



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

La compasión como superación del campo de la nihilidad

Tesis que para obtener el título de
Licenciada en Filosofía

Presenta

Alexandra Marie Ferguson Martínez

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera

Ciudad Universitaria, CD. MX, 2021



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.

Índice

Agradecimientos	3
Introducción.....	4
Reflexiones preliminares.....	8
Panorama sobre la compasión	8
La preocupación budista por la compasión	12
Discusión actual sobre la compasión.....	19
La crisis del pensamiento moderno y la subjetividad humana.....	23
Los tres campos de Nishitani Keiji	29
El campo de la conciencia	30
La nihilidad desde la perspectiva de Nishitani	34
La nihilidad como problema del sí mismo	36
El nihilismo como un problema de la Existenz	39
Salida del campo de la nihilidad.....	44
El campo de la vacuidad.....	46
Consideraciones sobre la vacuidad.....	46
El modo de conocer en la vacuidad	49
Modo de ser en la vacuidad	55
<i>Relación de interpenetración circumincesional</i>	62
Sunyata y compasión.....	66
Puesta en práctica de la vacuidad.....	66
Verdadera compasión	70
Ética y compasión desde la vacuidad	73
Posibilidades actuales de la compasión	82
Conclusiones.....	92
Trabajos citados.....	97

Agradecimientos

Este ha sido un gran camino de descubrimiento y formación que no podría haberse logrado sin compañía. Agradezco la oportunidad que me brindó la Facultad de Filosofía y Letras y la Universidad para encontrar mi pasión y desarrollarla con la ayuda de excelentes profesores y colegas.

En especial quiero reconocer el apoyo incansable de la doctora Rebeca Maldonado en todos estos años de crecimiento, por no dejar de creer en mí y fomentar mi conciencia crítica.

Gracias infinitas a los lectores de este trabajo, por sus invaluable comentarios, aportaciones y reflexiones.

A Julia y Amelia por darme la motivación de llevar a término mis estudios y de superarme como profesionista y como persona. Ser su madre ha sido una gran experiencia de reconocimiento y aprendizaje.

Ricardo, gracias por la paciencia y tanto cariño.

A mis padres, por darme las herramientas necesarias para seguir este camino.

Isa, gracias por leerme, releerme e impulsarme.

Y a la Escuela de Kioto, por abrir mi perspectiva hacia la comprensión de la doble exposición de la vida y la muerte, de la impermanencia, de la posibilidad de otros caminos para atravesar las contradicciones.

Introducción

En la presente investigación se describirá el problema de la superación del campo de la nihilidad por medio de la posibilidad de un giro fuera del ensimismamiento y egoísmo humano a partir de la apertura a un modo de ser compasivo en el que la diferencia entre seres no suponga oposición, sino complementariedad. Se considera que el ser humano se encuentra en un abismo de la nihilidad que se deriva de la pérdida de fundamento a partir de la entrada del pensamiento moderno. Este desarrollo teórico será estudiado a partir de la reflexión de Nishitani Keiji, importante miembro de la llamada Escuela de Kioto, sobre las consecuencias de la modernidad en la vida cotidiana del ser humano y la superación del nihilismo que surge como resultado de la secularización de la vida.

Se considera que el modo de ser compasivo propuesto por Nishitani Keiji es capaz de atravesar el campo de la nihilidad y dar respuesta a algunos de los problemas que aquejan al ser humano contemporáneo.

Hablar de un modo de ser distinto para el ser humano es crucial en esta encrucijada actual de la existencia. Vivimos una reestructuración del mundo en todos los ámbitos: político, económico, religioso, ético, social que pone al descubierto la vertiente más cuestionable del animal humano. El ser humano se enfrenta a un mundo plagado de miseria, desolación, desconexión entre unos y otros. El rechazo y violencia hacia grupos humanos de distinta raza, género, identidad sexual, edad, creencias religiosas o estatus se reproduce en cada oportunidad. La crisis político-económica mundial genera cientos de éxodos humanos a raíz de la escasez de alimentos, guerras, inseguridad y violencia generalizada a lo que se añade la falta de políticas públicas que logren resolver las causas de los éxodos y dar un espacio digno a los desplazados. Sin ir más lejos, la ola de violencia en nuestro país revela una creencia en

la distinción ontológica entre hombres y mujeres que se ejerce contra personas cuya identidad de género se sale de los rígidos esquemas de la tradición, lo mismo sucede con grupos humanos de distintos orígenes y etnias. Un mundo que a la vez es más global es también un mundo de cierre, de preservación y conservadurismo. En el mundo, tal como lo habitamos, el ser humano se sitúa a sí mismo por encima de todo. El ser humano actual ha aprendido a funcionar “como una isla”, apartando todo aquello que se interponga en su camino, incluyendo su “vida interior”, generando relaciones de utilidad con otros, atribuyendo cualidades a los seres según las posibilidades que tienen de ser herramientas para él.

El aislamiento del ser humano y la creciente anulación del otro como ente merecedor de compasión no son el único asunto que justifique una investigación sobre la compasión y sus posibilidades. Esta división del ser humano no se limita al rechazo a su propia especie. La carencia de unidad, de reciprocidad y de sentido de comunión se extiende a toda la realidad. Así como crece la brecha entre los seres humanos, también crece la brecha entre estos y el resto de lo existente. Estamos frente a una crisis ambiental sin comparación. Mares con islas de plástico, áreas selváticas devastadas a favor de desarrollos urbanos y comerciales, niveles peligrosos de contaminación en ríos, métodos riesgosos de procuración de combustibles fósiles, etc. La lista es larga y no deja de crecer.

Parecería que la distinción del ser humano por encima de los demás le ha llevado a hacer del mundo y del otro un útil al que puede tratar a su antojo. La mecanización y tecnificación de la vida, así como ha generado un enorme progreso para la humanidad, ha propiciado esta desconexión y frialdad, este cierre del círculo de preocupación, revelando un egoísmo profundo en el actuar del ser humano.

El modo de ser egocéntrico al que nos referimos ha sido explicado por varios autores como resultado de diversos factores. Masao Abe, por ejemplo, considera que es parte de la naturaleza del ser humano el funcionar como un ego que se distingue por comparación de los otros seres, generando un yo no verdadero el cual está apartado de los otros tanto como está apartado de su naturaleza verdadera, dando lugar a una ansiedad y sufrimiento constantes.¹ Otros pensadores como Nishitani Keiji reconocerán que, si bien el ser egocéntrico no se limita a un periodo o causa, sí ha cobrado mayor sentido con la entrada del pensamiento moderno y su posterior desarrollo intelectual, cuyas ideas han permeado hasta la raíz del modo de existir del ser humano en sus aspectos más cotidianos. Para la presente discusión, reconocemos la posibilidad de que este modo de ser egocéntrico, ensimismado, objetivado sea consecuencia de la adopción de los pilares del pensamiento moderno: la racionalidad, la tecnificación, la mecanización y la individualización y sus efectos hasta el periodo actual, incluyendo la pérdida de sentido de la existencia, la falta de fe y conexión con los otros, así como la ineludible caída en el ateísmo moderno y la creciente angustia por la nihilidad.

El estudio de la compasión como respuesta o superación del campo de la nihilidad representa, por un lado, la posibilidad de un modo de ser del ser humano que le dé prioridad al sentir con otros, que genere acciones cuyas motivaciones no sean egoístas, que democratice la toma de decisiones, que amplíe su círculo de cuidado fuera de sus principales preocupaciones. Por otro lado, pensar la compasión requiere de una comprensión profunda del problema de la nihilidad, desde su aspecto histórico al igual que como desarrollo de la vida individual.

¹ Cfr. The Problem of Self-centeredness as the Root Source of Human Suffering en: Masao Abe, (1995). Buddhism and Interfaith Dialogue, University of Hawaii Press, Honolulu.

Para explorar los cuestionamientos propuestos, se realizará en primer lugar una revisión preliminar del concepto de la compasión para situarlo dentro de la discusión actual sobre el modo de ser del humano. Se hará una descripción de los antecedentes por parte del budismo a la postura presentada por Nishitani Keiji, a modo de esclarecer de dónde surge esta discusión por la naturaleza y el modo de ser compasivo como una respuesta a la carencia de sentido del actuar humano y la reinterpretación de nuestro papel en el mundo. Asimismo se realizará una contextualización de la modernidad y el pensamiento moderno por considerarlo crucial para entender la descomposición social y la creación de una ruptura en el vínculo esencial entre el ser humano y la naturaleza.

Tras la revisión contextual, se hará un acercamiento a la teoría de los tres campos o puntos de vista propuestos por Nishitani Keiji en su texto *La religión y la nada*, como eje de la discusión sobre el giro de punto de vista del ser humano para la superación de la nihilidad. Se profundizará sobre los últimos dos campos: el campo de la nihilidad, por ser el punto de vista en el cual reconocemos el sinsentido de la existencia, y el campo de la vacuidad, donde encontramos una reconfiguración de esta nihilidad y del modo de ser del humano.

Finalmente se hará un acercamiento a la posibilidad de una ética de la compasión posicionada a partir del punto de vista de la vacuidad como respuesta a la problemática actual de la desconexión del ser humano de la naturaleza y de los otros, con énfasis en uno de los problemas representativos de nuestra época: la crisis ambiental.

Reflexiones preliminares

Como parte del marco conceptual del problema de la superación de la nihilidad, se considera relevante hacer una revisión del concepto de compasión desde el pensamiento tradicional occidental y su desarrollo en la tradición budista. De igual manera, al afirmar que el pensamiento moderno está entretejido en el problema de la nihilidad, es de provecho rastrear aquellas nociones que influyen en la postura de Nishitani.

Panorama sobre la compasión

Hablar de la compasión presenta una dificultad de definición. Por un lado podemos tomarla como un sentimiento de cuidado o preocupación, así como una experiencia compartida del dolor de otro. Norman Fischer, reconocido maestro zen occidental de nuestros tiempos la define a partir de dos conceptos afines: la empatía y la simpatía. La empatía real implica la capacidad de sentir lo que otros sienten, “dejar de lado nuestras propias preocupaciones lo suficiente como para percatarnos de lo que le sucede internamente a otro, sin referenciarlo a uno mismo”.² Si a esto se le agrega la simpatía, el tener preocupación por el sufrimiento de otro, se llega a la compasión: “el estar dispuesto a sentir el sufrimiento de otros y hacer algo al respecto cuando nos es posible”.³

Podemos encontrar otra perspectiva sobre la compasión en la Retórica de Aristóteles, donde la define como “un sentimiento de pena, causada por la vista de algún mal destructivo, que cae sobre quien no lo merece y que podríamos esperar que cayese sobre nosotros o alguno

² Fischer, N. (2012) Training in compassion: Zen teachings on the practice of Lojong. Shambhala Publications, EUA. p. 11 (Traducción propia).

³ Fischer, N. (2012) Op. Cit. p 11.

de nuestros amigos y, más aún, que nos pareciese próximo”⁴. Esta definición, si bien resulta similar a la anterior, tiene además del sentimiento de preocupación por el otro, dos requisitos: el que el otro no sea merecedor del sufrimiento y el que exista la posibilidad de que ese mismo pesar caiga sobre quien experimenta la compasión. De ahí que considere que se siente compasión por los conocidos, “cuanto se teme para uno, es lo que se compadece cuando ocurre a otros”⁵. Además, agrega Aristóteles que para poder experimentar compasión, uno tiene que estar en la disposición adecuada: ni muy feliz o pleno, ni en desgracia propia pues bajo estas circunstancias no es posible pensar la posibilidad de que les sorprenda algún mal.⁶

Desde occidente, sentir compasión puede ser pensado como un valor humano que nos “pone en el lugar del otro” y que nos puede motivar a actuar a su favor. Una propuesta valiosa en este sentido es la ética de Schopenhauer quien considera que la condición natural de las cosas es el egoísmo sin límites de la voluntad, pero no lo limita al humano. La condición ontológica para Schopenhauer incluye a todo lo sintiente, e incluso a lo no sintiente, como montañas y rocas. De este modo, el sufrimiento se extiende a todo lo real, y del mismo modo se diluye la distinción entre el yo y los otros. El motivo de nuestras acciones a favor de otros es, en principio, el conocimiento de la voluntad, un tipo de conocimiento “inmediato e intuitivo”⁷, de modo que para el ser humano verdaderamente justo y noble

el sufrimiento que ve en otro le afecta casi tanto como el suyo propio: de ahí que intente establecer un equilibrio entre ambos, que se niegue placeres y asuma privaciones para aliviar los sufrimientos ajenos. Se da cuenta de que la diferencia entre él y los otros, que para el malvado constituye tan gran abismo, solo pertenece a un sueño efímero y engañoso: él sabe de forma inmediata y sin razonamientos que el en sí de su propio

⁴ Aristóteles, (1999) Retórica 1385b 13-16, Gredos. Madrid. Traducción de Quintín Racionero.

⁵ Aristóteles, (1999) Op. Cit. 1386 a 30

⁶ Aristóteles, (1999) Op. Cit. 1385b 16-25

⁷ Schopenhauer, A. (2016). El Mundo como Voluntad y Representación I, Ed. Trotta. §66 p 431.

fenómeno es también el del ajeno: aquella voluntad de vivir que constituye la esencia de todas las cosas y en todas vive; y que eso se extiende incluso a los animales y a toda la naturaleza.⁸

Al poner el foco de atención en el otro y descubrir el mismo sufrimiento, se abre la perspectiva de la compasión como la naturaleza propia del actuar moral a partir de la cual se derivan las demás virtudes cardinales. La compasión para él representará el conocimiento intuitivo de que la separación entre los seres es ilusoria⁹ y todo cuanto existe es merecedor de la misma consideración moral. No se trata de una respuesta al sufrimiento de otros a partir de presenciar un “espectáculo patético”¹⁰ sino de tomarla como un modelo para un sentir con otros considerándolos como seres moralmente significativos que merecen nuestro cuidado y atención.¹¹

En un marcado contraste, Martha Nussbaum, asumiendo la distinción ontológica entre sujeto y objeto, expande la definición clásica aristotélica para incluir tres características para juzgar la validez del sentir compasivo: en primer lugar, el receptor de la compasión debe estar experimentando un sufrimiento serio¹²; el receptor debe ser considerado como no merecedor del sufrimiento y, finalmente, la persona que experimenta la compasión debe determinar que la posibilidad que enfrenta es similar a la de quien sufre. De este modo, al cumplir con estos tres requisitos, quien compadece está actuando de manera moral. Lo evidente aquí es la

⁸ Schopenhauer, A. (2016). El Mundo como voluntad y representación I, Ed. Trotta, §66, 433

⁹ Allen Fox, M. (2006) “Boundless Compassion”: The Contemporary Relevance of Schopenhauer’s Ethics, *The European Legacy: Toward New Paradigm*, 11:4, 369-387

¹⁰ Allen Fox, M. (2006) Op. Cit. p 385

¹¹ Para una descripción detallada de la ética de la compasión de Schopenhauer se revisaron los textos de Welchman, A. (2014), *Schopenhauer and Compassion*. Conferencia frente a la American Philosophical Association disponible en

https://www.academia.edu/6685440/Schopenhauer_and_Compassion y Wolf, U. (2015).

How Schopenhauer’s ethics of compassion can contribute to today’s ethical debate.

Enrahonar. Quaderns de Filosofia 55, 2015 41-49. Disponible en:

<https://ddd.uab.cat/record/140512> así como el texto citado de Allen Fox, (2006).

¹² Al igual que Aristóteles, se refiere a una enfermedad grave, muerte inminente, falta de alimentos, escasez, dolor, pérdida, entre otros.

necesidad de llevar la decisión de si es válida o no a la posibilidad de enfrentarnos a esa misma situación que causa sufrimiento. Es una emoción que depende de llevarla al campo del sí mismo, de referenciarla al yo. Este actuar compasivo no es a favor de quien lo experimenta o realiza, sino que funciona como una experiencia premonitoria, preventiva.

Así que, si bien por lo general es considerado un valor positivo, la compasión también puede ser pensada como una emoción egoísta que nos impulsa a evitar el dolor de otro como forma de evitarlo para uno mismo. Alicia Villar define la compasión como “la reacción ante el espectáculo del dolor del otro que se experimenta como hiriente”¹³ y como reacción, implica que quien la experimenta también sufre, de ahí que Immanuel Kant considere que “cuando compadecemos, sufren dos al precio de uno”¹⁴.

Con esto no se pretende una revisión exhaustiva de la compasión desde la perspectiva occidental, sino solo sentar las bases para la discusión de otro modo de compasión que no se fundamente en una necesidad egoísta de juzgar la validez o merecimiento del sufrimiento de otro o en la aversión a experimentar el dolor de otro por la mera posibilidad futura de enfrentarnos a la misma experiencia.

¹³ Villar Ezcurra, A. (2016) *La complejidad y la ambivalencia de la compasión*, p 44.

¹⁴ Villar Ezcurra, A. (2004) *El valor de la compasión en la modernidad*. En: García-Baró, M. y Villar Ezcurra, A. *Pensar la Solidaridad*, Universidad Pontificia Comillas, España. P. 179 Villar señala a Kant como uno de los principales críticos de la compasión, llegando incluso a afirmar que la compasión es ciega y confunde y nos vuelve propensos a ser engañados por personas que se aprovechan de la compasión y buena fe de otros. Nietzsche es otro crítico de la compasión, afirmando que el hombre moderno se ha convertido en un “neurótico del bienestar” y sufre de una sensibilidad exaltada frente a cualquier tipo de sufrimiento. Cfr. Villar Ezcurra, *El valor de la compasión en la modernidad*, 2004

La preocupación budista por la compasión

La compasión budista (karunā /jihi) puede describirse como una virtud que predispone al ser humano a liberar a los demás del sufrimiento inherente a la vida. La compasión se encuentra en el centro de la preocupación budista, desde sus inicios, como se puede notar en el sermón de Benarés del Buda en el cual enunció las cuatro nobles verdades y el noble óctuplo camino:

Ésta es, ¡oh monjes!, la vía que conduce a la extinción del dolor, éste es el noble óctuplo camino: recta visión, recta intención (representación), recto discurso, recta conducta (actividad), rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo (aplicación), recta memoria (atención, presencia de espíritu) y recta concentración (devoción, actitud espiritual).

[...] Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del dolor: nacer es dolor, envejecer es dolor, enfermar es dolor, morir es dolor, sufrimiento, lamento, abandono y desesperación son dolor. Estar en contacto con lo que nos desagrade, estar separados de lo que nos agrada es también dolor. En una palabra, este cuerpo, estos cinco khandha son dolor.

Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del origen del dolor: la sed que conduce a nacer de nuevo, con su pasión y deseo, buscando satisfacción acá y acullá, a saber: la sed de placeres sensuales, la sed de volver a nacer, la sed de terminar la existencia.

Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad de la cesación del dolor: la supresión completa de esta sed, su destrucción, abandonándola, renunciando a ella, liberándose y deshaciéndose de ella.

Hasta que mi triple conocimiento y mi intuición con sus doce divisiones no fueran purificados en las cuatro nobles verdades, hasta entonces, ¡oh monjes!, en este mundo con sus deva [dioses], Mara, Brahma, entre los ascetas y los brahmanes, los espíritus y los hombres, yo no obtuve la iluminación completa y suprema.¹⁵

Lo primero que hay que reconocer en su discurso es que la compasión está vinculada ontológicamente al sufrimiento. El sufrimiento, el dolor, no son eventos aislados que se puedan evitar siguiendo este o aquel camino. Las nobles verdades exponen en principio la dinámica del dolor y su cesación en la vida del ser humano, del camino a seguir para su

¹⁵ R. Panikkar, (1996) El silencio de Buda. Madrid, Siruela, 1996, pp. 70-71

liberación y al unísono la intención de que ese sufrimiento cese para todos. No es el camino de un individuo que busca su propia salvación, la eliminación de su propio sufrimiento, como fin en sí mismo. No se trata de volverse merecedor de ello, o de la compasión de otros. En esta perspectiva tanto el sufrimiento como la búsqueda de su destrucción son inherentes a las cuestiones humanas: nacer, vivir, morir, desear, todo conlleva dolor y al reconocer que todo lo sintiente es partícipe de este sufrimiento, surge la compasión y la búsqueda incansable de la liberación de todos.

En la tradición Mahayana, por ejemplo, la compasión es considerada como la cualidad que llevó al Buda a incrementar su sabiduría y a ser capaz de transmitir sus enseñanzas a otros de manera tan hábil. Por ello, dentro de esta tradición se busca el desarrollo del bodhicitta, el despertar a una preocupación sincera por otros¹⁶. Lo esencial del bodhicitta es el amor y preocupación por otros que se basa en “un profundo reconocimiento de que aquello a lo que llamamos “yo” y lo que llamamos “otros” son solo conceptos, hábitos de la mente, no realidades del mundo”.¹⁷ Del budismo de tradición Mahayana surge la idea de la naturaleza vacía de los fenómenos y de la naturaleza no dividida de la realidad en cuanto no existen realmente sujetos y objetos como entidades separadas. La sabiduría no dualista reconoce “a todos los seres como indivisos de uno mismo a la base interdependiente y vacía de todas las cosas, la cual conlleva una compasión universal, incondicional, hacia todas las cosas”.¹⁸

¹⁶ Fischer, N. (2012) Training in compassion, p 11 (Traducción propia)

¹⁷ Fischer, N. (2012) Op. Cit. p 12

¹⁸ Makransky, J. (2012) Op. Cit. P 68,70

El siguiente fragmento de la Guía para el modo de vivir del bodhisattva¹⁹ de Shantideva ejemplifica el sentir compasivo que motiva al bodhisattva:

¡Que la virtud que he adquirido por hacer todo esto libere cada sufrimiento de los seres sintientes!

¡Que sea yo la medicina y el médico para el enfermo! ¡Que yo sea su enfermero hasta que sus enfermedades no regresen!

¡Que con una lluvia de comida y bebida pueda yo vencer las aflicciones del hambriento y el sediento!

¡Que permanezca en su presencia con formas diferentes de ayuda!²⁰

Los seguidores de esta tradición creen en la naturaleza vacía del ser humano y en la relación de interdependencia del ser humano y el resto de los seres, unidos por una compasión incluyente y la comprensión de que la realidad última no está dividida del sí mismo, así como la necesidad de utilizar el conocimiento adquirido para ayudar a la liberación de todos del sufrimiento. De acuerdo con el profesor Makransky, al prepararnos en la práctica de la compasión, también posibilitamos el reconocer la naturaleza no dualista de la realidad y a armonizar a la mente para recibir el conocimiento no conceptual. Esta escuela del budismo afirma que la verdadera inteligencia va de la mano con el verdadero altruismo, por lo que afirma que la Gran Compasión es la Gran Sabiduría: la compasión ayuda a la sabiduría a salir de la visión autocéntrica, y la sabiduría ayuda a la compasión a asegurarse de que sea motivada por la intención adecuada.²¹

¹⁹ Bodhisattvacharyavatara o El camino del bodhisattva fue escrito por el monje Shantideva en India aproximadamente en el año 700 y es estudiado ampliamente por la tradición mahayana.

²⁰ Bodhisattvacharyavatara, III-7-9 consultado en: Harvey, P. (2000) An introduction to buddhist ethics, Cambridge University Press, EUA, p 124.

²¹ Harvey, P. (2000). An introduction to buddhist ethics, p. 124

La compasión dentro de la perspectiva budista ha sido parte crucial tanto en la búsqueda de la liberación del sufrimiento de los seres sintientes, como entendimiento de la naturaleza básica de la vida, y del papel del ser humano en ella. Como virtud nos recuerda el carácter de sufrimiento de la existencia y también amplía el significado del existir hacia otros seres. La compasión se convierte en sabiduría práctica, en un reconocimiento del sufrimiento del otro de un modo inclusivo, transformador. Es así como “la indiferencia hacia el sufrimiento de otros es igual de absurda que la indiferencia hacia el sufrimiento propio”²². De este modo, el actuar compasivo es el amar realmente a alguien a la vez que se entiende al mundo como conectado, no diferenciado. Así mismo, el practicar la compasión no supone, en contraste con la crítica de los detractores, la multiplicación del sufrimiento, sino que posibilita el sentir felicidad, plenitud y serenidad tras la realización de la liberación de los demás de este carácter ineludible de la vida.²³

En cuanto a pensadores influyentes en la discusión sobre un modo de ser compasivo podemos mencionar al monje Kūkai (774-835)²⁴ quien fue el responsable de la creación de la secta de budismo Shingon en Japón, donde fue abad de un templo en Kioto y posteriormente mandó erigir un retiro en el Monte Kōya. Dentro de sus enseñanzas propone la práctica de los tres misterios del Shingon: cuerpo, habla y mente para alcanzar la budeidad durante la vida con lo que difiere de la afirmación exotérica de la necesidad de innumerables vidas para alcanzarla. Además de este giro, Kūkai consideraba que, si bien podemos pensar que sujetos y objetos son entidades distintas, en realidad no existe la distinción, simplemente las cosas

²² Harvey, P. (2000). Op. Cit. P 126

²³ Harvey, P. (2000). Op. Cit. P 125

²⁴ La información pertinente a este pensador fue consultada en la antología Heisig, J., Kasulis, T. y Maraldo J. (2011) Japanese Philosophy: A Sourcebook. University of Hawaii Press, Honolulu, P. 66

son como son. Esta es una enseñanza compartida por Nishitani en cuanto considera que todos los elementos de la realidad se encuentran relacionados intrínsecamente y no se obstruyen unos a otros.²⁵

En los monjes Kakuun y Ryogen, por ejemplo, podemos rastrear la noción de la posibilidad de budeidad en todos los seres, es decir, la posibilidad de ampliar el vínculo elemental que une a todo lo viviente. Dentro de su teoría se considera a las plantas y árboles como seres sintientes en cuanto son capaces de encarnar los cuatro aspectos de la existencia temporal: nacimiento, duración, cambio y disolución. De ahí que se considere que también árboles y plantas aspiren a la liberación del sufrimiento y practiquen la vía. Así, consideran que los seres vivos sintientes son una vía media que practica y que cuenta con la sabiduría propia de la naturaleza del buda. Con ello, plantas y árboles, como seres vivos sintientes, llevan a la reflexión sobre la posibilidad de todo lo sintiente de alcanzar la liberación y la eliminación de la dualidad o la jerarquía de seres en cuanto a su posibilidad de tener la naturaleza del buda.²⁶ El ser humano no es un ente distinto, distinguido, sino que la posibilidad está abierta a todos.

Shinran (1173-1263) discípulo de Hōnen²⁷ y uno de los principales pensadores budistas de Japón propone que la liberación del carácter de sufrimiento de la existencia no depende del

²⁵ Cfr. Kūkai, *Realizing Buddhahood*, p 66 en Heisig, J., Kasulis, T. y Maraldo J. (2011) *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. University of Hawaii Press, Honolulu.

²⁶ Kūkai, *Op. Cit.* P 101-102

²⁷ El monje Hōnen (1133-1212) de la escuela Tendai propuso abandonar la idea de que la práctica difícil llevará al ser humano a la salvación, a alcanzar el nirvana y en su lugar propone que para obtener los mejores resultados es preciso una práctica fácil. Para alcanzar la salvación, o la salida del sufrimiento esencial de la existencia, Hōnen propone la práctica de recitar el voto del buda Amida: nembutsu, con lo que se expresa la fe en el buda Amida y en su intención firme de salvar a todos los seres sintientes. Esta elección surge de la crítica de Hōnen a la religión que, al buscar la salvación de todos los seres, sólo posibilita la de unos cuantos. Así, al invocar el nombre del buda Amida, se refuerza la fe en la salvación de los seres y el ingreso a la Tierra Pura.

del poder de quien invoca el nombre del buda Amida, sino a partir o posibilitado por el poder del buda.²⁸ Entre las doctrinas relevantes para la presente investigación se encuentra la creencia en que la verdadera libertad proviene de ver la realidad tal y como es, y la clave para obtener el cese del sufrimiento es la reflexión sobre nuestras propias limitaciones y la dimensión de ‘maldad’ en el mundo. Para él, los humanos se encuentran desvalidos, como pecadores sin remedio, llenos de pasiones y depravaciones, ignorantes del verdadero bien y del verdadero mal.²⁹ La actividad salvífica del buda Amida está “dirigida a aquellos con los problemas kármicos mayores”.³⁰

La tradición zen, en cambio, busca modificar la acción ética budista y en particular no considera que la meditación o la práctica sean el modo de obtener o llegar a la budeidad. Dōgen (1200-1253), fundador de la escuela Soto del zen, fue uno de los pensadores más sobresalientes de la historia del budismo japonés por sus aportaciones a la reinterpretación de las escrituras y su búsqueda por encontrar una manera “auténtica” de practicar el budismo. Una de sus extensas aportaciones es la reinterpretación del Sutra del Nirvana que habla del acceso a la naturaleza del buda. Dōgen, con el cambio de una sola palabra, lleva esa naturaleza del buda a la naturaleza, ya en acto, de todos los seres sintientes. Para él, según explica en su obra titulada *Shōbōgenzō*, “todos los seres, sin excepción, *son* la naturaleza del buda”, esto es, la naturaleza del buda, o budeidad, no es algo que se encuentre en potencia, sino que “todos los seres vivos, o con mayor precisión, todos los seres, vivos o no, son originariamente naturaleza del buda”. No se trata entonces de algo que deba alcanzarse, sino de algo que pertenece originariamente a nuestra naturaleza.³¹ La compasión es una expresión

²⁸ Heisig, J., Kasulis, T. y Maraldo J. (2011) Op. Cit. P 239

²⁹ Harvey, P. (2000) Op. Cit. P 143

³⁰ Heisig, J., Kasulis, T. y Maraldo J. (2011) Ídem.

³¹ Abe, M. (1989), *Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press: Honolulu. p 33

natural, espontánea, que emana de nuestro actuar desde nuestra naturaleza del buda: libre de reflexión y deseo.³² Con ello, se abre una interpretación más amplia del cuidado al otro, de la comprensión de la unidad de toda la realidad, en cuanto partícipes de la naturaleza del buda.

Otra influencia importante se encuentra en el maestro zen Hakuin Ekaku (1685-1768), quien por medio de koans³³ reformuló la manera de entrenarse en el zen y la creencia de que todos los seres vivos poseen la naturaleza del buda que se manifiesta como su propia naturaleza (*kenshō* 見性).³⁴

Para Hakuin, el despertar o iluminación se da en una búsqueda interna, en la unidad de la mente y el buda, como se muestra en su poema Meditación³⁵:

*Los seres vivos son intrínsecamente buda.
Es como el hielo y el agua:
Sin agua no hay hielo,
Sin seres vivos no hay buda.
No saben cuán cerca está;
Cuán vano es buscarlo en lugares lejanos.
Son como quien clama “¡tengo sed!”
Mientras se halla rodeado de agua³⁶*

Hakuin propuso una práctica zen en la que la meditación se da en el ámbito de lo cotidiano, de manera continua, y no confinada a un periodo de tranquilidad específico. Para él, la verdadera meditación significa “hacer que todo: toser, tragar, mover los brazos, el movimiento, la calma, las palabras, las acciones, el bien y el mal, la prosperidad y la pena, la

³² Harvey, P. (2000). Op. Cit. p 145

³³ Acertijos intelectuales con el fin de estimular nuevas formas de pensar sobre la existencia humana

³⁴ Heisig, J., Kasulis, T. y Maraldo J. (2011) Op. Cit. P. 202

³⁵ En este poema Hakuin “elogia el trance meditativo profundo conocido como samadhi en el cual se revela la unidad entre el sí mismo y el buda”, explicación de Raquel Bouso en: Hakuin Ekaku, La Filosofía Japonesa en sus Textos, Herder p 230.

³⁶ Raquel Bouso en: Hakuin Ekaku, La Filosofía Japonesa en sus Textos, Herder p 230

ganancia y la pérdida, lo correcto y lo incorrecto, en un solo koan”³⁷, teniendo por lugar de meditación el mundo entero y pensando en todos los seres con los que nos relacionamos en el día a día como esos seres a los que debemos su liberación del sufrimiento.³⁸ Esto es la base de la ampliación del círculo de cuidado y el pensar más allá del ser humano como un ser ensimismado.

Discusión actual sobre la compasión

El filósofo japonés Ohashi Ryōsuke ha llevado a la discusión la posibilidad de una ética de la compasión tomando en cuenta lo postulado en el budismo Mahayana desde la perspectiva de la vacuidad propuesta por Nishitani Keiji. La compasión para este filósofo tiene tres funciones. En primer lugar, es la virtud que aflora el conocimiento del sí mismo en cuanto posibilita el reconocimiento de la naturaleza esencialmente vacía del sí mismo. Al posicionarnos en este vacío insondable, se extiende la comprensión de esta naturaleza vacía hacia todos los seres. Esta es la segunda función de la compasión, en cuanto surge la idea del otro como un ser cuya esencia es idéntica a la del sí mismo, de ahí que sostenga que “el descubrimiento fundamental del yo y el otro pueden ser designados con el mismo término, a saber, compasión”.³⁹

El otro es definido como numerosas entidades que forman un mundo. Así, el descubrimiento del otro es el descubrimiento del mundo. Este mundo se forma a partir de la coexistencia y la actividad conjunta de los seres que conforman la realidad, convirtiéndose en la tercera función de la compasión. Esta es una compasión como sensibilidad histórica: un estado

³⁷ Bouso, R. Op Cit, p 232

³⁸ Heisig, J., Kasulis, T. y Maraldo J. (2011) Op. Cit. P 206

³⁹ Ryosuke, O. Una fenomenológica de la compasión en: Bouso, R. (Op. Cit) p. 812

mental que reúne el pasado, presente y futuro como la triple mente de un sujeto que interactúa con el mundo.⁴⁰

La compasión de Ryōsuke cada vez más amplia tiene como base un sentir igualitario ya que todo cuanto es sujeto a compasión, el yo, el otro y el mundo, son esencialmente vacíos. El sentir compasión por otro nos vincula inextricablemente lo que implica que la compasión revela al ser del sí mismo y del otro como realidades actuales y manifiestas.⁴¹ Así, la compasión reúne no solo la posibilidad de un actuar hacia otros, un cuidado y preocupación por otros, sino también una forma de reconocimiento del yo y del otro sin separaciones. El actuar de modo compasivo también ‘abre el mundo’ a partir de la capacidad de ser receptivo al otro en cuanto se reconoce un *sentido común*. Este sentir es una pasión en común bajo la cual podemos ver el mundo histórico, así como las relaciones interpersonales como percepciones compartidas de la “mente del mundo” que es al unísono con la mente y corazón individual.⁴²

El filósofo español Joan-Carles Mèlich propone en su obra *Ética de la compasión* otro camino. Él describe su postura como una ética de la situación y de la respuesta, que busca ir más allá y enfrentarse a la nihilidad, a la relativización y al escepticismo. Su ética reconoce en esencia el carácter finito de la existencia, del cual no hay que rehuir, sino ahondar en la comprensión de la carencia, la duda, la relativización de la verdad, el cuestionamiento de los principios. Por ello, propone una compasión que implique *acompañar* y *acoger*, situarse al lado del otro en contraste con la idea de hacer nuestro el sufrimiento de otro o de temer por nuestra posibilidad de encontrarnos en su situación. A su parecer, tenemos ética porque

⁴⁰ Ryosuke, O. (2009) Op cit. 814.

⁴¹ Ryosuke, O. (2009) Idem.

⁴² Ryosuke, O. (2009) Idem.

desconocemos cuáles son nuestras obligaciones, desconocemos verdades firmes y seguras,⁴³ de ahí que su ética sea una de “transformaciones, perplejidades y silencios” que sostiene en cinco pilares: la singularidad de la experiencia en cuanto a la determinación biográfica y *a posteriori* de la condición humana y nuestras acciones cotidianas; la ambigüedad en cuanto debe estar abierta a interpretación y revisión; la ausencia en lo que respecta a referentes, principios universales, ausencia de sentido, de telos, de búsqueda de resolución de los conflictos y finalmente, la asimetría, como aquello que remite a la singularidad de la experiencia.

Mèlich considera lo humano como “tensión inacabable”, “deseo de estar situado, pero, al mismo tiempo, es la imposibilidad de conseguirlo”.⁴⁴La existencia del ser humano tiene un *carácter espectral* pues el mundo humano se encuentra en la alteridad entre lo que es y lo que fue, entre la plenitud y la imposibilidad de la plena presencia. Lo humano va de la mano de la falta, la pérdida, de un mundo habitado por “espectros”. La existencia en cuanto a la naturaleza propia de la deuda humana de *presencias ausentes* que nos llevan a ser “herederos dolientes” que cargan a costas a aquellos cuya existencia se ha esfumado. También es una ética de la memoria, de estar dispuesto a posicionarse en la incertidumbre y persistir en ella y actuar con un *espíritu de la novela* que no tema a las contradicciones, sino que sepa seguir adelante firmemente ante cualquier amenaza teniendo como pilar la compasión como este acompañamiento en la contradicción.⁴⁵

⁴³ Mélich, Joan-Carles, (2013) *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona. Loc 1038

⁴⁴ Mélich, Joan-Carles, Intersticios. Sobre una ética posmetafísica. En: *Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, ISSN 1136-3711, N.º. 19, 2013, págs. 328-349

⁴⁵ Cfr. Mélich, Joan-Carles, (2013) *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona. Pp 317 (Consultado en su versión digital)

En contraste con esta postura podemos tomar por referencia la postura del psicólogo Paul Bloom quien en su texto reciente titulado *Contra la Empatía* hace una distinción interesante entre la empatía considerada como el sentimiento de preocupación por el otro y la empatía cognitiva o compasión que define como el pensar y comprender la situación ajena, por encima del sentimiento que esta pueda hacer surgir. En su distinción entre los dos tipos de empatía recalca que la empatía basada en el sentimiento nos puede llevar a cometer injusticias. La empatía puede generar un sesgo frente a los individuos que son como nosotros, o con los que nos identificamos, pero frente a grupos humanos distintos a uno, o lejanos, o incluso otros seres, no nos es posible hacer surgir estos sentimientos favorables de manera natural. De igual modo reflexiona que es más sencillo sentir este tipo de empatía frente a un individuo, ponerle rostro al dolor, que frente a un grupo humano como sucede con el éxodo de Centroamérica. Con ello se genera un tipo de “insensibilidad numérica” que nos lleva a tomar decisiones morales injustas. La propuesta de Bloom es la de una compasión dirigida por la razón y no por el sentimiento como la base del actuar moral.⁴⁶

Este breve panorama de la cuestión de la compasión en oriente y occidente representa una aproximación a las diferencias en la concepción de los seres de los que deriva o hacia los que se dirige la compasión. En occidente se trata de un sentir preventivo, premonitorio de nuestra propia posibilidad de dolor. En la tradición budista, el sufrimiento es una cualidad inexorable de la existencia, por lo que la compasión surge naturalmente como el deseo de liberación de este sufrimiento compartido. De ahí que el estudio de la compasión represente la apertura de

⁴⁶ Cfr. Bloom, P. (2016) *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*. Londres: Penguin Random House, 285 pp.

la posibilidad de un modo de ser que sea capaz de resolver los problemas producto de la crisis del pensamiento moderno que se verá a continuación.

La crisis del pensamiento moderno y la subjetividad humana

“En un universo impersonal y sin propósito, los hombres y mujeres tienen una tendencia a volverse indiferentes a lo humano, a lo personal”- S. Rockefeller⁴⁷

El problema del campo de la nihilidad se enmarca en el desarrollo del pensamiento moderno y la disociación del ser humano de la naturaleza. Cuando nos referimos a la modernidad, debemos acotar que no se trata de un periodo histórico concreto, superado, sino de un conjunto de ideas y modos de ser cuya influencia continúa sintiéndose en nuestros días caracterizado por la mecanización y tecnificación de la vida. En palabras del pensador Tamaki Koshiro, la humanidad se encuentra al borde de un abismo debido a que es ahora cuando sufrimos las consecuencias de los métodos científicos y la tecnología en áreas como la pobreza, hambruna, sobrepoblación y el uso de armas nucleares. Es por ello por lo que la filosofía debe analizar las repercusiones del pensamiento moderno en la actualidad y encontrar salidas a los problemas causados por nuestra confianza ciega en ella. Tamaki menciona que la existencia es problemática para la humanidad en dos sentidos:

Primero, se encuentra la crisis de su propia supervivencia vis-à-vis el problema de la población, alimentos y armamento nuclear. Segundo, en tal ambiente de urgencia, surge la cuestión de lo que significa ser humanos, de si existe algún significado para el sufrimiento humano a través de esos retos y de encontrar un modo de sobrevivir.⁴⁸

Durante el siglo XVII, el tema de discusión principal era el surgimiento de una nueva aproximación al mundo físico y a la ciencia debido a la influencia del mecanicismo adoptado

⁴⁷ Rockefeller, S. Nishitani Keiji and John Dewey's Naturalistic Humanism, en Taitetsu, U. (1989) The Religious Philosophy of Nishitani Keiji, p. 206

⁴⁸ Tamaki Koshiro (1983) A viewpoint of existence, p 3-11 en: Heisig, J., Kasulis, T. y Maraldo J. (2011) Japanese Philosophy: A Sourcebook. University of Hawaii Press, Honolulu, p. 128 Traducción propia.

por la era. Uno de los primeros pasos de la modernidad fue la institución de una nueva forma de conocer según la cual la razón y la observación sistemática, instrumental, es el método para encontrar la verdad empírica. Los límites del conocimiento serán para el pensamiento moderno, los límites propios de la capacidad de observación y la razón.⁴⁹ A raíz de esto, el mundo natural sería pensado, o reconfigurado, a partir de la creencia mecanicista según la cual “el universo y sus partes son conceptualizadas como si fuesen relojes, impulsados por resortes y poleas que, como causas eficientes, no cuentan con previsión de los fines que pueden lograr”.⁵⁰ El mecanicismo logra en el mundo la desaparición de la creencia en un plan maestro, en un propósito o finalidad de la naturaleza, incluyendo al ser humano.

Nishitani señala que en la modernidad la humanidad ha sufrido un proceso de deshumanización que la ha dejado aislada de su medio y de sí misma, de ahí que considere que la principal causa de la crisis espiritual de la modernidad sea la emergencia de la autonomía subjetiva del ego, esto es, que la preponderancia de la razón sobre la reflexión intuitiva ha creado un vacío en la concepción espiritual del ser humano y por ende en su idea del mundo y de la humanidad.

La crisis del pensamiento moderno surge como un proceso de desintegración de la cultura europea en el cual las humanidades, la religión y la ciencia se volvieron mutuamente independientes y en conflicto la una con la otra. El problema toma fuerza a partir de la adopción del cogito cartesiano inaugurando la división entre pensamiento y materia y profundizando la brecha entre el yo y los otros. Al proponer que la certeza del conocimiento surge a partir de la certeza del yo que piensa, garantizando de paso nuestra existencia en

⁴⁹ McMahan, D. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. 63 Traducción propia.

⁵⁰ Martin, R. y Barresi, J. (2006) *The Rise and fall of soul and self: an intellectual history of personal identity*. Columbia University Press. Nueva York. P 134

cuanto pensantes y constructores del conocimiento, René Descartes dio inicio a una nueva era del pensamiento y puso la subjetividad en la base epistemológica de la ciencia moderna⁵¹ y marcó el fin de la ciencia renacentista que aún llevaba en su interior creencias aristotélicas, dando pie a la completa mecanización de la naturaleza y a la distinción del ser humano por encima de lo ‘natural’.⁵²

El problema derivado del cartesianismo y la entrada de la modernidad fue la creación la distinción entre el yo como el sujeto de la experiencia y racionalidad y el objeto como la materia de estudio. El cientificismo llenó a la humanidad de confianza en la razón y en la búsqueda de verdades irrefutables. Esto, al tiempo que significa el avance de la ciencia y la tecnología, entraña una tendencia a la soledad del humano moderno y de la falta de preocupación o solidaridad hacia los otros y una pérdida del carácter espiritual de la existencia. De igual manera representa una separación entre el yo pensante y el yo sintiente, entre nuestra vida interna y nuestra vida racional. Como menciona el profesor Masao Abe, la visión mecanicista del mundo, a diferencia de la perspectiva teleológica del mundo previo a la modernidad, define al mundo como un objeto sin vida, inhumano e insensible y lo priva de todo significado, valor, finalidad y propósito.⁵³

Aunado a esto, el pensamiento moderno tiene también como guía la llamada Revolución Copernicana de Immanuel Kant, teoría según la cual cambia la noción de sustancia antigua, por la distinción entre fenómenos y noumenon, entre aquello a lo que tenemos acceso y aquello que no podemos conocer. Lo que hace ser a un ente aquello que es, está fuera de nuestro alcance. El “ser” de las cosas no es más que una categoría a priori de la razón pura.

⁵¹ Cfr. Martin, R. y Barresi, J. (2006), Op Cit. P 137.

⁵² Martin, R. y Barresi, J. (2006), Op Cit. P 138

⁵³ Abe, M. (1985), Zen and western thought, University of Hawaii Press, Honolulu, p. 243.

Lo que designa es únicamente algo que el sujeto piensa sobre, o impone, a aquello que observa. Los objetos son entonces vistos desde la perspectiva del sujeto, que impone sus categorías del entendimiento, y no tiene acceso o posibilidad de ver al otro tal cual es. La realidad como es en sí misma, el mundo nouménico, es radicalmente distinto al mundo como es representado en nuestra experiencia. “La diferencia entre estos dos mundos, o dos visiones de un mundo único, se debe a cómo estructuran los humanos los objetos de su experiencia en modos básicos que no reflejan la naturaleza intrínseca de los objetos como son por sí mismos”⁵⁴. El ser humano, y su razón, no solo observa a la naturaleza como un objeto externo a interpretar, sino que lo reestructura y subsume a sus categorías de entendimiento, la vuelve un objeto del pensamiento. Como menciona Tamaki Koshiro, después de Kant, los humanos sólo pueden ver lo que está frente a ellos en un esfuerzo de racionalización y un debilitamiento del mundo místico y espiritual. El modo de ver la naturaleza del mundo antiguo como una totalidad de la que el ser humano formaba parte fue trastocado por la idea de que el conocimiento y la naturaleza humana se distinguen del resto.⁵⁵

Afirmamos que el surgimiento de esta desmedida confianza en la razón ha tenido consecuencias dispares. Por un lado, ha permitido e impulsado el crecimiento de las ciencias y la tecnología, que a su vez han tenido un efecto benéfico para el ser humano en cuestiones tan amplias como el cuidado de la salud, la educación, esperanza de vida, entre otros factores. Pero, sin duda, también ha propiciado el surgimiento del pesimismo, la mecanización de la vida, el olvido de la aproximación espiritual a la vida, y la desvinculación del ser humano y la naturaleza. Así como el mundo se ha vuelto algo impersonal para el ser humano, la

⁵⁴ Martin, R. y Barresi, J. (2006), Op Cit. P 183

⁵⁵ Tamaki Koshiro (1983), Op. Cit. P 131

naturaleza es vista como un ente ajeno, frío, insensible, cuyo propósito es meramente instrumental. Del mismo modo, el ser humano ha convertido a los otros en herramientas, en seres ajenos, impersonales. En palabras del profesor Chen-Kuo Lin de la Universidad Nacional Chengchi de Taiwán,

*La patología de la modernidad también se reflejó en el conflicto ideológico sociopolítico del individualismo, nacionalismo y cosmopolitismo que surgió en paralelo a la desintegración del individuo, el estado y el mundo. Como consecuencia, el auto entendimiento de los seres humanos se volvió completamente desintegrado y fragmentado.*⁵⁶

Este es el peligro que se enmascara en la preponderancia de la racionalidad por encima de la compasión y la vinculación con los otros. Al ser impulsados por la visión científica de la naturaleza, la amenaza de la deshumanización de la existencia recae en encontrar la falta de sentido, de propósito del actuar humano.

De ahí que el ego cartesiano sea una causa elemental de la respuesta nihilista a la modernidad al desprenderse de la base espiritual de la concepción de la realidad y que las repercusiones de este nuevo modo de concebir al ser humano y a la naturaleza siguen vigentes en la actualidad en el modo en que nos creemos individuos, en que rechazamos a otros y pensamos en la superioridad moral, intelectual, económica, como medios de distinción entre el yo y el mundo.

Considerando que esta no es una revisión exhaustiva del desarrollo del pensamiento moderno y sus consecuencias, es preciso mencionar que la propuesta de la Escuela de Kioto no es la primera en pensar la posibilidad de una reinterpretación de la racionalidad moderna y su relación con la naturaleza. Un ejemplo de ello se ve ya en el pensamiento del Romanticismo,

⁵⁶ Chen-Kuo Lin, Dao (2014) 13:491-506 16 noviembre 2014 Springer Science p. 493 (Traducción propia)

en las críticas a la filosofía kantiana en un intento por recuperar el interés por las fuerzas instintivas y pasiones del ser humano.⁵⁷ Nishitani mismo reconoce la labor de filósofos como Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche en el intento por superar la condición fría y mecanicista del mundo y encontrar de nuevo en la realidad, las fuerzas instintivas, los poderes no racionales que mueven nuestras vidas.⁵⁸ La pretensión, entonces, de estudiar la propuesta de Nishitani dentro de este marco es aportar a la discusión sobre el encuentro entre oriente y occidente. De este modo, el problema de la superación del campo de la nihilidad se enmarca en el contexto de la entrada del pensamiento occidental a la modernidad, y del pensamiento oriental a la aproximación teórica con occidente.⁵⁹

⁵⁷ Como menciona David McMahan, los pensadores del Romanticismo inglés sostienen que el sentimiento y los impulsos proporcionan un acceso a la naturaleza mucho más profundo que el uso de la razón, así, al depender del análisis de la razón sobre la naturaleza, nos alejamos de su "fuerza vital" y de la "totalidad de la naturaleza", su unidad e interrelación, así alejándonos de lo sublime, de su fuerza vital. McMahan, D. (2008) *The making of Buddhist modernism*, Oxford University Press, Nueva York. P163.

⁵⁸ CFR. Nishitani, K. (1990) *The self-overcoming of nihilism*, State University of New York Press, p. 12 ss

⁵⁹ Nishitani menciona que este problema no pertenece únicamente al sujeto moderno, sino que es un problema que se presenta en la filosofía antigua y en la reflexión religiosa desde la perspectiva de la incertidumbre fundamental por la existencia del yo y los otros. Estas interrogantes del ego abren a la reflexión sobre el fundamento de la existencia y el sufrimiento que implica la pérdida de esta. Esta comprensión de la imposibilidad del ego de explicarse cuestiones fundamentales de su existencia abre las puertas al "hacerse presente de la Gran Duda" o al despertar a la muerte y la nihilidad de la que hablaremos posteriormente. Nishitani, K. (1982), p 52-53

Los tres campos de Nishitani Keiji

Nishitani Keiji propone un trayecto desde una preocupación egocéntrica, subsumida en el ensimismamiento del ser humano, hacia un modo de ser vacío guiado por la compasión y el reconocimiento de la naturaleza conectada de lo existente. Este tránsito se logra a partir de un movimiento que va desde “el campo de la conciencia” al “campo de la nihilidad” para resolverse en la apertura del punto de vista del “campo de la vacuidad”. A lo largo de este movimiento, tanto el individuo como lo social se vacían de sí mismos para expresarse en su realidad verdadera, tal y como son. Este movimiento representa una transformación histórica y personal: la “nada relativa” se sitúa críticamente como un desarrollo particular de nuestra cultura, a la vez que es vista como una etapa de transformación individual.⁶⁰ Para Nishitani, los primeros dos campos deben ser atravesados para encontrar el fundamento real de la realidad y la comprensión del papel del ser humano, para lo cual es necesaria una conversión existencial, “una metanoia del propio hombre”.⁶¹ De este modo, los tres campos que serán descritos a continuación analizan el desarrollo tanto de la percepción o conciencia del ser humano como el desarrollo o transformación de la realidad. En la superación de cada campo encontraremos que no se anulan, sino se atraviesan, se vuelven más profundos y es mediante este proceso que Nishitani pretende la transformación de un modo de ser autocéntrico a un modo de ser abierto e incluyente en el reconocimiento de lo ilusorio de la división entre sujetos y objetos.⁶²

⁶⁰ Thompson, E. (1986), *Op. Cit* pág. 238

⁶¹ Nishitani Keiji, (1982) *La Religión y la nada*, Siruela. España. p. 127

⁶² Como nota, cabe mencionar que esta teoría de los tres campos no representa un desarrollo lineal, histórico y necesario del modo de comprender al ser humano y su papel en el mundo. Se trata de perspectivas que se encuentran siempre presentes de modo que cada una es más profunda y abarcadora que la anterior. Como perspectivas o puntos de

El campo de la conciencia

El primero de estos campos se refiere al mundo común del día a día, el mundo de las leyes naturales, la ciencia, las ocupaciones y el conocimiento intelectual.⁶³

En términos de transformación histórica, podemos pensar este modo de ser o perspectiva como la actitud propia de la modernidad, donde el mundo es materia prima y el ser humano una isla solitaria. Es aquel ser humano que ha olvidado “la idea de vida como un vínculo” precientífica, precartesiana en la que la vida del ser humano y la vida del todo era “como las hojas de un mismo árbol”, donde existía una “*afinidad comprensiva* entre las almas del ser humano y el resto”.⁶⁴

Nishitani considera que el campo de la conciencia, definido por una separación entre el yo y las cosas y una oposición entre el interior y el exterior⁶⁵ se debe en gran medida a la “aparición de la autonomía subjetiva del ego en los tiempos modernos”⁶⁶ refiriéndose a la

vista, no se anula definitivamente una para alcanzar otra. La pretensión de Nishitani es abrirnos a un modo de ser previo lógicamente hablando a la distinción entre sujeto y objeto y la preponderancia de la mecanización de la vida que opera en el campo de la conciencia y a la comprensión inquietante del campo de la nihilidad en que el ser humano se enfrenta a encontrar en sí mismo la nada como fundamento de su existencia. En este sentido, no se trata de una resolución dialéctica, sino de una dialéctica regresiva. Thomas Kasulis hace un análisis del modo expositivo de Nishida y Nishitani en donde encontró que la diferencia esencial es que los métodos de demostración occidentales generalmente siguen una dialéctica progresiva que va de un punto de partida hasta un punto de integración del primer punto y su oposición. En la exposición de los pensadores de la Escuela de Kioto, la dialéctica es regresiva en el sentido de ir a un punto previo a la separación entre oposición y afirmación para reconocer el momento en que se desarrolla la polaridad. Cfr. Kasulis, T. Nishitani's theory of history as based in emptiness, en: Unno, T. (1989) The religious philosophy of Nishitani Keiji, EUA, Asian Humanities Press. p. 265-266. Tener en cuenta esta distinción en el uso de la dialéctica por parte de algunos pensadores de la Escuela de Kioto resulta esencial para no caer en el error de asumir que su teoría no “resuelve” ni “trasciende” los opuestos.

⁶³ Nishitani, K. (1982) La Religión y la nada, Siruela, España p 43.

⁶⁴ Nishitani, K. (1982) Op. Cit. P48

⁶⁵ Nishitani, K. (1982) Op. Cit. p 48

⁶⁶ Nishitani K. (1982) Op. Cit. p 49

filosofía cartesiana del *cogito* que establece el dualismo entre pensamiento y materia y, por ende, entre aquél que piensa y lo pensado. El cartesianismo nos abrió a un mundo de sujetos y objetos donde nos relacionamos egocéntricamente con lo que exista “fuera del yo”.⁶⁷

Dentro del campo de la conciencia el yo toma el papel central en cualquier relación que se pretenda con la realidad. Lo real se esconde detrás de las representaciones creadas por el yo, en los objetos vistos en contraposición al sujeto. Creamos una relación de mediación con la realidad siendo que asumimos que el mundo exterior al yo es real tal como es percibido, sin molestarnos siquiera en pensar cómo es por sí mismo, sin nuestra interpretación.⁶⁸ En este modo de ser en el que confiamos en toda representación de la realidad, perdemos de vista que nosotros mismos estamos mediados por nuestra representación. Este modo de comprender el mundo implica también una separación del sí mismo en cuanto a que, al querer enfrentarnos a lo que somos, entender lo que somos, lo hacemos desde fuera, como sujetos que examinan un objeto a la distancia.

Llamamos modo de ser egocéntrico a esta tendencia del ser humano a confinarse a su propia existencia a partir de la cual se enfrenta a objetos separados de él, se divide a sí mismo en cuerpo y mente, en objeto y sujeto, y cree ciegamente en el poder de su razón que le da la autoridad de ver al mundo como materia prima.⁶⁹

⁶⁷ Nishitani incluso menciona que “la vida, la voluntad, el intelecto, etc., se asocian al ego como sus facultades o actividades intrínsecas. Somos incapaces de concebir la subjetividad del individuo sin asignar al mismo tiempo a cada individuo su propio ego, completamente independiente e irremplazable”. NK 1982, p 50 En este mundo de sujetos y objetos, el ego es intocable e imprescindible, es el modo de conocer y comprender la realidad, y en este campo no somos capaces de pensarnos desde un horizonte más amplio sin separación.

⁶⁸ Nishitani K, (1982) Op. Cit., p 47

⁶⁹ Nishitani, K. (1982) Op. Cit. p 49-50

En el campo de la conciencia nos movemos a lo largo de dos líneas: el punto de vista de lo cotidiano y el punto de vista de lo científico. Cuando pensamos la realidad desde lo cotidiano, nos referimos a nuestro actuar y a los hechos que encontramos fuera de nosotros desde nuestros pensamientos e inquietudes. Desde el punto de vista científico se evidencia la relativización del conocimiento racional puesto que se crean diferentes realidades de acuerdo con nuestro ámbito de estudio. En lugar de montañas o ríos, se consideran reales los átomos y fuerzas que los mantienen en existencia; en lugar de relaciones humanas podemos señalar las relaciones económicas como causa y efecto de ciertas actividades de nuestra vida cotidiana. Nuestra vida interior, nuestros pensamientos y sentimientos, pueden subsumirse a la realidad de la psicología y la biología. Todas estas representaciones de la realidad son tomadas como “lo real”, desde su propio ámbito, pero la realidad como es en sí misma elude a la representación.⁷⁰

Al señalar lo científico como la guía de la civilización moderna, admitimos también una necesidad de buscar fundamentos “irrefutables” que permitan al ser humano fabricar conocimiento del cual tenga certeza absoluta. Como menciona Dale Wright, el sí-mismo moderno se entiende como “capaz del desapego esencial para la observación científica e iluminación progresiva ilimitada”.⁷¹ El ámbito de lo humano e incluso la realidad en su totalidad se juzgan y miden a partir de ello: buscamos algoritmos, creamos estadísticas, estudiamos flujos y olvidamos que estudiamos individuos al subsumirlos y normalizarlos dentro de un universal que desdibuja las líneas de su autenticidad individual.⁷² El paso a una

⁷⁰ Nishitani, K. (1982) Op. Cit. p 43

⁷¹ Wright, S. D. (1995) *Tradition Beyond Modernity*, p 284. En: Heine, S. y Wei-Hsun Fu C., *Japan in traditional and postmodern perspectives*. SUNY Press. Traducción propia.

⁷² Nishitani incluso llega a pensar que la idea de subsumir lo individual bajo un universal es un impedimento u obstrucción, no sólo para la realización de cada individuo, sino para la

visión científica secularizada de la humanidad y la naturaleza implica también un distanciamiento del mundo de la fe y la religión que servían como fundamentos de la realidad, desencadenando reflexiones nihilistas sobre la vida. Estas leyes que proveían un *telos* o destino a la existencia han sido desplazadas por las leyes de la naturaleza y las leyes humanas. Esta postura propicia que toda la realidad sea vista desde el ego, un sujeto que tiene la capacidad racional de convertir en objetos de estudio a todo otro, incluyéndose a sí mismo y de fundamentar la existencia en su propia voluntad. Esto deriva en que el humano ha comenzado a pensar su independencia como algo que no puede ser restringido, ni siquiera por la autoridad de Dios. Para Nishitani esto representa “el problema fundamental de la historia del hombre moderno”⁷³ hasta el grado en que considera que toda la problemática contemporánea tiene que ver con revertir la opinión de que la ciencia deberá tomar el lugar de la religión para la vida.⁷⁴ La ignorancia, el ensimismamiento y la negación de la falta de un significado inherente a la vida dentro de la perspectiva del campo de la conciencia pueden caracterizarse como una suerte de engaño debido a su distanciamiento de la realidad y la falsa confianza puesta en la racionalidad y la secularización de la vida.⁷⁵

Esta postura se ha asociado, por ende, al ateísmo y al racionalismo científico. Desde esta visión del mundo, el ser humano postula su razón por encima de los objetos del mundo: el

interconexión entre seres vivos. El motivo de ello es que este universal condicionala relación entre el yo y el otro, resultando en una pérdida de libertad individual a favor de una equidad que nos vuelve a todos reemplazables unos por otros. De ahí que comprenda que, al relacionarnos entre individuos, se trate de una relación en la que cada uno deja algo de sí a favor de la conexión humana. La autenticidad de cada individuo se pierde en el flujo de universales bajo los cuales los categorizamos para crear la ilusión de uniformidad requerida por la explicación científica de los fenómenos. Esta idea se discute en el ensayo “The I-Thou relation in zen buddhism”, de Nishitani Keiji, disponible en inglés en: Frederick, F. (Coord) The Buddha Eye: An anthology of the Kyoto school, pp 39-54.

⁷³ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 81

⁷⁴ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 95

⁷⁵ Parkes, G. (2015) Op. Cit. P 7

mundo se despega de su carácter divino como el lugar donde encontramos a Dios en todas las cosas y se convierte en materia accesible a nuestra razón. Masao Abe se refiere a esto al mencionar que desde esta visión mecanicista del mundo no es posible dar cuenta de los propósitos y significados de lo humano y lo divino, de ahí que se haya hecho evidente la nihilidad subyacente a la realidad.⁷⁶ De igual manera, con la tecnificación de la vida y el trabajo del ser humano se han vuelto evidentes la despersonalización de la vida y la tendencia hacia la desaparición de lo humano, elementos cruciales de la crisis del mundo contemporáneo que ha derivado en la aparición histórica de la nihilidad.⁷⁷

La nihilidad desde la perspectiva de Nishitani

*“La flor de mi jardín,
separada de mí por el abismo de esa nihilidad
es una entidad desconocida”⁷⁸*

El campo de la nihilidad se refiere al campo o perspectiva que se abre cuando el ser humano se vuelve consciente del sufrimiento inherente a la vida. Una de las características esenciales del campo de la nihilidad, de acuerdo con Nishitani, es ser una perspectiva que se hace evidente solo a partir de una experiencia que vuelve irreal todo cuanto se consideraba real desde la perspectiva de la conciencia, como puede suceder al enfrentarse a una situación extrema que hace retumbar sus creencias. Esto se debe a que la nihilidad se encuentra encubierta en el campo de la conciencia y no puede hacerse presente de manera directa, sin ser desocultada por el cuestionamiento de la realidad. Dentro del campo de la nihilidad se da un movimiento de cuestionamiento de la naturaleza del ser humano y de los modos en que se comporta en el mundo. Uno de los principales medios para alcanzar el punto de vista del

⁷⁶ Abe, M. (1989), Op. Cit. p 16

⁷⁷ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 145

⁷⁸ Nishitani, K. (1982) Op. Cit. p 165

campo de la nihilidad es a partir del enfrentamiento con la muerte, propia o ajena, o la pérdida de todo aquello que se considera valioso. Esto es, es preciso sufrir una pérdida real o enfrentarse a la posibilidad de ella para salir del modo de ser autocéntrico que nos caracteriza comúnmente. Sólo frente a la posibilidad de la aniquilación surge el cuestionamiento por la finalidad de la existencia, por nuestro papel en ella y, yendo más lejos, sobre la finalidad del todo. Dice Nishitani, “frente a la muerte y la nihilidad toda vida y toda existencia pierde su certeza y su importancia como realidad, y se ven irreales”.⁷⁹ El campo de la nihilidad es el punto de vista en donde todo lo que considerábamos real pierde su fundamento y es anulado por la nada, pero también es el campo de encuentro con aquél al que denominó el *otro*, lo externo, la cara oculta de su ser, en cuanto reconocemos que también es atravesado y anulado por la nada. Es el inicio de una comprensión del otro como existente y conectado: la afirmación de una desfundamentación propia y ajena.

Por un lado se cree que dentro de este campo se hace evidente un modo de ser del humano de puro deseo, de vitalidad, así como una visión nihilista no racional y no espiritual que se refleja en una elección de la nihilidad como fundamento del ser en el lugar en que el hombre puede lograr una libertad del control de las leyes naturales manifiestas en el trabajo y racionalización de la vida humana.⁸⁰ El campo de la nihilidad es el campo en que se rompe con la objetivación y la paradoja de la representación que encontramos en el campo de la conciencia puesto que, al caer en el abismo de la nihilidad, aquél que cuestiona el porqué de su existencia y lo que cuestiona, “ya no pueden permitirse ser dos separados”. Es aquí donde

⁷⁹ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., P44

⁸⁰ Nishitani, K. (2017) Op. Cit., p 146

el sí mismo se ve obligado, en su desesperación, a romper con el campo de la representación, de la objetivación y la conciencia para encontrar su sí mismo verdadero.⁸¹

La nihilidad como problema del sí mismo

El campo de la nihilidad se descubre en un momento de crisis e introspección. Se trata de un momento en que

*las cosas necesarias para la vida, incluidos los conocimientos y las artes, pierden su necesidad y utilidad, aparece con los problemas personales acuciantes como la muerte, la nihilidad o el pecado, o en cualquiera de esas situaciones que suponen una negación fundamental de nuestra vida, existencia e ideales y privan de arraigo a nuestra existencia, poniendo en tela de juicio el sentido de la vida.*⁸²

Este punto de vista representa el campo en que la realidad y la existencia del todo se convierten en un signo de interrogación, en la Gran Duda [*taigi*, 大疑] del zen en donde el ser de todo ha sido atrapado por la nihilidad. No en vano es considerada como la Gran Muerte [*taishi*], puesto que la duda revela al mismo tiempo el fin de quien duda para hacerse uno con lo dudado. El yo se convierte en esta duda en el momento en que se derrumba el campo de la conciencia y se diluye la distinción entre el yo y los otros y el yo “se apropia de la incertidumbre que reside en el fundamento del yo y de todas las cosas”.⁸³ La Gran Duda del zen contrasta firmemente con la duda metódica cartesiana en cuanto en ésta el ego es quien duda, mientras que la Gran Duda depende de la aniquilación o Gran Muerte del ego. Se trata de una Gran Muerte en cuanto revela el mundo en su rostro original a través de una ‘muerte’ o desprendimiento del yo:⁸⁴ una muerte total que nos libere de la falacia de la representación

⁸¹ Nishitani, K. (1990) *The Self-Overcoming of Nihilism*, SUNY Press, NY, p. 2

⁸² Nishitani, K. (2017) *Op. Cit.*, p 39-40

⁸³ Nishitani, K. (2017) *Op. Cit.*, p 58

⁸⁴ Nishitani, K. (2017), *Op. Cit.*, p. 407

y nos lleve a comprender la existencia del todo como nuestro propio asunto. Esto es posible únicamente en el instante en que el ego autoconsciente se enfrenta a la posibilidad de la desfundamentación de toda la realidad. En donde el apego a las cosas, a la racionalidad, a la ciencia y las disciplinas, a nuestro modo de ser del día a día, se vuelven una gran duda y se muestran en su irrealidad.

Esta duda no es propia de la reflexión teórica, metodológica de la filosofía en cuanto representa un “fundirse” con la duda, no una búsqueda de explicación o solución a un problema. Es una duda en la que el yo se apropia de la incertidumbre y se desdibujan el fundamento de sí mismo y de todas las cosas. Así “el yo en estado de duda está concentrado firmemente solo en la duda, excluyendo todo lo demás y llega a ser la pura duda misma (samādhi)”⁸⁵ que se puede equiparar a un momento en el que sentimos dolor o alegría de tal modo que nos olvidamos del mundo y todo lo que hay en él.

Es aquí donde el ser humano se enfrenta a la nada relativa radical que subyace a todos los aspectos de la vida: “cuando la propia existencia y el ser de todas las cosas son transformados en un signo de interrogación alejado de toda distinción entre interior y exterior”.⁸⁶ En este campo se da la apertura de un abismo de nihilidad que se encuentra como fundamento de todo cuanto existe. Aquí impera la ansiedad y la negación del sentido y utilidad de la vida, es el campo del sentir que *todo es lo mismo*⁸⁷. Pero también, la realidad que se descubre con esta duda es “nuestro rostro original” en cuanto actualización y apropiación de la realidad del yo y de todas las cosas.⁸⁸

⁸⁵ Nishitani, K. (2017), Op. Cit. 60

⁸⁶ Nishitani, K. (2017) Op. Cit., p p 57

⁸⁷ Nishitani hace referencia a Nietzsche y Dostoievski con esta frase. P 41

⁸⁸ Nishitani, K. (2017), Op. Cit., 63

Si sólo observamos la cuestión del nihilismo desde afuera, no nos enfrentamos a ella desde su fondo. Para entender *el corazón de la cuestión* hay que nadar en el nihilismo, para luego superarlo. Hay que volvernos una pregunta para nosotros mismos, para poder descifrar qué somos, cuál es el fundamento y sentido de la existencia del sí mismo y del todo. Así, la comprensión de la nihilidad es al unísono con la comprensión del sí mismo, o en palabras de Nishitani “es como si uno mismo llegara a ser esa nihilidad y, al hacerlo, se advirtiera a sí mismo desde los límites de su propia existencia”.⁸⁹ El volverse uno con la duda o entrar al campo de la nihilidad implica atravesar el campo de la conciencia y dejar atrás la distinción entre el interior y el exterior, entre quien duda y lo dudado y hacer propia “la incertidumbre que reside en el fundamento del yo y de todas las cosas”.⁹⁰

Nuestra existencia oscila desde y hacia la nihilidad. El campo de la nihilidad no se trata, luego, de enfrentarse a la nada objetivamente, sino existencialmente: es advertir esa nihilidad como parte de nuestra propia existencia. La vida se ve trastocada al preguntarnos por el fundamento y darnos cuenta de que somos seres temporales que se relacionan con la realidad desde una postura egoísta y antropocéntrica, que estamos destinados a actuar, hacer, ocuparnos, para mantenernos en existencia. Cargamos a costas un impulso infinito por permanecer que nos incita no sólo a actuar sino a buscar fuera de la realidad, el fundamento de la realidad misma. Nos apegamos a cosas, ideas, personas, modos de actuar como medios para evadir la apertura del abismo a nuestros pies y, por más que se busque un fundamento fuera de sí, en realidad es incapaz de salir de sí mismo, “se mantiene silenciado

⁸⁹ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 56

⁹⁰ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 58

perpetuamente dentro de sí mismo”⁹¹ y esta es la esencia de nuestra existencia. Este cuestionamiento no hace sino evidenciar la ausencia de fundamento.

El campo de la nihilidad desde la experiencia individual es también un campo de “dispersión infinita” en cuanto nos reconocemos distanciados de todo por un abismo insuperable. Para Nishitani, la nihilidad se hace evidente hasta en nuestras relaciones más íntimas. Aquella persona que decimos conocer es esencialmente desconocida: no sabemos de dónde vino ni dónde terminará. De este modo toda cosa y todo individuo es *innominado, innombrable e incognoscible*.⁹² Este es el abismo de la nihilidad en el cual “nos sentamos juntos en la misma habitación y cada uno de nosotros está separado por la totalidad del universo”.⁹³ Desde el campo de la nihilidad nos encontramos tan alejados de la existencia por estar tan inmersos en ella de tal modo que somos incapaces de conocer a una persona, incluyéndonos, de manera esencial. Todo individuo se nos presenta de un modo tan cotidiano que no prestamos atención a quién son en realidad. Esto revela el campo de la nihilidad como un campo de desconexión a la vez que es un campo de transición a reconocer esta separación esencial.

El nihilismo como un problema de la Existenz

Nishitani argumenta que el problema del nihilismo es existencial a la vez que histórico. La preocupación moderna por la existencia se considera un hecho histórico europeo en el cual la Existenz se encontró a sí misma sobre un abismo atravesado por un gran sufrimiento. Este sufrimiento que revela el nihilismo hace evidente la carencia de sentido de la vida y la falta de un lugar propio donde establecernos. En su fondo se abre la conciencia a la nihilidad en

⁹¹ Nishitani, K (1982). Op. Cit., p 306

⁹² Nishitani, K. (2017). Op. Cit., p 165

⁹³ Nishitani, K. (2017). Op. Cit., p 166

el sentido personal del encuentro con el absoluto, con su propia relativización. El nihilismo inicia en la época contemporánea como resultado de la creación de una civilización mecanizada y genera el despertar de un sinsentido en el fondo del hombre y del mundo, permeando todos los aspectos de la vida interna y externa del ser humano.⁹⁴ Para Nishitani, esta tendencia a la mecanización ha resultado un movimiento inquietante para la vida interna del ser humano, que le ha llevado a buscar en la nihilidad un refugio: “solo en cuanto sujeto que persigue sus deseos y se sitúa (conscientemente o no) en la nihilidad que se ha manifestado en el fondo de ese mecanismo, el hombre ha conseguido evitar que su propia existencia se convierta en un mecanismo”.⁹⁵

Colapso de la dialéctica hegeliana

Después de Hegel comenzó el rápido colapso de la metafísica y de la concepción de la moralidad como derivada de Dios. Así, la nihilidad ha generado un ‘abandono a la intemperie’ de la humanidad donde ya no se ve cobijado por el destino divino, la fe, la salvación.⁹⁶ Con ello, el sostén moral y espiritual de Europa cayó en el abismo de la nihilidad y se convirtió, en su irrealidad, en un constructo histórico. Al perder su carácter de real, el modo de pensar en el ser humano y su papel en el mundo, y el desarrollo de la existencia de manera teleológica se habían extinto.⁹⁷

La crisis de la dialéctica hegeliana es evidente en las propuestas de Schopenhauer, Kierkegaard y Feuerbach que demuestran la descomposición del pensamiento europeo y la creciente tendencia hacia la ruptura con un mundo teleológico. Por ejemplo, la crítica del idealismo realizada por Schopenhauer en su descripción del Mundo como voluntad y como

⁹⁴ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 148

⁹⁵ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 149

⁹⁶ Sloterdijk P. (1999). Esferas II. Globos. Macroesferología, Siruela, p 507

⁹⁷ Nishitani, K. (1990) Op. Cit. P 6

representación genera la idea de una posible emancipación del sufrimiento del mundo por medio de entenderlo por un lado como representación como si fueran imágenes en un sueño, y por otro, como un mundo que está a merced de una voluntad ciega, un deseo irrefrenable. La voluntad de vivir opera como esta necesidad incuestionable de todos los individuos por permanecer, por hacer, por obtener. La satisfacción de estos deseos es momentánea, por lo que se trata de un ciclo que lleva siempre a la desdicha. Así, para Schopenhauer, la vida es sufrimiento. Un sufrimiento del que no se escapa por medio de la devoción, ni sucede por estar predestinado a él: es el carácter básico, indiferenciado, de toda existencia.⁹⁸ La idea de una salvación es inútil. El escape al sufrimiento es posible sólo de forma momentánea, efímera.

Rechazo al nihilismo existencial

Nishitani ve en el nihilismo existencial de Nietzsche, Sartre y Kierkegaard, la intención de dejar sin fundamento a la realidad y afirmar que la racionalidad es simplemente aparente, y no un modelo viable para conocer las cosas tal cual son. El rechazo a toda fundamentación externa por parte del nihilismo representa un avance, en opinión de Nishitani, pues se deslinda de la idea de finalidad o destino de la existencia e invita al hombre a replantearse los modos en que explica la realidad, creando sus propios valores. El ser humano se vuelve su propia imagen en la medida en que está atado a sí mismo y elige para sí. Nishitani recuerda a Sartre al afirmar que “cuando el ser humano elige una existencia para su yo, elige al mismo tiempo una imagen de lo que cree que debería ser el ser humano”⁹⁹ y esta elección no es libre: acarrea una responsabilidad para sí mismo y para toda la humanidad.

⁹⁸ Cfr. Schopenhauer, A. (2010) El mundo como voluntad y representación. Cambridge University Press.

⁹⁹ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 70

En esta búsqueda histórica por la libertad humana en el reconocimiento de su voluntad de elegir y en la comprensión del sinsentido esencial de la existencia se ha dejado a un lado la cuestión espiritual a favor de un proceso intelectual, racional y mecánico. Como resultado nos encontramos en un mundo cada vez más frío e inerte. Es un mundo que se ha vuelto completamente indiferente a lo humano y que nos conduce a la desesperación.¹⁰⁰ Ahora la racionalidad científica, mecanicista, aunada a la voluntad humana, hace que todo lo existente esté a merced de las leyes indiferentes de la naturaleza en cuanto transformadas y apropiadas por el ser humano.¹⁰¹ Dentro de la corriente del existencialismo humanista de Sartre vemos la desfundamentación del yo y a la vez la nada como el fundamento de la existencia humana en cuanto los seres humanos “poseen la verdad absoluta de su conciencia” trasladando el fundamento de la autoconciencia de Dios a la nihilidad. Ahí donde el humano posee la verdad absoluta, se convierte en un ego que se elige a sí mismo y se auto sustenta. En cada situación concreta se pone en juego su libertad: la existencia humana es libre sin importar el contexto en que haya sido arrojada y esta libertad es una condena de elegirse a sí mismo una y otra vez como un yo que se proyecta hacia el futuro.¹⁰²

Así, el nihilismo representa paradójicamente un punto de anulación del modo de vida del campo de la conciencia al mismo tiempo que representa una afirmación del ser humano como actor del mundo a partir de su voluntad de elegir y su búsqueda por la libertad ganada al desaparecer el carácter divino de la existencia.

¹⁰⁰ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 97

¹⁰¹ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 99

¹⁰² Nishitani, K. (1982) Op. Cit. p 69

Nihilismo como desfundamentación

Uno de los cambios notables que pueden aducirse a la modernidad, y la consiguiente secularización de la vida, es la imposibilidad del ser humano de acudir a la religión o al ámbito espiritual en busca de respuesta a sus preguntas existenciales. Ahora, las personas cuya existencia se ha convertido en un signo de interrogación, buscan una solución a sus múltiples cuestionamientos fuera de la tradición y la creencia en un destino o finalidad de la existencia. Desde la perspectiva del nihilismo, los motivos que guían la historia rechazan cualquier agente trascendente y el sí mismo tiene la libertad de elegir sus propios valores, sin límites. Lejos queda entonces la creencia en la salvación, en la justicia divina, en el propósito de la existencia y en la recompensa futura al sufrimiento terrenal, cotidiano e inherente a la vida.

Para Nishitani, el problema de la superación del nihilismo es la tarea más importante para la filosofía y la religión en cuanto considera que la problemática contemporánea tiene que ver con la progresiva desaparición de la religión y su reemplazo por lo objetivo, racional, cuantificable que ofrece la ciencia. Desde la perspectiva histórica, el nihilismo representó un cuestionamiento del mundo o representación de la realidad, y el nacimiento de la inquietud por la nada, de ahí que se haya tomado como la tarea de la filosofía occidental el “disipar la oscuridad y eliminar la nada”.¹⁰³ El avance de la ciencia y del dominio del ser humano sobre la naturaleza, en su opinión, ofrecen un falso consuelo para encontrar el significado de la existencia humana, lo cual deriva en el problema del nihilismo.¹⁰⁴

¹⁰³ Vianello, p. 25

¹⁰⁴ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 95

Salida del campo de la nihilidad

Nishitani reconoce que este sentimiento de nihilidad interrumpe el ritmo de avance de la vida y hace retroceder.¹⁰⁵ En nuestra época, el ateísmo evidencia el sinsentido en el mundo materialista y mecanicista, pero también nos ha llevado a pensar la subjetividad en términos de un despertar a la nihilidad que yace bajo nuestros pies.¹⁰⁶

El campo de la nihilidad supone una etapa de transición entre el autoenclaustramiento del campo de la conciencia y la libertad verdadera del campo de la vacuidad. Para Nishitani, es preciso atravesar este campo por dos motivos: en primer lugar, el campo de la nihilidad no se encuentra completamente libre de los vicios de la representación. No nos libera de pensar objetivamente pues, al ser la negación de la existencia, se opone a esta. No la supera. De este modo sigue siendo pensado como una cosa llamada 'nihilidad' desde la cual se piensa en un fundamento 'que yace a los pies de todo lo existente' como una suerte de 'algo' a lo que aferrarse. De este modo es que podemos hablar de una nada relativa, en oposición a lo existente.

En segundo lugar, la nihilidad es pensada como algo que se encuentra fuera de o es distinta de la existencia y finalmente, de ahí que sea un campo con un carácter transitivo.¹⁰⁷ La duda existencial que abre este campo no puede ser resuelta desde él mismo. Como menciona Masao Abe, "el punto de vista de la nihilidad meramente señala la ineludible necesidad de

¹⁰⁵ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p 41

¹⁰⁶ Nishitani considera que "sentir esa nihilidad a nuestros pies es atravesar la existencia de todas las cosas a la vez, rompiendo de golpe la dimensión en la que se piensa que todas las cosas del mundo tienen una existencia objetiva, y abrir una perspectiva de la subjetividad del hombre que no puede ser reducida a mera existencia objetiva". Nishitani, 1982, p. 94

¹⁰⁷ Masao Abe, (1989) Nishitani's Challenge... en Takeuchi, p 25

una conversión”.¹⁰⁸ En este campo se encuentra la contradicción de no poder permanecer en el campo de la conciencia ni alejarse de ella.

Así, se afirma que el campo de la nihilidad va más allá de una mera preocupación teórica por los fundamentos de la existencia o una búsqueda de liberación de la voluntad y el destino humano del orden divino. Se trata de una nada a la que nos enfrentamos en lo individual, existencial, y en lo histórico. El modo propuesto para superar este campo es a partir de la apertura del campo de la vacuidad, con un giro esencial en el modo de comprender el papel del ser humano y su modo de relacionarse con la realidad. Es el tránsito de la Gran Duda, como la evidencia de la gran muerte del yo que se posiciona a sí mismo como absoluto al entendimiento de una existencia vacía, donde todo cuanto existe se enfrenta a la posibilidad de su anulación.

La compasión aquí juega un papel de descubrimiento del otro desde su carencia de fundamento, desde el reconocimiento de la desconexión y la falta de sentido de la existencia humana. Se trata de una compasión como fue descrita por Ohashi Ryosuke, que descubre al sí mismo y al otro, pero aún no es tan profunda. No ha alcanzado ese nivel de comprensión y profundización que nos permita la triple descripción del sí mismo, el otro y el mundo, en el que la compasión es una fuerza empática abarcadora de la existencia.

¹⁰⁸ Masao Abe, (1989) Nishitani's Challenge... en Takeuchi, p 112

El campo de la vacuidad

El campo de la vacuidad surge como una negación de la nihilidad donde se elimina la dualidad de ser y nada al atravesar y trascender tanto el encadenamiento de la nada en la nada y el del ser en el ser.¹⁰⁹ La característica básica de la vacuidad es su sentido de autovaciamiento: es una nada que se ha vaciado de sí misma hasta el punto en que ha trascendido a toda negación, como la doble negación que surge a partir de atravesar el campo de la conciencia y el campo de la nihilidad. Esta negación resulta en una gran afirmación donde todo lo que había sido anulado regresa al mundo como es por sí mismo, en su tathātā¹¹⁰.

Consideraciones sobre la vacuidad

Al hablar de la vacuidad desde la perspectiva de Nishitani, es importante aclarar algunas cuestiones sobre su origen y las decisiones detrás del uso de los términos pues, si se pretende entender la vacuidad (sunyata) como si fuese la misma vacuidad de la que se habla en el budismo, o como la nada absoluta de la que hablaron otros miembros de la denominada Escuela de Kioto, podríamos perder de vista la originalidad de su postura y pasar de largo su aporte.

Nishitani eligió el término vacuidad en lugar de la nada absoluta de sus maestros Nishida Kitaro y Tanabe Hajime porque el carácter chino que usa para representar la vacuidad (kū, 空) tiene el significado usual de “cielo” y para él, este carácter era más apto para “representar la ambigüedad de una vacuidad-en-la plenitud”,¹¹¹ en donde vacuidad es algo que nos cubre a todos y es capaz de mostrarnos una realidad en la que el sí mismo ha sido rescatado del

¹⁰⁹ Nishitani, K. (1982) Op. Cit., p.151.

¹¹⁰ Tathata (しんにょ, *shinnyo*) es el término usado en el budismo, en especial Mahayana, con el cual se refiere al mundo tal como es, en su talidad, apuntando a lo concreto y real.

¹¹¹ Heisig, J. en Nishitani K. (1982) Introducción p 19

egoísmo para volverse un *yo que no es un yo*. De igual modo, Nishitani apunta a que en los textos budistas tradicionales la idea del fenómeno del cielo como visible es usado a la vez como una imagen que expresa la eternidad y la infinitud, ambas, características esenciales del campo de la vacuidad.¹¹²

La vacuidad de Nishitani se distingue firmemente de la nada absoluta de sus contemporáneos en varios sentidos: Nishida consideraba la nada absoluta como un lugar (*basho*) donde se experimenta la autoidentidad de contradictorios, y Tanabe piensa la nada absoluta como una cuestión de praxis, de dejar ir y confiar en un poder externo. Para Nishitani, la vacuidad no funciona como un lugar, sino como un punto de vista, no es tampoco una cuestión de vaciarse de sí mismo para confiar la existencia a otro. Ueda Shizuteru, alumno de Nishitani, considera que su mentor no siguió la línea de Nishida Kitaro por el simple hecho de que su interés primordial era sobrepasar el nihilismo y no simplemente explicar las diferencias entre oriente y occidente. Por ello, el uso del concepto ‘nada absoluta’ no era efectivo para cumplir con su fin de sobrepasar al nihilismo, dado que se había convertido en un lugar común, entendida laxamente por los académicos y flotando aún en un mar de nihilidad negativa. Ueda menciona que “dado el colapso del absoluto, la pérdida del horizonte de la ontología, y la interminable nihilización de la nihilidad, la ‘nada absoluta’ que acomodaría dentro de ella incluso a un ser absoluto, no podía continuar siendo la categoría básica de pensamiento en un horizonte mundial”.¹¹³ De igual modo, Hosoya Masashi considera que Nishitani evitó el uso de la nada absoluta pues la consideró aún como

¹¹² Keta, M. (2014) *Emptiness and Fundamental Imagination*, en: Heisig, J. (Comp). *Frontiers of Japanese Philosophy 3: Origins and possibilities*. p 10

¹¹³ Ueda, S. *Contributions to dialogue with the Kyoto School*, en: Davis, B., Schroeder, B. y Wirth, J. (2011) *Japanese and continental philosophy: conversations with the Kyoto school*. Indiana University Press. Posc. 385

un aparato conceptual metafísico y la idea esencial del campo de la vacuidad es ser ese punto de vista en el que las cosas se explican por sí mismas sin necesidad de recurrir a agentes externos.¹¹⁴

Si buscamos alguna manera de expresar el sentido de la vacuidad o sunyata en términos más familiares a la tradición occidental, el profesor Steve Odin menciona que sunyata tiene relación o cierta equivalencia en la noción de kenōsis del cristianismo cuyo significado literal es “vaciar a sí mismo”. Según refiere Odin, la visión de la kenōsis por parte de la escuela de Kioto se asemeja a la visión de vacuidad (*ku*) y nihilidad (*mu*) en el sentido de que, para alcanzar la verdadera identidad del sí mismo, incluido Dios, es necesario un autovaciamiento. De igual manera, en ambas tradiciones, budista y cristiana, se rechaza la noción del sí mismo como sujeto o sustancia independiente a favor de un yo que, al vaciarse de sí mismo, se convierte en un ser social, relativo, e interdependiente. Finalmente cabe mencionar aquí que sunyata y kenōsis se relacionan también en la idea de la vacuidad como plenitud, no como negatividad, en el sentido de considerar que “vaciar es llenarse, humillarse es exaltarse, volverse pobre es volverse rico y abandonar el yo es encontrar al yo.”¹¹⁵

Un modo, quizás más gráfico de explicar la vacuidad es el que propone Elizabeth Gallu. Para ella, la vacuidad funciona “[...] semejante a nuestra percepción del espacio que parece rodear los objetos en nuestro mundo físico. Es nada, y aun así es esta nada que articula los

¹¹⁴ Ver: Hosoya, M. *Sensation and image in Nishitani's philosophy*. En: *Frontiers of Japanese Philosophy* 2, p 179.

¹¹⁵ Odin, S. (1995). *Buddhist sunyata & western philosophy* en: *Pacific World, New Series*, N. 11. P 286

algos, las sillas, las mesas, las plantas de los estantes donde vivimos, y que permite que los percibamos como distintos e individuales”¹¹⁶.

Con esto en mente, podemos entender la vacuidad o sunyata de Nishitani en su relación con la tradición amplia del budismo zen, en su correlación con la kenōsis cristiana como vaciamiento hacia el amor y como respuesta o traspaso de la idea de la nada absoluta de Nishida y Tanabe, por representar no un campo fuera de, ni más allá de lo cotidiano, sino como un mostrar la realidad como es en sí misma como el cielo vacío que está sobre nosotros y trasciende a toda representación. A partir de esta explicación podemos retomar la vacuidad como un campo de posibilidad: ahí es donde podemos comprender a cada componente de la realidad en su mismidad, sin apego a los modos de relacionarnos, sino comprendiendo la vida como conectada. De ahí que también sea el campo desde el cual nos articulamos y conocemos a nosotros mismos, fuera y lejos de la representación objetiva de nuestra existencia. Este será, entonces, el espacio en el cual la compasión podrá realizar su potencial.

El modo de conocer en la vacuidad

Dentro de la perspectiva del campo de la vacuidad también todas las cosas son absolutamente innominadas, absolutamente desconocidas e incognoscibles,¹¹⁷ pero a diferencia del campo de la nihilidad, la brecha que separa a unos de otros, el “abismo desolado y sin fondo” que aleja a unos de otros, revela el encuentro más íntimo con todo lo que existe. A esto llama Nishitani el campo del *conocer sin conocer*.¹¹⁸

Desde esta perspectiva todo cuanto existe se manifiesta en la forma de lo que es, fuera de nuestra representación de él. Con ello pensamos en un punto de vista de reconocimiento y de

¹¹⁶ Gallu, E. (1989) Op. Cit. p. 189

¹¹⁷ Nishitani, K. (2017), Op. Cit., p. 166

¹¹⁸ Nishitani utiliza el término japonés *muchi no chi* que hace referencia a un tipo de conocimiento no objetivo.

apertura, al mismo tiempo que pensamos en un regreso a una postura que afirme la existencia de todo en cuanto es en sí mismo.

La disolución de la relación sujeto-objeto que resulta de asumir la perspectiva de la vacuidad implica necesariamente que tenemos que cambiar el modo en que conocemos y nos relacionamos con la realidad. Tenemos que dejar atrás la idea del sujeto que conoce y que se encuentra por encima de lo cognoscible y reconocernos como parte de una red de conexiones cuyas raíces se extienden en toda dirección. Este primer paso implica dejar atrás la noción del ego cartesiano que se fundamenta en la razón y admitir como cierto el problema de las diferentes visiones de lo real que obtenemos de la ciencia y las disciplinas que persiguen la verdad. Así mismo, el que la vacuidad traspase la distinción entre sujeto y objeto implica para la vida cotidiana, en términos de epistemología, que el conocer a otro es al unísono conocernos a nosotros mismos, reconocernos en otro y a la vez distinguirnos de él. Nishitani expone el modo de conocer a las cosas en el campo de la vacuidad por medio del término japonés *koto* que tiene como significado asunto, palabra o cuestión:

«Obtener la mente» del contenido de un *koto* (asunto) dado, aprehender su ratio o logos, es, para la realidad que se ha hecho manifiesta como ese *koto* (asunto y palabra), transferirse esencialmente, tal como es, al hombre que lo entiende; y para el hombre que lo entiende significa ser transferido a esa realidad. 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*.¹¹⁹

El ser humano que traspasa el campo de la conciencia, supera el campo de la nihilidad y reconoce en sí mismo el campo de la vacuidad como el abismo de apertura infinita a sus pies regresa a su vida cotidiana con la comprensión de que es parte de la realidad, la realidad no

¹¹⁹ Nishitani, K. (1982) p 240-241

es un algo distinto y externo a él, y por ello, llegar a conocerla implica obtener su mente, entenderla desde adentro como parte esencial de sí mismo. El conocimiento no es una cuestión fija, no existen verdades absolutas e incuestionables; lo que obtenemos del mundo es la manifestación del mundo mismo en nosotros. Taitetsu Unno se refiere a este modo de conocer como algo que no es meramente psicológico o estético, sino que el modo de comprender la realidad como es en sí misma sugiere un nuevo modo radical de entender la propia existencia. La vacuidad nos lleva a cuestionar el que nuestro pensamiento sea dominado por la percepción sensorial y la razón y que confiemos en este modo centrado completamente en nosotros mismos. Unno propone una serie de ejemplos que clarifican este modo de conocer desligado de la necesidad de *acumular constructos mentales arbitrarios*¹²⁰,

*Cuando veo un atardecer hermoso, soy consciente no sólo de la grandeza de la naturaleza; algo sucede dentro de mí, una sensación de lo real me domina. Al mismo tiempo el atardecer se realiza a sí mismo en mi conciencia, se vuelve real, lo que no era el caso cuando me preocupaba por mis propios pensamientos.*¹²¹

De este modo, conocer un atardecer, por ejemplo, nos abre también a conocernos a nosotros mismos en ese instante de no separación entre el atardecer y nosotros. Es un conocer fuera de la distinción en el que nos aproximamos a la realidad tal como se presenta a sí misma, de ahí que sea lo que Nishitani considera el conocimiento verdadero al ser un conocer sin conocer, un conocer donde el yo ya no se posiciona como el sujeto del conocimiento.

A diferencia del campo de la conciencia, en la vacuidad nos encontramos en contacto de forma esencial y original con todo y podemos encontrarnos con las cosas en un campo de

¹²⁰ Unno, T. (1989), *Emptiness and reality in Mahayana Buddhism*, p 308

¹²¹ Unno, T. (1989), p 307

igualdad en donde el ser y la nada pueden expresarse al unísono.¹²² Este modo de conocer y ser se ve reflejado en el poema de Daitō Kokushi:

Separados uno de otro por un centenar de millones de kalpas,

Pero sin separarse un solo instante;

Situados cara a cara a lo largo de todo el día,

Pero sin oponerse un solo instante.¹²³

Nishitani insiste en que la verdadera realidad, el conocer a las cosas como son en sí mismas, es reconocerlas como siendo una con la vacuidad, de ahí que nos recuerde que “el qué de una cosa, es un qué real sólo cuando es absolutamente un ‘no qué’”;¹²⁴ todo lo existente es un solo mundo: forma y vacuidad no están separadas, el mundo fenoménico es también el mundo de los noúmenos. De ahí que afirme que “aquí no hay distinción entre el fenómeno y la cosa en sí. La cosa original es la cosa que se nos aparece como lo que es, sin anverso ni reverso”¹²⁵. El mundo visto desde el campo de la vacuidad no se ve antropocéntricamente y, debido a ello, se muestra como un campo de interconexión entre todos sus elementos. Las separaciones objetivas del sujeto se diluyen y se difuminan los bordes que nos separaban racionalmente del resto de la realidad. Desde esta perspectiva, todo lo que se vio cuestionado por la nihilidad, recupera su posibilidad de existencia.

Nishitani utiliza un haiku del poeta Basho para explicar la idea de esta relación donde comprendemos verdaderamente la realidad desde sí misma y en esta medida somos capaces de entenderla, más allá de los confines de la razón:

El asunto del pino

¹²² Nishitani, K. (2017), Op. Cit., p 167

¹²³ Nishitani, K. (2017) Op. Cit., p 167

¹²⁴ Nishitani, K. (1982) p 181

¹²⁵ Nishitani, K. (1982) p 196

Apréndelo del pino,

Y el del bambú,

Del bambú. 126

Con esto, Nishitani quiere decir que, para comprender la realidad, tenemos que verla desde el campo donde es en sí misma, donde el pino es visto como el pino es en sí mismo, no desde nuestra representación científica-racional del pino. Conocer la verdadera realidad requiere que “armonicemos con la mismidad del pino y del bambú”¹²⁷, es decir, dejar de definir a las cosas desde fuera de sí mismas, desde lo que percibimos de ellas por medio de la sensación y la razón, y en su lugar, comprendernos uno con ellas a partir el campo elemental de la vacuidad donde todo se reconoce a sí mismo como centro, por ser verdaderamente sí mismo y sustentarse desde su propio potencial particular, y como parte de una circunferencia, por tener como fundamento la vacuidad sin fondo. ¹²⁸

Al ser el campo en el que tanto el ser como la nada han sido superados, puede considerarse como el punto de vista de la < doble exposición > de la vida y la muerte, del ser y de la nihilidad. Ambas perspectivas se manifiestan como aspectos simultáneos de la existencia. “En este sentido, ese modo de ser podría ser calificado de vida-en-la-muerte. Muerte-en-la-vida”.¹²⁹

Así, Nishitani se posiciona desde el budismo Mahayana al afirmar que la vacuidad sólo puede aparecer en una relación de autoidentidad entre el ser y la nada, en una relación de *en o soku* desde la cual ambas perspectivas reconocidas como separadas por los previos campos, se

¹²⁶ Citado en Nishitani, K. (1982) p 184-185

¹²⁷ Nishitani, K. (1982) p 185

¹²⁸ Cfr, Nishitani, K. (1982) Cap. 4 sec III en Adelante.

¹²⁹ Nishitani, K. (1982), Op. Cit., p147

reconocen como indivisibles. El ser en la nada, la nada en el ser. Así la vacuidad se reconoce como una posición “del no-apego absoluto” en cuanto se ha liberado tanto de la postura confinada al ser, como de la postura confinada en la nada.¹³⁰ Gracias a ello, reconciliamos la falsa oposición entre las supuestas “dos caras de la existencia” a la que fuimos arrastrados por nuestro modo representacional y conceptual de explicar la realidad. Aquí “todas las cosas se hacen presentes a sí mismas aquí y ahora, tal como son, en su realidad original [en su tathata o no-apego]”.¹³¹

La vacuidad es el momento final de una orientación hacia la negación en la que todas las relaciones que se vieron anuladas por el sinsentido de la nihilidad vuelven a cobrar sentido y se abre la posibilidad de relacionarnos de manera personal y verdadera, como individuos, con todo lo existente. Es entonces el lugar en el que todo cuanto existe se expresa a sí mismo desde sí, y se manifiesta tal como es. Cuando adoptamos la orientación a la negación realizamos un cambio de perspectiva sobre el modo en que conocemos la realidad. Para comprender la realidad, todo cuanto forma parte de ella requiere ser tratado como “nuestro propio asunto”. Las cosas del mundo que conocíamos objetivamente son destruidas en su representación objetiva por la nihilidad y sólo se recuperan en el lugar de la gran muerte del mundo donde el ser y la nada, la vida y la muerte son inseparables paradójicamente en la realización de la realidad.

Al hacer este cambio en nuestra forma de conocer la realidad, también generamos un cambio en el modo en que nos relacionamos con la realidad en conjunto y con la manera en que nos reconocemos como seres. El ser humano en su autoenclaustramiento es superado al dejar ir

¹³⁰ Nishitani, K (1982) Op. Cit., p 151

¹³¹ Nishitani, K. (2017) Op. Cit., p 73

la pretensión de hacer suya la realidad y al reconocer la incertidumbre que está en el fondo de la forma representacional de conocer el mundo. Esto se debe a que, al dar el giro a la perspectiva de la vacuidad, ya no es necesario este modo de conocer puesto que se tiene acceso directo a los otros a través de nuestra unidad con toda la realidad. Bouso menciona que el yo en la vacuidad “deja de proyectarse sobre las cosas” y ahí es donde la realidad puede mostrarse en su verdadera naturaleza.¹³²

Modo de ser en la vacuidad

Al posicionarnos desde la perspectiva del campo de la vacuidad se abre un modo de ser que surge al descubrir al interior del nihilismo el hecho de que el ser humano sólo alcanzará la verdadera libertad, subjetividad e independencia cuando se comprometa a crear un sentido para la vida, en el sinsentido evidenciado por la nihilidad. Así, para alcanzar este punto de vista es preciso lograr la doble negación o vaciamiento de la existencia al atravesar el campo de la nihilidad y llegar a la comprensión de la realización de la realidad como nada absoluta y el modo de ser vacío, el yo como no-yo.

Nishitani señala que, en el campo de la vacuidad, todo puede ser visto como una doble exposición de vida y muerte; ser y nada, abriéndonos a un modo de ser como “vida-en-la muerte/ muerte-en-la vida”.¹³³ Para expresar esta característica de la realidad como la simultaneidad de vida y muerte, ser y nada, Nishitani alude a su formación zen con frases como “El fuego no quema al fuego” y “El agua no moja al agua”. El que el fuego no sea capaz de quemarse a sí mismo denota que intrínsecamente el ser del fuego incluye su propia anulación, y es gracias a ella que es verdaderamente fuego: el fuego que no quema al fuego

¹³² Bouso, R. (2012), P 101

¹³³ Nishitani, K. (1982) p 147

es el fuego verdadero.¹³⁴ En esta identidad contradictoria se expresa el modo de ser de la vacuidad como lugar donde los aspectos de vida y muerte ocurren en simultaneidad para conformar la realidad: las cosas del mundo, los humanos y todo cuanto existe retornan a esa esencia original, a ese verdadero sí mismo, pues en el momento en el que se niegan a sí mismas (como el fuego o el agua) no lo hacen simplemente como una anulación, sino que en su confrontación interna pueden expresar lo que son por sí mismas, en realidad. A esto llamará Nishitani “la aparición del yo con su rostro original” o “el regreso del yo a sí mismo en su modo de ser original”.¹³⁵ Lo que hace al fuego ser fuego, es decir, su *esencia* es que no se quema a sí mismo. La esencia o naturaleza del fuego ocurre precisamente en el punto en el que no quema, es decir, en el que no es sí mismo. Este es un modo de ser en que se resuelven las contradicciones inherentes en los modos de conocer en los campos anteriores. El no quemarse a sí mismo está ligado inseparablemente de su capacidad de combustión de otras cosas. Es lo que es, por lo que no es para sí, a la vez que por lo que hace en su relación con otros.

Esta identidad contradictoria, en la que las cosas son verdaderamente sí mismas en el momento en el que precisamente no lo son no equivale a la igualdad entre el ser y la nada, ni a un monismo. La propiedad de combustión del fuego no es idéntica a su inhabilidad de quemarse a sí mismo. Thompson recalca que no se trata de llegar al extremo de creer que no

¹³⁴ El pasaje donde Nishitani analiza la idea del fuego y el agua como ejemplos de la vacuidad menciona que “El agua no moja al agua, el fuego no quema al fuego”. He aquí el significado central de la vacuidad. El agua hasta el punto de no poder mojar, no es agua; el fuego que no puede quemar, no es fuego. Sin embargo, decir que el agua no se moja a sí misma, no significa que no sea, en efecto, agua, sino completamente, al contrario, significa que el hecho de que el agua sea realmente agua es la Forma real de la propia agua. La vacuidad es la forma real de la realidad. La Forma real como tal es sin Forma. (Ver Nishitani, K. 1982, p 127)

¹³⁵ Nishitani, K. (1982) 144.

hay confrontación, sino que “la vacuidad es la negación inherente de un ser en las cosas, y por ello expresa la condición real del fenómeno. Pero como carencia o negación, la vacuidad no está separada del fenómeno; no es un fundamento, sustancia, esencia detrás o dentro de las cosas”.¹³⁶

Persona e individuo en la vacuidad

Parte esencial del modo de ser en el campo de la vacuidad tiene que ver con un cambio en la concepción de persona y lo personal. Dentro del campo de la conciencia nos pensamos a nosotros mismos desde la perspectiva centrada en la persona, orientados hacia la vida. Es una persona confinada desde su propio ego. Dentro del campo de la nihilidad, el sí mismo y las cosas son pensadas como irreales, desde la orientación hacia la negación. La duda que las atraviesa pone en evidencia su falta de fundamento y el carácter de impermanencia de todo lo existente, es en ese sentido que en el campo de la nihilidad el individuo se enfrenta a la presencia de una nihilidad profunda en todos los aspectos de la vida. En el campo de la vacuidad, se elimina el velo de la representación y se encuentra la verdadera personalidad al unísono con el otro. Al profundizar sobre esta nihilidad, se descubre un nuevo nivel de conciencia en el que se hace posible superar la dualidad del campo de la representación y la angustia producto de la incertidumbre expuesta en el campo de la nihilidad. En este campo las cosas, incluyendo al ser humano, llegan a ser dueñas de sí mismas en cuanto se trata de un modo de ser autónomo cuyo modo de conocer el mundo está fuera de toda representación o autoreferencia en el que cada cosa aparece frente a él como es en sí misma¹³⁷.

¹³⁶ Thompson, E. (1986), *Planetary thinking/Planetary building. An essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji*, p. 239

¹³⁷ Nishitani, K. (2017) *Op. Cit.* p.199

El sí mismo verdadero que se descubre desde la perspectiva de la vacuidad es un yo que ha dejado atrás la máscara del ego. La persona en el campo de la vacuidad es algo que aparece, no es un algo fijo que se encuentre confinado a su propia existencia. Se trata de un yo que es único, individual, libre, completamente espontáneo y activo en su afirmación de la existencia. Cuando el sí mismo se niega y deja ir la necesidad de centrar el mundo a su alrededor, se convierte en vacuidad.¹³⁸ Raquel Bouso explica que “tomando conciencia de su no ser, el ser humano realiza su verdadero sí mismo, informe, sin cuerpo ni espíritu, fuera del tiempo. Y esta experiencia directa de la realidad absoluta de la vacuidad es interpretada como una liberación: no atada a una forma concreta se está en disposición de adoptar la adecuada en cada situación”.¹³⁹ De este modo podemos ver que dentro de esta perspectiva se abre la posibilidad de una nueva libertad creativa, y una experiencia renovada de la realidad.

Así, la vacuidad se presenta como la realidad donde aparecen los seres verdaderos, donde las máscaras que adoptamos temporalmente son máscaras verdaderas.¹⁴⁰ Esta máscara es el rostro detrás del cual no hay nada que la haga aparecer.¹⁴¹ Así, la personalidad es una máscara de la nada absoluta, y su actividad como persona es una manifestación de ella.

La idea de la máscara proviene del significado original del concepto persona, de acuerdo con Nishitani. Las cosas y seres ordinarios son estas máscaras de la nada al igual que las olas son olas de agua. Uno no es sin el otro, no son dos cosas, sino dos puntos de vista de uno mismo: “ninguna máscara puede ser sin la nada a la que enmascara, ni la nada puede aparecer sin sus

¹³⁸ Gilkey, L. (1989) 59

¹³⁹ Bouso, R. (2012) Zen. p 104

¹⁴⁰ Gilkey, L. (1989) 64

¹⁴¹ Nishitani, K. (2017) Op. Cit. 126

máscaras”.¹⁴² La vacuidad es el medio por el cual la realidad aparece como real, en la que las máscaras se vuelven máscaras verdaderas.¹⁴³

Por ello, Nishitani considera que, desde el campo de la vacuidad, el yo no deja de ser un ser personal, sino que meramente deja atrás el modo de ser en el que se encuentra encerrado en sí mismo. Él afirma incluso que “la existencia personal y la verdadera actualización en el sí mismo también se hacen realidad cuando la propia aprehensión centrada en la persona deja de funcionar [...] y es donde se constituye una cosa llamada personalidad al unísono con la nada absoluta”.¹⁴⁴

El individuo que se vacía no deja de ser una persona, sino que se revela como es en su verdadera mismidad y por ello, todas sus acciones, pensamientos, emociones se constituyen al unísono con la nada absoluta como la manifestación de la realidad misma, el individuo es en correlación con lo existente.

*El ser personal, con su corazón y su mente, es completamente real en cuanto es totalmente uno con la mismidad absoluta, en cuanto está del todo separado de la mismidad absoluta, el ser personal es como una ilusión y una sombra. [...] el sí mismo en su mismidad absoluta no es lo que normalmente denominamos yo o ego personal o consciente, ni existe como algún otro que el yo personal y consciente. No es otro ser humano: no es ni yo ni otro.*¹⁴⁵

¹⁴² Gilkey, L., Op. Cit. (1989) 64

¹⁴³ Hase Shōtō menciona que en el desarrollo posterior de la filosofía de Nishitani, en su ensayo *Emptiness and immediacy*, sigue explorando la idea de la personalidad individual. Él considera que todas las cosas del mundo ocupan un lugar propio, por lo que se encuentran de cierto modo encapsuladas o encerradas en sí mismas (*heigō-sei*, 閉合性), pero estas cosas del mundo entran a un tipo de relación de interdependencia en la que cada una de ellas “se hace transparente”. Este *hacer transparente* implica el tipo de conocer discutido anteriormente, es decir, un conocimiento de las cosas en su forma verdadera (en su talidad). Hase utiliza el ejemplo del dolor: conocer el dolor significa conocer el dolor desde adentro, desde donde sea transparente para uno mismo, ser uno con ese dolor. Esto es, sin individuos no existe vacuidad, del mismo modo que sin vacuidad, no podemos hablar ya de individuos verdaderos. Ver Hase Shoto, Nishitani's Philosophy of Emptiness in “Emptiness and Immediacy”, *Japanese Religions*, Vol. 34 (1): 75-82

¹⁴⁴ Nishitani, K. (1982) p 122

¹⁴⁵ Nishitani, K. (1982) P 125

Otra de las maneras de entender el cambio en la forma de ser del humano en el campo de la vacuidad se refiere a la idea del recogimiento. Como se mencionó, en este campo todo lo que se había dispersado y vuelto irreal al verse atravesado por la nihilidad se encuentra a sí mismo como un ser autónomo y libre, en su propio fundamento. Esta anulación de la dispersión, o recogimiento, se da también, naturalmente, en el ser humano que se ha vaciado. Nishitani describe este momento con el término Samādhi cuyo significado es recogimiento. Esta es una palabra utilizada desde la antigüedad para designar un estado de la mente en el que el ser humano es capaz de concentrar totalmente su propia mente en un punto, “por lo que se extiende más allá del campo de la mente consciente cotidiana y autoconsciente y olvida su ego”.¹⁴⁶

Uno de los principales cuestionamientos de este campo es la posibilidad de un individuo vacío que al mismo tiempo es parte de una comunidad de seres sintientes. El estatus de persona o individuo parece ser algo paradójico. Por un lado, es un sí mismo que se afirma como su mismidad, y por otro, se dice una máscara de la nada absoluta. Este ser absoluto sólo es en correlación con el resto de la realidad, presentándose entonces como un individuo que es a la vez debido a lo que no es.

En el modo de ser no objetivo del campo de la vacuidad, las cosas participan como cosas en sí y se concentran todas simultáneamente en uno. Como se describirá, esta es la perspectiva en la que cada cosa es a la vez centro y circunferencia de todas las cosas. Por ello, la autonomía verdadera recae en posibilitar el que las demás cosas sean lo que son.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Nishitani, K. (2017) p 201

¹⁴⁷ Nishitani, K. (2017) Op. Cit. P 225

Masao Abe describe que la idea de salvación en el budismo -la liberación del sufrimiento de los seres sintientes- cuenta con dos aspectos: el aspecto existencialista y personalista en el que el humano tiene el potencial de hacerse consciente y emanciparse del problema del karma del universo a través de la decisión consciente de su libertad, y el aspecto cosmológico como la base necesaria para la liberación del ciclo de nacimiento y muerte. El aspecto cosmológico, según señala, es lo que permite que los seres humanos superen el aislamiento de la naturaleza y que vivan en armonía sin perder su individualidad. El yo verdadero aparece, siguiendo estas nociones, cuando el ser humano toma la decisión consciente de liberarse del ciclo de nacimiento y muerte, de la carga infinita del karma, y se da a la tarea de salvar a los demás de la ignorancia de su situación autocéntrica.¹⁴⁸ El motivo por el cual nuestro hacer se libera del carácter de carga desde la vacuidad es que aquí nuestra acción ya no surge de la ignorancia que caracteriza al campo de la conciencia¹⁴⁹ ni regresa a ella como egocentrismo: dedicamos nuestra existencia entera a este mundo como nexo en donde llegamos a ser y dejamos de ser en cada momento.¹⁵⁰ Nuestras acciones se vuelven absolutamente nuestras en cuanto dejan de ser las acciones de un yo autocéntrico. De ahí que Nishitani considere que “el hacer constante es un no-hacer constante. El constante llegar a ser y desaparecer es no llegar a ser

¹⁴⁸ Abe, M. (1995) p 81

¹⁴⁹ Sevilla (2010) hace una precisión sobre el karma en el punto de vista de la vacuidad que vale la pena retomar: “En el punto de vista del karma [o la conciencia] las personas se relacionan con fundamento en la ignorancia (mumyo) y el sufrimiento. Como tal, la relación kármica con los otros se siente como una carga ominosa que debemos soportar, una presión que debemos resistir, en un destino completo que en su apego avaro se aleja cada vez más de la realización de la realidad.” A diferencia de ello, en el punto de vista de la vacuidad, esta carga se transforma de algo que debemos soportar a algo que aceptamos como nuestra responsabilidad, como nuestro asunto. “respondemos en compasión para cargar libremente y expiar el karma infinito de la ignorancia del mundo” Cfr. Sevilla, A. (2010) p 243-244

¹⁵⁰ Nishitani caracteriza en varias ocasiones al Dasein como “el fluctuar de las olas” para indicar que en sí mismo se encuentra todo el “flujo y reflujo del mundo-como-nexo”. Cfr. Nishitani, K. (1982) P 322.

y no desaparecer. Estar constantemente entregado a hacer algo es, como tal, un no hacer nada”.¹⁵¹

Relación de interpenetración circumincesional

Hemos mencionado que en el campo de la vacuidad se da un tipo de relación del mundo como nexos, donde el ser humano y todas las cosas existentes funcionan a la vez como centro y circunferencia. A esta le llama relación de interpenetración circumincesional¹⁵² y la define del siguiente modo:

Decir que cierta cosa está situada en una posición de sierva respecto a cualquier otra cosa significa que reside en el fundamento de las demás cosas, haciéndola ser lo que es y así situarse en una posición de autonomía como señora de sí misma. Asume una posición en el terreno de las demás cosas como un criado que sostiene a su señor. El hecho de que A esté así relacionada con B, C, D . . . equivale entonces a una negación absoluta del punto de vista de A como señor, junto con su unicidad y también su ser [...] Sin embargo, considerado desde otro lado, puede decirse lo mismo respectivamente de B, C, D . . . y de todo lo demás que es. Es decir, desde esa perspectiva, todos permanecen en una posición de siervos de A, manteniendo su posición como señor y funcionando como un elemento constitutivo de A, haciéndole ser lo que es. Así pues, el que una cosa sea -su autonomía absoluta- tiene lugar a la misma vez que una subordinación de todas las demás cosas.¹⁵³

El modo de ser que abre el campo de la vacuidad es, entonces, el de un ser que se encuentra no solo vaciado de sí mismo, sino conectado esencialmente con toda la realidad. El que uno sea, depende de la relación que mantiene con el resto de lo real comprendido desde sí mismo. Ser verdaderamente ser humano es ser desde el campo donde se es uno con la vacuidad. El ser del ser humano y de todas las cosas se mantiene gracias a esta relación de interdependencia: las cosas se comprenden como son en sí mismas desde y gracias a su

¹⁵¹ Nishitani, K. (1982) p 319

¹⁵² El término “interpenetración circumincesional” es tomado prestado del cristianismo por Nishitani. Este término es usado para describir la estructura paradójica de la Santa Trinidad cuyos elementos se distinguen a partir del discurso intelectual, pero desde la interpretación de la fe, se trata de una existencia indiferenciada. Del mismo modo, en la tradición Mahayana, se experimenta este tipo de relación en la unidad de la naturaleza del buda en cuanto atemporal y encarnado en el mundo temporal. Para una discusión más detallada de este punto, ver Sten Stenson, *Beyond Science and Technology to Emptiness*, pp. 114-142 en Unno, T. (1989) *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*, Asian Humanities Press. EUA.

¹⁵³ Nishitani, K. (1982) p 206

relación con otras, o en palabras de Nishitani esto es a lo que nos referimos cuando hablamos de “ser en el mundo”.¹⁵⁴ El ser de todas las cosas se ve entonces desde la perspectiva del “ser-en-la nada, nada-en-el ser” como el campo de posibilidad de ser uno con los demás a la vez que continuamos siendo uno mismo. Nishitani se refiere a esta posibilidad como “la fuerza que configura al mundo y le permite ser un mundo”,¹⁵⁵ en donde cada cosa, en su mismidad, manifiesta en sí misma la fuerza de su *virtus*, su potencial desde sí mismo, como la fuerza misma del mundo.

Keta Masako argumenta que esta idea surge desde la filosofía Huayan de la “originación dependiente del reino del Dharma” donde la identidad mutua de todas las cosas y la interpenetración de todas las cosas se hacen posibles gracias a que, cuando el sujeto posee poder absoluto (como en la postura de centro o señor de Nishitani), le es posible abarcar todas las cosas y, como éstas carecen de poder (se encuentran en su cualidad de siervo), pueden ser contenidas en el sujeto. Al contrario, cuando el sujeto carece de poder, los otros lo contienen y lo toman dentro de sí. En la visión del budismo Huayan, todos los componentes de la realidad pueden conectarse de este modo unos con otros sin obstrucción.¹⁵⁶ Las cosas concretas del mundo se manifiestan en todos los aspectos del mundo y se relacionan entre ellas a través de su imagen: las cosas se transfieren o reflejan en otras, pueden moverse y expresarse en otros gracias a esta noción de la identidad mutua. La estructura de relación del

¹⁵⁴ Nishitani considera que “éste es el modo de ser que cada cosa posee en su propio fundamento, sin dejar de ser en él, e implica que el ser de cada cosa es sostenido, mantenido y le hace ser lo que es, como centro del ser de todas las demás cosas; o, dicho de otra manera, que cada cosa sostiene el ser de las demás cosas, las mantiene existentes y las hace ser lo que son. En una palabra, supone que todas las cosas son en el mundo.” P. 207

¹⁵⁵ Nishitani, K. (1982) Op. Cit. p 208

¹⁵⁶ Keta, M. (1989) *Emptiness and Fundamental Imagination*, P 14

mundo es del tipo dinámico en donde cada cosa contiene dentro de sí todo lo que representacionalmente se le opone.¹⁵⁷

En la vacuidad, el no-yo deja de lado la cuestión de la utilidad de la existencia y las cosas que componen el mundo que tanto apremia en el campo de la conciencia. Ya no es un ser humano que se pregunta el para qué o el porqué de la existencia, abriendo paso a entender su propia existencia por sí misma, siendo su propia causa y su propio destino. Es aquí donde se encuentra la última característica del ser humano en el campo de la vacuidad: un actuar desde el amor incondicional y la compasión.

Amor incondicional y compasión

La característica final del cambio en el modo de ser dentro del campo de la vacuidad es el surgir de un amor indiferenciado hacia todo lo existente. Este amor aparece debido a la comprensión de la conexión de la realidad desde su carácter de señor y siervo, de centro y circunferencia, y de la aparición del sí mismo como un sí mismo verdadero cuyo ser se relaciona de un modo libre como individuo en su labor de cuidado y sostén del todo.

Podemos discutir la idea del amor propio como aquel en que nuestras acciones tienen la intención de obtener un bien para uno mismo y, para obtenerlo, utilizamos a los demás como medios. Este tipo de amor es un amor egoísta que representa la postura del campo de la conciencia, en donde el autoapego nos ciega a ver una relación más profunda con los otros.

Pero el amor indiferenciado del que habla Nishitani tampoco es el amor indiferenciado del precepto “amar al prójimo como a uno mismo”, pues para él esta idea requiere primero que

¹⁵⁷ Para un estudio más detallado de la postura de Nishitani sobre la vacuidad como el campo de la imagen, ver los ensayos de Keta M, *Emptiness and Fundamental Imagination*; Ono, M. *Nishitani's Theory of Imagination* y Hosoya, M. *Sensation and Image in Nishitani's Philosophy*.

aquello que más se ame sea el sí mismo. Esto deja en evidencia que, de entrada, no tenemos ese sentimiento de manera natural por el otro, sino que requerimos de hacer semejante al otro para poder amarlo como a uno.¹⁵⁸

El amar a otros implica una negación o anulación del amor propio, en cuanto al vaciamos del ego autocéntrico y reconocernos vacíos al unísono con esta red de relaciones con la realidad, reconocemos y afirmamos a todos como medios y fines. Amar verdaderamente al prójimo implica amar al otro tal como es: *amarlo como pecador* si es un pecador; como enemigo si es un enemigo. En palabras de Nishitani “es el amor indiferenciador que hace que brille el sol tanto sobre buenos como sobre malos”.¹⁵⁹

Así, se trata de un amor que trasciende a cualquier distinción, a la diferenciación entre el bien y el mal. Es un amor que acepta las diferencias tal cual son. Este amor es crucial para comprender la compasión como el modo de ser del humano que ha atravesado la nihilidad, como esta superación de la orientación a la nihilidad.

La compasión requiere de este pensar en el otro desde el campo que posibilita su existencia real del todo como vacío. Ahí donde las diferencias son ilusorias, la compasión significa la negación del sí mismo a favor de la comprensión amplia del otro, como el giro a un modo de comprender al otro desde sí mismo, superando los modos de conocer y aproximarnos a la realidad desde la racionalidad o la mera anulación en el reconocimiento de la existencia conexas del todo.

¹⁵⁸ Nishitani, K. (2017). Op. Cit. P 389

¹⁵⁹ Nishitani, K. (2017). Op. Cit. P 390

Sunyata y compasión

La compasión que surge como superación del campo de la nihilidad en el giro a la perspectiva de la vacuidad nos abre a un modo de ser conectado, comprometido, abierto y responsable de nuestras acciones. De ahí que se pretenda entender cómo poner en práctica este nuevo modo de comprender el papel del ser humano en el mundo. El modo de ver la realidad desde el campo de la vacuidad involucra al ser humano como actor directo, en cuanto la realidad se actualiza en él. Así, el ser humano se reconoce a sí mismo como vacío, pero también toma conciencia de los otros, derivando en el surgir de la compasión.

Puesta en práctica de la vacuidad

La vacuidad como este reconocimiento de la vida sin apego a nuestro ego debe expresarse en la vida cotidiana en todas nuestras acciones, de modo que la realidad se actualice como la manifestación del devenir de todas las cosas. Practicamos la vacuidad en el ámbito de lo cotidiano en cada decisión donde expresamos nuestra voluntad libre de necesidad de actuar en conformidad, no con nuestro ego, sino con nuestra tarea como Dasein de salvar a todos para salvarnos a nosotros mismos. Así, explica Bouso, “el yo deja de ser un individuo aislado y es capaz de considerar en su verdad todo aquello que le sale al encuentro”.¹⁶⁰ Este yo que retorna al mundo de lo cotidiano no puede ser más un ser centrado en sí mismo pues se ha enfrentado cara a cara con la finitud de su existencia y ha encontrado dentro de sí este abismo infinito que conecta a toda la realidad desde su mismidad.

¹⁶⁰ Bouso, R. (2012) p 103

El ser humano en el campo de la nihilidad sigue atado a su subjetividad. Por ello, la vacuidad es el autovaciamiento del yo que se niega a sí mismo al experimentar el sinsentido de la existencia. En este vaciarse, la nada se niega a sí misma y se revela su condición de no dualidad. La realización de vaciamiento del ego, o el comprendernos como un yo que es un no-yo “es positiva en la medida en que a partir de esta realización uno sobrepasa su egocentrismo y despierta a la realidad, esto es, al yo verdadero de uno mismo y al yo verdadero de los demás”¹⁶¹. De ahí que podamos expresar que ser y nada no son dos estados, sino dos aspectos de la realidad de la misma cosa a partir de los cuales podemos conocer y actuar en el mundo. Abe considera que esta noción es el fundamento budista de la comunidad y, explica, “esta realización aplica no solo a las relaciones humanas, sino también a las relaciones con todas las cosas en la naturaleza, desde perros hasta montañas”.¹⁶²

La vacuidad como práctica religiosa

Si bien afirmamos que la perspectiva del campo de la vacuidad es alcanzable por todos, Nishitani cree firmemente que, para lograrlo, es preciso que la conciencia se atreva a reconocer los problemas propios de su punto de vista. El admitir que el modo en el que ha transcurrido nuestra existencia nos ha hundido en un profundo apego a nosotros mismos y una indiferencia abisal hacia los otros; el aceptar que nuestro modo de conocer la realidad desde la conciencia no expresa verdaderamente lo que son las cosas, sino únicamente expresa cómo las representamos y conceptualizamos; el admitir que nosotros mismos nos somos ajenos, no puede ser una tarea sencilla. La liberación de la carga de la existencia que ofrece la perspectiva de la vacuidad sólo se alcanza tras una conversión existencial. Por ello Nishitani nos recuerda que “debemos pasar por una conversión, fuera de nuestra morada

¹⁶¹ Abe, M. (1995) Buddhism and Interfaith dialogue, p 83

¹⁶² Abe, M. (1995) p 83

habitual en el campo del karma y la nihilidad”¹⁶³ y esta conversión implica la aniquilación total del yo para alcanzar el punto en el que el yo y los otros se vuelven relativos y se manifiestan en su forma original.

Nishitani afirma que la vida cotidiana desde el campo de la vacuidad se trata de una vida como práctica religiosa. Con ello no queremos decir ni que existe una religión en particular que debamos practicar, ni que el modo de ser del humano en la vacuidad deba vaciarse para encontrarse en otro de naturaleza divina pues, si recordamos, Nishitani considera necesario el paso por el nihilismo justo por el problema que surge al tomar como fundamento de nuestra existencia la voluntad divina. Esta práctica se refiere al “dejar caer cuerpo y mente”¹⁶⁴ del que hablaba Dōgen donde la práctica misma de desprendernos de cuerpo y mente implica al unísono el despertar o iluminación puesto que, en el acto del dejar caer, despertamos a nuestra verdadera naturaleza de la no distinción entre uno mismo y la realidad. La importancia de dejar caer cuerpo y mente como práctica de la vacuidad recae en que solemos equiparar nuestro cuerpo y nuestra mente con nuestro sí mismo: son lo que somos pues de ellos depende, según la comprensión del ser humano desde la conciencia, todo nuestro ser y hacer. El sí mismo verdadero sólo puede aparecer al derribar la estructura del apego elemental al cuerpo y mente. Además, Nishitani afirma que el practicar el desapego al cuerpo y mente o *dejarlos caer* nos emancipa de los deseos que nos atan al mundo exterior y a las pasiones que nos atan a nosotros mismos, dejando libre el camino para el reconocimiento del otro, del mundo y del sí mismo como conexos.¹⁶⁵

¹⁶³ Nishitani, K. (1982) p 330

¹⁶⁴ Nishitani, K. (1982) p 327

¹⁶⁵ Nishitani, K. (1982) p 247

En esta práctica de desprendernos de la autoconciencia egocéntrica, la tarea del Dasein se muestra como su *rostro original*¹⁶⁶ como la voluntad o responsabilidad de ayudar a todos los seres al escapar de la ignorancia que los mantiene atados a la representación del cuerpo y la mente. La práctica de la vacuidad como un camino religioso implica que la vacuidad abre al yo a “la relación más íntima de responsabilidad por otros seres. Y frente al sufrimiento y la nihilidad de los otros, no podemos sino encontrar un sentido de compasión que busque la libertad de los otros”.¹⁶⁷

La práctica de la vacuidad se convierte en el modo de ser religioso donde la esencia de todo ser humano es la deuda asumida como juego de modo elemental, donde el amor y la compasión se expresan auténticamente desde el fondo de cada ser. Unno considera, por ello, que Nishitani no busca en realidad entender la práctica religiosa en relación con el pasado, sino con el futuro: no se trata ya de entender cómo ha funcionado la religión para el humano en el pasado o la utilidad que resulta de ella sino se trata de entender cómo debería ser la expresión de la religiosidad del humano al enfrentarnos a los acuciantes problemas de la humanidad “a punto de la aniquilación global” en el sentido en que la tarea esencial de esta práctica religiosa es mostrar la realidad tal cual es. De esto se deriva que “la religión no es solo un campo de estudio más u otro compartimiento de la vida; es, en cambio, fundamental para la vida misma, el fundamento de toda actividad humana, ya sea literatura, música, arte, filosofía, sociología, gobierno, economía o ciencia”.¹⁶⁸

Nishitani señala que el modo verdadero del ser humano es aquel en el que se reconoce y elige como Dasein, como centro y circunferencia, como una existencia que subsiste gracias a su

¹⁶⁶ Nishitani, K. (1982) p 338

¹⁶⁷ Sevilla, A. (2010) P 244

¹⁶⁸ Unno, T. (1989), P 319

deuda consigo mismo y con los otros: su hacer, ser y devenir son auténticos en la medida en que se responsabiliza de ellos y lleva voluntariamente la carga de actualizar en él mismo la existencia del mundo como nexo. Es un hacer que es un no-hacer, o un “dejar pasar el tiempo y tomar las cosas como vienen”.¹⁶⁹ El Dasein asume como tarea el que “todo es en beneficio propio en la práctica del beneficio del otro”¹⁷⁰ y se entiende como absolutamente vacío, dirigido hacia el otro, pero siendo siempre un no-yo que funge como el centro de sí mismo y que mantiene al resto de las cosas en un sustento común. Lo que aparece es un actuar libre de carga por ser un actuar asumido como destino, como responsabilidad.

Verdadera compasión

Al afirmar que es posible trascender la nihilidad que atraviesa toda la realidad a partir del giro compasivo del campo de la vacuidad también se exige la posibilidad realista de la salvación del sí mismo y del otro. Un ejemplo claro del modo compasivo, de parte de la tradición budista, son los Cuatro Votos del Bodhisattva mencionados previamente en los que uno se compromete a salvar a todos los seres sintientes, extinguir las pasiones mundanas, penetrar las puertas del Dharma sin medida y alcanzar el camino del buda. Si bien los tres últimos votos dependen del individuo y serán sus logros, dependen necesariamente de cumplir con el primero. Es decir, sin antes asumir como propia la tarea de relacionar nuestra liberación del sufrimiento con la liberación de todos los demás, no nos será posible desprendernos de éste. En principio, si se admite como superada la nihilidad, entonces debe considerarse posible el trascender tanto del enclaustramiento del ego como de la anulación del sí mismo por el abismo de la nihilidad. Es preciso admitir la nihilidad como un espacio de tránsito hacia el vacío de sí mismo y el retorno al sí mismo verdadero. Al admitir lo

¹⁶⁹ Nishitani, K. (1982) p 324

¹⁷⁰ Nishitani, K. (1982) p 331

anterior, también se abren las puertas a cuestionamientos de carácter ético y ontológico. ¿Cómo es que se aplica este modo de ser compasivo en el actuar cotidiano, en el regreso a la vida del hacer incesante? ¿Qué tipo de ser somos al reconocernos vacíos?, ¿qué responsabilidad moral podemos tener como un yo que es un no-yo? ¿Cómo podemos afirmar que la compasión que surge se posiciona desde la vacuidad, como un reconocimiento de la igualdad de toda la realidad, y no desde el campo de la nihilidad o una cuestión de superioridad del ego del campo de la conciencia que se posiciona por encima del otro y lo ve con lástima o como un medio para evitar su propio sufrimiento? ¿Cuáles son los límites de esta compasión, de haber alguno?

En el budismo Theravada, por ejemplo, la compasión es algo que se practica, no algo que surge naturalmente en nuestro encuentro con el otro. En la tradición Mahayana también se practica la compasión a partir de la meditación.¹⁷¹ Para Nishitani, la compasión comienza con el entendimiento de la nihilidad que subyace a la vida y que anula y vuelve en sinsentido al todo. Pero una compasión verdadera sólo surge al posicionarse en el campo de la vacuidad, en la superación de la nihilidad, en cuanto posibilita una verdadera transformación tanto del sí mismo como de los otros. La compasión real requiere también el tipo de amor indiferenciado que solo surge en la vacuidad, al igual que estar libre absolutamente de todo apego a sí mismo y a los otros. Esto significa admitir que ningún ser puede ser determinado absolutamente como bueno o malo, y que ninguna de estas determinaciones, de ser posibles, harían que este ser fuese merecedor o no de compasión.

¹⁷¹ Por ejemplo, el texto Lojong propone un camino para la práctica de la compasión. Para una interpretación actual de este texto, ver Fischer, N. (2012) *Training in Compassion*.

Contrario a lo que se argumentó previamente sobre la compasión desde la perspectiva general occidental, la compasión no es algo que se gana o se merece. El sufrimiento y la nihilidad permean y ponen en riesgo la existencia de todo. Todos experimentan el sufrimiento, de modo que “el golfo que se percibe entre el sí mismo y el otro depende en parte de asumir que se tiene una diferencia existencial como ‘sí mismo’ independiente de cualquier referencia al otro”¹⁷² El que deba sentir compasión por alguien más surge simplemente por el reconocimiento de su sufrimiento y de entender al otro como un igual, no como un opuesto. Podemos ver esta noción en el poema de Shantideva de su guía para el modo de vida del bodhisattva:

*Dado que tanto yo como los otros
deseamos igualmente la felicidad,
¿Qué hay de especial sobre mí?
¿Por qué debería esforzarme sólo por mí felicidad?*¹⁷³

La verdadera vacuidad, así como la verdadera compasión, se dan a partir de la disolución de la idea de independencia ontológica entre el sí mismo y los otros. De ahí que “entender la vacuidad abre la puerta a una nueva definición de sí mismo [...] el sí mismo está en el terruño de todos los demás en la nada del sí mismo y que todos los demás están en el terruño del sí mismo en esa misma nada”.¹⁷⁴

Gracias a esto reconocemos que el sufrimiento del otro es igual de doloroso que el propio y que su búsqueda de felicidad es igual de importante y necesaria que la propia. Así, la compasión es la raíz de la determinación de alcanzar la iluminación a favor de otros al mismo

¹⁷² Klein, A. (1989) p 330

¹⁷³ Poema de Shantideva citado en Klein, A. (1989) p 331. Traducción propia.

¹⁷⁴ Nishitani, K. (1989), P 279

tiempo que representa el entendimiento profundo de la siempre presente posibilidad de sufrimiento en la experiencia de la vida cotidiana. Al reconocer que el sufrimiento permea toda la realidad, se vuelve nuestra tarea encontrar el modo de abrir a todos a la comprensión de la realidad desde el punto de vista de la vacuidad donde el yo se mueve desde el desapego, la interdependencia y la compasión.

Nishitani apela a que en la vacuidad todas las cosas son consideradas desde lo que son en sí mismas, como seres en el mundo y constituyen una unidad libre e irreductible. Para él esta unidad es libre “en el sentido de que cada ser está establecido como lo que es en sí mismo y regulado en el sentido de que cada ser es como debería ser según la posición determinada para ello en tanto que vinculado al ser en el mundo”.¹⁷⁵ Nuestra responsabilidad, entendida como la tarea de liberación de todos y de uno mismo, implica entonces una gran sabiduría que comprende a todas las cosas desde donde son lo que son y lo que debieran ser, y una gran compasión que nos mueve a buscar la libertad de la unidad del ser en el mundo. No se trata de cargar con el peso de la existencia por necesidad del destino, ni tomar la carga de nuestra responsabilidad hacia los otros como una obligación externa al yo: es responder libremente a uno mismo y a los otros por medio de la compasión y el entendimiento de la interdependencia de todo lo real.

Ética y compasión desde la vacuidad

Una de las primeras objeciones o dudas que surgen al hablar de una ética construida a partir de la vacuidad es, justamente, quién es el sujeto de este actuar ético. Masao Abe considera que es posible hablar de una ética desde la vacuidad, a pesar de que en muchos casos se vea

¹⁷⁵ Nishitani, K. (1982) p 256-257

con recelo o sospecha. Para él, la confusión que surge en la sociedad contemporánea en cuestión de ética y valores se deriva de un entendimiento erróneo del problema del egocentrismo humano y por ello, la vacuidad como una superación real de este punto de vista podría funcionar como ese “aclaramiento” de lo ético en el mundo actual.¹⁷⁶ Para él, al igual que para Nishitani, los seres humanos se caracterizan por contar con una conciencia y libertad únicas capaces de crear y al mismo tiempo, que los vuelven incapaces de salir de sí mismos. Los seres humanos, como hemos discutido, se han separado de la naturaleza y se han encerrado en sí mismos en una vida irreflexiva. La sociedad actual se encuentra orientada hacia la búsqueda de la utilidad, de la verdad absoluta, de la supremacía de la racionalidad. Los problemas éticos que surgen de esta visión de la vida son resultado de este modo de ser que nos aparta de nuestra verdadera naturaleza y que nos aleja del reconocimiento de los otros como parte de la unidad dinámica de la realidad.¹⁷⁷

La vacuidad se manifiesta en la vida cotidiana a través de una actitud o de cuidado y comprensión hacia los demás, y del reconocimiento de la relación de interdependencia entre todos los elementos que constituyen la realidad. La manera en que practicamos la vacuidad a través de todas nuestras actividades refleja una comprensión profunda de la base en común de todo lo existente y un respeto y atención hacia todos los seres. La compasión que surge al interior del Dasein que toma como su tarea el cuidado de todos permea todas las actitudes y preocupaciones del yo que se enfrenta al mundo del hacer.

Hasta este punto hemos argumentado a favor de una vacuidad que desintegra al yo como ser egocéntrico atrapado en el campo de la conciencia y que lo regresa a un yo verdadero que

¹⁷⁶ Abe, M. (1995) p64

¹⁷⁷ Nishitani, K. (1982) p 126

está en contacto real consigo mismo y con los otros, a lo que se refiere Nishitani al decir que “la nada es apropiada en el yo” o que es el “actualizarse del yo como el sí mismo verdadero”.¹⁷⁸ Hemos afirmado que el yo que se disuelve y reúne en la vacuidad no es un yo que haya destruido su personalidad, sino que es un yo que voluntariamente ha aceptado la tarea de llevar a su máximo potencial la realidad al reconocer que su liberación del sufrimiento, su superación de la nihilidad y el enclaustramiento es en la misma medida la tarea de liberar a todos de ello.¹⁷⁹ Al retornar a la vida cotidiana, el yo que es un no-yo se desempeña como un medio para todas las cosas. Sus decisiones son libres y responsables. Son conscientes y verdaderas. Sus acciones surgen de una profunda compasión y altruismo, por lo que carecen de fines egoístas.

Cuando hablamos de una ética que parte desde la comprensión de la vacuidad, donde toda dualidad ha sido disuelta hasta llegar al momento previo a su separación, no podríamos hablar de un conflicto entre lo bueno y lo malo, puesto que la no distinción implica también un no apego a ninguna de las posturas. Lo ético en la vacuidad se muestra al unísono con la comprensión y manifestación de la vacuidad desde el campo ontológico, de ahí que “la unidad de la realización ontológica de la vacuidad y la acción ética deba incluir la disolución de la ética convencional y la construcción de la ética a la luz de la vacuidad verdadera”.¹⁸⁰

Pensemos en la ética kantiana en donde el individuo es el responsable de sus acciones por ser el sujeto de éstas en cuanto surgen de su voluntad; en la postura de Nishitani, la disolución

¹⁷⁸ Nishitani, K. (1982) p 122

¹⁷⁹ Nishitani afirma que el yo nunca deja de ser un ser personal, simplemente se libera del modo de entender a la persona centrada en sí misma. De ahí que la verdadera aparición de la persona y su actualización en el sí mismo se hagan realidad cuando este tipo de concepción se supera. Esto es lo que llama “personalidad al unísono con la nada absoluta” o una personalidad impersonal. Nishitani, K. (1982) p 122

¹⁸⁰ Abe, M. (1995) p 200

de la dualidad sujeto-objeto traspasa los límites de lo epistemológico y trasciende al ámbito de lo ético: las acciones del yo no son las acciones del yo, a la vez que es el actuar más verdadero posible. Gallu nos recuerda que para la ética deontológica kantiana resulta crucial la autoconciencia del individuo y la diferenciación entre él y los otros. Lo que se manifiesta aquí es “un espíritu de división y no de conexión”. Además, la ética kantiana nos sujeta finalmente a un ser universal para ser testigo y sostén del orden moral.¹⁸¹ En contraste, desde la vacuidad, el sujeto se desintegra junto con el modo de ser egocéntrico para dar paso a un individuo con personalidad que reconoce su fundamento en la vacuidad como una existencia temporal conectada con el devenir de la realidad. Este individuo asume, como ya hemos mencionado, la tarea de salvar a todos los seres sintientes y de buscar su propia salvación mediante este hacer. Nishitani considera que, bajo esta premisa, “el yo es yo y al mismo tiempo no es yo” por lo que no podemos admitir que nuestras acciones sean de hecho llevadas a cabo por el yo en la medida en que “como ya no se trata de un yo, ya no cumple las acciones. [...] el hacer no es simplemente algo que se origina espontáneamente desde dentro del yo como sujeto a causa de la libertad de la voluntad”.¹⁸²

Masao Abe señala que, en principio, el problema que está en el fondo de la duda por la posibilidad de la ética desde la vacuidad es que, tradicionalmente, el mundo occidental ha tomado el anatman o no-yo del budismo como una postura nihilista, de ahí que se cuestione la posibilidad de la decisión ética y responsabilidad personal en la realización del no-yo. Para Abe, así como para Nishitani, la postura del no-yo no niega la autoidentidad de la persona individual, sino que cuestiona si esta identidad es “una identidad absoluta, duradera y

¹⁸¹ Gallu, E. en Unno, T. (1989) P 194

¹⁸² Nishitani, K. (1982) p 345

sustancial”.¹⁸³ La respuesta es clara: el yo no es una entidad fija, sino que es una interacción dinámica con los otros dentro de la relación de interpenetración circumincesional. De igual manera, el ser humano no depende ni de su voluntad ni de la voluntad de algún ser divino para propagar o mantener el orden de lo moral. Como menciona Gallu, la vacuidad “rompe las barreras conceptuales, esas fuerzas divisorias que prohíben la interacción y respuesta genuinas a nuestro mundo y los seres”.¹⁸⁴

Nishitani propone el amor como respuesta a la incertidumbre de la responsabilidad moral del ser humano dentro del campo de la vacuidad frente al resto de la realidad. Él se refiere al principio religioso cristiano de amar al prójimo como a uno mismo argumentando que dentro de esta postura presuponemos, en primera instancia, que no hay amor más grande para el hombre que el que se tiene a sí mismo. De ahí que el amar a alguien más implique una negación del amor propio en el que suceda una conversión esencial del yo a un punto donde sea irrelevante la comparación con los demás, es decir, el amor hacia los demás contiene en su interior la necesidad de dar el giro hacia el campo de la vacuidad donde no existe la separación, ni el dominio ni el control de uno sobre otro.¹⁸⁵

El yo que ama en el campo de la vacuidad es un yo que se ha vaciado de sí mismo y, justamente por ello, es capaz de amar a todos desde el lugar donde todo es en sí mismo, sin necesidad de juzgar o representarnos la realidad como un objeto. En la vacuidad, el amor como compasión se demuestra en el profundo respeto por la realidad, de ahí que

No es una cuestión de mi sufrimiento o el tuyo; es la naturaleza del sufrimiento al permearnos a los dos. En el campo de sunyata podemos sobrepasar las distinciones que

¹⁸³ Abe, M. (1995) p 65-66

¹⁸⁴ Gallu, E. en Unno, T. (1989) P 194

¹⁸⁵ Nishitani, K. (1982) p 345

*encierran el sufrimiento en categorías de tuyo y mío y, en su lugar, experimentar compasión por el sufrimiento mismo.*¹⁸⁶

El cuestionamiento sobre dónde recae la responsabilidad en el campo de la vacuidad se responde al entender que el yo no deja de ser un individuo, sino que es verdaderamente él mismo y de ahí que sus acciones a pesar de ser vacías sean acciones completamente suyas, por las cuales puede y debe responder. Además, cabe recordar que, el ser humano que ha atravesado hasta este punto de vista, ya no se ve a sí mismo como un individuo independiente de la realidad y no se mueve en el mundo a partir de su autocentrismo, al contrario, llega a un punto de vista donde “se ve a sí mismo en los demás y ama al prójimo como a uno mismo” en el sentido de reconocer al otro desde su mismidad y aceptar que el fundamento de todo lo real es la misma nada.¹⁸⁷ Es una existencia como nexo, una existencia donde la salvación de los demás depende de e influye directamente en la salvación de uno mismo, de ahí que se pueda seguir el que el actor ético permanezca en el campo de la vacuidad como integrante imprescindible de la vida como relación de interpenetración circumincesional en la que el deber hacia los otros es al unísono un deber hacia sí mismo.

Otro cuestionamiento clave es el tratar de definir qué tipo de ética es la que se propone. Una vez que mostramos la posibilidad de mantenernos como sujetos personales dentro de la vida cotidiana desde la perspectiva del campo de la vacuidad, lo que surge es mostrar qué se esperaría de nosotros como parte de este nexo. Nishitani nos recuerda que “aquí el yo parte de la perspectiva de la persona como un fin en sí misma y avanza hacia un punto en donde puede ver su telos en todos los demás y se ve a sí mismo como un asunto (Sache) que es totalmente un medio para todas las demás cosas”,¹⁸⁸ contrario a la perspectiva de la ética

¹⁸⁶ Gallu, E. en Unno, T. (1989) P 195

¹⁸⁷ Nishitani, K. (1982) P 347

¹⁸⁸ Nishitani, K. (1982) p 348

kantiana, por ejemplo, el ser humano como sujeto ético en la vacuidad se reconoce siempre como un medio (upaya), como herramienta o instrumento para todos, y nunca únicamente como un fin en sí mismo.

Nishitani toma la explicación de la ética deontológica kantiana y trata de ir más allá de ella al analizar que la persona de la ética kantiana debe contar con autonomía y voluntad para poder establecerse a sí misma como el sujeto original de su conducta y dictar su actuar a partir de su propia voluntad. Recordemos que, para Kant, es preciso que la razón sea la facultad que influya en la voluntad para decidir o motivar las acciones morales. El problema que ve aquí es que “el punto más elevado que el ser humano puede alcanzar en la moral sólo puede tener lugar a partir de la conciencia subjetiva”¹⁸⁹ y esto implica que para lograrlo el sujeto debe tener siempre autonomía y autosuficiencia. Debe ser siempre un fin en sí mismo y al mismo tiempo debe ser capaz de reconocer que los otros también son fines en sí mismos. Por ello, Nishitani critica el que “cuando la voluntad del ser humano es movida por la pasión y la codicia, siempre actúa en él el principio del amor propio: los demás son tratados como medios (obtención de felicidad, por ejemplo), como si fueran cosas. La moral tiene lugar al negar y superar este punto de vista”.¹⁹⁰

Si examinamos el modo de ser de la vida cotidiana desde el campo de la conciencia en la que el ser humano se considera siempre su propio fin y se encuentra encerrado en su ego, ¿cómo podemos afirmar que el ser humano debe ser siempre un fin en sí mismo? ¿qué sucede con todo aquello que no cuenta con el carácter de humano? ¿qué responsabilidad moral se establece entre el ser humano y la realidad no-humana? Nishitani considera que sólo al veros

¹⁸⁹ Nishitani, K. (1982) P 340

¹⁹⁰ Nishitani, K. (1982) p 341

a nosotros mismos como medios para todo lo demás es posible desprendernos de nuestro egocentrismo y llevar a plenitud la realidad, no sólo para los humanos, sino para todo lo humano y lo no humano. Para llevar a la práctica la vacuidad como el modo de ser compasivo, es necesario la conversión de la persona como fin en sí mismo al punto donde es un medio para todos, debe encontrar su fundamento y destino en todos los demás. Como afirma Nishitani, tiene que manifestarse

como una negación completa del sujeto y de su autonomía, en cualquier sentido, incluso en su sentido (ético) auténtico. Aquí el yo no puede ser un fin para sí mismo en ningún sentido vulgar del término. Al contrario, el yo como persona, incluyendo a la razón y la voluntad, o sea, el yo en su totalidad, tiene que llegar a ser una cosa para todos los demás seres y esto es posible en la vacuidad como un más acá absoluto¹⁹¹

Sería imposible plantear una ética desde la perspectiva de la vacuidad en la que el ser humano se vea a sí mismo como el sujeto moral kantiano. Si bien afirmamos en el capítulo anterior que el ser humano en esta perspectiva es señor de sí mismo, sólo lo logra si es al mismo tiempo siervo de todo lo demás. El no estar dispuestos a considerarnos como herramienta para el desarrollo y bienestar de otros comporta el egocentrismo esencial que caracteriza el punto de vista de la conciencia. La subordinación y autonomía no están peleadas en el campo de la vacuidad, es más, suceden al unísono. El ser humano puede ser un sujeto moral en la vacuidad y llevar la vacuidad a la práctica en su vida cotidiana siempre que se reconozca como parte de todas las cosas, siempre que se afirme desde el punto de vista en que su bienestar es posible sólo en virtud de su autonomía dentro de la relación circumincesional que mantiene con los demás.¹⁹² Douglas Fox considera que la necesidad de nuestros compañeros es la fuente de nuestro comportamiento ético por lo que “no puede ser legalista, reducido a un programa fijo de reglas y regulaciones, sino que debe ser contextual y

¹⁹¹ Nishitani, K. (1982) p 342

¹⁹² Nishitani, K. (1982) p 342

flexible”,¹⁹³ de este modo, el carácter ético de la vacuidad se desprende directamente de la transformación de nuestro deber hacia los otros como la red de relaciones kantiana a una red de relaciones que se expande para incluir en ella a toda la realidad.

Nishitani considera que el mundo que se muestra a partir de la conversión al punto de vista de la vacuidad deja de ser tanto el mundo mecanicista de la modernidad que busca la utilidad en cada momento como el mundo teleológico de la antigüedad. Se convierte en un mundo en el que vamos más allá de las determinaciones, razones, causas o fines. Es el mundo “sin cómo, ni por qué o para qué”, el mundo en el que “el yo es verdaderamente el yo de la expresión ‘amar al prójimo como a uno mismo’”¹⁹⁴ y esa es la expresión práctica de la vacuidad en la vida cotidiana del ser humano, reconocerse en el otro sin juicios, amar incondicionalmente, dar a cada elemento de la realidad su lugar como parte esencial de una relación mutua donde la salvación del sí mismo y de los otros es la misma.¹⁹⁵ Así, no se trata de una ética que busque generar leyes universales que guíen el actuar humano, sino que se trata de una ética que surge libre de intención y prejuicios, como una respuesta genuina a las necesidades de la situación concreta en la que se encuentra quien la experimenta. Esta ética, considera Gallu, trasciende la ética sistemática a partir de dar cuenta de nuestra interconexión, “creando una eticidad natural que deja de ser una ética en el sentido conceptual, sino que es una ética de dependencia mutua, un comportamiento ético que surge espontáneamente de su contexto”.¹⁹⁶

¹⁹³ Fox, D. *Zen and ethics: Dogen's synthesis* en: *Philosophy East and West* 21/1 (1971) 33-39 citado por Gallu, E. p 196

¹⁹⁴ Nishitani, K. (1982) p 351

¹⁹⁵ Gallu, E. en Unno, T. (1989) P 196

¹⁹⁶ Gallu, E. EN Unno, T. (1989) p 189

Finalmente cabe mencionar que, en la vacuidad, dentro del contexto de esta relación de interconexión entre todas las cosas, también se puede inferir que la responsabilidad que el ser humano asume como tarea no es únicamente frente a otros humanos. La relación de interpenetración circumincesional nos abre a la comprensión de que seres humanos, montañas y aves tienen el mismo fundamento, la misma crisis, la misma posibilidad de reconocimiento como parte de la realidad. De este modo, la lucha por mantener los principios éticos en la perspectiva de la vacuidad representa también el reconocimiento de los derechos propios de todo aquello que consideramos ajeno a lo humano dentro de la perspectiva del campo de la conciencia. Dicho de otro modo, los derechos a los que apelamos para la humanidad, deben ser también los derechos que defendamos para los ríos, los animales no humanos y todo lo existente. La verdadera igualdad se encuentra en la aceptación de una verdadera desigualdad, en la que todo permanece sí mismo a la vez que cuenta con el resguardo de este Dasein que asume como su tarea la salvación de todos. El carácter compasivo de la práctica de la vacuidad se extiende, entonces, para incluir bajo su red de protección a toda la naturaleza, a toda la realidad.¹⁹⁷

Posibilidades actuales de la compasión

Nishitani cierra su obra *Religión y la nada* con la siguiente reflexión:

*A menos que los pensamientos y las acciones del hombre, de todos y cada uno de ellos, se sitúen en ella [la vacuidad], los problemas que acosan a la humanidad carecerán de la menor oportunidad de ser realmente solventados para siempre.*¹⁹⁸

¹⁹⁷ Nishitani, K. (1982) p 353

¹⁹⁸ Nishitani, K. (1982) P. 354

Esta reflexión final nos abre la puerta a pensar en modos de aplicar su teoría de los tres campos, así como su posicionamiento desde la vacuidad para superar los profundos problemas de la humanidad derivados de nuestro ensimismamiento, la creciente mecanización, tecnificación, indiferencia y despersonalización de la vida. La transformación de modo de ser es necesaria y cada vez más evidente, por lo que se requiere una reflexión de la aplicación de esta teoría en el ámbito del mundo cotidiano. Hasta que nos situemos todos desde el autovaciamiento, desde una postura que nos permita comprender las cosas como “nuestro propio asunto” y demos cuenta de la interconexión entre todos los seres y de nuestra relación con ellos a través de un modo de ser guiado por la compasión, los problemas del mundo inmerso en la nihilidad seguirán en aumento.

En esta sección se pretende resaltar las posibilidades de una visión de la realidad desde la vacuidad con la compasión como guía, en un tema representativo de nuestros tiempos: la crisis ambiental a partir de la aplicación de los conceptos avanzados por Nishitani y la discusión filosófica actual.

Crisis ambiental

Las proyecciones actuales indican que, de no generar un cambio drástico a nuestra forma de habitar, el mundo como lo conocemos tiene fecha de caducidad: después del 2030 no habrá vuelta atrás.¹⁹⁹

¿Por qué no hemos podido frenar el desarrollo de esta crisis? Desde la ecología y las ciencias se ha buscado refrenar el avance de la crisis ambiental a partir de protocolos, medidas tomadas por organizaciones no gubernamentales y organismos globales. Desde 1968 el Club

¹⁹⁹ De acuerdo con el reporte Global Environmental Outlook (2019) del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente- UNEP, disponible en: <https://www.un.org/en/climatechange/reports.shtml>.

de Roma, un grupo de políticos, científicos, empresarios e intelectuales, han discutido y tratado de encontrar soluciones a la crisis ecológica inminente. La primera Cumbre de la Tierra de las Naciones Unidas tuvo lugar en 1972, pero no fue hasta su segunda en 1992 que se logró alcanzar acuerdos para un reconocimiento más amplio del impacto que han tenido las actividades humanas a nivel planeta. De esta cumbre surgieron las bases para el Protocolo de Kioto sobre el cambio climático y el Convenio sobre la Diversidad Biológica que reconoce por primera vez que la conservación de la diversidad biológica es una “preocupación común de la humanidad”.²⁰⁰

Algunos países y empresas privadas han tomado medidas de regulación del uso y consumo de plásticos, por ejemplo, y otros han mejorado su infraestructura de reciclaje y recolección de desechos. Se tienen pactos internacionales de reducción de huella de carbono y de hacer una transición hacia la producción de energías ‘verdes’.²⁰¹ Si bien todo esto está en proceso, el mundo sigue avanzando impetuoso hacia el desastre ambiental. Entre los motivos por los que no se ha detenido este avance, principalmente en el llamado mundo desarrollado, se encuentra la pasividad de las altas esferas sobre el asunto.²⁰² Esta pasividad es resultado de dos factores principales: en primera instancia, aún existen individuos que cuestionan la veracidad de los reportes y proyecciones sobre el problema ambiental, por lo que la falta de consenso comienza desde el reconocimiento del problema. En segundo lugar, existe la creencia de que el desarrollo de la tecnología llegará a tal nivel que será capaz de resolver el problema. Así, vemos que no se trata de un problema sencillo, contenido, sino que es un

²⁰⁰ ONU, (1992) Convenio sobre la Diversidad Biológica. Disponible en: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>

²⁰¹ Pensemos por ejemplo en el Protocolo de Kioto que entró en vigor desde 1997 con el fin de reducir la producción de gases que propician el calentamiento global. Texto completo del protocolo disponible en: <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpspan.pdf>.

²⁰² Parkes, G. (2013). Kukai and Dogen as exemplars of ecological engagement, *Journal of Japanese Philosophy* 1 (1):85-110. Consultado en su versión electrónica.

problema profundo cuyas raíces se encuentran en el modo de habitar humano: la falta de conciencia sobre nuestro lugar en el mundo, la creencia en que el ser humano no es parte del mundo natural y que este representa sólo un medio para su progreso y desarrollo, así como la intención de dominio de la naturaleza por medio de la tecnificación y explotación de los recursos.

En palabras de Graham Parkes:

“¿Qué nos dice el plástico no biodegradable con el que hemos plagado los océanos del mundo? Nos dice que nuestra negligencia está matando muchos tipos de vida marina y por ende trastocando el tejido de interdependencia del que depende nuestra propia existencia”.²⁰³

De este modo tenemos un mundo donde el mar se convierte en islas de basura; los bosques y selvas se convierten en espacios óptimos para la construcción de vivienda y fábricas o para la explotación agrícola o producción animal para el consumo humano que potencian el ritmo de expansión sin un dejo de reflexión sobre los otros seres que los habitan.

Parte de la problemática actual surge de la necesidad de dominio del ser humano sobre la naturaleza que siente como ajena y distante, así como la creciente brecha entre el mundo interior y la conciencia del sufrimiento de otros. Siguiendo a D. T. Suzuki, el creer que el humano tiene el control y dominio sobre la naturaleza es el inicio del problema de la situación humana. Si pensáramos lo humano y lo natural desde el punto de vista de la compasión entendida desde la perspectiva de Nishitani, reconoceríamos que el problema de la Naturaleza es el problema de lo humano.²⁰⁴ Esta crisis no la causaron ni los árboles, ni las montañas, ni los osos polares, ni los mares. El problema de la naturaleza es, sin duda, el problema de lo

²⁰³ Parkes, G. (2013) Op. Cit. Loc 2085

²⁰⁴ Cfr. Suzuki, D. T. (2014), Selected Works of D. T. Suzuki, Volumen I: Zen. University of California Press, EU. P 180ss

humano en varios niveles: es el problema de la concepción de lo natural como ajeno y lo humano como superior, es el problema del consumo y el dominio, el problema del egoísmo humano y su comprensión limitada de la realidad, es el problema de anteponer las necesidades y lujos de la vida humana actual sobre el futuro de miles de formas de vida, es el problema de no asumir nuestra responsabilidad de cuidado del espacio que habitamos, de delegar responsabilidades y la pasividad humana.

Pensar la naturaleza como un ente separado de lo humano sobre el cual podemos ejercer el control y tomar como un medio para la realización humana nos ha llevado al borde de una catástrofe inminente, de ahí que se proponga asumir la postura de Nishitani para ayudar a resolver la carencia de cuidado y de comprensión del mundo como un nexo de relaciones que involucra a toda la realidad a partir de la cual el ser humano asume la responsabilidad de cuidado al posicionarse desde el campo de la vacuidad como un ser vacío, lo cual a su vez implica un cuidado del mundo natural.

La crisis ambiental a la que nos enfrentamos actualmente podría beneficiarse de un pensar compasivo, integrador, en cuanto reconocimiento del papel del ser humano como actor directo que puede reconfigurar su modo de actuar. El habitar del ser humano desde la compasión supondría hacer un énfasis en la responsabilidad de cuidado y de prevención de desastres ecológicos en cuanto busca refrenar la conciencia egocéntrica que busca satisfacer sus necesidades irreflexivamente. Se trata de un habitar más receptivo a su ambiente, a su presente. Tener la compasión como guía también permite dejar a un lado la voluntad impetuosa de usar a la naturaleza como simple medio, buscando una forma de vida que no caiga en el consumismo, ni en el desarrollo urbano voraz. El ser humano que se posiciona desde la vacuidad es aquél que reconoce su cualidad simultánea de señor y siervo de toda la

realidad. De ahí que sea un modo compasivo, reflexivo y consciente de las implicaciones del actuar de un solo individuo sobre toda la realidad.

Poniendo en perspectiva la filosofía de Nishitani, podemos afirmar que gran parte del problema ambiental se debe a nuestro posicionamiento en el campo de la conciencia, dentro del cual llevamos un actuar irreflexivo, autocéntrico, ensimismado y egoísta, caracterizado en su nivel más profundo por la ignorancia. Esta ignorancia proviene del modo de conocer representacional, conceptual, diferenciador que busca explicar el mundo desde la perspectiva de un sujeto que no tiene siquiera acceso a conocerse a sí mismo. Este modo de ser y conocer la realidad distorsiona y aleja al ser humano de la comprensión del mundo como un todo del que forma parte y lo impulsa a una búsqueda incesante de imponer su voluntad. La naturaleza es un ente abstracto, incluso en ocasiones molesto, sobre el cual el humano tiene dominio gracias a su cualidad de ser racional lo que le permite hacer uso de ella como medio a su disposición.

Así mismo, Nishitani pone énfasis en la cuestión de la mecanización y tecnificación de la vida humana como parte responsable de nuestra desconexión con la realidad. El medio ambiente se ha visto profundamente afectado por los cambios en los modos de producción del humano y el abuso de las tecnologías modernas. Recordemos que para Nishitani, la tecnología también juega un papel en el surgimiento de la nihilidad en cuanto propicia la deshumanización del ser humano y de la vida: si bien la tecnología nos proporciona un cierto control sobre el mundo, también le resta significado humano a cualquier descubrimiento o logro, por lo que se puede pensar que nuestro dominio de la naturaleza carece de significado.²⁰⁵ Mientras más dependemos de la tecnología como medio de comprensión y

²⁰⁵ Parkes, G. (2013) Heidegger and Nishitani on Nature and Technology, *Taiwan Journal of East Asian Studies* Vol 10 No 1, June 2013, pp 87-121

explotación de lo natural, más ocultamos nuestra dependencia de la naturaleza y más caemos en la ignorancia de lo poco que conocemos en verdad sobre la realidad y nosotros mismos. Esta visión de la naturaleza separada del ámbito humano puede ser superada si atravesamos el campo de la conciencia y reconocemos el sufrimiento que permea todos los aspectos de la realidad, incluyendo la vida humana, así como la carencia de fundamento de toda existencia. Sólo a partir de la salida de este modo de ser antropocéntrico podremos comenzar a replantearnos la relación que tiene el humano con la Naturaleza y el papel que juega la existencia humana en la resolución de la crisis ambiental. La distinción ontológica entre sujeto y objeto lleva también a una visión dicotómica del ser humano según la cual hemos dado mayor relevancia a lo mental que a lo corpóreo, a nuestra cualidad de seres racionales más que a nuestra cualidad animal, a nuestra conexión con lo natural. La existencia humana también es una existencia corpórea, no sólo racional, por lo que, de pensarnos como cuerpos podríamos entender mejor la dependencia del cuerpo humano del bienestar ambiental en su totalidad.

Tomando la perspectiva del budismo podemos acercarnos a un modo de ser humano que se comprenda dentro de lo natural. Por ejemplo, desde el budismo Shingon se piensa que el mundo está en constante generación y la naturaleza es consciente y capaz de llegar a la iluminación. Es en este sentido que se cree que “el matar caprichosamente o explotar lo que llamamos recursos naturales de manera innecesaria sería profanar el cuerpo del buda y destruir oportunidades de aprendizaje y entendimiento”.²⁰⁶ Si nos posicionáramos desde esta perspectiva, se reducirían problemas como el creciente desperdicio de alimentos que, según estimados de SEDESOL, en México representa el 37% de todos los alimentos producidos,

²⁰⁶ Parkes, G. KMW 254-255 LOC 1792

esto es el desperdicio de 10 millones 431 mil toneladas de alimentos al año.²⁰⁷ Esto sin duda podría mejorar si asumiéramos una relación de protección y cuidado, de señor y siervo de la realidad y consideráramos que “cuando somos uno con los alimentos que consumimos, somos uno con el universo entero”.²⁰⁸

Dentro de las propuestas contemporáneas al problema podemos mencionar al monje Theravada estadounidense Bhikku Bodhi quien señala que la crisis ecológica actual responde a la idea de que “los medios para el bienestar humano dependen del incremento en la producción y el consumo”²⁰⁹ como se cree en la sociedad industrializada occidental. Él critica la idea de que la felicidad y el bienestar se encuentren en la satisfacción de los deseos y necesidades materiales, lo cual genera una relación de conquista de la naturaleza y conflicto.

Otra posibilidad se muestra en las ideas Thich Nhat Hanh, monje activista zen vietnamita que propone una ‘oposición’ al estilo de vida *moderno* que describe como lleno de presión y ansiedad por medio de una disminución en el consumo.²¹⁰ Nhat Hanh es el fundador de una orden de meditación llamada Inter-ser en la cual se enseñan preceptos que recuerden constantemente a sus seguidores de su relación de interser²¹¹ o interconexión con el mundo,

²⁰⁷ SEDESOL, Infografía: Desperdicio de Alimentos en México, http://www.sedesol.gob.mx/boletinesSinHambre/Informativo_02/infografia.html Consultada el: 12 febrero de 2018.

²⁰⁸ Roshi Jiyu Kennett (1976) Zen is eternal life, Artículo: Regulations for eating meals, Emeryville CA: Dharma publications, p. 97 (Traducción propia).

²⁰⁹ Harvey, P. (2000). An Introduction to buddhist ethics, p. 179

²¹⁰ Harvey, P. (2000) Ídem.

²¹¹ Interbeing, en inglés. Se refiere a los lazos infinitos de influencia mutua que conectan a todos los seres sintientes. Relación de interdependencia mutua. «Nada de hecho existe aisladamente. Todo está interrelacionado, todo inter-es con el resto de las cosas. Ni una simple flor puede existir aislada de sí misma, solo puede inter-ser con la totalidad del cosmos. Y lo mismo ocurre también con nosotros»

y sus responsabilidades hacia él. Un ejemplo de su comprensión de este mundo conectado se da en el verso que practican cuando hacen uso de agua:

*El agua fluye sobre estas manos
Que sean usadas hábilmente
Para preservar el planeta²¹²*

Esta reflexión compasiva sobre la realidad podría representar un giro en nuestra comprensión del papel del ser humano en la preservación del mundo, del respeto que debemos brindar a otros seres y del impacto de nuestras acciones sobre el mundo -como-nexo que habitamos. De este modo vale la pena pensar el valor de la compasión no sólo desde sus efectos, sino como un camino, un modo de ser que revolucione las relaciones entre los humanos y la realidad y abra la puerta a una comprensión integradora de la realidad. Las posibilidades de la teoría de Nishitani frente a la inminente crisis ambiental son varias y profundas: desde la revaloración del humano y lo natural, las relaciones entre ellos a partir de la superación de la distinción sujeto-objeto, el conocimiento directo, no mediado del mundo y la concepción del humano como quien asume la tarea de cuidado del mundo como núcleo.

Dentro de las propuestas actuales para atacar al problema de la crisis ambiental se encuentra la teoría de Material Ecology según la cual se busca romper con el paradigma del mundo como máquina y pensarlo como mundo-como-organismo.²¹³ Esta teoría busca entender la relación entre los agentes humanos y no humanos al examinar sus interacciones a nivel materia. Así, el estudio de su interrelación y dinámicas es interpretado como una narrativa.

²¹² Harvey, P. (2000) Op. Cit. p. 185

²¹³ Oxman, N. (2016) Towards a Material Ecology. World Economic Forum. Disponible en: <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/towards-a-material-ecology/>

La materia que compone al mundo es un agente narrador y sus historias se encuentran en todo. Con esta perspectiva se busca incrementar la conciencia de las interrelaciones entre agentes contaminantes y agentes contaminados con la esperanza de que este nuevo paradigma genere un monitoreo más cercano del mundo y una intención de evitar el daño al considerar al mundo como un ente vivo en relación dependiente con el humano.²¹⁴ Aquí es posible relacionar la intención de Nishitani de pensar la realidad interdependiente y una aplicación de esta apertura al otro directamente en la cuestión del papel que ha jugado el ser humano en la generación de la crisis ambiental. La propuesta de la Material Ecology como una sensibilización a esta interrelación también exige repensar la relación que mantenemos los humanos con los objetos creados y nuestras prácticas de consumo y desecho. El que vivamos en una sociedad de consumo que depende de objetos desechables o de vida útil mínima genera una cantidad tóxica de elementos que destinamos a rellenos sanitarios. Pensar el mundo como organismo nos pide que nos cuestionemos a dónde se van las cosas que tiramos y reconocer que ese lugar al que destinamos nuestros desechos también es parte de nuestro mundo. Un cambio en la relación entre el humano y la realidad, un posicionamiento desde la vacuidad como compasión, podría generar un regreso al cuidado de la vida en la Tierra como nuestra tarea, como un modo de reconocer el sufrimiento de este mundo vivo y nuestra intención de no perpetuarlo ni intensificarlo.

²¹⁴ Riemenschnitter, A. (2018) Environmental Awareness and Material Ecology, Institute of Asian and Oriental Studies University of Zurich. P 2.

Conclusiones

En la presente investigación se consideró que el ser humano se encuentra bajo la amenaza siempre presente del abismo de la nihilidad al verse falto de fundamento y al reconocer el sinsentido de la existencia. Antes de que su existencia se vea atravesada por la nihilidad, el ser humano habita este mundo de un modo autocéntrico, ciego, insensible, impersonal. El sufrimiento propio y de los demás le es ajeno, en cuanto se llena a sí mismo de obligaciones, preocupaciones y haceres que le llevan simultáneamente a ahondar en su visión autocéntrica y a abrir una brecha entre su vida interna y su vida externa.

Como respuesta a los problemas que aquejan a la sociedad y al ser humano ensimismado se planteó un modo de ser basado en la teoría de los tres campos de Nishitani Keiji según la cual es posible atravesar la nihilidad para encontrar un punto de vista previo a la separación, previo a la dualidad, previo a la caída en el abismo y a partir de la cual es posible generar una postura que reconecte, que cierre la brecha entre los seres a través de un giro a un modo de ser compasivo.

Se considera que la compasión brinda una posibilidad de generar nuevos modos de conexión que subsanan la pérdida de fundamento y la carencia de sentido para reconocer en el otro las mismas carencias, y hacer de uno el centro de conversión hacia el cuidado del otro, al mismo tiempo que somos parte de la circunferencia.

En términos de pertinencia se considera que la compasión tiene cabida en la discusión actual sobre ética y ontología en cuanto plantea el reconocimiento del ensimismamiento humano como causa de sufrimiento, así como afirma la posibilidad de superar la nihilidad desde dentro, con un cambio de perspectiva en la que se tome por voluntad propia la tarea de ver

por el otro. Así mismo, el modo de ser compasivo rompe con la idea de superioridad ontológica humana y lleva a todo ser sintiente y todo componente de la realidad a un mismo nivel donde todo es relativamente absoluto y absolutamente relativo.

Dentro de la presente investigación se realizó una descripción breve de diferentes posturas occidentales y orientales sobre la compasión para enfatizar la propuesta de Nishitani con respecto a una compasión como modo de ser, no sólo como un sentir. Podemos decir que la compasión propuesta por Nishitani es deudora de la tradición mahayana en cuanto corresponde a una respuesta ‘natural’ que surge al reconocer el sufrimiento que atraviesa la existencia y que va de la mano del despertar a la conciencia de los otros y de una realidad conectada. Es pensar en el yo y en los otros meramente como diferencias conceptuales, no ontológicas. De igual modo hablamos de la kenosis cristiana como la idea del vaciamiento del yo para encontrar la verdadera identidad del sí mismo y de los otros, así como la idea de un amor que no hace distinciones entre ‘buenos y malos’.

En contraste con la postura aristotélica sobre la compasión, Nishitani no considera que sea una virtud que surja de pensar *desde afuera* el sufrimiento del otro y juzgarlo como un sentimiento *serio*, digno de nuestra preocupación. No es una cuestión de librar a los buenos del dolor y dejar en el sufrimiento a los que consideramos que lo merecen. Tampoco es una cuestión premonitoria para nuestro ego que hace que nos interese el otro por la posibilidad real de que el mismo sufrimiento caiga sobre nosotros: el sufrimiento, la nihilidad, la anulación de la existencia, la pérdida, el aislamiento, la soledad, la indiferencia, todos estamos inherentemente expuestos a ello, no es una cuestión de posibilidad, sino de realidad. La compasión propuesta por Nishitani abre al conocimiento de sí mismo, del otro y del mundo en el sentido en que expone el carácter de sufrimiento e impermanencia que permea

a toda la realidad y del cual no podemos rehuir. No es entonces una decisión meramente ética, sino una transformación total del punto de vista racional, mecanicista, calculador que ve a los otros como medios y que se apiada de los demás por una cuestión de asumida superioridad moral. No es tampoco *sentir con* el otro el dolor y la futilidad de la existencia. No es un acompañamiento y no depende de reconocer al otro como un igual.

Posteriormente identificamos a la incursión del pensamiento moderno y las ideas sobre la subjetividad humana como causas de la creciente desconexión entre el ser humano y el mundo real, así como la tendencia a la objetivación y tecnificación de la naturaleza que ha causado la creación de un mundo inerte y frío, donde la afinidad esencial entre el yo y la realidad se ha perdido a favor de la persecución de propósitos que enaltezcan el ego humano. Somos parte de una existencia problemática en cuanto generamos con nuestra persecución de un ego racional, de una respuesta y un dominio científico sobre las leyes naturales. Esta existencia está plagada de contradicciones irresolubles: la verdad de la ciencia que priva de legitimidad a la visión religiosa o espiritual e incluso la visión cotidiana de la realidad. Estamos en un mundo de herramientas, de técnicas, de materia dispuesta y sin propósito, dirección ni destino. Somos seres fragmentados, aislados, patológicos, individualistas y egocéntricos que paradójicamente ponemos toda nuestra fe en la racionalidad y reflexión, pero llevamos vidas irreflexivas, completamente ignorantes de cómo es la realidad sin nuestros prejuicios.

La superación de la nihilidad es una cuestión necesaria puesto que se trata, para Nishitani, de un momento de gran duda en el que nos percatamos de la irrealdad de la existencia tal cual nos la representamos, a la vez que encontramos un desconocimiento de la finalidad de la vida, de nuestro *telos*. Es un terremoto que abre un abismo en el fondo de la existencia, pero

no es capaz de resolver las dudas existenciales que genera. El campo de la nihilidad es un campo de transición pues sigue siendo un campo en el que se persigue una respuesta, en que se busca un fundamento y que, si bien rompe con el ego que avasalla a todo cuanto se le pone en frente, no genera una comprensión del otro y del sí mismo en la que puedan recuperarse. Frente a la posibilidad de la aniquilación, de la extinción, de la Gran Duda como la Gran Muerte del yo, la nihilidad no ofrece respuestas, sólo más preguntas.

Así, la compasión que surge como superación del campo de la nihilidad va más allá de una emoción, virtud, preocupación o sentir por el otro. Es un cambio en la percepción ontológica del mundo, en donde la idea de un sujeto autocéntrico que conoce al otro de manera representacional se rompe para hacer surgir un ser que es al unísono con el no-ser, que se afirma en la negación y que reconoce la perspectiva de vida en la muerte y muerte en la vida, que no es ni sustancia, ni sujeto sino una “absoluta sustancialidad no-sustancial” que emerge al ser uno con la vacuidad.

El despertar a la conciencia de la compasión representa para Nishitani también el reconocer la verdadera naturaleza de ser humano como aquél que se asume a sí mismo como Dasein, como un no-yo, como aquél en que la realidad se expresa y actualiza a sí misma, como parte de un nexo de relaciones ilimitado.

El mundo como este nexo al que Nishitani llama la ‘relación de interpenetración circumincesional’ permite la existencia del individuo a la vez que es parte del todo. Es el lugar en el que somos medios para los demás y señores de nosotros mismos. Este es el lugar de la verdadera libertad y de la verdadera individualidad pues es el punto de vista en el que conocemos las cosas tal como son en sí mismas y logramos el encuentro entre la vida interior del ser humano con la vida exterior. Este sí mismo dividido se reconecta consigo y con el

resto de la realidad al vaciarse y volverse *centro y circunferencia*. Al cerrar la brecha ontológica que nos divide del resto de la realidad, también se cierra el abismo al interior del ser humano que había caído en la paradoja de la representación: un sí mismo que no tiene acceso a lo que es en realidad, y sólo a lo que es para sí. Con este giro ontológico se genera la posibilidad de un actuar ético que tenga como fundamento la compasión y cuya aplicación se extienda a toda la realidad.

Se considera, finalmente, que esta reflexión en torno a la vacuidad como compasión ofrece la posibilidad de estudiar y analizar situaciones que afectan actualmente y que podrían beneficiarse de una reflexión desde el punto de vista de la vacuidad. La crisis ambiental que aqueja al mundo es evidencia clara de la afirmación del ser humano desde el campo de la conciencia egocéntrica, ensimismada, así como la firme nihilidad en el sentido de carencia, de una existencia incognoscible, innombrable, en el abismo entre unos y otros. Esto nos lleva también a pensar en posibilidades para temas como la violencia, los éxodos humanos causados por desastres ambientales y políticos, así como las consecuencias éticas que tendrá la adopción cada vez más generalizada de la tecnología, la inteligencia artificial y la ingeniería genética. La compasión como respuesta al problema de la nihilidad ofrece vías para el análisis de los modos de relacionarnos con la realidad y deja la puerta abierta a reconocer al ser humano como aquél que asume la tarea de cuidado de toda la realidad, como aquel que regresa al mundo del día a día con el reconocimiento presente del otro.

Trabajos citados

- Abe, M. (1989). *Zen and Western Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- AP, R. (2018, 09 07). *Van 174 cráneos en fosas de Veracruz*. Retrieved from Animal Político: <https://www.animalpolitico.com/2018/09/presentaran-prendas-accesorios-fosas-veracruz/>
- Aristóteles. (1999). *Retórica*. (Q. Racionero, Trans.) Madrid: Gredos.
- Bouso, R. (2012). *Zen*. España: Fragmenta Editorial.
- Camhaji, E., & García, J. (2016). *Año 11 de la guerra contra el narco*. Retrieved from El País: <https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico/>
- Cheung, K. (2017). Buddhist Perspectives on Ethical Issues in Artificial Intelligence. *Encounter of Buddhism & the 4th Industrial Revolution*, (pp. 570-584). Seúl.
- Fischer, N. (2012). *Training in compassion: Zen teachings on the practice of Lojong*. EUA: Shambhala Publications.
- Harvey, P. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics*. EUA: Cambridge University Press.
- Heisig, J. (1982). Introducción. In N. Keiji, *La religión y la Nada* (pp. 9-26). Madrid: Siruela.
- Heisig, J., Kasulis, T., & Maraldo, J. (2011). *Japanese Philosophy: A sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hosoya, M. (2008). Sensation and image in Nishitani's philosophy. In V. Sogen, & A.-M. Curley, *Frontiers of Japanese Philosophy 2: Neglected Themes & Hidden Variations*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.
- Hughes, J. (2012). Compassionate AI and Selfless Robots. In P. Lin, K. Abney, & G. A. Bekey, *Robot Ethics: The Ethical and Social Implications of Robotics* (pp. 69-83). Cambridge: MIT.
- Internacional, A. (2015, junio 15). *The Global Refugee crisis: A conspiracy of Neglect*. Retrieved from Amnistía Internacional: <https://www.amnesty.org/en/documents/pol40/1796/2015/en/>
- Keta, M. (2008). Emptiness and Fundamental Imagination. In J. Heisig, & U. Mayuko, *Frontiers of Japanese Philosophy 3: Origins and possibilities* (pp. 9-40). Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.
- Leggett, T. (1960). *A first Zen Reader*. EUA: Charles E. Tuttle.
- Lin, C.-K. (2014). Dao. *Springer Science*, 13, 491-506.

- Makransky, J. (2012). Compassion in Buddhist Psychology. In C. Germer, & R. D. Siegel, *Wisdom and Compassion in Psychotherapy* (pp. 61-74). Nueva York: The Guildford Press.
- Martin, R., & Barresi, J. (2006). *The Rise and Fall of Soul and Self: an intellectual history of personal identity*. Nueva York: Columbia University Press.
- McMahan, D. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mélich, J.-C. (2013). *Ética de la compasión*. Baelona: Herder.
- Montaigne, M. (1958). "Three Kinds of Association". In M. Montaigne, *The Complete Essays of Montaigne* (D. M. Frame, Trans.). EUA: Stanford University Press.
- Nakama, Y. (2004). Searching for an Educational Response to Nihilism in Our Time: An Examination of Keiji Nishitani's Philosophy of Emptiness. *Philosophy of Education*, 284-292.
- Nakama, Y. (2004). Searching for an Educational Response to Nihilism in Our Time: An Examination of Keiji Nishitani's Philosophy of Emptiness,. *Philosophy of Education*, 284-292.
- Nietzsche, F. (1995). *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza.
- Nishitani, K. (1982). *La religión y la nada*. España: Siruela.
- Nishitani, K. (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism*. EUA: SUNY.
- Odin, S. (1995). Buddhist Sunyata and Western Philosophy. *Pacific World New Series*, 280-303. Retrieved from <http://www.shin-ibs.edu/documents/pwj-new/new11/13Odin.pdf>
- Parkes, G. (2014). Nishitani Keiji on practising philosophy as a matter of life and death. In B. Davis, *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199945726.013.25
- Resnick, B. (2017, septiembre 5). A psychologist explains the limits of human compassion. Retrieved from Vox: <https://www.vox.com/explainers/2017/7/19/15925506/psychic-numbing-paul-slovic-apathy>
- Ryosuke, O. (2009). A Phenomenoetics of Compassion. In C. C.-y. Lam Wing-keung, *Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the 21st Century* (pp. 22-36). Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.
- Schopenhauer, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación*. EUA: Cambridge University Press.

- Shoto, H. (2009, julio). Nishitani's Philosophy of Emptiness in "Emptiness and Immediacy" Vol. 34 (1):. *Japanese Religions*, 34 (1), 75-82. Retrieved from http://www.japanese-religions.jp/publications/assets/JR34%201_a_Hase.pdf
- Sloterdijk, P. (1999). *Esferas II. Globos. Macroesferología*. España: Siruela.
- Thompson, E. (1986, Julio). Planetary thinking/planetary building: An essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji. *Philosophy East and West*, 36 (3), 235-252. Retrieved Enero 30, 2014, from <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/thompson.htm>
- Ueda, S. (2011). Contributions to dialogue with the Kyoto School. In B. S. Davis, *Japanese and continental philosophy: conversations with the Kyoto school* (p. Posc. 385). EUA: Indiana University Press.
- Unno, T. (1989). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*,. EUA: Asian Humanities Press.
- Villar Ezcurra, A. (2004). El valor de la compasión en la modernidad. In M. García-Baró, & A. Villar Ezcurra, *Pensar la solidaridad* (pp. 117-212). Comillas: Universidad Pontificia Comillas.
- Villar Ezcurra, A. (2016). La complejidad y ambivalencia de la compasión. In M. D. Rey, A. Esteve Martín, & J. A. Peris Cancio, *Reflexiones filosóficas sobre compasión y misericordia* (pp. 39-60). Valencia: Universidad Católica de Valencia.
- Wright, D. S. (1995). Tradition Beyond Modernity. In S. y.-H. Heine, *Japan in traditional and postmodern perspectives*. (pp. 283-296). Nueva York: SUNY Press.