la culminación del carácter impermanente de las cosas, por lo tanto, puede ser completamente verdadero en el instante.

El *Eterno Presente* recupera el carácter contradictorio del *Ser*, es el darse cuenta de la identidad contradictoria en la que siempre estamos, estamos siempre en el campo de fuerza de la contradicción, en medio de una tensión. Estamos siempre en el *Kuu* que constantemente se vacía y llena, somos capaces de llenarlo reconstruyéndonos armónicamente y realizándonos, es un vacío creativo con carácter totalmente lúdico. El humano al ser un *Kuu* se puede vaciar junto con el espacio y el tiempo, y pertenecer a algo más allá de sí mismo, trascendiendo todo tiempo y espacio.

El *Eterno presente* es el *Kuu*, es hacerse consciente de que el espacio, abarcando todo absolutamente, lo contiene en un instante. En el *Kuu*, el *Ser* en simultaneidad con la *Nada* surge y desaparece en cada instante. Todo suceso es único e irrepitible, siendo circular, teniendo principio y fin, se desenvuelve en espiral, sin embargo, este proceso se repite de manera indefinida, en ese sentido, es eterno. Cada suceso, a pesar de que no puede dejar marca de lo hecho, en el momento en que se llena ese vacío, siendo totalmente *akashi* que se aclara y evidencia, trasladándose y proyectándose, se realiza dentro del *Kuu*, el cual abre el campo del *Eterno Presente*. En el concientizar se trata de darse cuenta de la característica ontológica del ser humano de manera existencial. El *Eterno Presente* es en donde siempre acontece la historia del mundo. El presente, por su característica de que acontece

constantemente, por contener toda la temporalidad en sí mismo, también tiene la característica de ser eterno. El presente es el espacio del *soku* en que siempre acontece todo de manera simultánea, la afirmación y la negación, el *Ser* y la *Nada*, pasado y futuro.

Nishitani recupera tanto el pensamiento budista zen, el japonés antiguo y la filosofía occidental, a través de ellos logra abrir un nuevo campo para ofrecer una respuesta al nihilismo absoluto, para no caer en la desesperación, y crea un espacio que permite que absolutamente todo sea en su talidad. El mundo, sin forzar su *Ser*, armónicamente expresándose y a la vez obedeciendo su *koto*, siempre proyectándose hacia el *kokoro* de los demás, siendo una parte de la totalidad, dejando ser a los demás en su talidad, permite que acontezca el mundo. El olvido del *yo*, dejando caer el *cuero* y *mente*, permite que desapareciendo *mente* y *kokoro*, logre el *sí mismo* ser *sin yo*, de la misma manera que el fuego quema sin quemarse. El *Ser*, siendo la temporalidad en su plenitud, logra abarcar absolutamente todo, siendo todo al mismo tiempo, pero siendo la *Nada*. Siendo el *Kuu*, siendo *sí mismo* totalmente, pero yendo más allá de sí mismo, logra el *Ser*, ser el *koto* del mundo.

Nosotros, compartiendo esta gran tarea, nos vamos desarrollando en el *Kuu* siendo el vacío, jugando en el *Kuu*, siendo el *Kuu*, logramos ser el humano en tanto que humano. Esto sólo puede ocurrir en armonía con el mundo.

Tal vez esta forma de ser se manifieste en cualquier persona, sin embargo, retomando el ejemplo del fuego artificial, en el fuego artificial que florece en la noche de festival, el cual fue posible gracias a múltiples personas y factores, entre ellos el artesano que elaboró el fuego artificial, el conocimiento que éste tiene detrás que le fue heredado por sus ancestros, todas las personas que apoyaron personalmente a quien lo elaboró, todas las personas que se relacionaron para llevar a cabo el evento, todas las personas que lo observaron, el cielo inmenso que permitió que ocurriera ese momento, todos simplemente eran el *koto* de ese presente. Esto es proyectar un futuro que es resultado de pensar lo que debería de ser la existencia. Este hecho aconteció en un instante, sin embargo, queda marcado eternamente en la existencia. Se lleva a cabo *como si fuera verdadero*. Siempre en este oscilar entre la *Nada* y el *Ser* dentro del espacio del *Kuu*, a través de Nishitani, podemos decir que todo esto trata la forma ontológica en que somos.

Antes de concluir quisiera hacer mención brevemente acerca del «*ser japonés*», el cual fue una de las cuestiones que se planteó al principio de esta tesis. Yo como mitad japonesa me he cuestionado ¿Qué es lo que hace que el japonés sea en tanto que japonés? Desde mi perspectiva personal, creo que a pesar de no poseer una forma en particular en varios aspectos, lo japonés aparece latentemente. Por ejemplo, las cosas japonesas que tal vez más inmediatamente podemos imaginar son los coches o los electrodomésticos, etc.; de cada uno de ellos su origen no fue Japón, sin embargo, lo japonés se manifiesta de alguna manera. ¿Qué es lo que hace que se manifieste lo japonés? Nishitani, en una de sus obras titulada «Sobre la cultura japonesa» que, como lo indica en su título, trata sobre la cultura japonesa, piensa en su particularidad, en ella analiza el punto en que incluso en lo cotidiano se manifiesta lo cultural, es decir, en las prácticas disciplinarias que se han incorporado en la vida cotidiana, como la ceremonia del té o el arreglo de flor, o las artes marciales.

A lo que yo me refiero es, por ejemplo, a la ceremonia del té (茶道 さどう *sadō*), o al arreglo floral (お花 おはな *ohana* o 華道 かどう *kadō*), es decir, el tomar el té, el *sadō*, en un sentido es la cultura cotidiana o arte cotidiano, o se podría decir en palabras concretas, lo que es representado con el *kanji* de ‘camino’. No sé si eso sea razonable, pero, esto no se trata de sólo tomar un té, sino que aparece una consciencia o consciencia de sí mismo que es un camino de la vida cotidiana. Yo creo que, definitivamente, a través de tomar el té, aparece la cultura. Bueno, aunque es sumamente difícil definir la cultura [...] Yo creo que esto no ocurre mucho en otros países. Tomando el ejemplo del arreglo floral, eso no sólo se trata de realizar un arreglo floral con buena apariencia, sino que se incluye el crear un tema en la vida cotidiana. Eso es un tipo de acto que en un sentido amplio es enaltecido hasta el grado de arte, no en el sentido de arte sumamente especializado hecho por un especialista, es un arte que está estrechamente unido en la vida cotidiana, es decir, hasta las últimas consecuencias de la vida cotidiana misma.³⁸

Nishitani se cuestiona el origen de esta forma de manifestación cultural, la cual en japonés se expresa con el *kanji* de ‘camino’ (道 みち *michi*), esta expresión de la cultura puede observarse en el *Jūdō*, *Kendō*, *Kyūdō*, etc., éstas no sólo son artes marciales que simplemente utilizan un instrumento o no, sino que contribuyen al desarrollo y formación del ser humano, son un tipo de disciplina que ayuda a la creación del ser humano. Consisten en practicar como si fuera realidad y luchar como si fuera algo provisional.

38 Nishitani Keiji, *Nishitani Keiji chosakusyū dai 19 syū, Nihon bunka ni tsuite*, Sōbunsha, Tokyo, 1991, p. 54. Mi traducción a la referencia es: Keiji Nishitani, *Sobre la cultura japonesa*, Obras completas de Keiji Nishitani Vol. 19.

Para Nishitani estas manifestaciones culturales están conectadas estrechamente con el *zen* (禅 ぜん), sin embargo, también señala que esta manera de transformar ciertas actividades en disciplina no ocurrió en China, país que transmitió los conocimientos de dicha práctica religiosa a Japón, ni en India, que es el origen del *zen*. También señala que el *zen* se volvió una disciplina en Japón, pero, a la vez, al introducirse el *zen* en varias prácticas, éstas se convirtieron en disciplina. Por ejemplo, Nishitani dice que los *samurai*, en la época en que se introdujo el *zen*, ligaron el *zen* con las prácticas de batalla y, en consecuencia, comenzaron a ordenarse de manera que las prácticas se volvieron una disciplina. Es decir, la práctica de los guerreros se comenzó a ordenar para poder efectuar una mejor manera de entrenar. De la misma manera, el sólo tomar un té se volvió una disciplina, lo cual se convirtió en un estilo de vida, un camino que seguir, al continuar persistentemente dicha práctica uno va siguiendo un camino establecido por sus ancestros y además crea un camino. Se practica constantemente para lograr manifestarse de la mejor manera posible en ese momento, o practicar para poder expresarse en cada momento de manera óptima. Se está en una batalla constante, incluso enseñaban los guerreros que, a pesar de que terminen la guerra victoriosamente, siempre se debe reforzar el cordón del casco para comenzar con el siguiente entrenamiento.

Después de leer *¿Qué es la religión?* o *Religión y la Nada*, podemos decir que la manera en que se logra disciplinar algo, se relaciona con que el ser humano se vuelve consciente de que la vida es un *syugyō* ('práctica'), es decir, para poder realizar la práctica de manera más efectiva, se deben ordenar los métodos para realizar algo. Al darse cuenta de que toda cosa es efímera y nunca permanece en un estado, de que la temporalidad pasa por nosotros y que nosotros mismos somos esa temporalidad que sólo transcurre, que cambiamos siempre para todo momento poder manifestar lo mejor de ese instante, al darse cuenta de todo esto, el *Ser* japonés comenzó a ordenar las prácticas para que con efectividad se pudieran llevar a cabo varias cosas. Esto está vinculado con la religión, en Japón, la religión logró penetrar en la vida cotidiana, así lo señala Nishitani, en otras palabras, hay una conexión fuerte entre las prácticas disciplinarias de la vida cotidiana con la religión. Porque en ambos reflejan lo que es la vida efímera.

Entonces, si la religión es ser conscientes de la temporalidad del *Eterno Presente*, podríamos decir que esta forma de entender la vida a través de lo cotidiano hace que lo japonés sea particular y se manifieste siempre fuertemente. También en la filosofía de Nishitani se manifiesta fuertemente esta postura hacia la vida que generalmente se percibe en la forma de ser japonés o incluso en otras culturas cuando se dan cuenta de que están en un *Eterno Presente*. Esta perspectiva surge a partir de que uno se hace consciente de que la gran tarea de la humanidad es realizarse en su totalidad en el presente efímero e infinito, en el que cada uno es la temporalidad misma que se abre hacia el *Kuu*, y es el *Kuu* mismo; es darse cuenta de que el *sí mismo* está entre el existir, estar, ser, nihilidad, *Nada*, vida, muerte y no ser, a manera de juego serio. Según esta perspectiva, el *sí mismo* se enfrenta constantemente a nuevos retos, pensando desde el deber lo que fue y representándolo en el momento actual. Lo cual permite que, a pesar de que no podemos apropiarnos verdaderamente del presente, podamos ser desfondadamente el Presente, siendo totalmente sujeto y objeto, pero al mismo tiempo no siendo, dentro del mundo, todos estamos como cosas dentro del espacio con la inmensa posibilidad llamada *Kuu*.

Independientemente de que esto sea algo particularmente japonés o no, Nishitani logra establecer una perspectiva de la realidad, aplicando su lógica podemos explicar varias experiencias contradictorias en las cuales siempre estamos profundamente inmersos. A través del *Eterno Presente*, logramos rastrear la ontología de Nishitani y responder a la cuestión de la experiencia del ser humano que está en medio de toda contradicción y simultaneidad. La apertura hacia el *Kuu* se da a través de la conscientización de que estamos en una temporalidad en la cual podemos actualizar nuestra vida como si fuera verdadero, sin pensarlo y disfrutarlo. Esta perspectiva de la vida quizá sea la enseñanza que quiere aportar Nishitani a través de la religión que propone, la cual desarrolló tomando todos los elementos que tenía en su propia época, lo cual se refleja en su obra como el *Eterno Presente*.

Bibliografía

Básica

- NISHITANI Keiji, *Syūkyō to ha nanika*, Sōbunsha, Tokyo, 2001, sexta edición, (Obras completas de Keiji Nishitani Volumen 10).

-----, *La religión y la nada*, Traducción de Laura Raquel Bouso, Ciruela, Madrid, 2002.

Complementaria

- ABE Masao, *Furoku sekaiaku to nihirizumu Nishitani Keiji Abe Masao*, en *Kyōgi to kyōmu “shūkyō teki jikaku ni okeru nihirizumu no mondai*, Hōzokan, Kyōto, 2000, cuarta edición.

- NIETZSCHE Friedrich, *125, La gaya ciencia*, Madrid, Editorial EDAF, 2002.

- NISHITANI Keiji, *Ōtani daigaku kōgi III*, Sōbunsha, Tokyo, 1995, (Obras completas de Keiji Nishitani Volumen 26).

-----, *Kuu to soku*, en *Tetsugaku ronkō*, Sōbunsha, Tokyo, 1994, tercera edición, (Obras completas de Keiji Nishitani Volumen 13).

-----, *Watashi no seisyun jidai* en *Zuisō I (Kaze no kokoro)*, Sōbunsha, Tokyo, 2005, segunda edición, (Obras completas de Keiji Nishitani Volumen 20).

-----, *Watashi no tetsugakuteki hassokuten* en *Zuisō I (Kaze no kokoro)*, Sōbunsha, Tokyo, 2005, segunda edición, (Obras completas de Keiji Nishitani Volumen 20).

-----, *Joshō*, en *Nihirizumu*, Tokyo, Sōbunsha, 1993, tercera edición, (Obras completas de Keiji Nishitani Vol. 8).

-----, *Nihonbunka ni tusite*, en *Bunka*, Sōbunsha, Tokyo, 1991, (Obras completas de Keiji Nishitani Volumen 19).