



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA ONTOLOGÍA DE LA NIHILIDAD Y DE LA VACUIDAD EN EL PENSAMIENTO

DE NISHITANI KEIJI

TESIS QUE PARA OPTAR

POR EL GRADO DE:

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LEONEL GÓMEZ GORDILLO

TUTORA PRINCIPAL:

DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO 2023



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.

Miras largo rato, y divisas, finalmente mísera y ahumada tienda de nómadas; divisas el humito junto a la tienda; una quirguis, que por allí labora con sus ovejas. Todo aquello, pobre y salvaje, pero libre. Divisas algún pájaro por el aire azul, transparente, y largo rato, con tesón, sigues su vuelo: ya se cierne sobre el agua, ya desaparece de un aletazo, ya finalmente, se reduce a un punto apenas perceptible [...] Hasta la pobre mezquina florecilla del campo que me encontraba en primavera, precoz, en las quiebras de la pétreo ribera, fijaba morbosamente mi atención.

Dostoievski, *Memorias de la casa muerta*, citado por Nishitani en *La religión y la nada*

Trino de alondra,
que absorbes todo, todo,
hasta al vacío.

Ampu

Agradecimientos y dedicatorias

No podría obviar que este proyecto fue redactado en medio de la experiencia de la nihilidad de la pandemia que inició en 2020. En la incertidumbre, el caos y el dolor, ustedes, en sus clases, conferencias y charlas, con sus consejos, palabras y gestos fueron un lugar de calma, paz, pensamiento y alegría. Estas palabras son sólo un pálido eco de mi profundo agradecimiento.

En primer lugar, quisiera agradecer a Rebeca, por haber confiado en que podría transitar estas sendas y por la formación a lo largo de los años. Sin tu apoyo y sin tu inspiración esta tesis no sólo no hubiera podido acabarse, ni si quiera se hubiera podido concebir. Gracias por el pensamiento y tu *iluminación* en favor de la liberación de todos los seres, sintientes y no sintientes; por haberme enseñado la *apertura infinita* de las cosas y precisamente el camino que va del campo de la nihilidad al de la vacuidad (*śūnyatā*).

A lo/as lectore/as de mi tesis, muchas gracias. A Raquel Bouso, por la ya clásica traducción de *La religión y la nada* y por haber aceptado amablemente ser partícipe de este proyecto. A Manuel Lavaniegos, por las clases sobre María Zambrano (junto con Julieta Lizaola) y por mostrarnos la posibilidad del acontecimiento de lo sagrado en el mundo contemporáneo. A Bily López por las palabras de apoyo en torno a esta tesis. Y a Sebastián Lomelí, por ser un ejemplo a seguir, el apoyo constante y el cuidado a lo largo de los años, y por la prístina amistad que donas; sin ti, este proyecto tampoco hubiera encontrado la senda correcta a transitarse.

A la comunidad episódica de la amistad, que con el fin de que no falte nadie, sugiero sólo las iniciales, E., M., C., N., A., J., S., K., D. Gracias por su hermoso cariño y amistad.

A Sonia, por los incalculables aprendizajes cada día diferentes en el *no-seminario* y permitirme acompañarte en diversas modalidades de este en los últimos años. Por enseñarme la atención hacia la *pasividad* del pensamiento en el cine, el arte, y la ontología. Por haberme enseñado la línea de fuga que va del caos al cosmos: *caosmos* y junto con Bataille, que “la soberanía no es nada”. Por impulsarme siempre a la mejor versión composable de mí mismo en la actualización de los mundos posibles.

A Diana: por la *vida secreta*, el amor y cariño eterno; por compartir ambos una misma búsqueda, *una misma caza fuera de los muros de la ciudad* y el *des-aster* que encuentra su habitar en el vacío de la *corritmia* de los fragmentos deseantes.

Finalmente, a mi querida familia, sin cuya compañía nada de esto tendría sentido. Mamá, papá, gracias por inspirarme a buscar mis sueños y enseñarme la lucha por ellos, por heredarme el coraje a no rendirme nunca; por el cariño y el amor incondicional en el vaivén y devenir incesante de la vida. A Aby, Luis (a Gaby por corregir esta tesis). Y a Nina y Aiko.

Índice

Introducción general	6
Capítulo I: Sobrevolando la línea del nihilismo: crítica, meditación y (no) pase	17
Introducción	17
En medio del advenimiento del nihilismo	17
La topografía: sobrevolando la línea crítica y el punto cero del nihilismo	32
La topología: acerca de la línea de la consumación del nihilismo	39
Nishitani y el pase más allá de la línea como un más acá absoluto.....	45
Capítulo II: En medio del horizonte de la nihilidad: voluntad de nada y nihilismo cosmológico	49
Introducción	49
Voluntad de nada: historia y eterno retorno	49
El nihilismo cosmológico: entre Nietzsche y Nishitani	59
Capítulo III: El horizonte de la vacuidad y la apertura infinita	70
Introducción	70
La transpersonalidad o el ser uno con la vacuidad: <i>creatio ex nihilo</i> , amor indiferenciador (<i>agapé</i>) y no-yo (<i>anātman</i>)	70
El tránsito hacia la nada de Dios: ser libre y vacío. La naturalidad desde el <i>locus</i> de la vacuidad.	80
La apertura infinita o la vacuidad: el lenguaje de la naturaleza en el zen (禪).....	86
Conclusiones	96
Bibliografía de Nishitani Keiji	101
Bibliografía general.....	101

Introducción general

Esta tesis piensa la posibilidad del tránsito del campo de la nihilidad al de la vacuidad (空, kû, *sûnyatâ*). Con este pase de un campo a otro no se quiere indicar una superación progresiva, sino una *autosuperación* de la nihilidad que tiene más el sentido de una *torsión* o un regreso hacia el terruño originario de la existencia, esto es, el campo de la vacuidad. Este giro hacia el lugar de habitar más propio se da en medio del advenimiento del horizonte de la nihilidad, cuya impronta según Nishitani Keiji es la de la “negatividad absoluta respecto al ser de la diversidad de las cosas”¹ y su punto de aparecimiento se debe al campo de la conciencia y su eventual quiebre. En el horizonte de la nihilidad se muestra la anulación de toda la pluralidad y de toda la singularidad, de todo sentido y referencia que pueda hacer el mundo habitable. La autosuperación del nihilismo, por lo tanto, significa el ahondamiento en la nada, la inmersión como el único camino para superarlo al mismo tiempo que se le incorpora.

El aporte principal de Nishitani a las discusiones sobre el nihilismo es la comprensión de este como un campo que puede ser autosuperado, además de la descripción de los momentos de tránsito desde el nihilismo mismo hacia el campo de la vacuidad. Si bien el nihilismo y su experiencia contradictoria, esquivada e inasible se encuentra como un tema recurrente en varias formas del discurso, ya sea en literatura, en la sociología, en la política, en la religión y por su puesto en la filosofía, las indagaciones de Nishitani en torno a este campo se basan en que se presenta en primera instancia como un problema para la ontología por ser el campo que emerge tras ella: lo otro, el afuera de la conciencia y del ser. No obstante, el punto de vista desde el cual Nishitani entiende este afuera y esto otro del ser es el punto de vista de la vacuidad. A lo largo de *La religión y la nada*, Nishitani Keiji se encarga de trazar las líneas principales entre la nada de la nihilidad como un espacio separado del ser y la vacuidad como una integración en una lógica del *soku-hi*, (即非) en donde el ser es en la nada y la nada en el ser. Este punto puede ser la razón de la posible dificultad de lectura e interpretación del texto en las que se basó esta investigación, puesto que el punto de vista de la integración del ser con la nada (expresada en este trabajo como la autosuperación del nihilismo en la singularidad de la existencia) implica el proceso de la

¹ Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, trad. Raquel Bouso, USA, Chisokudô, 2017, p. 45.

constitución del ser y el campo de la conciencia y su quiebre por el advenimiento del campo de la nihilidad. Nos atreveríamos a decir que a excepción de algunos ejemplos (así en los intentos de Nietzsche, Heidegger y Zambrano) la mayoría de las filosofías que tratan con el nihilismo no logran tal integración, mucho menos la descripción de un mundo en mutua resonancia y conexión dinámica, como Nishitani lo perfila a lo largo de la obra citada.

Al encuentro con la experiencia de la pérdida de mundo y de sentido en la existencia, Nishitani lo llama el advenimiento del campo de la nihilidad. A la modulación como horizonte histórico de esta experiencia del *afuera*, que se trasluce en el trastocamiento de la cotidianidad de la existencia en situaciones límite, es lo que llamamos nihilismo. El campo de la negación absoluta (*Nichtung*), así, es el umbral propicio a *experienciar*, (aquí radicaría el acaecimiento del campo de la nihilidad) comprender (en tanto formulación histórica, como veremos) y, finalmente, transitar, para que aquello que parecía “otro”, se comprenda como lo más constitutivo de la existencia: “el regreso verdaderamente a nuestro terruño”.²

No transitar a través de ese poder de anulación -que no ocurre solo en raros momentos, sino que puede advenir en cualquier momento de la vida cotidiana-, tiene dos consecuencias: el reforzamiento del campo de la conciencia y la gestión del nihilismo como horizonte histórico, que no es otra cosa que la administración del control del sinsentido de las cosas en su funcionalidad variable dentro de un marco o sistema pre-fabricado. Ese es, de hecho, el mundo en que vivimos, el de la perfecta acomodación, de la *Gestell*, que a la vez implica el aseguramiento del principio para quien todas las cosas son, esto es, el sujeto o campo de la conciencia, que de hecho es el por el cual emergió la experiencia de la nihilidad como anulación del sentido y referencia de las cosas y del propio mundo. A partir de esta investigación espero mostrar cómo este proceso de advenimiento del horizonte de la nihilidad, de *desmundanización* precisamente en el punto en el que se tiene más asegurado y controlado el mundo, en tanto se le apropia técnicamente, tiene que ver con no darle al vacío su lugar de *vacío como vacío*, o en palabras de Heidegger, no darle a “el lugar de Dios [en tanto muerte de Dios] [la posibilidad de] quedarse vacío”.³ En otras palabras, lo

² *Ibid.*, p. 244.

³ Martin Heidegger, *Hitos*, p. 190.

que provoca que perdamos el mundo en el momento en el que más presentes somos en él se debe a la rápida hipóstasis de un centro artificial (el campo de la conciencia, la leyes impersonales de la ciencia, la confianza irrestricta a la técnica, el espectáculo como control, etc.), sin el tránsito a esa emergencia de la abolición total del sentido de la vida y el cosmos, es decir, sin tomarlo como posibilidad de que tras permitir que el nihilismo adviniera no se le tratara como el pase a otro campo más originario. Esta pérdida de mundo tiene el sentido de la falta de referencia de las cosas entre sí, siguiendo la sugerencia de Heidegger acerca del plexo de relaciones o el existenciario del Dasein “ser-en-el-mundo”, pero más acuciantemente, la pérdida de la tierra como un espacio para habitar. En eso consiste la presencia y aseguramiento del campo de la conciencia que no ha dado lugar a un momento de desapropiación o vaciamiento, sino que, ante el umbral de la experiencia de la nihilidad, decide resguardarse de mejor manera, a la vez que en la destrucción de la naturaleza y de lo que nos rodea.⁴

Ante este panorama crítico, el pesimismo no es una opción para Nishitani. Por el contrario, la indagación en el campo de la nada y del vacío implicarán un paso “más allá” (彼岸, *higan*) (que en realidad es un paso “más acá” (此岸, *shigan*), hacia la interioridad o el terruño originario, como veremos) del mero aparecimiento del campo de la nihilidad como anulación absoluta, sino una experiencia del vacío *vaciándose*, y por lo tanto del vacío como ser aconteciendo en la singularidad de la existencia en su cotidianidad. La búsqueda por sobrellevar el campo de la nihilidad en un resguardo del vacío infinito que se abre desde ese campo lleva al autor japonés a inquirir más originariamente en el proceso de desaparición o borramiento del sentido, es decir, de aquella experiencia impersonal del advenimiento del horizonte de la nihilidad y del proceso de *desmundanización* que todo lo vuelve, o sin sentido, o una función en una variable. Y es así que a pesar de lo ominoso de la experiencia de la nihilidad, según los trazos de la filosofía de Nishitani Keiji, podemos encontrar un campo de lo *transpersonal*, es decir, un campo que atraviesa la experiencia de la nihilidad, que se abre desde ella pero tiende hacia el terruño más originario de la

⁴ Para el sentido del proceso de desapropiación en el contexto de un giro hacia la descopernización del pensamiento racional. Cf. Rebeca Maldonado, “Descopernización o vaciamiento de la razón en la era del nihilismo —sendas comunes entre Occidente y Oriente—”, donde menciona que: “La desapropiación, la indiferenciación, la neutralidad, la desaparición de todas las distinciones y oposiciones es el entramado del horizonte del vacío desde el cual el ser centellea y se quiere tal y como es [...] La descopernización, realizada en el sentido de la vacuidad y de la experiencia del vacío, es la que nos llevaría a distender todos los hilos que imponen ataduras al mundo y a nosotros mismos en un afán de extremo dominio” (p. 181).

existencia, ahí donde el habitar se vuelve posible de nuevo, al ser la posibilidad de la existencia de la mismidad al mismo tiempo que de la diferencia. Lo transpersonal, la apertura infinita y el campo de la vacuidad son distintas menciones del campo donde no solo el ser es uno con la nada, también donde el *ser-desasido* es libre y vacío uno con la vacuidad, y que como tal no solo es la nada infinita, sino la infinitud del vacío siendo uno con el ser y la existencia. Desde el punto de vista de este último campo todos los conceptos se resignifican, como veremos, de tal manera que para poner solo un ejemplo, la existencia es el éxtasis de la singularidad, no contenida en un adentro ni afuera, sino una concentración de lo más personal de sí al mismo tiempo que lo impersonal que la vincula con todo lo demás.

Lo transpersonal es un concepto que da cuenta de la línea que atraviesa diversos procedimientos que aparentemente son totalmente distintos: la indiferencia del amor en el *agapé* que resguarda en un cobijo donante a los justos y los injustos, el *anātman* según el budismo mahāyāna y la nada que se abre desde la concepción moderna de un “mundo frío y muerto” modelado por la ciencia. Lo común a estas expresiones es que son procedimientos que se extienden hacia todos los órdenes de la existencia y que como tal no dan cuenta de una base común, sino que comparten la pérdida de toda base. Nishitani se encarga en *La religión y la nada* de trazar los cruces y resonancias de tan disímiles formulaciones que dan cuenta de la falta de sustancialidad en el concepto de vacuidad.

No obstante, este trabajo no es una lectura sistemática de los “dolores del mundo”, sino el punto de contacto entre eventos que relativizan la singularidad y la vacían de su singularidad. Pero este vaciarse, desde el punto de vista del nihilismo y de la experiencia de la nihilidad significa la desaparición de la cosa, el errar en una nada infinita. Pero desde el punto de vista del campo de la vacuidad este vaciamiento puede ser el acontecimiento del terruño originario: de un *locus* (場所, *basho*) o un campo de fuerzas de mutuas desapropiaciones de la forma y apropiaciones de la forma en la singularidad de la existencia, *Existenz*.

Es importante resaltar que esta posibilidad se da bajo el horizonte del nihilismo en la contemporaneidad porque es el evento que marca el fin de la “armonía preestablecida” entre las cosas. Esta pérdida del orden vertical, que también es una pérdida del orden del habitar dado una estructura y jerarquía que otorgaba un lugar especial a cada ser, es la

merma, a su vez, de lo sagrado de la naturaleza expresado, por ejemplo, en el orden cosmológico que implica una gradación y relación entre los seres, ahí donde la perfección del ser humano consiste en ser un reflejo de todos los semas, así en la *Oratio* de Pico. O como Nishitani lo menciona: “El mundo, por decirlo así, rebasa el eje vertical Dios-hombre y se coloca en un eje horizontal propio [...] el modelo teleológico anterior de la armonía da lugar a la contradicción paradójica”.⁵

Tras el advenimiento de la experiencia de la nihilidad formulada históricamente como nihilismo, cuya formulación más recordada es la enunciación nietzscheana sobre la “muerte de Dios”, la contradicción en un eje horizontal de sinsentido parece evitar el acontecimiento de lo sagrado en el mundo contemporáneo. El tránsito, no obstante, toma la evidencia del sinsentido que arroba la vida en situaciones límite al resguardo de la pluralidad de la existencia en una singularidad, *Existenz*, libre y vacía, que acontece una con la vacuidad o el campo de nexos dinámicos. Así es la experiencia de Dostoievski mencionada en el epígrafe que abre este trabajo, donde las cosas se confundían en “un punto apenas perceptible”, donde eran “pobre, salvaje, pero libre”. Este es el punto de vista de la vacuidad y de la cotidianidad, en donde cada cosa habita en su terruño, libre, y en tanto tal, dando cuenta de todo lo demás en una indiferencia *desapropiante* o relación circuminseccional (回互的, *egoteki*), que, al mismo tiempo, apropia la forma de las demás: la forma como no-forma. Pero para llegar a este último momento, hay que atravesar lo otro, el afuera de la conciencia y del ser: la experiencia de la nihilidad, para llegar al punto donde precisamente no hay un afuera ni separación, sino sólo ese “punto apenas perceptible”.

La propuesta de Nishitani, así, se centra en señalar que la ontología del presente no ha tematizado suficientemente cómo un existente puede ser una expresión del sinsentido y de las antinomias a donde nos lleva la función del sujeto moderno y, debido a lo anterior, pueda abrirse a múltiples relaciones con todo lo existente, dado que ahora radica en la apertura de la vacuidad. Esta “apertura infinita” a lo largo del libro *La religión y la nada* tiene varios nombres, tales como “enlace puro”, “orden natural indiferente”, “terruño originario” y “relación circuminseccional”⁶, entre otros. Esta calificación y aportes a la filosofía de Nishitani opera de la misma forma que la filosofía crítica de Kant hacia la

⁵ Nishitani, *op. cit.*, p. 99.

⁶ *Ibid.*, p. 118, p. 97, p. 244 y p. 239, respectivamente.

ontología prekantiana, “con la aclaración de la situación real que subyacía en el origen de este concepto, la sustancia se transformó en una forma del intelecto puro, una de las normas de su actividad cognoscitiva”⁷, la ontología se transforma en *meontología* cuando el campo de la nihilidad inundó al sujeto y lo sumió en la duda donde “ni las cosas ni el yo son objetos de conocimiento [...] ya no son determinadas como sustancia ni como sujeto”.⁸ Cuando una nada sólo se puede pensar al unísono de un ser y se busca el sentido de la experiencia de la nihilidad. La gran duda emerge acerca del campo de la conciencia y la nada infinita en la que erramos como un fragmento en el eje horizontal del universo se convierte en la infinitud de la existencia habitando su propio terruño originario

Una vez aclarado el marco teórico y problemático de esta tesis, mencionaré qué se revisará en cada apartado. En **el primer capítulo** describiremos el advenimiento del nihilismo y la demarcación de la línea crítica del nihilismo desde las posturas de Nietzsche, Jünger y Heidegger, que han versado acerca de la superación del nihilismo. Al contrastarlas con la posición de Nishitani sobre la autosuperación del nihilismo, abordaremos los nodos importantes de los autores antes mencionados referentes al pase de la línea crítica del nihilismo. Para trazar las líneas generales sobre el advenimiento del nihilismo repasaremos los principales momentos del mismo en la filosofía de Nietzsche. Seguiré con el intercambio epistolar entre Jünger y Heidegger, “*Über die Linie*”, en donde se asienta, por un lado, el sobrevolar y pasar la línea del nihilismo y por otro, dar un paso atrás para poder tematizar la misma. Para Ernst Jünger el pase ocurre en las “islas de libertad”, una suerte de acontecimientos de situaciones límite del rebotamiento de la vida y la alegría: la amistad, el arte y el erotismo. La inercia a la “reducción” de la multiplicidad a la unidad, propia de quien sobrevuela en el grado cero de la línea del nihilismo, es sobrellevada a quien advengan estos momentos y pueda resguardarlos. Para Martin Heidegger, por el contrario, es menester un paso atrás con el cual iniciar la tematización acerca del nihilismo, no su pase, sino su lógica y desarrollo, que no es otro que el despliegue del ser en favor de la nada. Este paso atrás podría marcar la pauta de su eventual superación. El aporte de Nishitani, quien abreva de las posturas de los autores antes mencionados, se centra en mostrar el resguardo de la línea crítica del nihilismo no como lo otro del ser sino como su

⁷ *Ibid.*, p. 210.

⁸ *Ibid.*, p. 210. Para el concepto de meontología, Cf. Raquel Bouso, “Meontología y temporalidad en el pensamiento de Keiji Nishitani”, *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia*, pp. 103 – 134

propio afuera, esto es, su completud y su adentro originario en el vacío para quien el pase de la línea del nihilismo sería un no-pase más allá de la misma, es decir, un “más acá” de la línea crítica del nihilismo.

En efecto, para Nishitani plantea una “trans-descendencia” (超越, *Chōetsu*) hacia lo más íntimo de la existencia. Esta trans-descendencia quiere decir la reunión de la existencia con un principio transpersonal y vacío (el campo de la vacuidad), de tal forma que las cosas singulares se presentan como abiertas: “aparece en la infinitud de la vida finita y en la totalidad del horizonte que comprende el modo de ser del hombre junto a las demás especies”.⁹ El no-pase de la línea es la profundización de la apertura del horizonte de la nihilidad en su realización una con la existencia, de tal manera que permita el acontecimiento del terruño originario en la singularidad de la existencia: la relación “circumincesimal” en donde cada particular relativo sea la expresión del todo, o recuperando a Nicolás de Cusa, una circunferencia sin centro, ya que este radica en todas partes.

En el **segundo capítulo** revisaremos el advenimiento de la nihilidad como un situarse en medio del horizonte de la nihilidad y el doble sentido de afrontar dicha situación: como una voluntad de nada, que por un lado prefiere el autoaniquilamiento que enfrentarse a la nihilidad, o por otro, afirma la nada como su fondo más originario. Los apuntes de Nietzsche a este respecto serán de suma importancia. Nietzsche fue una figura imprescindible en el itinerario del pensamiento de Nishitani Keiji, desde muy joven hasta las originales interpretaciones que de él realizó Nishitani en *La religión y la nada* y *La autosuperación del nihilismo* dan prueba de que el autor alemán estuvo siempre presente en la filosofía de Nishitani. El nihilismo como proyectiva histórica quiere decir que se hipostasía un nuevo principio ahí donde se podría haber resguardado el vacío que emergía por la nihilidad. Este nihilismo da cuenta del sinsentido producido por la relación sujeto-objeto que es el modo de existir moderno, donde todo aparece falto de sentido, pero sí tiene una función, por medio de la gestión de la experiencia de la nihilidad. En ese control de la experiencia de la nihilidad en el encuentro con la historia se presenta un intento de cancelar la experiencia abismática de la propia nihilidad. Pero al intentar gestionar esa experiencia parece que se extiende en el mundo de la vida cotidiana, de ahí que todo tenga una función

⁹ *Ibid.*, p. 254 y p. 259.

en la cual aparece como dato, valor u objeto usable, pero ulteriormente no tenga sentido. El análisis de esta proyectiva histórica arrojaría que el nihilismo, como historia impersonal, es el *control* de la sociedad del *espectáculo*, y en tanto tal lo emparentarían con los análisis de Debord, Deleuze, Guattari, Virilio y Franco Berardi “Bifo” al respecto. Esta veta de la investigación rebasaría los límites de este trabajo, pero es importante mencionar la relación entre nihilismo, deseo y capitalismo como una línea de indagación que puede seguir desarrollándose.

Para regresar a Nishitani, en *La religión y la nada* se describe cómo incluso el principio que parece indubitablemente fundado —o el campo de la conciencia—, en el encuentro con el fondo de la nihilidad, se sostiene existencialmente en la nada. Con el concepto *voluntad de nada* podemos comprender las dos vías de acceder a esa nada, por un lado como autodestrucción y como voluntad de autoaniquilación; y por otro, como una afirmación a la apertura infinita de la nada.

Para terminar el segundo capítulo mencionaremos cómo la “estructura” del campo de la nihilidad se presenta como lo que se extiende a todos los órdenes: desde la conciencia ante quien adviene, como la escala cósmica, pasando por el complejo de relaciones del mundo. La pérdida de sentido, el advenimiento del horizonte de la nihilidad se presenta en esa radicalidad y conmoción y es un aporte importante de Nishitani tratarlo como tal. La autosuperación del nihilismo, desde la propia experiencia de la nihilidad, implicaría que el errar en la nada infinita sin punto de referencia es el marcar el ritmo de la simultaneidad de un universo descentrado, pero sí reunido en un fragmento errante: la singularidad de la existencia.

Finalmente, en el **tercer capítulo** se tematizará el campo de la vacuidad como aquel de mutuas desapropiaciones y apropiaciones, siguiendo los conceptos de Rebeca Maldonado. Aquí se hablará de lo transpersonal como la experiencia que emerge tras comprender los procesos de vaciamiento divinos. En ese sentido es necesaria una confrontación con la tradición cristiana de teología negativa, principalmente con Meister Eckhart. Esta tradición la entendemos como aquella corriente *apofática* que describe el proceso del vaciamiento del sujeto y su encuentro con la nada de Dios. Este sumergirse en el vacío lleva consigo un regreso al mundo y a la naturaleza, no solo en la palabra sino en el acontecimiento de esta naturaleza como una con la vacuidad. A este proceso Shizuteru

Ueda lo llama el lenguaje y libertad de la naturaleza. Con él, a la par de Nishitani, se revisará el contacto de esta tradición mística con la experiencia del vaciamiento en la práctica del zen para dar cuenta del campo de la vacuidad. En este último, dice Nishitani, “la totalidad de las cosas puede, al mismo tiempo, ser comprendida en una sola cosa, siendo ella absolutamente única y un centro absoluto de todas las cosas [...] El mundo, por tanto, no es otra cosa sino el reunirse total de ese ser. Es el “Todo es Uno” de todo lo que es en ese modo de ser”.¹⁰ En esta propuesta el ser y la nada, el campo de la conciencia y el de la nihilidad, acontecen en un *locus* singular, ya que no se diferencian como dos polos separados, sino que entran en una relación dinámica y oscilante en el que ambos ocurren al unísono. Este *locus* es posible por la conversión de asumir y afirmar los distintos momentos de destrucción de la conciencia, por el advenimiento de la experiencia de la nihilidad, y el resultado que va más allá de la mera evanescencia del yo, en favor de una existencia fáctica transfigurada en unión con todo lo demás, en donde de hecho, radica la verdadera libertad, en el ser uno con la vacuidad.

Esta otra manera de existencia, desde el punto de vista de la vacuidad, es la de abrirse desde la más propia singularidad al asumir la experiencia de la nihilidad como la *Existenz* más propia, a las relaciones de las otras singularidades. Este nuevo modo de existencia provoca regresar a las cosas singulares a su propio fondo y terruño originario como apertura de la nada desde la cual pueden actuar y realizar una vida auténtica, dado un verdadero yo, donde “la vacuidad es el yo [...] la vacuidad es las cosas”¹¹, es decir, donde el existente se presente como *uno con* la vacuidad y desde esa manifestación, la realidad adquiere una facticidad y talidad, *tathatā* (如実, *nyojitsu*) totalmente diferencial (porque refiere a un fondo sin fondo común, infinitud de la apertura en una forma que habita su terruño original) desde una lógica paradójica, como apertura infinita y singular, como gran muerte-gran vida y como gran negación-gran afirmación.

Estas expresiones implican un “nuevo horizonte” o una “nueva síntesis”¹² en las cuales Nishitani quiere enfatizar que, en cada singular, al unísono, acaece una vacuidad que es imposible que se reduzca a un objeto. Esto no significa que el objeto, producto de la nihilidad del mundo moderno, se evapora en una nada, sino que es necesario discernir cómo

¹⁰ *Ibid.*, p. 223.

¹¹ *Ibid.*, p. 212.

¹² *Ibid.*, p. 88 y 82 respectivamente.

también ocurre en el singular un campo de apertura infinita. Las maneras en las que Nishitani llama al campo de la vacuidad, una vez que ha atravesado el campo de la nihilidad, son “campo de fuerzas”, “apertura infinita”, “encuentro íntimo de lo existente” y relación circumcinsional en donde todas las cosas son siervas y señores de todas las demás.¹³ En última instancia son expresiones que refieren a cómo hay un fondo infundado que atraviesa a la cosa singular, restituyéndole a la cosa su propia *lux naturae* al mismo tiempo que reflejan el esplendor de los demás singulares y que por fin puede presentarse desde su propio modo o *talidad*, en su terruño originario no apropiable a la experiencia nulificante de la nihilidad ni campo de la conciencia que como mencionábamos, las vuelve una nada en el sentido de la desmundanización, de la inhabitabilidad: funcionales pero sin sentido. En este campo de la vacuidad, apunta Nishitani Keiji (recuperando un pasaje de Kokushi): “las colinas y los ríos, la tierra, las plantas y los árboles, las tejas y las piedras, todo ello es parte del sí mismo original”.¹⁴ Esto significa que aun el objeto que podría parecer más nimio implica esta apertura infinita con todo lo demás, en la cotidianidad de la existencia se juega la más inmensa apertura en la más intensa concreción. En un dicho zen recuperado por Nishitani Keiji, “el depósito inagotable que no contiene nada”,¹⁵ encontramos esta forma de la no-forma, este exceso, donación y apertura infinita en la singularidad de la existencia, desapropiada para el acontecimiento de la vacuidad, es decir, del terruño originario para el habitar propio, en tanto expresión de todas las demás singularidades. Hay varios ejemplos en el arte japonés desde los cuales podemos intuir de manera directa esta interrelación y acontecimiento del campo de la vacuidad. En la obra de Tanizaki hay una zona de indiferenciación entre el amor y el odio donde se concentran en un punto intensivo que expresa todo el cosmos, en el campo podemos encontrar este punto de expresión y relacionalidad infinita y mutua entre los singulares: “Me parecía que las llamas del incendio provocado por el terremoto refulgían en la vívida seda pelirroja”, menciona en el cuento “El mechón”. Pero también en el haikú de Bashō:

Un relámpago
y el grito de la garza

¹³ Cf., *ibid.*, pp. 170 y 166.

¹⁴ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵ *Ibid.*, p. 375.

hondo en lo oscuro.¹⁶

La ontología de la vacuidad aquí trazada se muestra en esta viñeta de la indiferencia de los elementos en su acontecimiento y expresión, así en el relámpago y el sonido de la garza, líneas que van desde el fondo de la noche oscura, mezclados en un instante. Las formas cuando no son sí mismas, sino no-formas, dan cuenta de la verdadera forma: aquella que propicia su terruño originario, propicio para el habitar mutuo.

¹⁶ Traducción de Octavio Paz. “Tres momentos de la literatura japonesa”, *Las peras del olmo*, p. 133.

Capítulo I: Sobrevolando la línea del nihilismo: crítica, meditación y (no) pase

Introducción

En este capítulo revisaremos las posturas de Ernst Jünger, Martin Heidegger y Nishitani Keiji para sobrepasar la línea crítica del nihilismo, esto es, la línea que marca las divisiones y fronteras de los efectos del nihilismo en la contemporaneidad para propiciar un evento que supere dicha línea. Estas posturas parten del diagnóstico realizado por Nietzsche sobre el advenimiento del nihilismo. Ernst Jünger traza una topografía del nihilismo, con las indicaciones del pase de la línea crítica de este y del sobrevuelo hacia las “islas de libertad”, mientras Heidegger intenta una topología o formular la lógica del nihilismo y, en tanto tal, dar un paso atrás que se interrogue apropiadamente acerca del nihilismo. Finalmente para Nishitani ir más allá de la línea significa un retornar hacia un “más acá”, hacia lo íntimo como forma de autosuperar la línea crítica del nihilismo.

En medio del advenimiento del nihilismo

La mismidad absoluta, descrita en términos de «ni yo ni otro», es el sí mismo del hombre cuya «piel y huesos se unieron», su conciencia real y su existencia personal con sus actividades cotidianas. Sin embargo, y al mismo tiempo, todavía es siempre extático en el centro de todas esas actividades, siempre «yace en las fuentes amarillas». En cada momento de la actividad humana es absolutamente muerte-en-la-vida, vida-en-la-muerte; ser-en-la-nada, nada-en-el-ser absolutamente.
Nishitani Keiji.

En el proyecto filosófico de la modernidad puede rastrearse una línea que va de Descartes a Hegel, pasando por Leibniz, Kant y Fichte, donde se logra una fundamentación racional de la experiencia, el mundo, la naturaleza y la historia por medio de la cimentación de la subjetividad, ya sea en su forma de *ego cogito*, apercepción trascendental, yo absoluto o espíritu absoluto. Quizá sea Peter Sloterdijk quien mejor da cuenta de la fundamentación del mundo por parte del principio racional, implicado en el ego, ya que entiende que “la subjetividad fue ocupando la posición de expedidor del ser y de lo existente; tomó para sí la posición de iniciadora; descubrió que el orden de mundo no solo era algo que había que preservar y repetir desde sus orígenes, sino más bien algo que había que superar y producir

sobre la base de proyectos anticipatorios”.¹⁷ A esta actividad constitutiva de lo real Nishitani la llama “el campo de la conciencia”, en donde, “el yo siempre ocupa la escena central”,¹⁸ ya que, al darse autoconstitución, este campo otorga expresión a lo que le rodea como algo derivado de la fundamentación previa operada por el propio campo de la conciencia.

A pesar de la manera efectiva de organización y creación del mundo de este principio en donde las cosas aparecen como subordinadas a la actividad del sujeto, hay varias posturas críticas, a saber, la de Nietzsche, Heidegger y el propio Nishitani, que dan cuenta de la contracara del proyecto antes mencionado: que el aseguramiento del mundo en tanto tal deviene un no-mundo. Este proceso, referido por el propio Heidegger como *desmundanización*¹⁹, es la constatación de que, en el aseguramiento más intensivo del mundo, paradójicamente, este se pierde. La afirmación egocéntrica del sujeto en tanto principio fundamental de la realidad implica, entonces, que el mundo deviene “en un mundo de muerte, frío y exánime”.²⁰ Así puede ser comprendido el mundo en que vivimos, al constatar cómo la apropiación y dominación técnica de este mundo, por parte de lo que ahora se conoce como *antropoceno* (que podemos comprender como una variación del campo de la conciencia o de la razón copernicana desde la cual los objetos se forman en correspondencia con ella misma)²¹ ha dejado una huella imborrable sobre la faz del planeta y sobre los procesos hidrológicos, atmosféricos y químicos del planeta.²²

¹⁷ Peter Sloterdijk, *El imperativo estético*, p. 339.

¹⁸ Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, p. 48.

¹⁹ Así en al menos tres párrafos de *Ser y tiempo*. Primero como el conocimiento solo categorial de la Naturaleza §14, p. 87. En el §16, en tanto la ocupación y el complejo remisional se caen, por el mero Ahí (*im da*), p. 97, y en el §24 «el mundo pierde lo que tiene de específicamente circundante; el mundo circundante se convierte en mundo natural. El “mundo” como conjunto de útiles a la mano *queda espacializado en una trama de cosas extensas que solo están ahí*. El espacio natural homogéneo solo se muestra por la vía de un particular modo de descubrimiento del ente que comparece, modo que tiene el carácter de una específica desmundanización de la mundicidad de lo a la mano», p. 133. Desde esta pérdida del mundo circundante como un proceso de abstracción del espacio, hasta la forma de desocultación por la estructura de emplazamiento (*Das Gestell*) encontramos en el discurso filosófico de Heidegger una profundización sobre el significado de esa pérdida de mundo, que va desde la pregunta ontológica a la de la disquisición por la esencia de la verdad y del fundamento.

²⁰ Nishitani, *op. cit.*, p. 49. Esta es la lectura por parte de Nishitani sobre Descartes, en diálogo con la del propio Heidegger en *Ser y tiempo*, “La época de la imagen del mundo” y su libro *Nietzsche*, lectura a la que habría que agregar la de Husserl, en *Meditaciones cartesianas* y la de Arendt en *La condición humana*, §38.

²¹ Cf. Nishitani, *op. cit.*, p. 214 y los apartados III, del capítulo 1 y el apartado IV, del capítulo 4. En ese sentido una nueva forma o acontecimiento de la razón es apremiante, una que vague por el tránsito del vaciamiento hacia la descopernización y dehomocentrismo, para platear un movimiento que va a contrapelo de la tendencia actual, al preparar un paso atrás a un lugar de indiferencia con los demás seres

La posibilidad de relacionar los dos procesos antes mencionados, la fundamentación del mundo y su pérdida en cuanto dos polos de una misma dinámica denota la crítica más aguda de las filosofías que comprenden esta época actual bajo el concepto de *nihilismo*. En otras palabras, la crítica del despliegue de la actividad del sujeto, entendido, a su vez, como la expansión del proceso de desmundanización en tanto dos caras de la misma moneda o de *dos expresiones en un mismo plano* sugiere que bajo ese mismo proceso, tematizado como nihilismo y en tanto experiencia de la nihilidad, lo que se abre es algo más que el mundo en su aseguramiento y aprehensión de lo real como síntesis de la actividad de la subjetividad o el campo de la conciencia. Lo que se descubre es la pérdida del propio mundo.

Es así que algunos pensadores como Schelling, Schopenhauer, Stirner, Nietzsche, Heidegger y Nishitani mismo intentaron mostrar que se podía pensar *fuera* del sujeto moderno otros modos de fundamentar la experiencia, aunque a veces esto significara encontrar un límite y un paralaje paradójico y finalmente, infundado. El *horror vacui* propio de la tradición occidental en los autores antes mencionados parece ausente, ya que el concepto de “nada” opuesto activamente al de “sujeto” ocupa un lugar importante en sus propuestas. Pensar fuera de ese principio implica asir la experiencia de la que somos partícipes al perder lo más próximo, esto es, al hacer consciente la experiencia de la nihilidad, y aprehenderla como lo más íntimo de la existencia, “sobrevolando” cada instante o amenazando siempre el fundamento que se desplegaba como lo más seguro.

La experiencia de la nihilidad clarifica el campo de la conciencia, aunque desde este último sea vista como lo que, según Nishitani, “queda en suspenso frente a la existencia; está situada sola, en sí misma, *fuera* de la existencia”,²³ ya que por su poder de desvanecer incluso las verdades más seguras, así como la constitución de las cosas, de hecho, “la nihilidad se manifestaba en el fondo de la existencia”.²⁴ Según nuestra lectura de Nishitani Keiji, la experiencia de la nihilidad como el punto más íntimo de nuestra existencia es el momento de tránsito hacia el fondo común de la existencia. Esta experiencia asumida como

vivos y la naturaleza. Cf. los trabajos de Rebeca Maldonado, “Dehomocentrismo, descentramiento y desustancialización como categorías para otra filosofía de la naturaleza. (El paso atrás a lo no-humano como verdadero modo de ser de lo humano”, además del ya citado “Descopernización o vaciamiento de la razón en la era del nihilismo “sendas comunes entre occidente y oriente”.

²² Cf. el último reporte de la IPCC *Climate Change 2021 The physical science basic*, p. 5. [En línea, consultado el 29/04/22] <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/>; Lovelock, James. *The revenge of Gaia*, p. 146 y ss; y Latour, Bruno. *Cara a cara con el planeta*.

²³ Nishitani, *op. cit.*, p. 211. Subrayado propio.

²⁴ *Ibid.*, p. 209.

lo íntimo de la propia existencia, no obstante, requiere de un proceso de integración y de asunción para que no sólo sea percibido como lo otro de la experiencia o su afuera. El horizonte de la nihilidad puede ser un portal o un umbral desde el cual se desencadena un proceso de conversión en donde el yo pierde su autarquía y deviene un *yo sin yo* y en tanto esto, este último, signa el *verdadero yo*, es decir, una singularidad o una mismidad en la medida en la que es un testimonio de lo que la rodea.

Es por eso que para que ocurra la relación entre la experiencia de la falta de fundamento con el principio racional es necesario que ambos términos se redefinan para que, por un lado, la nada no sea solo un derivado más de dicho campo, sino que también la conciencia encuentre su verdadero fondo. Responder a la pregunta que fija los términos de la operación del nihilismo actualmente, a saber, ¿cómo desde el más férreo aseguramiento de una verdad universal (la certeza del sujeto), puede advenir la pérdida del horizonte y del mundo? Puede dar pistas para ese tránsito que buscamos hacia el fondo común de la existencia, el terruño originario. Para transitar por este cuestionamiento, entonces, seguiremos la concepción de Nishitani sobre la conciencia y la existencia, al reformular los conceptos que varios de sus contemporáneos trataron. Desde esta nueva reformulación de la existencia como *Existenz* (実存, jitsuzon), se comprenderá la propuesta de Nishitani acerca de un *yo sin yo* como el verdadero yo. Así, la negación del yo al advenir la experiencia de la nihilidad y que parece ser un asunto personal e íntimo marca también el trazo de una proyectiva histórica en la actualidad. En ese sentido, existencia (*Existenz*), vida cotidiana y nihilidad son términos que se autoimplican, no solo para dar cuenta de sí mismos, sino para comprender una esfera donde esos términos se *autosuperan* y adquieren otro sentido.

La variación nishitaniana de la tradición se centra en retomar el proceder hermenéutico que tiene origen desde la autointrospección humana. Para no pocos autores, por ejemplo, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger, la tarea del pensar que arranca en la clarificación acerca de *quién* comprende. La existencia, en el diálogo interno consigo misma, se vislumbra de repente como “recorriendo el largo camino de los desarrollos, desde el presente hasta la noche más profunda”,²⁵ que es un proceso de

²⁵ Schelling, *Las edades de mundo*, §. 9. De igual manera en el escrito de la libertad el momento de calificación para llegar a los principios es la autointrospección. Como apunte, tenemos noticia de que la tesis de Nishitani fue sobre Schelling, y que el autor japonés tradujo el *Ensayo sobre la libertad* y el libro

autocuestionamiento en cuya respuesta, además encontramos lo que hermana esta diferencia, lo humano, con las demás cosas existentes. Esta autointrospección es necesariamente hermenéutica en tanto que busca comprender el sentido del devenir de lo humano desde un origen (y no solo datar epistemológicamente ese desarrollo o postularlo metafísicamente) así como la relación de ese origen con el presente. Ejemplos de este proceder lo encontramos en la concepción del cuerpo de Schopenhauer, “la visión y el enigma” de Nietzsche, y la apuesta heideggeriana por una hermenéutica de la facticidad, ya que dan cuenta de un principio situado en el *cuerpo presente* (Varela), que, teniendo esa certeza de sí ocurriendo en cada caso como singular y particular, la comprende como el marco de referencia para entender la constitución de la existencia. Así, la hermenéutica ontológica se revela como el procedimiento o el método por el cual se encuentran las categorías para dar cuenta de la movilidad, del “cada caso”, de los singulares en la formación de un horizonte de sentido, no previamente determinado, sino que constituya el entramado para dar cuenta de la cosa en su mostración.

Este horizonte es, de hecho, infundado, así en Nishitani y en la tradición filosófica de la que abreva y que se acaba de mencionar, aunque habría que clarificar las diferencias de la infundamentación de ese horizonte. Antes de detenerse en la especificidad del pensador japonés, se puede mencionar el proceder de la hermenéutica de la nada de Nishitani que va hacia el fondo común del ser, que en el caso de este último es realizar (darse cuenta y realizar efectivamente) la nihilidad como tránsito hacia la vacuidad. Este proceder hermenéutico empata con la frase de Rebeca Maldonado, para quien “la libertad es hermenéutica”,²⁶ esto es, no solo parte desde el perspectivismo que al crear posibilidades nuevas de interpretación “nos devuelve un mundo intacto, inocente, impoluto, infinitamente abierto, sin sí y sin no [...]”,²⁷ sino que se entiende cómo desde el fragmento desasido del todo, la existencia al confrontarse con la experiencia de la nihilidad, regresa desde ese fondo insondable para extender y realizar, en cada caso, la libertad *de ese* fondo en la singularidad de las cosas. Este tipo de momentos los encontró Nishitani de manera privilegiada en la poesía y dichos zen, como el siguiente de Hakuin:

La filosofía la religión del propio Schelling. Desafortunadamente no pude acceder a estos materiales inaugurales del pensar de Nishitani. Cf. Heisig, James. “Nishitani Keiji”, *Los filósofos de la nada*, p. 234.

²⁶ Rebeca Maldonado, *Metáforas del abismo*, p. 65.

²⁷ *Ibidem*.

*Antes de todos los kalpas del pasado y después de todos los kalpas por venir.
Una maravillosa luz espiritual destellea con austera frialdad en la vaina de una cuchilla.
Una gema redonda, que brilla en la noche oscura, sale a la luz en su caja.*²⁸

Las cursivas en los términos, ahora añadidas, ponen énfasis en el trayecto que va hacia lo anterior, atravesando todos los tiempos (los *kalpas*) hacia el fondo que se vislumbra en la pérdida de las formas por la experiencia de la nihilidad y que ahora destella con ese fondo de frialdad y pérdida. La singularidad, la gema redonda, tiene en sí y es una con la noche oscura, desde la cual brilla en su propia forma. En donde nos situamos, como se ha podido ver, estamos lejos del punto de vista de la representación, que es el punto de vista de la subjetividad incondicionada. Por el contrario, el punto de vista que el autor japonés busca es el punto de vista del “terruño” común de la existencia, desde donde la “flor” y yo compartimos un espacio, un *locus* “que está detrás de nosotros [...] [y] reside en el espacio entre las flores y los hombres”.²⁹ Este espacio intersticial es uno de *indiferencia*, es decir, de pérdida de las formas y apropiación de la forma de la no-forma (*brilla en la noche oscura*) en donde se expresa, *sale*, la verdadera forma de las cosas en su mutua desapropiación y libertad. Así que para llegar al punto de vista de la vacuidad, presente en el poema de arriba, partiremos desde uno de los puntos de comienzo de Nishitani (el otro es la tradición oriental del budismo mahāyāna, propia del budismo zen que practicó): el acercamiento por parte de occidente al concepto de nada por medio de la tematización del nihilismo en Nietzsche, Jünger y Heidegger. A partir de este horizonte de comprensión es que la filosofía de la existencia y el método para tratar con esta última, la hermenéutica ontológica, se desprenden.

A un siglo y medio de la formulación nietzscheana del advenimiento del nihilismo como la proyectiva histórica inmediata y la experiencia más radical de nuestra vida,³⁰ las personas convocadas a pensar este acontecimiento, que han echado cierta luz sobre dicho evento, lo han hecho con la particularidad de saber la opacidad, paradoja y ambigüedad que encierra el horizonte y límite epocal. Esta singularidad de “la apertura del horizonte de la

²⁸ Citado por Nishitani *op. cit.*, p. 313.

²⁹ *Ibid.*, p. 165.

³⁰ Friedrich Nietzsche, “Prefacio, §2”: “Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos”, p. 31. y “I. Nihilismo”, *La voluntad de poder*, pp. 35- 38. También la lectura que Nishitani al respecto en *The self-overcoming of nihilism*, pp. 1-8.

nihilidad”³¹ significa problematizar el acontecimiento del nihilismo no desde la otra cara de este, es decir, no desde la metafísica (que al intentar solventar el nihilismo desde fuera de él, en realidad no hace más que profundizar su operación), sino en una expresión que anuncie un contramovimiento³² en donde esté implicada su *autosuperación*.³³ En consonancia con otras formulaciones de la comprensión del nihilismo, que han apuntado cómo la experiencia de la nihilidad se extiende desde lo más íntimo de la existencia hasta escalas cosmológicas³⁴, el pensamiento de la nihilidad y de la vacuidad de Nishitani Keiji recupera dicho tránsito para profundizar en ese horizonte como la falta de todo horizonte. En ese sentido es que, al recuperar la filosofía nietzscheana, Nishitani, en contrapartida, plantea el atravesamiento de la experiencia de la nihilidad y el campo ontológico que se abre en favor del campo de la vacuidad o *śūnyatā* en la cotidianidad de la existencia, cuyo sentido es

el nexa dinámico que emerge a su naturaleza en esta vacuidad [...] una “orilla lejana” respecto a todo tiempo, espacio y causalidad, y llega a ser una unidad (ser/no-ser) con todos los demás seres [...] es el lugar en que nuestro Dasein constituye el terruño de todas las cosas, se da a sí mismo en todas las cosas y hace que cada una de ellas sea en su respectiva mismidad; al mismo tiempo, reúne a todas las cosas en su propio terruño.³⁵

³¹ Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, p. 41.

³² Friedrich Nietzsche. *La voluntad de poder*, p.32.

³³ Entre los autores en los que vemos este movimiento de “diagnosis” y de intento de superar el nihilismo desde los efectos de este último, podemos enumerar a Martin Heidegger en «La frase de Nietzsche “Dios a muerto”», *Caminos de bosque*, “Superación de la metafísica” y ¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”, *Conferencias y artículos*, “En torno a la cuestión del ser”, *Hitos* y su libro *Nietzsche*; Ernst Jünger, “Sobre la línea” y varias de sus obras literarias como *Eumeswile*; Michel Serres, “Artus pagus”, *Los orígenes de la geometría*; Andrés Ramón, “Nada”, *Pensar y no caer*; Mercedes Garzón, *Nihilismo y fin de siglo y Romper con los dioses* y Rebeca Maldonado, *La conciencia de la nihilidad en la poesía de contemporáneos. Para una hermenéutica de la muerte en la poesía mexicana*.

³⁴ El trasunto de la experiencia del sinsentido y de la sentencia de la muerte de Dios por varios autores alemanes (así en Fichte, Schelling y Hegel) es priorizado a lo largo de la historia del nihilismo como el cariz más importante de esta experiencia de la nada, ya sea en los intentos de traducir dichas experiencias, ya sea en el arte, la poesía y la filosofía. Esta corriente nihilista y sus consecuentes variaciones, tales como la decadencia, la destrucción, el absurdo y el pesimismo se encuentra en autores como Schopenhauer, Albert Camus, Osamu Dazai, Sofia Kokalevskaja, el letrismo y el dadaísmo, Emil Cioran, Albert Caraco y más recientemente en Lovecraft y Thomas Ligotti. No obstante, para toda una vertiente de pensamiento, a pesar de ser una estancia de paso, la nada puede convertirse en un momento de posibilidad y de tránsito, ya sea para desembocar en el *amor fati*, por ejemplo, en Nietzsche, la asunción del otro poder en Tanabe, la vacuidad o *śūnyatā* para el propio Nishitani y la piedad y la donación en el trato con lo otro para María Zambrano.

³⁵ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 364.

Ese tránsito, al atravesar la experiencia de la nada, es decir, la experiencia de la nihilidad en donde nada tiene sentido y donde tampoco hay un horizonte delineado que clarifique una dirección, recupera esa misma experiencia y la realiza en la vida cotidiana de la existencia. De ese espacio infinito abierto en el sinsentido se logra dar pie a un lugar infinito en la propia singularidad de la existencia desde su acontecimiento fáctico. En otras palabras, el planteamiento de Nishitani se centra en recuperar la experiencia de la nihilidad no como lo otro radical de la existencia, sino como su propio fondo, no para borrar o vaciar a la existencia de su constitución fáctica, sino para realizar esa facticidad en su propio terruño: al unísono con la nada de la existencia y con todas las demás singularidades.

La comprensión del nihilismo para Nishitani, entonces, implica la recuperación de la experiencia de la nada como una posibilidad y no solo la constatación de un pesimismo de la insignificancia de la vida. La nihilidad es entendida, en primera instancia, como el sinsentido de la vida o pérdida del horizonte de significatividad, aunque en otro momento también es entendida como un terruño ontológico primordial de la *Existenz*, ya que en esta última está implicada la impermanencia y devenir de todo lo existente, esto es, lo impersonal. Por eso es por lo que el pensador japonés recupera el sosiego ante la transitoriedad, propia de la tradición budista de la que abreva: “frente a la muerte y la nihilidad toda vida y toda existencia pierde su certeza y su importancia como realidad, y se ven irreales. Desde tiempos inmemoriales el ser humano ha expresado constantemente esa fugaz transitoriedad de la vida y de la existencia como un sueño, una sombra, o la trémula neblina del calor veraniego”.³⁶ El sinsentido que emerge al acechar la existencia no es ciertamente una característica recuperada solo por Nishitani, por el contrario, este último reencuentra los motivos religiosos del budismo, esto es, el sufrimiento al reconocer la impermanencia y devenir de las cosas en un intento de comprender una época en donde la experiencia de la nihilidad se abre de una manera destructiva en todos los órdenes de la existencia.

Nishitani Keiji encuentra en el horizonte religioso un vestigio para interpretar las claves más importantes de esta impermanencia.³⁷ Así la hermenéutica de la comprensión originaria que se da en el presente, mediado por la experiencia de situaciones límite que muestran el

³⁶ *Ibid.*, p. 45.

³⁷ Para entender la hermenéutica de la religión en la Escuela de Kioto, Cf. Emiliano Castro, “Ontología de la resistencia”, *Tránsito(s) y resistencia(s)*, pp. 331-349.

“abismo de la nihilidad” como un “devenir incesante de la existencia”³⁸ (esto es, oscilando entre la vida y la muerte) es el panorama crítico desde el cual el autor japonés parte para situarse en el plano de la vacuidad, que incorpora el horizonte de la nihilidad y el campo de la conciencia (el campo de la contraposición epistemológica entre un objeto para un sujeto) para la “realización real de la realidad”³⁹ en la vida cotidiana. En otras palabras, el punto de vista desde el cual el autor entiende al campo de la conciencia y al de la nihilidad es el punto de vista de la vacuidad. Es ahí, en el campo de la vacuidad, (que en realidad es un *aquí y ahora*, presente en la facticidad del mundo, pero oculto para el campo de la conciencia y el horizonte de la nihilidad) en donde se superan las contraposiciones elementales trazadas por las categorías de ser y nada, o lo propio y lo otro, el adentro y afuera. En el tránsito hecho por la conciencia en su cariz de subjetividad incondicionada, hacia la nada del sinsentido (la época de la actualidad del nihilismo), es que hay una posibilidad de integración en la vacuidad, que no es sino la matriz o apertura infinita donde el ser y la nada se cruzan en la facticidad de la existencia. Revisemos las dos contraposiciones que se vinculan en el campo de la vacuidad.

La primera oposición, como ya se dijo, es la contraposición entre un sujeto, fundando en sí mismo, para quien todas las cosas se presentan como un objeto aprehensible. Además, apunta Nishitani, la fórmula *cogito, ergo sum* o el sujeto es “aquella entidad que de ninguna manera puede ser hecha objeto, o que nunca puede ser derivada de otra cosa, sino más bien es el punto de partida desde el cual puede considerarse todo lo demás”.⁴⁰ En el campo de la conciencia, entonces, no solo lo otro de ella, “la nada”, ha sido tematizada como un momento subordinado⁴¹, dada la aparente inutilidad de su uso como principio que denote cosas, relaciones y situaciones de lo que acaece en el mundo, sino que la conciencia se ha asegurado a sí misma como una función normativa para que ordene y organice los objetos en el mundo por medio del emplazamiento de los objetos a hacerse presentes como objetos útiles⁴² y que probaría su función en la aprehensión del mundo cognoscitiva y

³⁸ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 40.

³⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁴¹ Cf. Hegel. “A. [Ser]” en *Ciencia de la lógica*, p. 225 y ss.

⁴² Cf. Heidegger, la noción de “ser-a-la-mano” en *Ser y tiempo*, §18, y el concepto de *Ge-stell* presente en “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*.

pragmáticamente a través de múltiples avances tecno-científicos, según la finalidad postulada por el mismo sujeto.

La descripción de la subjetividad y la conciencia en su actividad y despliegue como la base racional de la experiencia, el mundo, la naturaleza y la historia es realizada por Nishitani en los primeros capítulos de *La religión y la nada*, con planteamientos que recuerdan la confrontación con Descartes por parte de Heidegger en su obra *Nietzsche*. Es importante señalar la crítica que realiza el planteamiento del autor japonés a esa forma de ser que pre-cursa la experiencia del mundo (la subjetividad del ego cartesiano), ya que Nishitani critica precisamente la conformación de *una* sola posibilidad del trato con lo ente.

La segunda oposición que se integra en el campo de la vacuidad es el fondo que corre al sujeto o al campo de la conciencia: el horizonte de la nihilidad. Esta experiencia pone en peligro los cimientos del campo de la conciencia y se presenta cuando “algo parece detenerse y permanecer *ante* nosotros”⁴³. Esto quiere decir que el horizonte de la nihilidad se presente como lo absolutamente otro del campo de la conciencia, aquello que está acechando y potencialmente destruyendo los fundamentos de la subjetividad (su certeza y su verdad). Además, “es la negatividad absoluta *respecto al ser* de la diversidad de las cosas [...] la negatividad absoluta respecto a la vida misma”⁴⁴, es decir, una amenaza de una negación infinita. Esta explicitación de lo que subyace como amenaza a la secuencialidad de la vida y su utilidad se presenta como lo otro radical de la existencia, el afuera de ella: no la unidad en la que un ente «que “es” en otro, como el agua “en” el vaso»⁴⁵ se relaciona recíprocamente, sino los cortes en el plexo de relaciones, manifestados en la pregunta radical sobre la verdad más segura (el *ego cogito*), cuyo discurrir se ve interrumpido puesto que ahora *todo* se le muestra con un signo de interrogación.

Esta aparición del horizonte de la nihilidad es la contraposición desde el punto de vista del campo de la conciencia, la inestable apertura de la falta de sentido y referencia a la que la conciencia rehúye, lo radicalmente otro de la fundamentación subjetiva del mundo: “*otro* sentido de lo real”.⁴⁶ No obstante, una ambivalencia se presenta en este punto, o bien la conciencia puede cerrarse más sobre sí misma para evitar la experiencia de la nihilidad (a

⁴³ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 41. Subrayado propio.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 45. Subrayado propio.

⁴⁵ Heidegger, *El ser y el tiempo*, §12, p. 66.

⁴⁶ Nishitani, *óp. cit.*, p. 45. Subrayado propio.

pesar de que oleadas de esa experiencia serían recurrentes a lo largo de la existencia de la conciencia, dado la constatación de su presencia como lo otro radical de la propia conciencia), o bien donde puede abrirse y situarse (a pesar que no haya un dónde localizable, puesto que es de entrada la suspensión de toda referencia) *una con* “la nihilidad que aparece en la base de todo lo existente [...] la nihilidad se revela en la base de lo interior y lo exterior”. Este situarse *uno con* el horizonte de la nihilidad es tomar la experiencia de la nihilidad como posibilidad de la facticidad con el campo que la excede. Roy Louis a esta posibilidad la describe de la siguiente manera:

En tanto la instancia de la conciencia, el sí-mismo (*self*) de lo humano no está auto-contenido. Se puede comprender que su luz y dinamismo deriva de un abarcante sí-mismo (*Self*) o fuente luminosa. Respectivamente, ¿por qué debería haber alguna contradicción entre afirmar la existencia del sí-mismo individual y el reconocimiento de su despertar a la pertenencia a una esfera de conciencia amplia? El sí-mismo podría estar convencido, al mismo tiempo, de ser ontológicamente distinto de cualquier otra cosa y estar en continuidad con el fondo del cual deriva. Por un lado, afirma su identidad al excluir (“Yo no soy X, Y, Z), y, por otro lado, reconoce su pertenencia al dejarse ser incluido (“mi verdadero hogar es la X infinita”).⁴⁷

El punto de vista de Nishitani parte de esa integración entre el campo de la conciencia como la fundamentación de la subjetividad y el horizonte de la nihilidad como una experiencia de irrealidad de las cosas. Esta integración entre la existencia que se abre al horizonte de la nihilidad y el propio horizonte es llamada el campo de la vacuidad o *śūnyatā*, que es “el modo de ser elemental de lo fenoménico —que es lo que significa ser en la vacuidad—, es decir, el modo de ser de las cosas tal como son en sí en su propio terruño. Está completamente en armonía con lo que debería ser: ser-dhárnico”.⁴⁸ A esto, según esta

⁴⁷ Louis Roy, *Mystical Consciousness. Western Perspectives and dialogue with Japanese thinkers*, p. 143. En el original: As the seat of consciousness, the human self is not self-contained. It can realize that it derives its light and dynamism from an encompassing Self or luminous Source. Accordingly why should there be any contradiction between affirming the existence of the individual self and recognizing its awareness of belonging to a broader sphere of consciousness? The self may be, at the same time, convinced of being ontologically distinct from anything else and of being continuous with the Ground from which it derives. On the one hand, it affirms its identity by excluding (“I am not x, y, z”); on the other hand, it recognizes its belonging by letting itself be included (“my real home is the infinite X”).

⁴⁸ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 281. *Dharma* es una palabra desprendida de *ṛta* “que designa la ley que gobierna el orden natural, el curso de las cosas en general y el orden cósmico [...] *dharma* [...] adquiere usos derivados como el de ley divina, realidad, verdad y, en orden social, lo propio, lo justo y lo correcto, extendiéndose su significado hasta la usanza y la costumbre, y cuando se refiere a la conducta humana: la virtud. El concepto combina las prerrogativas de una ley universal al tiempo que sirve de denominación a una propedéutica soteriológica (las condiciones necesarias, aunque no suficientes, para la liberación)”. Juan Arnau, *Cosmologías de India*, p. 24. Así *dharma* implica una interseccionalidad de la ley natural, la

propuesta de lectura, lo podemos llamar como la reintegración o recuperación del habitar originario de la facticidad que acaece en el mundo con su fondo infinito, sin que este último signifique el arrobamiento nihilista ni tampoco una subsunción a una sustancia, sino su acontecimiento en la vida diaria, su ser-con-nada en la naturalidad de la cotidianidad.

La vida diaria desde esta *apertura armónica no-substancial* con todo lo que la rodea, es decir, dando fe, expresión y apertura a todo lo que rodea al *Existenz* es desde la cual puede afirmarse, junto con Bashō, que

El asunto del pino
apréndelo del pino,
y el bambú
del bambú.⁴⁹

El asunto que va del pino, se presenta desde sí mismo como una singularidad que recupera su propia mismidad para abrirse a la relación con lo otro, en este caso, del bambú pero sin perder la singularidad del pino. No necesita más que de sí mismo para poder vincularse con todo lo que le rodea, que también se sostiene en sí mismo, dado que también da pie a la apertura infinita como una dimensión de contacto e intercambio con lo otro.

Para dar cuenta de esta apertura infinita de las cosas, Nishitani recupera una frase de San Agustín: “el cielo y la tierra claman también que no se hicieron a sí mismos” a lo que añade que este problema debe transformarse en una “pregunta existencial”.⁵⁰ En otras palabras, ¿quienes somos nosotros, los existentes que somos uno con esas cosas, relacionados, mutuamente desapropiados y mutuamente apropiados en una apertura infinita? La atención, así, se centra en el *Existenz* más allá de la mera facticidad, esto es, se centra en la *Existenz* en la apertura infinita o el campo de la vacuidad.

En tanto el darse de la nihilidad como un evento que emerge en la vida cotidiana pero que prefigura el horizonte histórico de la contemporaneidad o la modernidad, el autor japonés se sitúa en la constelación de varios pensadores quienes, para pensar el evento del

virtus propia de la cosa para su liberación y las instrucciones que guían la *virtus* en un contexto social particular.

⁴⁹ Citado por Nishitani en *La religión y la nada*, p. 200. Al respecto señala que: “En nuestra opinión, se refiere a llegar al modo de ser donde el pino sea el pino mismo, y el bambú el bambú mismo, y desde ahí examinar el pino y el bambú. Nos llama a dirigirnos a la dimensión en la cual las cosas se manifiestan tal como son, a que armonicemos con la mismidad del pino del bambú”.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 83.

nihilismo, propusieron que es necesario comprenderlo en la paradoja de mostrarse como lo más personal de la existencia descrito más arriba y al mismo tiempo lo más impersonal dado que se tiende como lo histórico (la línea crítica del nihilismo discutida por Jünger y Heidegger, que revisaremos en el siguiente apartado), pero también como el campo ontológico originario develado en ciertas experiencias religiosas, como veremos en el tercer capítulo.

Este segundo nivel de la experiencia de la nihilidad, que asume el sinsentido originario a un impersonal histórico, abre una clave interpretativa común de la historia del mundo entre Occidente y Oriente, a la vez que un campo ontológico originario del ser humano. Esta visión unitaria de la historia ocurre en el momento de la posguerra donde aquella experiencia de la pérdida del sentido, la decadencia y ocaso de occidente se logran unificar en la punta extremo oriental de este último de la manera más destructiva posible por las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki. La filosofía de la historia de Nishitani, por lo tanto, busca clarificar el pase de las descripciones personales de la desesperación elaboradas por las dos tradiciones históricas con “la herida más profunda de la humanidad”⁵¹ ocurrida sobre la Tierra y lo que eso implicó: la “obsolescencia del hombre” (para decirlo con términos de Günther Anders) y la superación de la metafísica en tanto que aniquilación del terruño de la facticidad de la existencia y su habitar.⁵² Es por eso que el autor japonés habla de la historia como “el *locus* de lo transhistórico y [en donde] lo metafísico adviene para realizarse” y a la experiencia de la nihilidad en la vida cotidiana como un tipo de “nihilismo que emerge inmediatamente de la vida humana”.⁵³ En esta experiencia del mundo compartida en las entrañas y lo más personal de la vida se presenta lo más impersonal de la experiencia de la nihilidad, en tanto historia común, pero también como una “trans-descendencia”⁵⁴: más acá o más íntimamente del campo de la nihilidad, al atravesarlo y realizarlo en la vida cotidiana, dado la conversión necesaria que requiere dicho descenso y ascenso. Es por eso por lo que los autores y autoras (el propio Nishitani, pero también Zambrano, Quignard, Blanchot, entre otros) que han llegado a ese límite entre la existencia personal abierta a la experiencia de la nihilidad, en el cruce con la historia

⁵¹ Kenzaburo Oé, *Cuadernos de Hiroshima*, p. 106.

⁵² Cf., Günthers Anders, *La obsolescencia del hombre* y Martin Heidegger, “La superación de la metafísica”.

⁵³ Nishitani, *The self-overcoming del nihilism*, pp. 5 y 34.

⁵⁴ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 254.

impersonal, a su vez, expresión del nihilismo han tematizado precisamente el nihilismo como *la apertura infinita de todo círculo, ya sin circunferencia, una oscuridad que brilla, un imposible pase a la otra orilla que se muestra como un retraimiento, que es, de hecho, ya otra orilla y el desastre de la falta de centro.*

Volcar la experiencia de la nihilidad una con la vida cotidiana (y lo que en ella se descubre, el encuentro con la naturaleza, los otros y el retraimiento para el *locus* abierto en donde acontezcan dichos cruces) es la apuesta de Nishitani Keiji para la autosuperación del nihilismo desde el nihilismo mismo. Lo que la experiencia de la nihilidad posibilita como un umbral en la existencia personal, pero también en una dimensión histórica, es la reunión, en la singularidad de la existencia, de la más insoportable de las enunciaciones (el sin sentido de la vida, “la desvalorización de los valores hasta ahora vigentes” (según la impronta de Nietzsche) con el acaecer del propio *Existenz* y no en la conformación de un principio separado a la propia existencia. Ya que el movimiento que dio pie al nihilismo es el que permite el reconocimiento y realización de cómo acontece un lugar abierto infinito (y no solo una oquedad o una tendencia infinita a la dispersión) al unísono con la existencia⁵⁵.

Esto es propiamente la ontología de la nihilidad descrita por Nishitani, que atraviesa todos los campos de la existencia y en donde “la nihilidad, advertida en el fondo del yo y del mundo, se extiende hasta el *locus* de lo divino [...] se abría un dominio en el fondo de la propia existencia del hombre, un dominio que [...] no permite que nada lo perciba, ni siquiera Dios”.⁵⁶ Esta ontología, así, se muestra como el interregno no reconocido por el pensamiento, que traza la posibilidad de recuperar un campo más originario, puesto que en términos categoriales, incorpora la nada al ser. Este campo originario de la vacuidad es a su vez, el concepto que podemos pensar como importante para reunificar el habitar del *Existenz* humano y lo demás que lo rodea: los otros seres vivos, la naturaleza y el tiempo. Así, la anulación total que parece encontrarse en la experiencia de la nihilidad, que va desde el campo más seguro por autofundamentarse a sí mismo (el campo de la conciencia)

⁵⁵ Discusiones sentidas a lo largo del siglo veinte en lo que se ha denominado “la filosofía de la existencia” formulada respectivamente en las siguientes obras de los autores: por parte de Heidegger en *Ser y tiempo* (y los escritos revisados que antecedieron al texto de 1927, como *El concepto de tiempo y ontología. Hermenéutica de la facticidad*), Jaspers en *La filosofía* (1932) y *Filosofía de la existencia* (1937); Sartre en *El ser y la nada* (1943) y la versión abreviada de este último en *El existencialismo es un humanismo* (1945) Beauvoir en *El segundo sexo* (1949), Levinas en *De la existencia al existente* (1947), Souriau con *Los diferentes modos de existencia* (1943) y que llega hasta Arendt en *¿Qué es la filosofía de la existencia?* (1968).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 158.

hasta la estela divina, pasando por el cosmos, le corresponde la integración total en la vida fáctica, es decir, en la cotidianidad de la *Existenz*. Esta anunciación de la autosuperación del nihilismo desde el terruño más íntimo de la existencia hasta escalas cosmológicas parecería un proyecto irrisorio, por el supuesto trato de lo que se va a ocupar. No obstante, así es el arrobamiento nihilista del mundo y de la duda radical: nada tiene sentido, suelo, ni espacio para habitar. A ese momento y campo, que al acontecer se extiende en todas direcciones, es el que Nishitani busca superar.

Para recapitular, en un esfuerzo teórico por comprender dicho campo de lo sin-fondo, Nishitani traza una lectura del apareamiento del horizonte de la nihilidad como un momento de giro o de una torción para asumir lo que la nihilidad posibilita, en el caso de Nishitani, la constatación de que aún en lo sin-fondo ocurre una singularidad, o mejor dicho, *porque hay un campo de lo sin-fondo solamente al darse al unísono con la existencia es que puede hablarse de singularidad*, que es la relación entre la mismidad de las cosas con la apertura infinita de las demás.

En esta última enunciación, de hecho, está implícito el campo de la vacuidad, ya que en sus palabras “la vacuidad absoluta es el verdadero sin-fondo (*Ungrund*). En él todas las cosas —desde una flor o una piedra hasta la nebulosa estelar y los sistemas galácticos, incluso la vida y la muerte mismas— se hacen presentes como realidades sin fondo. Se revela su realidad sin fondo. La verdadera libertad reside en este sin-fondo”.⁵⁷ Encontramos un paso desde la primera instancia de lo sin-fondo presente en la nihilidad (en donde el campo de la conciencia es anulado por lo otro de ella: la nihilidad) a la segunda instancia de lo sin-fondo en la vacuidad.

Es importante resaltar de nuevo que el trato por parte de Nishitani de la nihilidad y del nihilismo como un momento de tránsito se sitúa en el *entre* y en el intersticio de dos tradiciones de pensamiento, la occidental y la oriental, lo cual implica para la metafísica y la ontología, entre otras cosas, la adopción de un vocabulario de palabras como nada, vacío y vacuidad en contraste con las clásicas de la historia de la filosofía como sustancia, esencia y fundamento para responder a las problemáticas del tiempo presente. Pero no solo eso, sino una concepción del espacio y el tiempo como el *locus* del instante eterno. En términos espaciales, a la facticidad de la existencia de lo sin-fondo en la singularidad de la

⁵⁷ *Ibid.*, p. 73. Breve modificación: donde la traducción marcaba “no-fundamento”, traduje “sin-fondo”.

naturaleza. Es así como el autor japonés nos provoca a pensar como la *autosuperación* del nihilismo, esto es, la realización de la experiencia de la nihilidad como errancia en la “nada infinita” (según la frase de Nietzsche en *La ciencia jovial*) desde el fragmento que está errando y dado eso, la posibilidad de que ese *locus* abierto, *topos* de la nada, apertura infinita se encuentre en cada paso, en “cada vez única”⁵⁸ de ese fragmento errante con el encuentro-reconocimiento íntimo de sí mismo y de las cosas que le rodean.

En otras palabras, a la conclusión que llega el pensador japonés, es al vértigo de saber que no hay una separación ni dualidad posible para entender-superar el nihilismo. Al contrario, Nishitani nos menciona que es desde ese mismo vórtice-caótico, “el más inquietante de todos los huéspedes”,⁵⁹ el sinsentido más acuciante, que las condiciones para su pase están arrojadas, con la condición de que no se intente de nuevo armar una unidad hipostasiada, sino propiciar una dinámica polarizadora en la cual los fragmentos que vagan en esa nada infinita resuenen al unísono en una relación no sustancial (en una “co-ritmia” o en un “entredós singular” dice Pascal Quignard⁶⁰) desde la experiencia impersonal de la falta de sentido con su realización personal en la *Existenz* de la vida cotidiana.

La topografía: sobrevolando la línea crítica y el punto cero del nihilismo

Al cruzar el meridiano cero las viejas cifras ya no concuerdan y hay que comenzar una nueva cuenta.

Jünger

Para Nishitani, el antecedente más importantes para la comprensión del horizonte de la nihilidad es el intercambio de misivas efectuado entre Ernst Jünger y Martin Heidegger entre 1949 y 1955 en torno al escrito del propio Jünger *Über die Linie*.⁶¹ Este intercambio trata acerca del advenimiento y la posible superación del nihilismo y es, de hecho, el

⁵⁸ Para utilizar una expresión del título de un libro de Derrida: *Cada vez única el fin del mundo [Chaque fois unique, la fin du monde]*.

⁵⁹ Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885 – 1889). Volumen IV*, § 2, [127], p. 114.

⁶⁰ Así como se puede entender en la lógica del soku-hi o la enunciación de “Ni lo uno, ni lo otro”, Cf. Hajime Tanabe, *Filosofía como metanoética*, y Jankelevich, *La muerte*. Para la imagen de la co-ritmia y el entredós, Cf. Pascal Quignard, *Vida secreta*.

⁶¹ Intercambio epistolar por el aniversario sesenta de Heidegger. Jünger, “Sobre la línea”, *Acerca del nihilismo*.

reconocimiento de la actualidad de la experiencia de la nihilidad en un mundo recién salido de la Segunda Guerra Mundial, cuya primacía es el dominio de la técnica, y que en muchos sentidos sigue actual en nuestra contemporaneidad. A partir de la producción filosófica de los dos autores antes mencionados podemos encontrar los motivos que explicitan el sentido del nihilismo en los debates del siglo veinte, por ejemplo, las reflexiones sobre la técnica, la movilización total, el trabajo, la desvalorización de los valores supremos, la destrucción, la guerra y la obstancia, discusiones en las que, a su vez, Nishitani desde Japón y en los mismos años intervenía.⁶² A ambos autores alemanes pues, se les reconoce el “haber captado en el nihilismo un problema fundamental del mundo contemporáneo”⁶³ y de intentar comprender el sentido del *sinsentido*, además de algunos proyectos para sobrellevar dicha situación.

En ese sentido, utilizando el intercambio epistolar antes mencionado proponemos dibujar un mapa (topografía) y trazar la lógica (topología) del nihilismo. Ya que esta comprensión *desde* el nihilismo pretende sobrepasar la línea crítica del nihilismo consumado, del “Leviatán [que] crece”⁶⁴, en las propuestas de, o ir hacia las islas de libertad o en la caución a dar un paso atrás para preparar el pensar que, al recuperar las experiencias que van a *lo anterior*⁶⁵ (como la dada en la poesía y en el inicio del pensar en Grecia) dé lugar al pase que convergería en otro comienzo, para una refundación de un habitar posible.

Así, la discusión “sobre la línea” señala como un problema el habitar y la falta de este, en donde se padecen los síntomas del nihilismo en el momento presente. Por lo cual, hablar del nihilismo como un evento ya sido se mostraría como un imposible, dado que, de hecho, es el horizonte de inteligibilidad *único* que permite la aparición de lo que aparece en tanto *reducción* de toda relación a *un* solo sentido y a *un* solo orden, que lleva el rasgo de la pérdida de lo singular en favor de una generalización-abstracción. La topografía del nihilismo, esto es, los trazos que permiten delinear los rastros y rasgos del nihilismo en el mundo contemporáneo es importante ya que es el intento por clarificar esta operación de

⁶² Para la cuestión de la guerra, véase, las discusiones de la intelectualidad japonesa del “Chûōkōron”, *La filosofía japonesa en sus textos*, pp. 1073 y 1095.

⁶³ Jünger, *Los titanes venideros*, p. 54.

⁶⁴ Jünger, “Sobre la línea”, p. 56.

⁶⁵ “Lo anterior” en el sentido del espacio originario, así en el texto de Heidegger sobre el poema de Hölderlin “como en un día de fiesta”. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 70.

reducción del sentido al sinsentido, de lo múltiple a lo uno. Así, la descripción de la actividad del nihilismo permite captar aquellos rasgos que eventualmente pueden encontrarse en su variante en la *obstancia*⁶⁶, como es en las mercancías o en el espectáculo.

Es así que para Jünger la característica principal del nihilismo es la *reducción*: “el mundo nihilista es reducido y se reduce cada vez más, como corresponde necesariamente al movimiento hacia el punto cero” o “[...] la inclinación a referir el mundo con sus tendencias plurales y complicadas a un denominador”.⁶⁷ Este denominador común, a la manera de una fuerza centrípeta, borra las distinciones, diferencias y otorga una sola manera de manifestación a lo que hay. Jünger llega a este momento después de presentar un panorama de los efectos del nihilismo, tales como el pesimismo, la enfermedad, el mal y el orden que moviliza a los trabajadores a devenir masa, ejército y funcionarios al servicio del Estado.⁶⁸ La reducción o la denominación a un solo elemento operaría en la conversión de la pluralidad de la existencia a una sola función, como trabajador, por ejemplo. Al describir y hacer un diagnóstico de los síntomas del nihilismo en la época de la posguerra como la historia presente, el autor alemán previene contra la uniformización de la reducción, que todo lo encierra en *una* sola tendencia, una sola disposición de las cosas, que tenga por destino el detenimiento de la dinámica múltiple de cualquier suceso ya que deviene en *una* medida. Esto significa la pérdida de toda medida y medida, ya que lo encerrado en el grado cero del movimiento, detenido en la reducción de la línea crítica del nihilismo, se presente como eterno e insuperable⁶⁹. Jünger, en ese punto cero de detenimiento, pre-ve el cruce de línea.

Podemos hacer un símil del punto en el cual nos encontramos con la manera en la que un avión cae en picada hacia el grado cero de detenimiento, es decir, en la línea del nihilismo, que, por la cercanía locativa con el punto de choque es que no se vislumbra perspectiva alguna, solo el suelo al que se precipita, Jünger se pregunta “¿en qué se funda el malestar [...]? Hay que suponer el motivo en que nosotros hemos pasado el punto cero entretanto, no solo ideológicamente, sino con el soporte nuclear que subyace a la ideología

⁶⁶ Por *obstancia* entendemos el proceso por el cual para cada objeto hay un sujeto que lo constituya como tal.

Así en Heidegger, *Aportes a la filosofía*. §102.

⁶⁷ Jünger, “Sobre la línea”, pp. 39-40.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 15-33.

⁶⁹ Cf. El ensamblaje de la “Resonancia” en *Aportes a la filosofía de Heidegger* y Rebeca Maldonado, “Las categorías de la modernidad en su acabamiento en el segundo Heidegger: gigantismo, poder y acrecentamiento. Los límites de habitar”.

[...] el cruce de la línea, el paso del punto cero *divide* el espectáculo”⁷⁰. El panorama que aqueja a la humanidad y en la que se funda su malestar, es, de hecho, su propia historia, entendida como una *historia natural de la destrucción*⁷¹ que tiene ya una periodicidad de un siglo y medio. Entre los momentos más paradigmáticos que atraviesan a toda una época, que sigue desarrollándose y cobijando bajo su ala los devenires contemporáneos, podemos mencionar el Holocausto, la explosión de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, el exterminio de los pueblos del Este Asiático (con el dramático ejemplo de la invasión Rusa a Ucrania recientemente) y la actual catástrofe ambiental que empuja a la sexta extinción masiva de las especies naturales en las edades de la Tierra. Pero como momentos espectaculares expresan un *torrente en detención*, que en el momento de su más profusa actividad se detiene como un monumento aparentemente inmóvil, pero que atraviesa y determina a los existentes, ya que el nihilismo y la experiencia de la nihilidad que de él se desprende es una realidad con la que nos encontramos en la vida cotidiana a cada paso en el espacio, a cada instante de tiempo, sin un aparente momento de tránsito hacia lo otro de esa experiencia de auto aniquilación. Lo cierto es que el reverso de esa experiencia de destrucción técnica de lo otro (ya sea la naturaleza u otros pueblos) es el dominio, gestión y control que se practica con uno mismo en las *sociedades de control* contemporáneas, que van desde el estrato urbano masivo como un espacio funcionalista, pero también en términos epidérmicos, la forma en que la psique y los cuerpos son controlados por prácticas inamovibles.

No obstante, Jünger encuentra en medio de esta época histórica que no todo había sido reducido a un grado cero de inmovilidad e inacción, sino que hay y ocurren ciertas expresiones que no se han quedado atrapadas en la *singular falta de singularidad* de la detención en el punto cero de existencia de la línea del nihilismo, sino que la han sobrevolado. En medio del desierto, que se extiende como un páramo inhóspito, solo se puede tener una visión de lejanía de este y así entender su dinámica de expansión si se está desde un medio en el cual se aleja del desierto (por ejemplo, desde un planeador que no se dirige en picada hacia lo más profundo del desierto, sino que ha emprendido el vuelo y puede dimensionar los lindes del propio desierto, así como aquello que está allende a él, o

⁷⁰ Jünger, *ibid.*, p. 45. Subrayado original.

⁷¹ Sebald, *Historia natural de la destrucción*.

sus oasis). La experiencia contraria es la de quien en medio del desierto tiene la visión borrada y sin una panorámica, ya que está en medio de la homogeneidad del páramo desértico, por lo que solo es posible constatar la pérdida del horizonte o incluso el borramiento de la visión. En medio de ese desierto que solo acrecienta el nihilismo como el único orden y norma posible, por la periodización vigente a mitad del siglo pasado en donde las lecciones del pasado habían sido aprendidas, Jünger, a la distancia, sobrevolando más allá de la línea del nihilismo al apuntar a la dinámica que lo sostiene, encuentra unas islas de libertad signadas por el amor, el arte y la amistad que salvaguardan la libertad.⁷² En dichas islas, y con las figuras de quien ha sobrellevado el dolor, el anarca o el emboscado en la propuesta de Jünger⁷³, es aquel quien ya no se aferra a un mundo pre-nihilista, es decir, dejaba de estar atado a un centro donde ya no lo hay y que, por el contrario, ha propiciado un modo de valorar en un mundo que ha posibilitado la pérdida de sus amarras mismas, como la figura del último hombre en Nietzsche. Estas experiencias son las que le permiten trazar el diagnóstico y el sobrevuelo a la línea de ensanchamiento del nihilismo, por esos momentos palpables de resistencia y creación es que se puede dar cuenta de un más allá de la línea.

Desde ese contraste es desde donde se pregunta por el momento en el que la existencia ha sido empujada al límite de la línea, grado cero de la línea del nihilismo que se expande en el mundo haciéndolo inhabitable. En sus palabras:

¿qué tipo de figuras se ofrecen ahora al espíritu que se mueve como una salamandra a través del mundo del fuego? [...] Allí ve la línea, donde todos los valores se funden [...] Entonces avizora de nuevo contornos que se insinúan. Exigen ante todo vista aguda; solo pueden ser como gérmenes o como puntos de partida de cristales. Y todas esas exigencias requieren otro acceso, que tiene que parecer confuso y lleno de contradicciones a aquel que no pueda realizar la cara negativa y positiva de la aniquilación. Separa a las inteligencias una confusión babilónica, cuyo tema es el lugar exacto del punto cero. De ello se desprendería también sin duda el conocimiento del futuro sistema de coordenadas.⁷⁴

⁷² Del desierto como nuestro lugar de morada actualmente, véase el manifiesto post-ecologista *Desierto*, que bajo esta propuesta de lectura, queda apuntado la relación entre catástrofe ambiental como un momento más de nihilismo. Si con Jünger se puede pensar un planear el desierto del nihilismo desde un dispositivo creado desde el nihilismo mismo (máquinas técnicas de la guerra que son los aviones, como marca de que toda la innovación científica fue reducida a una máquina de matar), una práctica débil, como la del nómada viajero, el caminante, encontraría a ras de suelo la profusión de la vida del desierto, ¿el caminante tendría la habilidad para solventar la tormenta de arena del nihilismo con su compañía siempre minoritaria? La analogía también cabría en el desierto de la ciudad pavimentada: el caminante encuentra a ras de suelo, el acontecimiento de la ciudad.

⁷³ Cf. los títulos *Sobre el dolor*, *La emboscadura* y *Eumeswile*.

⁷⁴ Jünger, “*Sobre la línea*”, pp. 50-51.

Estas figuras de Jünger han avizorado, desde la distancia, la falta de mundo y la destrucción del mismo, presente en el grado cero de la línea y encuentran la pululación de espacios, fuentes, guardas para emboscarse que propicien desde su facticidad otro sistema de coordenadas no reducidas a un punto en detención ni en reducción, sino que a la manera de la conformación de los minerales, polaricen y magneticen sus formas desde sus propias fuerzas.

Más allá de la línea, apunta el autor de *Tempestades de acero*, “buscamos mutaciones, posibilidades, entre las cuales la vida deba ser un nuevo Eón llevadero, soportable, y tal vez feliz”.⁷⁵ Estas mutaciones o islas salvaguardan la libertad porque se abren a otras dimensiones y zonas de indeterminación, en donde la afirmación y la negación se presentan en la confusión que incita a la producción de nuevas “líneas de fuga”, nuevos derroteros y caminos fuera de los marcados por las líneas del nihilismo, horizontes de pérdida de horizonte. En dicho cruce y pase de línea nos encontramos que:

En la medida en que el nihilismo se hace normal, son más temibles los símbolos del vacío que los del poder. Pero la libertad no habita en el vacío, más bien mora en lo no ordenado y no separado [...] queremos llamarlos ‘la tierra salvaje’: es el espacio desde el cual el hombre no solo puede esperar a llevar la lucha, sino también desde él vencer [...] es el fundamento originario de su existencia, la espesura desde la que él irrumpirá un día como un león. Pero también hay en nuestros desiertos oasis en los que la tierra florece.⁷⁶

En el lugar de la morada, más allá del nihilismo, se supondría la posibilidad abierta de mutaciones de formas, además de lo que, prefigurándose, todavía no adquiere todavía su facticidad, por ejemplo, aquel tiempo que no es el de la repetición redundante, sino aquel que configura su propia espesura y densidad. Más aún: “El instante en que se pase la línea, traerá una nueva donación del Ser, y con ello comenzará a resplandecer lo que es real”.⁷⁷ En la historia de la redundancia y de la reducción, esas donaciones han acontecido y acontecen como las islas de libertad de quien, mirada avizora, encuentra en medio del horizonte de la pérdida de horizonte: la filosofía, el arte, la amistad, el amor y la vida cotidiana.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 53.

Si por *Existenz*, (現存在, *Gensonzai*) Nishitani Keiji se refiere a la existencia situada en medio del advenimiento de la experiencia de la nihilidad en la vida cotidiana, cuando se actualiza el “*locus* de la nada [...] [que] es simplemente nada, la nada que aparece en el despertar del hombre en situaciones límite”⁷⁸, Jünger encuentra la existencia en medio de intensidades similares pero del polo puesto. Para Nishitani esta actualización de la *Existenz* se debe a que *lo otro* de la existencia irrumpe, esto es, cuando la “mera negación, un mero decir no que convierte todo en irreal”⁷⁹ se vuelve, en efecto, realidad. Esta presencia de lo irreal de las cosas acontece en distintos momentos de la vida cotidiana, tales como la muerte de un ser querido, el fracaso de una empresa importante, la traición de un amigo, entre otras. En estas situaciones de encuentro en la cotidianidad con lo otro de la existencia, desde lo más cercano de nosotros, nuestra vida es puesta en una duda radical (no meramente meditativa a la manera cartesiana). Desde esta apertura negativa de la existencia, transida por una duda radical que carcome todo lo que estaba posicionada en frente y contrapuesto al yo, esto otro de la existencia se entreve como el mal radical, la angustia y la finitud. Para Ernst Jünger, por el contrario, en las figuras antes mencionadas podemos encontrar experiencias límite que resquebrajan la coraza del yo, a la manera nishitaniana de ruptura egocéntrica, pero desde la alegría, el dolor, la aventura y el amor como situación límite.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 68. En el contexto de las discusiones que Nishitani seguro conocía por su estadía en Alemania, se encuentra la relación de Jaspers con Heidegger. De Karl Jaspers, en su libro *Einführung in die Philosophie*, de 1949 podemos encontrar una tematización de las situaciones límite (*Grenzsituationen*), que son “la Muerte (*Tod*), el azar (*Zufall*), la culpa (*Schuld*) y la falta de confianza del mundo (*die Unzuverlässigkeit der Welt*)” que “me muestran el fallo, la zozobra (*zeigen mir das Scheitern*)”. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, p. 18.

⁷⁹ Nishitani, *op. cit.*, p. 78.

La topología: acerca de la línea de la consumación del nihilismo

¿Cómo se explica que en todas partes sea lo ente lo único que tiene primacía y no se piense más bien la negación de ese ente, “esta nada”, es decir, el ser en relación con su esencia?

Heidegger

La respuesta de Heidegger en 1955 al texto de Jünger antes revisado se titula “En torno a la cuestión del ser”.⁸⁰ Esta respuesta de Heidegger a la misiva de Jünger, se titula originalmente *Über «Die Linie»*, cuyo significado no quiere decir “sobre” la línea (es decir, sobrevolándola en sentido jüngeriano), sino “acerca de” la línea, es decir, directrices para acercarse o ver la posibilidad de siquiera entrar en relación con la línea crítica del nihilismo. El sentido del título y de la respuesta heideggeriana a la cuestión de la línea del nihilismo se centran en desentrañar la lógica del nihilismo en la época del acabamiento de la metafísica, es decir, del momento en el que del nihilismo no hay nada, ya que al ser el *afuera* del pensamiento y al este último ceder ante la inercia dominante de la técnica, un doble olvido opera: el olvido del olvido del ser, que, en sentido propio, es el olvido del olvido de la nada⁸¹. En la respuesta a Jünger podemos encontrar referencias a la conferencia inaugural de las clases de Friburgo en 1929 “¿Qué es metafísica?”, al texto «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”» y al apartado “La determinación del nihilismo según la historia del ser” de su libro *Nietzsche* (clases entre 1934-1936) en donde asienta que “la metafísica es, en cuanto tal, el nihilismo”.⁸²

El nihilismo para Heidegger adviene en la época presente como el olvido del ser en lo ente, ya que, desde el horizonte de la subjetividad o *voluntad de voluntad*, esta no solo se refleja en los productos de la razón que posibilita a todo a suceder como presencia, sino que extiende el espacio de aparición de lo ente para su apropiación desde el propio campo de la conciencia:

la voluntad se quiere. En cuanto tal voluntad y en sus ordenanzas aparece tempranamente prefigurado y reinando de distintos modos eso que, representado desde lo ente, va más allá de lo ente y dentro de ese traspasamiento vuelve a actuar sobre lo ente, ya sea como fundamento de lo ente o como su causa. [...] Y así, también en ese lugar donde va a

⁸⁰ Cf. Martin Heidegger, “En torno a la cuestión del ser”, *Hitos*, pp. 313-344.

⁸¹ Cf. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, *Hitos*, p.106.

⁸² Heidegger, *Nietzsche*, p. 801.

desaparecer lo ente no solo reina este para sí, sino que primero y de modo determinante reina otra cosa. En todas partes hay un traspasamiento que retorna al ente, un “trascendens por antonomasia”.⁸³

El acabamiento del nihilismo, para Heidegger, se logra ya que se confunde con la dinámica de la conciencia en su rasgo de subjetividad y queda como impensado otro modo de ser más que la administración de lo entitativo y objetual. El nihilismo consumado es tal porque se presenta como estado normal y planetario⁸⁴ de la relación con lo ente desde la voluntad de voluntad (y desde el olvido de la dinámica propia del ser en cuanto ser). Así, si el nihilismo se ha extendido a escala planetaria y en una profundidad objetual ¿cómo es posible anunciar su pase y superación desde el sitio abierto por él mismo?, ¿cómo podríamos ir hacia la esencia del nihilismo sin ir hacia la esencia del ser desde fuera de lo que imposibilita la mostración de dicha esencia: la metafísica?

La imagen que Heidegger menciona para encontrar la esencia del nihilismo es la de un “círculo mágico dando vueltas enloquecido alrededor de la misma cosa pero sin lograr aproximarse nunca a ella. Pero quizás ese círculo es una espiral oculta. Puede que mientras tanto, la espiral se haya estrechado y esto significa que el modo en que nosotros nos aproximamos a la esencia del nihilismo también cambia”.⁸⁵ El proceso de reducción y desmundanización que mencionábamos en el apartado pasado aquí se muestra en la figura del círculo, de lo que, paradójicamente, se reitera infinitamente y se expande a todos los órdenes del ser, como en un espiral. Esto es, de lo que se ensancha allende cualquier intento de frenarlo o salirse de su lógica reiterativa. Este intento de definir y conceptualizar adecuadamente algo que precisamente no es una cosa, se muestra como un intento destinado al fracaso desde nuestro propio horizonte de pensamiento, que es el efecto del desenvolvimiento del nihilismo como historia del ser. Es por ese motivo que Heidegger llama a utilizar la palabra ser como una palabra tachada: ~~ser~~, para desfondar la fuerza conceptual del concepto y asirlo al fondo que se abre y que expresa en su acontecer: la nada.

De hecho Heidegger impele a hablar de una “zona de la nada” como un sitio donde ocurriría la superación del nihilismo: “el hombre no se limita a estar *en* la zona crítica de la

⁸³ Heidegger, “En torno a la cuestión del ser”, *Hitos*, p. 334.

⁸⁴ *Cf.*, *ibid.*, pp. 318-319.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 332.

línea. Él mismo, pero no para sí mismo ni mucho menos solo por sí mismo, *es* esa zona y por ende la línea”.⁸⁶ En ese sitio que ocurre en la *Existenz* se fragua la posibilidad de pase de la línea, si es que se prepara el acontecimiento de esa nada como nada en medio de la presencia extrema del nihilismo como acabamiento de la metafísica, que recordemos, mienta la presencia extrema de lo ente.

La caución con la que Heidegger nos inclina a pensar el nihilismo hace que pasemos de hablar de topografía, como la que Jünger nos presentaba, a hablar de *topología*, i.e., un lugar o sitio del acaecer de la esencia del nihilismo desde su propio desenvolvimiento y lógica: “la localización de aquel lugar que reúne en su esencia al ser y la nada, que determina la esencia del nihilismo y, de este modo, permite reconocer los caminos por los que se dibujan los modos de una posible superación del nihilismo”.⁸⁷ Encontrar esta lógica y *locus* de la nada, es así, la superación del nihilismo, pero contrasta con la propia *voluntad de voluntad* que parece que lo acentúa y consume, no solo en su desconocimiento como tema, sino en la imposibilidad de preguntarse por la zona de la nada, el sitio desconocido que prefigura el mundo actual en el horizonte en el que nos movemos: el horizonte de la pérdida del mundo y de la conquista planetaria por la técnica dominante hacia lo ente. Este *locus* de la nada es la *Existenz* y en este punto el planteamiento de Nishitani y Heidegger empatan: en la *Existenz* no solo opera un tránsito o pase del campo de la conciencia autocentrado, sino que opera una conversión del yo en su modo de ser reiterativo o redundante al no-yo como verdadero yo: ahí donde se da testimonio y fe, libre y vacío, de los demás seres de la existencia.

La esencia del nihilismo contemporáneo, así, se encuentra en la otra esfera de la conexión dinámica recién descrita, es decir, se expresa de una manera más prístina (a pesar de lo totalmente oscuro y opaco del significado) en la pérdida de la tierra como un sitio para el habitar, ya que lo que se extiende es la maquinación o *Machenschaft* de la voluntad de voluntad, puesto que a donde nos dirijamos nos encontramos con que no queda más que lo ente, sin ningún resto; y por lo tanto hay una imposibilidad de señalar y transitar otro camino que el de lo mero entitativo. Situarse en la zona de la nada sería estar en la zona de

⁸⁶ *Ibid.*, p. 333. Subrayado original.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 334.

la nada antes mencionada, el espacio o claro del ser, o sea, aquello que no es ente está fuera y permanece fuera, en palabras de Heidegger “estar fuera del permanecer fuera”.

Pero el darse cuenta de esta cuestión, que estamos fuera de la zona de la nada, es de hecho, superar el nihilismo, ya que acaece la fulgurante presencia del “no” y de la “nada”: la no posibilidad de virar o dar un freno a la obstancia, la nada que no hay más allá de lo ente y lo que se muestra como “normal” y “orden”. Que la realización del nihilismo en el Dasein sea su superación se debe también a que ahí se encuentra como precursora la historia del ser que lo atraviesa y cuyas vetas o sendas perdidas han permanecido, sin embargo, abiertas por ciertos pensadores, mas no transitadas como decisión histórica. Esta zona de la nada no siempre se ha equiparado como olvido del olvido, es decir, como mera presencia en la pérdida de la tierra en la que nos encontramos. Esto significa que la equivalencia con que el sitio que decidió dicho proyecto de soterrar la nada del proyecto de lo ente (ahí es donde esa nada podría mostrar otras pautas de experiencia y configuración) no fue siempre así. Más aún, hay una secuencia de caminos cuya resonancia se escucha en la época de la indigencia de la falta de indigencia que Heidegger mencionó desde *Aportes a la filosofía*. Superar la línea del nihilismo implicaría profundizarla en una zona de indeterminación en la que la aconteciera la cuaterna (*Geviert*) o el evento (*Ereignis*) desde esa resonancia de lo que falta en el mundo de la disposición o acomodamiento extremo (*Ge-stell*). La conjunción de esta resonancia de la nada en la *Gestell* (también entendido como dispositivo y estructura de emplazamiento) tal vez implicaría la realización de una técnica no dominante, sino lúdica y creativa: artística en su modo tecnológico de operar, allí donde la máquina no es la extensión del cálculo dominante y reiterativo de la voluntad de voluntad, sino la apertura de la naturaleza y lo técnico desde el juego o el intercambio.⁸⁸

Dicho tránsito aún falta por hacerse, aunque un puñado de pensadores parece haber ya precursado los tránsitos al otro comienzo, o sea, hacia aquellos lugares donde mora lo otro de lo ente: la nada. En otras palabras, sus pensamientos abren la visión de lo ente y el horizonte de la subjetividad que acontece como sustracción y ser (como donación) desde la historia del ser mismo en su dinámica, *aletheia*. Es el ~~Se~~ para el pensar que vislumbra aquello otro de lo meramente entitativo y de la voluntad de voluntad, a pesar de que son

⁸⁸ Así al menos parece expresado en Simondon: “el objeto técnico es bello cuando encontró un fondo que le cuaja, del cual quizá sea él la propia figura, es decir, cuando alcanza y expresa al mundo” *El modo de existencia de los objetos técnicos*, p. 203.

parte de la historia misma del ser, tal vez como momento intensivo de preparación para dar el paso atrás que resguarde de una mejor manera aquello que se oculta/desoculta, sustrae/dona y que como acontecimiento falta tanto en el mundo de la época presente, donde el nihilismo solo se acrecienta en más de lo mismo: la presencia extrema de la *voluntad de la voluntad*. Es por eso que Heidegger menciona que “la metafísica nunca le permite al morar humano que se asiente y establezca en el lugar, o esencia, del olvido del ser. Por eso, el pensar y poetizar tienen que retornar a ese sitio en el que de algún modo siempre han estado aunque nunca hayan edificado”.⁸⁹

No hay, por lo tanto, un pasar la línea, solo un pensar rememorante que trae a la presencia la manera en que antes que la línea divisoria entre sujeto y objeto se trazara, antes que la línea entre presencia y retraimiento, donación y sustracción se tendiera, como ocurría la decisión de un comienzo:

Dicha multiplicidad permite experimentar en qué medida la superación del nihilismo exige la parada en el albergue de su esencia, una parada con la que se torna superfluo el querer pasar más allá. La superación de la metafísica convoca al pensar a un mandato conminatorio más inicial [...] No se trata de ninguna guerra, sino del Πόλεμος, que solo dejan que aparezcan dioses y hombres, libres y esclavos en su correspondiente esencia y provocando una des-composición [*Aus-einander-setzung*] o disputa del ser.⁹⁰

Pero el pensar está lejos de conjurar dicho evento apropiador y por el contrario, “en lugar de querer superar el nihilismo, tenemos que empezar por intentar hospedarnos en su esencia. Esta parada [*Einkehr*] en el interior de su esencia es el primer paso por el que dejamos atrás el nihilismo. El camino que conduce a esta parada tiene la misma dirección y es del mismo tipo de un retorno [*Rückkehr*] [...] este atrás nombra en este caso la dirección hacia ese lugar (el olvido del ser) del que la metafísica ya obtuvo y sigue obteniendo su origen”.⁹¹ La preparación para situarse en el límite del límite, en el borde de la línea para dar un paso atrás que muestre la línea antes de la línea, ahí donde todavía no se decidía y se mostraba como sustracción, donación y nada es a lo que nos invita a pensar Heidegger.

En efecto, el intercambio epistolar entre Heidegger y Jünger provoca situarse *entre* los dos polos tematizados por ellos. A través de la mediación de estos autores, el

⁸⁹ Heidegger, “En torno a la cuestión del ser”, *Hitos*, p. 342.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 343.

⁹¹ *Ibid.*, p. 341.

pensamiento del *horror vacui* propone colocarse en medio del intento propuesto por Jünger de sobrevolar la línea de nihilismo hacia las islas de libertad (propuestas como el arte, la amistad y *eros*) y en medio del presentado por el pensador de Meßkirch que explica la incapacidad de hablar acerca de la esencia nihilismo al estar tan sumergidos en el nihilismo y sus efectos. Así, la única posibilidad sería la dar un paso atrás meditativo-rememorante para propiciar el evento del nihilismo desde el nihilismo mismo, intento empezado por la equiparación del nihilismo con la historia de la metafísica en sus cursos sobre Nietzsche.⁹²

Ante los intentos por parte de Heidegger de dar un paso atrás previo al otro comienzo, una vez encontrado el lado oculto del inicio del pensar que tiene su acabamiento en la voluntad de voluntad, podemos preguntarnos si Nishitani no forma parte de ese espacio de discusión al introducirse él al esfuerzo por pensar la sustracción y el ser tachado (~~ser~~) que como no-forma, dan cuenta de mejor manera de la forma o la presencia. Si bien el interés de este último no es solo el comprender (aunque esta tesis de filosofía se centre en eso), sino dar pie a una acción para salvar a todos los seres sintientes, los puntos de partida, en tanto regreso al origen se muestran en un cruce entre el ser y la nada. A nivel del campo de la filosofía, pero que se extiende a los de la religión, como veremos, este entrecruzamiento también expresa la mezcla o indiferencia de la *Existenz* en el terruño donde al no ser ella misma, es ella misma, es decir, en donde el yo es verdadero yo porque es no-yo.

El mostrar que la línea crítica del nihilismo no sólo implica sus efectos en la depotenciación de la existencia, sino que también se conforma como un horizonte común (la línea en la que estamos por la cual no podemos solamente pretender sobrepasarla al evadir sus efectos), para Nishitani es comprendido como “un giro radical a su postura sobre el éxtasis de su trayectoria temprana [de Heidegger] para volverla a pensar desde una orientación procedente del fundamento”.⁹³ La esencia del fundamento (el campo de la vacuidad) para el autor japonés como veremos, es la libertad del ser desasido, para quien esa separación del origen significa encontrar en cada fragmento suelto de la existencia el terruño originario, la confluencia extática en la instancia, la *Existenz*, del yo como no-yo. En el campo de la vacuidad, el vaciamiento del *Existenz* y las cosas, dado su tránsito por

⁹² Cf. especialmente, Heidegger, “La determinación del nihilismo según la historia del ser”, en *Nietzsche*.

⁹³ *Ibid.*, pp. 124-125. Que es el tránsito que va de *Ser y tiempo* a *Tiempo y ser*, pasando por la *Esencia del fundamento* y la conferencia *¿Qué es metafísica?*, entre otras obras.

campo de la nihilidad o *locus* de la nada por la propia experiencia de la nihilidad en situaciones límite pone énfasis en quién soporta esa experiencia, para que de tal forma ese quién se vuelque a su rostro original: *libre y vacío*, uno con todas las demás existencias. El *Existenz*, la existencia de “su ser”⁹⁴, así, puede convertirse en lo vacío impersonal de todo, “de nada”. Es desde la singularidad personal de la existencia desde donde podemos aclarar cómo se realiza el tránsito de una facticidad personal a la *Existenz* “vacía y libre”, para decirlo en términos de Eckhart, o testimoniando a todos los seres, en términos de Dōgen.

Nishitani y el pase más allá de la línea como un más acá absoluto

Que sea yo también en una vida futura un Tatāghata, arhat, un buda perfecto [...]. Que una vez haya cruzado a la otra orilla, ayude al prójimo en esa misma travesía. Que una vez liberado pueda liberar a los demás.

Mahāvastu

gate gate pāragate pārasaṃgate..., ido, ido, ido a la otra orilla, completamente ido a la otra orilla.

Sutra del corazón. *Hṛdaya Sūtra*

El pensamiento de Nishitani abreva de la tradición budista japonesa, como se puede apreciar desde los comentarios que realiza a poetas y maestros zen de Japón, en los cuales encuentra otras claves de experiencia que apuntan hacia el campo de la vacuidad. Aunque su inspiración también viene de China y la India, como se puede confirmar su comentario a varios maestros del budismo cha’an y a varios sutras (como el *Avatamsaka* o el *Prajñāpāramitā Hṛdaya*). En ese sentido es que ahora se recupera la metáfora india de cruzar a la otra orilla para interpretar el pase de la línea del nihilismo como un no pase, como una profundización hacia la experiencia interior que permite la aparición de la nihilidad en el mundo contemporáneo. Es por eso por lo que la intención de este apartado no es realizar un mapeo de la metáfora de la otra orilla en la literatura budista,⁹⁵ sino pensar con esa imagen para comprender el rebasamiento de la línea crítica del nihilismo como un hundimiento y profundización en esa misma línea. De esta torsión de la comprensión de la

⁹⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁵ Cf. Luis González Reimann, “Alcanzar la otra orilla. Una metáfora duradera en las religiones del subcontinente indio”, *Mito e historia II: El umbral de la eternidad*. Cattedra, Olivia. [coord.] Mar del Plata: Ediciones Suárez, 2013.

línea podemos comprender la aportación más importante de Nishitani a la discusión sobre el nihilismo, ya que, a diferencia de las posiciones de Jünger y Heidegger, el pensador japonés intenta una superación del nihilismo desde el nihilismo mismo, es decir, desde realizar la experiencia interior que de ahí emerge para comprender cómo acontece dicha experiencia una con el mundo.

El pase más allá de la línea como un más acá también puede comprenderse como la verdad de la ilusión, o como dice Nishitani, “Precisamente porque se trata de apariencia y no de alguna cosa que aparece, esta apariencia es ilusoria a nivel elemental en su realidad y *real en su forma de ser ilusoria para hacer su aparición*”.⁹⁶ Pensado desde las coordenadas de la experiencia de la nihilidad, esta no solo sería la constatación del desvanecimiento de las cosas, “no es un más allá en el sentido en que normalmente pensamos que Dios o el mundo de las ideas residen en el más allá [...] y, sin embargo, va más allá del punto de vista de la comprensión cotidiana, a caballo entre la sensación y la razón”.⁹⁷ Lo anterior quiere decir que, dado que la experiencia de la nihilidad cimbra aquellos fundamentos que parecían más seguros, para empezar la certeza del ego (en el sentido de la proposición cartesiana *ego cogito, ergo sum*), no se encuentra más allá de cómo en la cotidianidad pueda aparecer. La línea crítica del nihilismo, no obstante, tampoco es lo inmediato que puede ser capturado o entendido por la sensación y la razón, sino el límite de estas dos. Para sobrevolar la línea crítica del nihilismo, entendida como la experiencia de la nihilidad es necesario unirla con el *Existenz*, no en el sentido de lo *otro* de este último, sino como lo más *íntimo* de sí mismo. El acaecimiento de dicha experiencia en este yo sin yo (por la irrelevancia que se presenta este último punto de vista, al sobrevenir la experiencia de la nihilidad, recordemos, no hay punto de referencia) daría cuenta del no-yo en el fondo del propio yo y de la ilusión de este último en la textura del mundo.

Con el vocablo no-yo (*Muga*) no pensamos solo el desvanecimiento, la irrealidad de las cosas o su desaparición, sino la verdad de la irrealidad de las cosas. En otras palabras, no solo pensamos cómo al perder la definición sustancial de una cosa esta pierde su forma y se vuelve una nada relativa (una anulación relativa a un concepto abarcador y anulador del mundo, la “nada”), sino como adquiere su forma como no-forma. En el ejemplo del pájaro

⁹⁶ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 202. Subrayado propio.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 211.

volador y del pez nadador se puede ilustrar esta última sentencia. El rezo zen dice “Un pájaro vuela y es como un pájaro; un pez nada y es como un pez”.⁹⁸ La experiencia de la nihilidad encontrada en el fondo íntimo del campo de la conciencia se encuentra, a su vez, como fondo último de la existencia, que no obstante, acontece al unísono con la existencia. La mismidad del pájaro volador radica en ese momento, como hecho absoluto, de ser en el aire y volar en su recogimiento y su particularidad. El volar y la trayectoria se conjuntan en la forma del pájaro en el vaivén de su planear y dirigirse hacia su destino. La mismidad, entonces, no se basa en la definición categorial del pájaro, sino en su actividad desenvolviéndose al unísono con lo que le rodea: al perder su “identidad”, ya que no se entiende el pájaro desde la razón, el pájaro gana su mismidad real, o sea, su naturalidad en el medio, donde en su actividad cotidiana, da cuenta de él: el cielo y la tierra donde planea son sostenidos y expresados desde ese volar. Es por eso por lo que Nishitani menciona que “el ser de una cosa es uno con la vacuidad y, así pues, es radicalmente ilusorio [...] una cosa es verdaderamente una apariencia ilusoria justo en el punto en que una cosa verdaderamente es en sí”.⁹⁹

La verdad de la ilusión, entonces, sería el no necesitar regresar a un plano fundamental para dar cuenta de la aparición ilusoria-verdadera de un hecho que a la vez que expresa una forma singular, el contorno de la silueta, la médula y el cuerpo de un pájaro, da cuenta de la no-forma: la falta de sustancialidad o del sustrato último de la realidad. El yo es, así, no-yo. “En consecuencia, cuando hablamos de apariencia ilusoria, no queremos decir que haya seres reales que adopten formas ilusorias. Precisamente porque se trata de apariencia y no de alguna cosa que aparece, esta apariencia es ilusoria a nivel elemental en su realidad y *real en su forma de ser ilusoria para hacer su aparición*”.¹⁰⁰

El tránsito del campo de la nihilidad al de la vacuidad, el pase de la línea crítica del nihilismo es el ir más allá como un regresar al más acá, profundizar en lo íntimo de la existencia, ahí donde lo íntimo se abre a la relación circuminsesional (un centro descentrado, es decir, un centro que está en todos lados) con todo lo demás de la existencia. Este tránsito, no obstante, se vuelve una *conversión* que va no solo del yo al no-yo, sino del no-yo como verdadero yo, que en tanto ilusión, es el reflejo de luna en el estanque, para

⁹⁸ Cf., *ibid.*, p. 214.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 214.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 202.

utilizar un viejo motivo zen, reverberando en el medio dúctil, la forma casi desaparece, tiene un contorno que se abre al cielo y cierra, su constitución refleja a la noche, la luna y los rayos prestados por otro astro, también errante, sin duda, ¿hablamos del estanque o de la luna? Poco importa. El campo de resonancias se extiende a través de todos, no es nada, sin embargo, al prestarse sus elementos en mutuo juego, pueden hacer resplandecer su opacidad, su singularidad en el devenir.

Capítulo II: En medio del horizonte de la nihilidad: voluntad de nada y nihilismo cosmológico

Wenn Deine Seele, Dein Herz erschrickt
vor Abgründen, die kein Auge erblickt,
springe hinab, gesegnet Dein Fall,
Wahrheit umgibt Dich dann überall.

Si tu alma y tu corazón se espantan
ante abismos que jamás ojo ha avistado,
arrójate, tu caída será bendecida
y por doquier te abrazará la verdad.

A. Kubin.

Introducción

En este describiremos el estar situado en medio del horizonte de la nihilidad y su posible respuesta con el concepto de “voluntad de nada”. En este último se puede comprender la ambivalencia del propio nihilismo, ya que se presenta como la autoaniquilación de la existencia, o como una posibilidad y un momento de autosuperación del nihilismo, desde asumir la experiencia de la nihilidad como el fondo común de la existencia. Además, revisaremos el nihilismo cosmológico delineado por Nietzsche en varios fragmentos a lo largo de su obra y el diálogo de esta perspectiva por parte de Nishitani para clarificar la autosuperación del nihilismo.

Voluntad de nada: historia y eterno retorno

Para Nishitani la lectura de Nietzsche fue central en su trayectoria filosófica. Pero más aún, la experiencia que compartía con él era la de padecer la experiencia de la nihilidad de una manera tan acuciante que se dedicó a la superación del nihilismo desde el nihilismo mismo¹⁰¹, como ya anunciaba Nietzsche en sus fragmentos póstumos: “la autosuperación del nihilismo”¹⁰² Las obras de Nishitani *La autosuperación del nihilismo* y *La religión y la nada* dan cuenta del intento por atravesar la experiencia de la nihilidad, el mundo sin fondo

¹⁰¹ Keiji Nishitani, “Mein Philosophischer Ausgangspunkt.” *Zeitschrift Für Philosophische Forschung* 46, n.º 4 (1992): 545-56. , p. 549 y ss.

¹⁰² Nietzsche, Friedrich. *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (otoño, 1887)*, p. 122, §9 [127].

abierto por ella y el giro que dichos momentos le permiten: el pase del campo de la nihilidad al campo de la vacuidad, ya sea desde la óptica occidental (en el caso del primer texto) o desde la perspectiva de la tradición oriental (en el caso de *La religión y la nada*), en donde los nombres de los filósofos de occidente se presentan con los pensadores de oriente en una integración de posturas para dar cuenta de la autosuperación del horizonte de la nihilidad.

Es importante puntualizar la tradición filosófica a la que Nishitani se adscribe, ya que en este caso, es notable que en su lectura sobre Nietzsche fueron decisivas las lecciones impartidas por Martin Heidegger sobre el mismo pensador entre 1936 y 1940.¹⁰³ De la misma manera que para el filósofo de Meßkirch interpretar el inacabado libro de la *Voluntad de poder* de Nietzsche era central para entrar en el núcleo del pensamiento de Nietzsche, para Nishitani en los fragmentos póstumos de Nietzsche está cifrada una interconexión de la totalidad de los temas nietzscheanos anunciados en sus obras publicadas. En otras palabras, se ponen en tensión, a veces discordante, entre los libros y los fragmentos póstumo las variaciones del pensamiento nietzscheano tales como la tragedia, los griegos, la retórica, la genealogía, la pluralidad de fuerzas, la interpretación, etc. No obstante, la interpretación de dichos materiales a ambos les conducirá hacia conclusiones opuestas. Si para Heidegger la metafísica tiene en Nietzsche a su más grande exponente en tanto que logra profundizar su operación, ya que se presenta como *voluntad de voluntad*, o sea, en la máxima indistinción del ser en lo ente (y por lo tanto en el *olvido del olvido* del ser en favor de la mera presencia entitativa); por el contrario, podemos aventurar que para Nishitani, la voluntad de poder sirve como un contrapunto temático para tematizar el nihilismo que ha emergido en la historia y la existencia que lo padece y que, al conjuntarse con la impronta nietzscheana del eterno retorno, puede ser superado al afirmarse con el *amor fati*.

¹⁰³ Graham Parkes, "Introduction", p. XVI. Con esta nota se quiere, además, enfatizar la importancia del estudio de Heidegger sobre Nietzsche, derivado de sus cursos entre 1936 y 1940, publicados en 1961 con el nombre de *Nietzsche*. A partir de dicha publicación Nietzsche pudo encontrar una veta de investigación que la separara de uso político que hicieron de él y que tiene que ver con los conceptos centrales de su filosofía: interpretación, voluntad de poder, amor fati, eterno retorno, etc. Las múltiples escuelas de pensamiento abiertas desde ese entonces dan cuenta de la posibilidad infinita de Nietzsche.

Es particularmente interesante el momento, sugerido por Nishitani en su libro *La autosuperación del nihilismo*¹⁰⁴, en donde la historia de la modernidad se entrecruza con la autoconciencia de la existencia, ya que ahí puede entreverse el contramovimiento que supera el nihilismo desde la experiencia personal del mismo cuando surge como sinsentido, pero también como un horizonte compartido en la historia en su momento de acabamiento de la modernidad. En la modernidad “el desierto crece”¹⁰⁵, es decir, se reitera más de lo mismo en las figuras de la maquinación y del gigantismo y la voluntad de verdad, pero también ocurre un momento de oportunidad de dar un salto para así dar pie al campo de la vacuidad, donde el eterno retorno es entendido como el instante eterno y el *locus* de esa afirmación de la reiteración infinita, debido al *amor fati*, es la singularidad de la *Existenz* en re-sonancia con las demás existencias: “Nihilismo significa que un océano escondido se ha abierto y su horizonte ha empezado a clarecer, y solo son *Existenz* los preparados para navegar y encontrar cada posible peligro”.¹⁰⁶ El emerger de la infinitud del mar en la existencia dan cuenta del instante eterno, que es la afirmación de la experiencia del nihilismo en el acaecer de la vida cotidiana. Es así que el pensamiento del eterno retorno logra “poner en su lugar” a dicha experiencia: la cotidianidad y naturalidad en conexión con su más íntimo exceso (lo que retorna eternamente, la reiteración infinita de que nada tiene sentido), que ahora se abre al por-venir y a la ligereza, no al resentimiento y al ensanchamiento de lo mismo.

El proceso de ensanchamiento de lo mismo puede comprenderse desde la interrelación de la historia con la técnica. Ya Jünger habría mencionado la relación íntima entre técnica y el nihilismo.¹⁰⁷ Para el filósofo japonés, el nihilismo es un rasgo de la época contemporánea, producido por el desenvolvimiento de la mecanización del mundo dado el modo de operación del campo de la conciencia y por un proceso doble de captura de lo que él llama “el controlador siendo controlado”.¹⁰⁸ Para Nishitani hay una inercia que conlleva la pérdida del modo singular de ser de las cosas debido a la comprensión de los seres

¹⁰⁴ Cf. Nishitani, *The self-overcoming of nihilism*, pp. 69 a 99.

¹⁰⁵ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, libro IV, cap. 16, p. 479.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁷ Jünger, *Los titanes venideros*, p.111 En este momento pensamos en la técnica en tanto estructura de dominación a lo otro (ya sea la naturaleza o la alteridad humana), no en la técnica lúdica, en la concertación libre entre arte y naturaleza, prefigurada por Kant en la tercera crítica y tematizada de distintas maneras por Benjamin, Simondon, Flusser, Stiegler, etc.

¹⁰⁸ Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, p. 144.

humanos, la naturaleza, la experiencia y la relación con los objetos desde las leyes científico-técnicas en su cariz dominador, ya que estas últimas provocan que todo el campo de experiencia aparezca solo como extensión, movimiento y objeto útil. Esto es otra forma de decir el proceso de desmundanización mencionado más arriba. Es decir, que se muestre *solo* como en un campo separado y accesible para la apropiación del sujeto de aquello que aparece. El ser humano utiliza dichas leyes al concentrar estas últimas en las máquinas y desarrollos tecnológicos que las condensan y aplican de una manera más pura y abstracta en un objeto. La manera de ser de una cosa, su *talidad*, es borrada al ser captada y mediada desde el horizonte de la subjetividad en su proceder técnico desmedido. El comprender a los objetos como productos de un sujeto, en su instancia tecnológica, para su aprehensión cognoscitiva y privilegiar esta aproximación a las cosas por sobre todas las demás, apunta al problema de la conciencia y de la nihilidad, ya que las cosas en última instancia no tienen sentido, sino solo una función a realizar. La nihilidad, como falta de sentido de las cosas que aparecen, es *un efecto* de posicionar a la subjetividad como el fundamento, puesto que este fundamento termina por olvidar el modo propio de ser de las cosas y las arrastra a un sinsentido para su mera apropiación tecnológica.

La manera nihilista producto de la subjetividad se presenta también como lo que se muestra separado y que es necesario capturar en algún armazón tético. Esta función, paradójicamente, impele a que se siga produciendo la estructura que emplaza a las cosas a relucir como objetos, puesto que el sujeto para sí mismo se posiciona como objeto, desde esta misma estructura. Lo anterior implica que sean obviados tanto otros campos de tematización de estos mismos objetos como la misma estructura que hace presente a las cosas como objetos dispuestos a su utilización y explotación.

Este procedimiento de utilizar las leyes técnico-científicas en las máquinas produce, a su vez, la maquinización de la existencia, que contempla a los ítems del mundo como óptimamente apropiables y listos para su uso, dada la aplicabilidad del *telos* de la conciencia, cualquiera que sea, sobre los objetos. Por ejemplo, es una relación moderna la que se da entre la mecanización del ser humano con la explotación de la naturaleza y se debe a que a la naturaleza se la comprende como algo separado y falto de un sentido intrínseco, en donde da lo mismo que se le procure o se le explote. Más aún, la función del

campo de la conciencia provoca que solo se presencie este explotar a la naturaleza como algo autoevidente y “normal”, es decir, como un objeto ya dado y constituido.

Como efecto del uso de la técnica dominadora, la nihilidad se expresa dado que una estructura de emplazamiento y dispositivo provoca que la naturaleza reluzca como objeto explotable. Además, al ser humano le cierra la posibilidad de inaugurar otra relación con ella, porque le es hermenéuticamente inasequible acceder a su propia comprensión con el plexo de relaciones en el que está inmerso, ya que esta última está capturada por la estructura que asume que hay un sujeto como fundamento del ser de los entes y objetos. Por eso Nishitani menciona que la modernidad produce el movimiento de doble captura donde el controlador, es decir, el sujeto, es controlado por su propia actividad petrificada en una estructura que solo produce al objeto como objeto (incluido al sujeto mismo). En esta doble captura Nishitani cifra la razón de que en la nihilidad la existencia, lo que parece lo más íntimo de nosotros, “llega a ser algo de lo que no sabemos ni de dónde viene ni a dónde va, algo esencialmente incomprensible e innombrable”.¹⁰⁹ El sinsentido no solo se muestra dado que cualquier otra relación con la naturaleza que no sea la función de emplazarla como objeto y *res extensa* está vedada, y además porque sin una finalidad intrínseca, la naturaleza aparece solo como capturada por una inercia que la obliga a desocultarse como objeto.

Otra variante de los efectos del nihilismo lo podemos encontrar en la religión. Nishitani recupera la interpretación de Nietzsche en donde, por un lado, se presenta la religión como contramovimiento del nihilismo que crea ilusiones que permiten la vida, pero lo hacen, en su interpretación de la religión dominante, a costa de que esa vida sea negada y cedida a una trascendencia. Lo anterior es llamado voluntad de ilusión¹¹⁰. En la lectura de los autores entes mencionados podemos entrever que en el cristianismo opera una antinomia, que implica que la voluntad de ilusión recurre a figuras que sirvan como parachoques al nihilismo original y extremo, que es “el como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera *en vano*”.¹¹¹ Ante esa experiencia la religión erige su moral, sus ídolos y su verdad, aparentemente inamovibles. Contrasta,

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 178.

¹¹⁰ Cf. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, o el §15 de *El anticristo*.

¹¹¹ Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de Fragmentos póstumos (1869 – 1889)*, § 5 [71], 4, p. 269.

además, dicha moral al mundo natural de la pluralidad de fuerzas y múltiples interpretaciones que constituyen el origen creativo de perspectivas que de entrada dieron pie al cristianismo (o a cualquier otra religión). El engaño y la promesa del más allá como medio para “mancillar un más acá”¹¹² implica también no reconocer lo que se tiene por verdadero, el horadante sentimiento de la nada desde el cual se constituyó esa religión, como tampoco está permitido valorar lo que se ha inventado para engañarnos y crear la ilusión contra esa nada: la “hipótesis moral cristiana” que “otorgaba al hombre un *valor* absoluto en contraposición a su pequeñez y contingencia en la corriente del devenir y perecer”¹¹³. Esa hipótesis en donde Dios lo es *todo*, es una creación del ser humano que a pesar de lo último no puede ser asida como invención de nuestra voluntad de ilusión para sobrellevar el devenir de la existencia, por eso Nietzsche menciona: “Este antagonismo, no estimar lo que conocemos y ya no poder estimar las mentiras que nos quisiéramos contar: da por resultado un proceso de disolución”.¹¹⁴ La disolución lo es de nuestra propia existencia, ya que, si solo creemos en la moral estática, no podemos afirmar la existencia que la hizo surgir como una invención en un enclave particular de la historia en donde los grandes ideales, Dios incluido, ha perdido vigencia y se ha desvalorizado. Así, la relación entre nihilismo y religión ocurre cuando la pérdida del centro unitario del mundo (la hipótesis extrema de *un solo Dios*) arropa a la existencia al sinsentido por esa falta o la hipóstasis de un principio artificial (ya sea la subjetividad, el capital o el espectáculo) ahí donde no se transita por la infinitud de la nada abierta.

La tendencia nihilista del cristianismo se muestra debido a su imposibilidad de movilidad interpretativa, dado que la moral cancela el reconocimiento de su juego interpretativo en medio del devenir de la existencia a favor de una sola verdad, es decir, en el mundo donde la nada se muestra en lo íntimo de la existencia, se reacciona con una “esquizofrenia de la voluntad”,¹¹⁵ una impotencia por asumir la nada como una con la existencia sin que eso implique una destrucción, sino una posibilidad. Por eso Nishitani, al interpretar a Nietzsche, menciona que “sufrimiento y hastío de la vida son signos de debilidad de la voluntad de vivir, ello genera una no-voluntad, un ‘no querer la voluntad’

¹¹² Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, p. 114.

¹¹³ Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de Fragmentos póstumos (1869 – 1889)*, § 5 [71], 1, p. 267.

¹¹⁴ *Ibid.*, § 5 [71], 3, p. 268.

¹¹⁵ Nishitani, *The self-overcoming of nihilism*, p. 73.

que dirige hacia la degeneración de la vida [...] [La religión] dibuja las fronteras exteriores de la voluntad, en los cuales ella misma se sitúa”.¹¹⁶ La voluntad de nada o el no querer la voluntad es el concepto que el autor japonés trazó para comprender la negación de la vida y la incorporación en la historia del aniquilamiento de la vida.

En el corazón de la experiencia de Nietzsche por superar el nihilismo, entonces, se encuentra perfilar *la voluntad de nada*, que como cuerpo de la experiencia de la nihilidad conlleva hacia la aniquilación o hacia el no-querer. La primera, a su vez, implica el derrotero de la historia reciente que, de la misma manera en cómo el nihilismo opera en la base de la religión para cancelar cualquier vestigio de esa experiencia de la nihilidad, así también en dicha historia se busca la autodestrucción antes de asumir la nihilidad como su fondo posibilitante: “Para los cansados y los sufrientes de la tierra -dice Nishitani-, esta “vacuidad” [*nothingness*] adquiere un valor positivo como el bien más alto que puede ser deseado [...] en la religión el más alto bien es llamado “Dios”, pero su verdadero nombre es en realidad nada [*nothing*]”.¹¹⁷ Como la hipótesis de Dios es abandonada por el desenvolvimiento de la historia y la autoconciencia de la nihilidad en el mundo y en el cosmos, para quien ese valor lo era todo, inmediatamente surge la nada amenazante como su contracara. En el famoso fragmento Lenzer-Heide de 1887, titulado “el nihilismo europeo”, Nietzsche menciona que “ha sucumbido *una* interpretación; pero puesto que era considerada como *la* interpretación, parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera en *vano*”¹¹⁸. La experiencia de la nihilidad en el encuentro con la historia se presenta como un intento de cancelar la experiencia abismática, pero al intentarlo, parece que solo logra que esta experiencia se muestre en la *realidad efectiva*¹¹⁹ (al no encontrar el fondo descubierto desde la nihilidad, que es el fondo originario de la historia).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 73 y 74.

¹¹⁸ Nietzsche, Friedrich. *Sabiduría para pasado mañana. Antología de Fragmentos póstumos (1869 – 1889)*, § 5 [71], 4, p. 269.

¹¹⁹ Podemos aventurar que este es en el mundo capitalista-espectacular contemporáneo. Con esto se confirma que el ordenamiento del mundo es en efecto el capitalismo mundial integrado, (formulado así por Guattari en *Las tres ecologías*, p. 28) y las sociedades de control. El nihilismo aquí encuentra su máxima expresión: la repetición de lo mismo en el presente vacío de toda posibilidad, de todo encuentro con el afuera, ya no digamos como lo íntimo de la existencia, sino como lo otro de la nihilidad, una instancia que sobrepase por una vez al menos, al campo de la conciencia.

En contraste, en el no-querer en tanto suspender la afirmación de un valor externo a la existencia por volcarse en la afirmación de su propia situación y su propio fondo, se encuentra el pase del campo de la nihilidad (que se abre en la existencia) al campo de la vacuidad (que se abre “más acá” de la existencia, en un punto donde todas las singularidades se conectan). En el no-querer se implica el tránsito de la voluntad personal a la impersonal, del querer particular, al devenir de la existencia, sin que este devenir implique una desaparición de la propia existencia, sino su *ethos* más propio o su sitio para habitar.

La voluntad de nada como autodestrucción se presenta en *Más allá del bien y del mal* en el marco de la discusión sobre la voluntad de verdad, ya que hay quien solo entreve dicha voluntad de verdad, pero hay quienes la utilizan como una “ambición metafísica de conservar el puesto perdido [...] una carreta de hermosas posibilidades”¹²⁰. No obstante, hay quienes son “fanáticos puritanos de la conciencia que prefieren echarse a morir sobre una nada segura antes que sobre un algo incierto”¹²¹. A este querer la nada como aniquilamiento ante la evidencia de la falta de verdades, Nietzsche la llama precisamente nihilismo (y de hecho es el primer uso que hace del término, en el año de la publicación de *Más allá del bien y del mal*, 1886). Otra mención se encuentra en el “Ensayo de autocrítica” de 1886 en *El nacimiento de la tragedia*, donde se lee, en su crítica a los románticos en la música:

[n]o se oye, por debajo de toda su polifonía contrapuntística y de su seducción de los oídos, el zumbido de un bajo continuo de cólera y de placer destructivo, una rabiosa resolución contra todo lo que es “ahora”, una voluntad que no está demasiado lejos del nihilismo práctico y que parece decir: ‘prefiero que nada sea verdadero antes que vosotros tengáis razón, antes de que vuestra verdad tenga razón.’¹²²

Por último, en el tercer tratado de la *Genealogía de la moral*, menciona que “el hombre prefiere querer *la nada* al no querer”¹²³, en tanto una voluntad de autosuperación, prefieren los ideales ascéticos que destruyen la vida a soportar la nada del que se presenta como lo absolutamente otro de la existencia. Según Nishitani, para Nietzsche Dios es “como

¹²⁰ Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, p. 29.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Nietzsche, Friedrich. *El Nacimiento de la tragedia*, pp. 43-44.

¹²³ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, p. 233.

advenido desde la auto-partida vida, la voluntad de negar la vida y *la voluntad de nada* o el nihilismo [...] toma el sable de la paradoja hacia el fondo del corazón de la religión y de la metafísica, profundizando en el nihilismo inherente ya en ellos, hasta que alcanza un punto de vista de la absoluta afirmación en la última fuente de la vida”.¹²⁴ Esto significa que el concepto de Dios no solo se perfila como una superación momentánea del nihilismo, sino que al desaparecer cancela las vías de acceso del nihilismo originario en el encuentro de su existencia, puesto que como hipótesis extrema que sintetizaba todos los esfuerzos interpretativos de sobrellevar la nada, ahora su falta es rápidamente suplida (sin la experiencia del duelo y del cuidado del lugar vacío que se abre cuando esa hipótesis extrema se pierde) por cualquier otro principio, por ejemplo, la razón absoluta o la historia. Esta sustitución es el núcleo del procedimiento de la historia como movimiento impersonal del nihilismo, ya que en tanto principio separado de la *Existenz* en cuya experiencia la nihilidad aflora pero que rápidamente se intercambia por un fundamento que la expiara, y en tanto núcleo de la historia impersonal rige la ordenación de la propia *Existenz*: la controla y la vuelve funcionalidad.

En contraste, desde la propuesta de Nishitani Keiji para superar al nihilismo desde este mismo, nos encontramos con un punto de vista de “la absoluta afirmación en la última fuente de la vida”, del fondo de la nihilidad, que es la vía no autodestructiva de la voluntad de nada. La voluntad de nada no destructiva prefiere “no querer”, antes que querer su propio aniquilamiento. Podemos pensar en una voluntad que nada quiere como una pasividad extrema, que urge a la vida como vida, al abrir un espacio para su acaecimiento y su resguardo. Su querer como *no-querer* prefigura el ciclo en el cual el mundo acontece en su singularidad-múltiple y le anuncia un por-venir en el presente como apertura a la posibilidad, debido a la afirmación (*amor fati*) del eterno retorno en el instante. De hecho, no solo es la posibilidad de posibilidades que encontramos en el tiempo desde el precursar de la muerte heideggeriana, sino la transversalidad de los tiempos en el instante y en su eterno retorno,¹²⁵ pero también con lo que se presenta como lo atemporal aconteciendo en el tiempo: el instante de afirmación del *amor fati* que implica la actividad de la naturaleza,

¹²⁴ Nishitani, *The self-overcoming of nihilism*.

¹²⁵ Le agradezco a la Dra. Sonia Rangel las discusiones que tuvimos sobre este punto y las palabras que me clarificaron las variantes del eterno retorno. Cf. Sonia Rangel, “Eterno retorno. La música de la inocencia y el olvido” [consultado el 13/06/22 en <https://reflexionesmarginales.com/blog/2017/05/31/eterno-retorno-la-musica-de-la-inocencia-y-el-olvido/>].

en tanto el espacio o terruño de mutua desapropiación y apropiación. Expresado así, en un momento existencial: poder hacer del eterno retorno algo que transcurre en la existencia y el cuerpo en los momentos de la suerte, el azar, el juego y el “yo así lo quise” en el éxtasis de la existencia, es decir, en su libertad como desasimiento de la mismidad en favor de la expresión de las otras existencias. Darle cabida al vacío como vacío, sin imponer un principio hipostasiado, implicaría encontrarlo en el éxtasis de la existencia.

La voluntad de nada se presenta, entonces, como un querer el exceso de lo humano, la risa, la suerte, la inocencia y el loco, por parte de la perspectiva nietzscheana, así como la suspensión del tiempo y del devenir de la existencia, es decir, del sufrimiento y la impermanencia de las cosas. La lectura que Nishitani suma a esta perspectiva es el no-querer como querer el vacío, i.e., el campo de la nihilidad, de lo sin-fondo, y en tanto querer su transfiguración en el campo de la vacuidad: «El campo de la realidad, como campo de interpenetración circumincesional y como campo de la vacuidad, es un ámbito de indeterminación infinita o posibilidad inagotable. Es lo que la sentencia zen denomina: “el depósito inagotable que no contiene nada”». ¹²⁶ En este exceso propiciado por la voluntad de nada es que las existencias integran ese exceso en su singularidad y momentos de la vida cotidiana, como los gestos únicos en los relatos de maestros zen a lo largo de la historia: la risa, el baile, el apuntar hacia algo, la exclamación, un rugido... pero también la belleza del destello de un haikú, un trazo con pincel, la flecha arrojada en el tiro al arco y el beber el té en la ceremonia del té.

En otras palabras, la voluntad de nada implica la aserción de un nihilismo originario, presente ya en Pascal, o de una nada original: *karma*, angustia, finitud, sin sentido, que en el enclave moderno actual, se construye, por un lado, como actividad de la propia conciencia en el sinsentido existencial, pero también como lo impersonal en la historia, así desde los resabios del cristianismo, la metafísica y la técnica en su cariz dominadora. Esta realización de la voluntad de nada propicia el estar frente a frente a dicha experiencia límite, puede otorgar la intuición de la experiencia de la nihilidad como lo más íntimo de la existencia y que se extiende hasta las profundidades del cosmos. La voluntad de nada, así, expresaría una suerte de paralelismo entre el ser y la nada a todas las escalas, al no imponerse a las cosas, el no-querer, entonces, se vislumbra la hondura de ese “depósito

¹²⁶ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 375.

inagotable que no contiene nada” presente *qua* ausente en lo “real de la realidad”: pura resonancia entre los singulares que se abren como espacio del habitar de aquello que les rodea.

Nishitani Keiji pensó cómo la experiencia de la nihilidad se extendía en el cosmos de errancia en la nada infinita. En su ensayo “Ciencia y zen”, donde menciona que el pensamiento debe asumir el universo que se abre con el entramado de leyes impersonales descubierto por la ciencia y que gobierna todo el cosmos. A pesar de las condiciones extremas del universo donde la vida es un accidente y lo general del cosmos es la imposibilidad de esta, “el universo así debería ser visto como el campo de lo sin-fondo (*Ungrund*), de cualquier manera, ahí cada fenómeno en el universo emerge como un hecho cierto, manifestándose a sí mismo originariamente y con un carácter final de verdad y facticidad”.¹²⁷ La ciencia ha dado con lo impersonal de las leyes operando en el cosmos y en la vida humana, de la misma manera en que la religión ha encontrado la nada en el fondo de la deidad. La voluntad de nada aquí parece encontrar el punto importante de su capacidad explicativa, ya que aquello que opera tanto en la ciencia como en la religión, la nada, falta por ser comprendido. En el apartado que sigue veremos cómo la nada es incorporada a la lectura del cosmos y la posibilidad de dicha incorporación.

El nihilismo cosmológico: entre Nietzsche y Nishitani

ERA
oriundo estelar

C'ÉTAIT
Ûsu stellaire

Mallarmé

Las metáforas cosmológicas de Nietzsche pueden encontrarse a lo largo de toda su obra, ya que funcionan como una formulación crítica de la posición en donde temporal y espacialmente nos encontramos, es decir, con dichas metáforas podemos discernir nuestro momento histórico actual: la experiencia del *horror vacui*, de vagar “como a través de una

¹²⁷ Keiji Nishitani, “Science and Zen”, p. 133.

nada infinita”¹²⁸ en el universo infinito, sin un centro, referencia, horizonte, verdad última ni aparente terruño para habitar.

Así se puede ver en la crítica en forma de fábula sobre la desaparición y futilidad de la vida y el conocimiento humano por el apagamiento del sol en *Verdad y mentira en sentido extramoral* [§ 1] y la constatación de la *Genealogía de la moral* que "a partir de Copérnico el hombre parece haber caído en un plano inclinado, —rueda cada vez más rápido, alejándose del punto central— ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?, ¿hacia el “horadante sentimiento de su nada?”»¹²⁹. Ese rodar hacia la periferia implica el otro significado del nihilismo en Nietzsche, además de la experiencia de la pérdida del sentido o el sentimiento del sinsentido de la vida, en el cual los valores que cohesionaban la estructura del universo se esfuman y pierden la centralidad de la posición humana en el universo y por lo tanto de la interpretación del mundo como el foco del universo. En sus palabras, nihilismo significa también «que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al “por qué”»¹³⁰, es decir, que los fundamentos del mundo como Dios y la razón pierden constitución y no logran una síntesis ni unidad de la vida, por el contrario, terminan en el sentimiento de la futilidad, decadencia, irrelevancia y relatividad. Un punto importante en estas metáforas lo constituye el fragmento 125 ya citado de *La ciencia jovial*:

¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia Adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el alentar del espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la oscuridad y más oscuridad? ¿No tendrán que encenderse lámparas a medio día?¹³¹

La imagen de una Tierra errante y nómada de su centro solar es un paisaje de aparente incertidumbre e inhospitalidad. El desencadenamiento del lugar seguro y la expulsión hacían el no-lugar de la infinitud del vacío espacial, donde se encontraría el tiempo puro, en tanto lo que hay más, en el universo en expansión, es precisamente tiempo, pero inmóvil o congelado, del ensanchamiento de lo mismo ya que no tiene relevancia el movimiento, es la aparente constatación de la importancia de un punto de fuga que eclosiona todo a su

¹²⁸ Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*, §125, p. 219.

¹²⁹ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, p. 224.

¹³⁰ Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*, p.35.

¹³¹ Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*, *óp. cit.* Subrayado propio.

alrededor. Asimismo, la experiencia abierta por la cita anterior y que condensa cierto horizonte de la modernidad es precisamente la falta de cualquier perspectiva, profundidad, textura y se puede enunciar como la equivalencia en la incógnita y sinsentido, un equiparar el mundo a un “=X”.

No obstante, hay un tránsito que va desde la errancia a través de la nada infinita y el sentimiento de desasosiego que eso produciría, propia de un astro que en el universo se ha separado del centro donde orbitaba, hasta la enunciación nietzscheana de una “Amistad estelar” y en *Así habló Zaratustra* “es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina”¹³². En el paso del vagar sin dirección en el universo infinito hasta la constatación de un astro bailarín creado desde nuestro caos se juega el movimiento decisivo para la autosuperación del nihilismo como realización del nihilismo en la vida cotidiana y la naturalidad, en otras palabras, en la posibilidad de que la experiencia de la nihilidad implique otro campo de experiencia que asuma la nihilidad y realice a esta última en las singularidades.

Estas metáforas lo que descubren es la particularidad de la *Existenz* actual, localizada en un enclave particular de la historia de occidente como modernidad, esto es, como la propia historia y sus momentos únicos (tales como la apertura cosmológica desde el sentimiento de la nada) radican precisamente en la autoconsciencia de que dicha existencia se encuentra en la frontera de la experiencia límite de la nada. Esta autoconsciencia se vislumbra a pesar de las réplicas de la historia antes vistas, en la mecanización del mundo y la religión, que intentan asegurar un lugar seguro en esa apertura del cosmos en la nada infinita. Esa es, en efecto, la impronta de la modernidad en su último límite, en donde vacila si retroceder hasta volver a erigir un fundamento artificial ahí donde precisamente ha develado la falta de fundamento como constitutiva de la existencia, o afronta que la conciencia se sitúa cara a cara con la experiencia de la nihilidad y la asume no como algo distinto a ella sino como su terruño más propio. Este vérselas frente a frente con la nihilidad, ya sea como lo radicalmente otro o lo más íntimo de nuestra existencia, en su vertiente en la modernidad es donde se entiende la razón de que la conciencia surge la historia, es decir, entiende su actividad en el surgimiento de las valoraciones, interpretaciones, perspectivas y las múltiples artificialidades que constituyen la densidad de un momento histórico. Dichas

¹³² Cf. Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*. § 279, p. 269 y *Así habló Zaratustra*, p. 52.

creaciones pueden volcarse “egipticismo” en tanto conceptos inamovibles¹³³, o la afirmación del devenir de la existencia, “imprimirle al devenir el carácter de ser” al asumir la nada que opera tras dicha apuesta creadora.

La disyuntiva presentada implica afrontar el límite que la nihilidad revela y que es la unión de historia y existencia, como dos elementos que ocurren al unísono: la historia como proyección de la dinámica de la nihilidad que se erige como ficción para incorporar y sobrellevar la nihilidad original que pre-cursa la vida. En este punto Nishitani menciona que, «al final y “muy al fondo” [*deep down below*] un problema emerge del que uno puede decir solo que el sí-mismo [*self*] es un problema, o que el sí-mismo en sí [*self itself*] se convierte en *su* problema. Ahí el fondo [*ground*] y la más íntima naturaleza del sí mismo es alcanzada, esto es, el alma del sí-mismo como amor al destino».¹³⁴ Es así como la conciencia, entendida como autoconciencia del *fatum* que ha emanado de su propia actividad (es decir, la historia como ficción que soporta la nihilidad, por ejemplo, en la historia de un solo Dios, “la hipótesis moral cristiana”¹³⁵) se reconoce en el enclave desde el cual todos los sistemas valorativos provinieron de ella, pero al presentarse en primera instancia como una emergencia contra la nihilidad. Esta interconexión de historia y existencia es la modernidad, se dijo, como efecto de la conciencia, pero que también determina a la existencia, ya que es desde donde se plantea la pregunta por la propia existencia. Por eso Nishitani menciona que “En el transformar el espíritu científico en *Existenz*, en verdad, honestamente y con conciencia, no podemos sino exponer el mundo que da sentido a la vida sino como una mentira”.¹³⁶ Esto es, la actitud inquisitiva de la ciencia se transforma en una pregunta por la propia conciencia y su posibilidad, ya que el mundo que devino fábula se entiende desde la actividad de la existencia en sobrellevar el nihilismo originario y luego desde la voluntad de verdad al construir un mundo “en las que un ser *prospera, crece, gana poder...*”.¹³⁷ Esa operación del nihilismo activo es también el

¹³³ Cf. El tratamiento que Emiliano Castro ha realizado sobre el egipticismo en Nietzsche “Nietzsche y el egipticismo”, *Historia del presente, filosofía de la historia como filosofía de la temporalidad*. Tesis de maestría, CDMX: UNAM, 2018, pp. 43-45.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹³⁵ Nietzsche, Friedrich. *Sabiduría para pasado mañana. Antología de Fragmentos póstumos (1869 – 1889)*, § 5 [71], 1, p. 267.

¹³⁶ Nishitani, *The self-overcoming of nihilism*, p. 90.

¹³⁷ Nietzsche, Friedrich. *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (otoño, 1887)*, p. 63.

de entender cómo “el mundo verdadero devino fábula”¹³⁸, ya que una vez realizada su genealogía y esclarecido el fondo interpretativo del que surgió, no deja de ser fábula en favor de un “mundo verdadero”. Por el contrario, se muestra el “Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto álgido de la humanidad”, esto es, el entramado de fuerzas, creaciones y sedimentos que permiten el mundo verdadero como un mundo ficcional, sin que ninguno sea de más importancia que el otro.

Ante el panorama de las interpretaciones, fabulaciones y ficcionalidades que Nietzsche pone sobre la mesa, con las constataciones de las metáforas cosmológicas antes mencionadas, la pregunta de quién podría soportar y afirmar ese mundo que se ha abierto, “inmoral, inhumano”, “más allá del bien y del mal” y que se entreve en los temas antes dichos, donde lo humano no es sino un punto más en una multiplicidad de fuerzas expresándose, como un punto más de innumerables que vagan en la nada del cosmos. La visión de esto último es la de la existencia confrontada con el fondo desde el cual emergen las interpretaciones, y que vuelven a esas interpretaciones como ilusorias, sin que algo más verdadero esté detrás de ellas.

Ante el fondo de la existencia (el nihilismo originario donde nada tiene sentido) que se abre la existencia se encuentran varias posibilidades, por ejemplo, el nihilismo pasivo, el nihilismo extremo¹³⁹ o el ejercicio de crítica de la “gaya ciencia” y la genealogía de la moral, cuya impronta es la posibilidad del pase hacia otra forma de resguardar la experiencia de la nihilidad. Esta última posibilidad, en palabras de Nishitani, se presenta como:

El espíritu de la ciencia = a la Existencia es necesidad y al mismo tiempo el giro de la necesidad, una aporía y al mismo tiempo el rompimiento de la aporía. Signa el inicio del progreso de la necesidad histórica, una salida hacia la creación de nuevos valores y el inicio de la reevaluación [...] la historia actualiza la necesidad (*Notwendigkeit*) de la misma historia a través del destino de la humanidad como la elección de la historia misma. En esto, el espíritu de la ciencia = existencia y la historia = existencia están fusionadas. Cosmología y el punto de vista de la historia, la interpretación del ser humano en el mundo y la crítica de la moral en la historia convergen en la Existencia.¹⁴⁰

¹³⁸ Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, p. 59.

¹³⁹ El nihilismo pasivo es donde “se disuelven la síntesis de valores y metas (sobre las que descansa toda cultura fuerte)” [FP, 9[35], 1] y el nihilismo extremo, es la certeza «que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay “cosa en sí”» [FP, 9[35], 2].

¹⁴⁰ Nishitani, *The self-overcoming of nihilism*, p. 92-93.

Esta actualización de la historia en la necesidad, una vez planteada la aporía de hacer explícito la necesidad desde la cual el mundo emerge (esto es, el entramado de interpretaciones desde la cual el mundo surge como mundo), plantea la crítica a dicho surgimiento de mundo como un posible pase a ir más allá de él, al estar situado *más acá* de él, es decir, en su fondo caótico, vislumbrado por la nihilidad. Esto no quiere decir un pase o una salida a este mundo en favor de uno no existente trascendente ni la mera negación del mundo en el sinsentido del nihilismo extremo. La aporía opera en la crítica y descomposición de los elementos en los cuales este mundo se erige en favor de la transvaloración de los valores tendidos en este mundo, para dar pie a un mundo nuevo, que exprese ese fondo del que surge su propia interpretación. Esto es lo que Nietzsche plantea al escribir: “La fuerza de voluntad se mide en función del grado en el que se puede prescindir del sentido de las cosas, en el que se soporta vivir, en un mundo sin sentido: porque *se organiza un pequeño trozo suyo* [FP, 9 [90]].

Según la cita anterior, el mundo que se abre por la crítica conjuga y conecta los hechos según una finalidad y necesidad creada desde la existencia. El pequeño trozo organizado, sin negar la dinámica del mundo y cosmos abierto por la crítica de la actitud de la *gaya ciencia* nietzscheana, es una con el fondo que se muestra operando tras el mundo desmontado por la misma crítica y en tanto eso, es el exceso del mundo.

Conjuntar el nihilismo y la existencia significaría, según Nishitani, “la tentativa de “disciplinarse” uno mismo en la confrontación con grandes problemas, y por lo tanto alcanzar la auto-realización de lo in-enseñable [the self-realization of “the unteachable”], el fondo del sí mismo; [...] devenir uno que puede afrontar los grandes problemas, y mejorar uno mismo al punto que uno es elegido por la historia.”¹⁴¹ Como una crítica al derrotero que se ha elegido en la modernidad, la existencia que afirma el nihilismo original o “el primer nihilismo” de la vida como “incierto, azarosa, absurda” se presenta como la

¹⁴¹ Nishitani, *The self overcoming of nihilism*, además, esta autorealización de lo in-enseñable en su acontecer histórico-social la podríamos entender como el *Existenz*, al asumir el mundo abierto, o la experiencia de la errancia en la nada infinita y al soportar el fondo de la nihilidad se imbrica con su realización en la historia en la apertura para el acontecimiento comunitario y solidario de todos los demás existentes y desde ese evento poder trazar la trama narrativa de mutua expresión y reunificación en la diferencia. A la manera del *Mahabharata* o de *Las mil y unas noches*, las historias imbricadas no terminarían de imbricarse y sí bifurcarse en infinitas líneas que se entrecruzan y complejizan en sus nexos dinámicos. El campo de resonancia de la historia, desde la apertura del fondo íntimo de la existencia en el encuentro con el campo de la nihilidad en la *Existenz*, es la historia presente o el instante eterno que no va a algún lugar fuera de la facticidad de la *Existenz*, sino que es el momento de reunión de todos los espacios y tiempos.

consumación del nihilismo ya que le da cuerpo y conciencia a lo abierto en la modernidad: la nada. La existencia, además, hace autoconciencia de la *ilusión como ilusión*, es decir, del nihilismo originario, como portal de pase del mismo, no hacia una “hipótesis extrema”¹⁴² como un Dios último, ni a un fundamento indubitable de la verdad del aparecer (camino transitado por la modernidad), sino hacia la «inmersión de uno mismo en el “juego” del mundo samsárico y su actividad sin-fondo, y para vivirlo en su plenitud [...] es la participación en el juego del mundo que es al mismo tiempo risa y locura».¹⁴³ Esto es, a la manera de Nietzsche en “De la visión y el enigma”¹⁴⁴ para sobrevivir al ahogo ocasionado por la serpiente prendada de la garganta, no hay que pretender apartarla, sino morderla y arrancarle la cabeza, la existencia que afirma la experiencia de la nihilidad y la incorpora como una nada con su propio cuerpo y conciencia, puede afirmar la actividad de lo sin-fondo azaroso, angustiante y lúdico.

En el mismo pasaje citado Nietzsche menciona el “portón del instante”, donde convergen dos caminos que no han sido transitados antes y que signan, ambos, dos eternidades. En la lectura de este pasaje, Nishitani entiende que la afirmación del eterno retorno es la clave de la autosuperación del nihilismo. Dice Nishitani al respecto que la «realidad y el devenir son entendidos como el eterno retorno de lo “sin sentido” desde un punto de vista tomado en medio del mundo real del devenir, para excavar exhaustivamente el fondo del mundo. Diferente a un simple punto de vista mecanicista, no obstante, el mundo es afirmado abisalmente como aconteciendo inevitablemente».¹⁴⁵

Lo anterior se debe a que, de entrada, la existencia es la historia, por un lado como emergencia o un parachoque de la experiencia de la nihilidad y, por otro, como autoconciencia de que de la existencia y su actividad todo proviene como una ilusión en el mundo histórico (valoraciones, interpretaciones y creaciones), pero ahora acontecen como tales: la verdad de la ilusión, la errancia en la nada infinita. Los mil caminos que no llegan a ningún lugar se complejizan en su punto de reunión, desde el cual contemplar el fondo de la existencia desde la existencia misma. “Esto significa que el sí-mismo = destino. La gran historia de la humanidad se ha convertido en la Existencia del sí-mismo, para que uno se

¹⁴² Nietzsche, Friedrich. *Sabiduría para pasado mañana. Antología de Fragmentos póstumos (1869 – 1889)*, § 5 [71], 3, p. 268.

¹⁴³ Nishitani, *The self overcoming of nihilism*, p. 67.

¹⁴⁴ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. p. 260.

¹⁴⁵ Nishitani, *The self overcoming of nihilism*, p. 63.

sitúe en el espíritu de la historia = Existencia”.¹⁴⁶ En esta interpretación de Nishitani, el sí mismo es igual al *fatum*, la dinámica de la autoconciencia en su actividad por erigir un mundo como contramovimiento a la nihilidad, por lo que ese *fatum* expresa la creación y la nihilidad originaria. La afirmación de esos dos momentos, uno presentado como una creación histórica de la metafísica, religión y ciencia, y otro entendido como del devenir incesante de la existencia, por su afirmación, su *amor fati*, es que se quiere que retornen eternamente con todo su peso y su textura. Esto significa que se afirma lo que quiere y quiere su regreso, el retorno de la mentira y la ficción que sobrellevaron la nihilidad, pero que en este enclave histórico llamado modernidad, se entienden precisamente como mentira y ficción frente a la nihilidad, esto es, el devenir incesante de la existencia, pero también el azar, la finitud y la muerte. El nihilismo, así, es autosuperado al juntarse con la existencia y volcarlo a la historia como posibilidad, no ya como lo otro de la existencia, sino su propio fondo que lo relaciona con el fondo del mundo y los demás existentes.

Lo que adviene, por lo tanto, es el proceso de desocultamiento del *nihilismo como consciencia*, es decir, como operando siempre en el fondo de la *Existenz* y de la singularidad en el mundo, o en palabras de Nishitani “Ahora que el gran sistema trascendental ha colapsado, ha dejado en su lugar un infinito vacío. El mundo del más allá ha desaparecido, y en su lugar este mundo se ha des-encubierto gradualmente a sí mismo como descansado peligrosamente sobre un abismo espeluznante”.¹⁴⁷ Ese abismo, desde la experiencia de la nihilidad, se muestra como lo radical otro o lo terrible, pero, al transitarlo y entenderlo como una posibilidad, se puede presentar como una matriz o punto de interconexión con la singularidad de la naturaleza, los tiempos y espacios, las otras existencias, etc. Una historia así comprendida lo es cada vez única desde donde reinicia el mundo como no-mundo: es decir como espejo de la apertura infinita de los seres.

En este proceso de desocultamiento del nihilismo como nihilismo a lo largo de la historia de Occidente, que va desde la experiencia de la nihilidad originaria hasta la emergencia de un mundo y una historia configurada por la metafísica, religión y ciencia como un intento de contramovimiento al propio nihilismo, el momento en el cual la experiencia de la nihilidad se presenta como una posibilidad se debe a la disyuntiva abierta

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 78.

una vez que el nihilismo se muestra en su forma más pura: en la explicitación de estar errando sin sentido en un espacio vacío infinito, sin una causa o un por qué. O, por el contrario, el darle la espalda a la apertura del horizonte de la nihilidad, el efecto es el erigir de nuevo los pilares y fundamentos de la metafísica y la religión como parachoques de la nihilidad.

Para Nishitani el nihilismo es uno con la existencia: *Existenz* es el nihilismo consumado, autosuperado, afirmado, que nos conduciría hacia “una totalmente nueva y desconocida esfera. En este proceso, el sí-mismo deviene la arena del despliegue del destino, su tentáculo a tientas”.¹⁴⁸ Pero que al mismo tiempo se presenta como por-venir, cuerpo y conciencia de que lo que en el fondo siempre estaba operando: la nada, que ahora acontece en la singularidad de la existencia.

La perspectiva, entonces, pasa de la experiencia de la nihilidad de la conciencia (en el sin sentido, la decadencia, la depotenciación, etc.), a la conciencia, afirmación e incorporación de lo que siempre ha estado corroyendo todo el proyecto creativo e histórico: la propia nihilidad. De ahí que Nishitani menciona que, “la nihilidad todavía es contemplada desde el sesgo de la propia existencia como la infundamentación (*Grundlosigkeit*) de la existencia que reside en el fundamento de la propia existencia [...] llega a presentarse como algo fuera de la existencia del yo y de las cosas, como alguna cosa absolutamente otra que la existencia, alguna cosa llamada nada”.¹⁴⁹ Pero esta nihilidad, afirmada en su retorno (en su facticidad) y por lo tal, querida (*amor fati*), toma un cuerpo propio, que no es otro que la existencia y la singularidad de las cosas. Ahí es donde “nuestra mismidad es el lugar en que se ha dejado caer todos los modos de ser del yo [...] ahí el yo lo es lo que no es el yo. No obstante, este modo de ser se difunde por los diversos modos de ser del yo —personal, consciente, corpóreo, etc.— y constituye, junto a ellos, un ser, una posición.”¹⁵⁰ El *locus* de la nihilidad es, por lo tanto, el cuerpo, ya que está incorporada en una *Existenz*, que, a su vez, en su acontecer da cuenta de todas las demás mismidades.

El tránsito que hemos querido señalar, siguiendo los planteamientos de Nietzsche y Nishitani, es aquél en donde se explica cómo nos situamos en medio del horizonte de la

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 78.

¹⁴⁹ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 159. Esta crítica a la nihilidad como una “nada” en tanto cosa que podamos utilizar para afirmar nuestra libertad es dirigida contra Sartre y el existencialismo.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 236.

nihilidad. En otras palabras, es la constatación de la errancia sobre la nada infinita no es valorada desde un mundo que sigue anclado a un fundamento trascendente-metafísico. Por el contrario, la errancia sobre el cosmos infinito se debe a que no solo se da la inversión de los valores ante los cuales se posicionaría (lo bueno se vuelve malo y lo malo se convierte en bueno), sino una transfiguración de la manera misma de valorar¹⁵¹. Dada esta operación, no es una errancia en la nada, sino la posibilidad de que lo abierto acontezca *entre* los propios fragmentos errantes. Esto significa que por un lado está la nada y por otro el fragmento, sino que acontecen al unísono. Este puede ser el sentido de la frase de Nietzsche en la *Gaya Ciencia*, en donde el mar abierto infinito se exprese en el mismo barco que lo transita porque ha incorporado esa infinitud en su búsqueda y propio navegar: “el horizonte se nos aparece libre de nuevo [...] podrán salir a la mar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro [...] el mar, nuestro mar, yace abierto allí otra vez, tal vez nunca existiera un mar tan abierto”.¹⁵²

Entendido por Nishitani, esta expresión de lo infinito en el fragmento significa la correspondencia entre la órbita de los planetas en medio de la ilimitación del cosmos, es decir, el peso de la dinámica del cosmos al unísono de los fragmentos en él. El movimiento cosmológico de la “nada infinita”, de ser la expresión más terrible del horizonte de la nihilidad (y desde el cual puede derivarse el aspecto, a su vez aterrador, de la lectura del eterno retorno como la repetición infinita de lo mismo), ahora se comprende como convergencia entre esa nada y el fragmento que la transita:

Este orden más elevado de finitud (que ha sido denominado eterno retorno) solo logra ser una finitud infinita respecto a la repetición del movimiento cíclico que sigue el mismo curso una y otra vez sin fin. Pero puesto que este retorno interminable es un eterno retorno del mismo tipo de acontecimientos y fenómenos, su interminabilidad es una pura abstracción. Es al fin y al cabo, una infinitud carente de sentido, no es más que lo que Nietzsche llama *umsonst* (en vano). [...] Sin embargo, en este caso, todos los sistemas temporales imaginados uno tras otro en esferas aún más abarcadoras son simultáneos. Piénsese en la rotación de la Tierra alrededor del Sol en el sistema solar, cuyo conjunto, a su vez, se mueve alrededor de algún otro centro. Y luego imagínese un círculo que se expanda continuamente según ese modelo y que siga así hasta el infinito. De este modo tiene sentido hablar de la participación simultánea de la Tierra en esos movimientos en cada instante del tiempo, en cada “ahora”.¹⁵³

¹⁵¹ Así especificado por Heidegger en su *Nietzsche*.

¹⁵² Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*. § 343, p. 331.

¹⁵³ Nishitani Keiji, *La religión y la nada*, pp. 315 – 316. Sección I, Capítulo V.

En este ahora, atravesado por la eterna recurrencia de su dinámica, es decir, de su órbita en medio de la nada infinita, significa la simultaneidad de los tiempos, ya que no tiene un principio ni un fin, en un instante eterno. Desde ese instante la trama de la historia podría recomenzar en una recapitulación desde el punto de vista de ese instante o conjuntarse con otros más. Asimismo, significa la correspondencia entre la nada infinita en la que se encuentra errando y el cuerpo celeste que, sin necesidad de un centro último que le de trayectoria, puede participar de un movimiento conjunto con todos los demás astros errantes. En otras palabras, dejando de lado la hipótesis de una trascendencia que le dicte su trazo, la constelación que logran los astros en el cosmos es artificial, esto es, son recurrencias de un mismo ritmo y actividad pero expresadas en la diferencia, con el plus de que Nishitani entiende el fondo infinito donde estos astros viajan como uno con dichos astros en su propia órbita celeste.

“Dar a luz a una estrella danzarina” desde el caos infinito en el cual está errando no es sino comprender que ese caos no es distinto de dicho astro: es su declinación, constelación, vida y muerte, un punto que la conecta, al mismo tiempo, con todos los demás cuerpos celestes en sus propias trayectorias, tan singulares dado que la infinitud del cosmos y del tiempo están expresándose en ellos y en tanto eso, una historia o trama se abre: una en la cual las edades de la Tierra se expresen, al mismo tiempo que lo que cobija: la múltiple existencia. En el cuerpo de esa pluralidad de formas, que a su vez es la forma de las demás (y en cuanto eso, es no-forma), se expresa la infinitud del universo como su punto nodal de gravitación, no importan cuán evanescente o nimio sea ese punto (una flor, una sandalia o una sonrisa), ahí el mundo comienza y acaba como si fuera el centro nodal de magnitud intensiva que constela la galaxia. Esta aparente paradoja de la forma de la no-forma como la constelación de la multiplicidad y singularidad de la existencia signa el paso de la nihilidad a la vacuidad, del arrobamiento por estar errando en la nada infinita a la expresión de esa infinitud en la cotidianidad de la *Existenz*.

Capítulo III: El horizonte de la vacuidad y la apertura infinita

¿De qué forma se produce el despertar?

De muchas formas. Mirando una flor de melocotón. Al oír una piedra que golpea contra un bambú. Al oír el sonido del tambor que llama al comer, caminando con la ayuda de un bastón de bambú. Mirando el bosque y las montañas. Al mirarse en el espejo de un barbero. Al caer al suelo en un claustro. Atándose un lazo al cuello. Tirándose agua en los pies y observando cómo la absorbe la tierra seca.

Diálogo entre Ānanda y Buddha¹⁵⁴

Introducción

En este capítulo revisaremos los distintos momentos del acontecer del campo de la vacuidad, entendido primordialmente como un proceso *desapropiante* del campo de la conciencia o del punto de vista de yo, que transita hacia el descenso a la nada de la deidad y vuelve para dar testimonio de ese fondo. *Ser uno con la vacuidad* es la expresión que Nishitani encuentra para dar cuenta de este atravesamiento y ascenso, de la nada de la deidad en la naturalidad de la vida cotidiana, desde una lectura de Meister Eckhart. Para dar cuenta de ese proceso revisaremos los momentos de ese tránsito, tanto en la sentencia *creatio ex nihilo*, como en el amor indiferenciador de Dios o *agapé*, demás de la postura del no-yo (*anātman*) y en la propia tradición mística alemana inaugurada por Meister Eckhart. Se concluirá con una revisión de la poesía japonesa y la práctica del zen como el momento de expresión del campo de la vacuidad, ya que se perfilan como la forma de la no-forma: un punto de indiferencia entre los singulares, en un juego de apropiación y desapropiación.

La transpersonalidad o el ser uno con la vacuidad: *creatio ex nihilo*, amor indiferenciador (*agapé*) y no-yo (*anātman*)

En los capítulos anteriores se habló sobre el advenimiento de la nihilidad en la *Existenz* y cómo esta experiencia se configuró como el horizonte en el cual estamos inmersos, es decir como un principio distinto a la existencia que marcaba la pauta de esta como reducción (para utilizar el concepto de Jünger) de la multiplicidad a una unidad (llámese subjetividad incondicional o fundamento metafísico) y cómo la experiencia de la nihilidad, a su vez,

¹⁵⁴ Del *Saundarananda* de Asvaghosa citado por Roberto Calasso en *Ka*, pp. 374-375.

derrumba dicha certeza. Revisamos, además, la autosuperación de este advenimiento y configuración o esta realización de la realidad de la nihilidad y sus distintas problematizaciones sobre el sobrevolar, pasar y morar en la línea crítica del nihilismo. Ahora podemos entender cómo es que el apareamiento de la experiencia de la nihilidad no solo revela un “fondo sin fondo” que vuelve a la realidad y a la existencia “ilusoria”, sino que abre a una apertura infinita o campo de la vacuidad. Este último campo es, de hecho, inaccesible desde la perspectiva de la sustancia, la razón y el sujeto. De ahí que sea necesario el arribo de la nihilidad al campo de la conciencia, ya que ahí “se deshace todo” además de que se “descubre que todo aquello de lo que normalmente se dice que existe o que es real desde los ámbitos de la sensación y la razón, tiene la nihilidad en su fondo y carece de raíces desde el principio”.¹⁵⁵ En la vacuidad lo que se comprende como lo otro o lo contrapuesto a aquello que dispersa el campo de la conciencia, es ahora integrado en una autoidentidad de contrarios, según la expresión de Nishida, que sirve como el marco de encuentro entre lo que otrora se presentara como contrapuesto: el ser y la nada, con los correlatos espacio-temporales en la reunión del instante y la eternidad, la fugacidad y la duración, el *locus* del habitar diario con la ilimitación espacial del universo y que Nishitani al hablar de la lógica del *soku-hi* expresa como ser-en-la-nada, nada-en-el-ser. Es decir, el *soku-hi* expresa la no dualidad de la mismidad y la otredad, del ser y la nada, del afuera y el adentro, del yo y lo otro, la vida y la muerte.

Lo que ahora se “integra” en una no-dualidad es la desmundanización del mundo por parte de la actividad del campo de la conciencia, ya que ahora se muestra en su momento en el cual, al descentrar la atención sobre el campo de la conciencia (desde donde surge este proceso de volver al mundo un *no-mundo*) extiende su irrealidad a todos los seres. El proceso de desmundanización lo podemos relacionar con lo que Nishitani llama una “nada relativa”,¹⁵⁶ puesto que solo se presenta como el *afuera* de la presencia, su campo de negación y “anulación, *Nichtung*”.¹⁵⁷ Pero en este campo de integración de contrarios, de desentramiento, podemos encontrar, como desapropiación de la sustancialidad del campo de la conciencia, la “vacuidad absoluta”, o el campo del «hacer ser, *Ichtung* [...] de la “gran

¹⁵⁵ Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, p. 193.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 194.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 195.

afirmación” [en sentido nietzscheano] donde podemos decir sí a todas las cosas»¹⁵⁸, en donde las cosas concentren su forma desde haberse sumergido en la no-forma en el campo de la nihilidad. Lo que se presenta desde la perspectiva de la vacuidad “hace su aparición en el fondo como algo al unísono con la vacuidad”, “vaciada incluso de [...] la vacuidad”¹⁵⁹: uno con la vacuidad absoluta.

En la expresión *uno con la vacuidad* se puede encontrar la enunciación más prístina del campo de la vacuidad. En el campo de la vacuidad, campo del “enlace puro”¹⁶⁰ de todas las cosas entre sí, es necesario una vez más la conversión del *Existenz* que ha transitado por el campo de la nihilidad. Es importante resaltar que lo que fue tematizado como el tránsito o pase en los primeros capítulos, en este (y por el carácter mismo del proceso que se quiere autosuperar) lo que se requiere ha de ser una *conversión* en el sentido de una torsión o giro, cuya impronta es la de volver al *locus* desde donde partió, pero con el testimonio del campo de la nihilidad, ahí donde las cosas perdían la forma y su sustancia, ahora para realizar esa no-forma en la forma. Este contramovimiento, en cuyo umbral podemos vislumbrar el terruño originario de las cosas y del *Existenz*, es propicio en el momento en el que la pérdida del sitio del habitar es precisamente profundizado por la acción proveniente del campo de la conciencia, tematizada arriba como el advenimiento del nihilismo. En ese sentido, por más autárquico y autónomo que el sujeto del campo de la conciencia se autocomprenda, por mucho que haya ganado en su actividad (soledad, historia, la extensión y ocupación del planeta) es necesario el momento de conversión y de cabida de la nada en sus actos, en tanto vacuidad, porque desde ahí la infinitud abierta desde el campo de la nihilidad acontece, pero al unísono con la singularidad de la existencia.

El pensamiento de Nishitani, en este punto, para explicar el campo de la vacuidad, en un proceso de hibridación, mezcla la tradición religiosa oriental y occidental con la ontología para dar cuenta del “punto de vista de la nada absoluta”.¹⁶¹ En la nada absoluta, la vacuidad se muestra como el campo o *locus* donde moran tanto el éxtasis de la *Existenz* (que ya ha asumida la nihilidad como proyecto) como lo que la tradición de la teología negativa ha denominado la nada de la divinidad. Este *locus* es el “lugar en que la

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 194 y 195.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 194.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 118.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 121.

subjetividad humana logra su consumación [en] una ‘unidad’ subjetiva con la subjetividad divina”¹⁶²; es como nada, ya que ambas radican en el terruño originario de todo lo existente. En otras palabras, este terruño se vislumbra en el momento de la apropiación del proceso de vaciamiento realizado en el advenimiento de la experiencia de la nihilidad y del vaciamiento de Dios, pero también en la conformación del no-mundo, frío y muerto, por parte de la técnica en su vertiente dominadora. El terruño originario es la matriz desde donde se proyectan estos procesos, que solo pueden ser originariamente realizados desde el punto de vista de la vacuidad o no-yo. En el terruño originario, las cosas individuales no solo, por el influjo del campo de la nihilidad, “pierden su sustancialidad al ser fundamentadas en la nihilidad y vienen a parecerse a las olas del mar”,¹⁶³ sino que expresan el mar profundo y el cielo abierto, ya que radican en la no-sustancialidad, en la cresta evanescente de la ola donde se mezclan en la indiferencia todos los eventos a la par que la singularidad de la propia ola.

En lo que sigue se mencionará la crítica de la tradición cristiana de Nishitani, en donde sin duda encontró un espacio análogo a la experiencia budista del no-yo, anātman. El *locus* de la nada es delineado por su lectura y encuentro con la tradición cristiana, se mencionó, desde algunos pasajes del Evangelio, San Francisco y especialmente Meister Eckhart, además de la lectura de la sentencia *creatio ex nihil*. En la creación desde la nada, desde el *nihil*, dice Nishitani “El dios ante quien toda la creación es nada, se hace presente a través de toda la creación”.¹⁶⁴ En esta formulación podemos encontrar varios motivos. De entrada la subversión de las lecturas teológicas canónicas, que hacen la distinción entre el *summum bonum* o Dios y las cosas. Bajo esta lectura, si se equiparara a las cosas con Dios, estas serían dioses falsos.¹⁶⁵ No obstante, es palmario que de entrada lo que nos encontramos en la cotidianidad no es a Dios, sino a las cosas creadas por él desde la nada. ¿esto implicaría una caída de su potencia y potestad sobre las cosas? ¿o la negación por

¹⁶² *Ibid.*, p. 124.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 106.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶⁵ Esta parte del argumento empata con la mención que Schelling realiza en su *Filosofía de la mitología. Libro primero. El monoteísmo* (1842). Respecto a las Potencias: “Y así, no son ninguna cosa ni tampoco son algo una cosa (*Ding*), sino puras potencias (*Potenzen*) poderes (*Mächte*) puros y en este sentido divinos, los cuales, aunque en la separación no son Dios, sin embargo, justamente por eso son solamente Dios en él no-acto (*actu*); por lo tanto, no absolutamente, no en cualquier sentido, esto es, también según la mera fuerza son no-Dios, sino realmente un poder (*Macht*) que domina”, p. 150.

parte de Dios a mezclarse con los asuntos nimios? ¿No significa esto la caída de cierta omnipotencia de Dios y entonces representaría una *contradictio in adjecto*?

El rumbo que Nishitani presenta para solventar esta última cuestión será la de comprender la presencia de Dios como nada, en tanto no haber *nada de Dios en las cosas*, y en tanto eso, estar situado en la máxima presencia en ellas: como dejarlas libres de sí, es decir, sueltas del principio que Dios representa, y en tanto ese tipo de modalidad, desasidas de Dios pero en relación con él. Así, la nada se presenta como lo transversal de todo lo real. Esto se debe a que la omnipotencia de Dios nunca puede palidecer, al mismo tiempo que no nos encontramos con una figura de él a la vuelta de la esquina (una zarza ardiendo, por ejemplo, así en el Éxodo) sino un hecho más profundo, que en su desasimiento de las cosas, habite en las cosas de la vida cotidiana como nada. Él, la presencia y ser más real: “el hecho de que una cosa haya sido creada *ex nihilo*, implica que este nihil es más inmanente a esa cosa que el hecho de que el propio ser de esa cosa sea inmanente a la cosa misma”.¹⁶⁶ El encuentro con las cosas en la vida cotidiana tiene un peso y una textura especial ya que está implícito el acontecimiento de un encuentro con “Dios en cada lugar y en cada momento, como si estuviera en un desierto del que no puede escapar, pero dentro del cual tampoco puede sobrevivir”.¹⁶⁷ La presencia aplastante de ese principio, así, se muestra como siempre presente en las cosas como *ausente*. Este trato con las cosas que *in situ* tienen la presencia de Dios no quiere decir relativizar la presencia de las cosas en términos de una trascendencia, sino de encontrar en la inmanencia la trascendencia¹⁶⁸, una apertura infinita puesto que no se encuentra una esencia eterna, sino la nada de ella. Es por eso que: “La omnipotencia de Dios debe ser aceptada como algo completamente cercano e inminente, es decir, presente en las idas y venidas, en las nimiedades de la vida cotidiana, causándonos temor y temblor”.¹⁶⁹ Esta presencia de Dios en la nada de su apareamiento, que puede ser comprendido como el desierto de lo real, en tanto no-presencia en las cosas marca la personalidad impersonal de Dios. No obstante, de ese encuentro puede esperarse el temor y temblor de encontrarse en su plena presencia y potencia en la cotidianidad, por ejemplo, como si *cada vez única* el mundo reiniciaría y se acabara. Pero lo que la sentencia *creatio*

¹⁶⁶ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 86.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶⁸ *Cf.*, *ibid.*, p. 86.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 90 y 91.

ex nihilo nos invita a pensar es cómo nos encontramos en la cotidianidad un fragmento de la acción de desasimiento de Dios, por lo que en Dios, entonces, hay operando dos momentos: la nada de Dios en su desasimiento y la forma de este, que se presenta como “Yo soy el que soy”. Evidentemente a Nishitani le interesa este operar de Dios no sustancial, es decir, cuando es *desapropiante* en la *creatio ex nihil*.

Este encuentro con la nada de Dios tiene otra formulación: el amor indiferenciador del *agapé* divino, así en el Evangelio según San Mateo, en donde se constata que el Padre celestial “hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos”. Es decir su abrazo recoge todas las polaridades existentes y las concentra en su resguardo. Al respecto, se pregunta Nishitani:

¿Qué es este amor indiferenciador, este *agapé*, que ama incluso a los enemigos? En pocas palabras: el ‘vaciar a uno mismo’. [...] el significado de autovaciamiento está contenido en el interior de Dios mismo. En Cristo la *ekkenōsis* se realiza en el hecho de que quien tenía la forma de Dios tomó la de un siervo; en Dios está implícita en su perfección original. Es decir, el hecho propio del ser divino de Dios encierra esencialmente la característica de ‘haberse vaciado’. En Cristo nos referimos a una acción que ha sido cumplida; en Dios a una naturaleza original. Lo que es *ekkenōsis* para el Hijo es *kenōsis* para el Padre. En Oriente, esto se llamaría *anātman*, o no-yo.¹⁷⁰

La acción de “vaciar a uno mismo” como el motivo común compartido por Dios y Cristo, el primero en revelarse en su forma humana y el segundo por sacrificarse servicialmente, tanto para justos como para pecadores, implica que en el fondo del Padre y del Hijo opera una actividad impersonal y transpersonal:¹⁷¹ el acontecimiento de la vacuidad como el fondo común del despliegue del tiempo y la historia por el autovaciarse de Dios en la naturaleza, el mundo y la historia. En otras palabras, en el amor indiferenciador nos encontramos con un momento donante de Dios, en tanto que en el vaciarse y darse como persona se muestra el terruño originario desde el cual Dios se situaba y en el cual le permitía atravesar todas las formas, incluida la suya propia, para acontecer en el mundo, a la vez que atravesar todas las particularidades para donarse tanto para justos como para injustos, le da la pauta para estar situado en medio de las polarizaciones. Que Cristo tuviera la misma potencia, la de vaciarse por amor a los demás solo es otra evidencia del terruño

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 110-111.

¹⁷¹ Cf. Rebeca Maldonado, “La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keji”, pp. 103- 114.

común donde nos situamos. La capacidad humana de autovaciarse la veremos en el último apartado. Por ahora anotemos que a este cruce de la acción indiferenciadora del autovaciarse y donarse en la polaridad del ser la podemos entender como la forma de la no-forma: el no-yo (que es también el campo de la vacuidad, lo transpersonal y la apertura infinita, como veremos).

El terruño común, evidente desde los procesos de autovaciamiento como el *agapé*, en oriente tuvo el nombre de no-yo, *anātman*. “Desde” este no-yo, que es la línea de la vacuidad transpersonal atravesando la existencia (tanto humana como divina) es que acaece la forma de la no-forma. La puesta en comillas del supuesto lugar de proveniencia desde donde la forma como no-forma adquiriría sus rasgos esenciales se debe precisamente a que *anātman*, no-yo, es la subversión budista renunciante de la tradición de los visionarios de la India en torno a la individuación en el *atman* o el sustrato esencial que a la postre podría encontrar un lugar eternidad donde no se muere, *amrita*.

Está polémica contra la tradición la podemos encontrar en el Sutra de la red de los Brahmanes (*Brahmajālasutta*) del *Dīgha Nikaya*¹⁷², en donde hay una crítica tanto a la casta sacerdotal brahmánica como a los renunciantes ascéticos, en favor de la doctrina de la vía media del Buda. Por un lado, la vía media rehúsa la ascética extrema y por otro la búsqueda de la eternidad, como mencionábamos, pero de estas posturas comparte “su principal preocupación, la de cómo desembarazarse del sufrimiento y alcanzar una libertad plena”.¹⁷³ En el Sutra antes mencionado podemos encontrar que el *Tathāgata*, el Así venido, “conoce la paz por sí mismo. Conociendo según la verdad el surgimiento y la desaparición de la sensación, su sabor, su peligro y cómo *salir de ellas*, el Tathāgata, oh bikkus *está liberado, sin ningún apego*”.¹⁷⁴ La verdad del surgimiento de la que se habla aquí es la del surgimiento condicionado (*patichhasamuppāda*, en pali o *pratītyasamutpāda*, en sánscrito) y el énfasis se centra en salir, dar un paso fuera de esa red: liberarse, realizar el sitio del no-tiempo (y en ese sentido, realizar otro sentido de la eternidad en *amrita*).

¹⁷²El *Digha Nikaya* es una colección de treinta y cuatro sutras largos, perteneciente al texto del Sutta Pikaya (que a su vez consta de otras cuatro colecciones o Nikayas), una de las tres canastas del Canon Pali, *Tipitaka*, (las otras dos son el Vinaya Pitaka y el Abbdhidamma Pitaka). El Sutta Pikaya es según Dragonetti y Tola “nuestra principal fuente para el conocimiento de la doctrina del Budismo más antiguo”, p. 11.

¹⁷³ Juan Arnau, *La mente diáfana*. p. 361.

¹⁷⁴ “Digha Nikaya”, *Diálogos mayores de Buda*, p. 38. El subrayado es mío.

En otro texto del Sutta Pikaya, el *Udāna*, la palabra de Buda, se describe la causa del surgimiento condicionado, que es la ignorancia de la propia palabra del Buda referente a lo condicionado del origen. De ahí se deriva, además, el nacimiento y el deseo del que se derivan la conciencia, la individualidad, los seis sentidos, la sensación, el deseo, el apego al deseo, la existencia, de esta última el nacimiento, que a su vez da pauta a la vejez y a la muerte. “Así se produce todo este cúmulo de sufrimientos”, es decir “se descubre / que todo tiene una causa”¹⁷⁵. No obstante, “las causas pueden ser destruidas”.¹⁷⁶ Todo tiene una causa, pero esa causa se puede extinguir, *nirvāna*. El acontecimiento de la liberación, sin ningún apego, fuera de la causa del sufrimiento no es el regreso al mundo eterno, anterior, de perfecta felicidad y armonía de la visión solar de la casta sacerdotal, ni la individuación eterna del sí-mismo, *atman*, de los renunciantes bosquejados en las *Upanishads*, ni el repliegue del *Purusa* de la escuela *samkhya* en contra de la multiplicidad de la *prakriti*. Es, en contraste, un acontecimiento del vacío, el borrar las huellas, “ni cenizas ni polvillo de cenizas de su cuerpo que se había quemado y consumido”.¹⁷⁷ Es *el situarse fuera* de la causa, no hacia un dónde que se sustrae de la muerte, sino hacia un lugar fuera del tiempo: que no es otro sino el terruño originario que habitamos. No es la eternidad que es más tiempo por detener el nacimiento y la muerte, sino la deserción del ciclo temporal completo. Ahí se detiene el ciclo samsárico de nacimiento, muerte y resurrección, el apego al deseo y la ignorancia al surgimiento condicionado. Al respecto Calasso menciona:

El Buddha enseñó la otra cara de la fórmula upanisádica *tat tvam asi*. ‘Eso eres tú’: esa cosa es en ti, es en el Sí, que -inmensamente más grande que cualquier otra cosa y que se expande desde el grano de cebada escondido en el corazón- incluye sucesivamente todas las formas que puedan surgir. Nada le es extraño. Y el ser todo lo que surge da el fundamento para comprender todo lo que surge [...] lo pleno alcanzado por lo pleno: es la doctrina védica. *El vacío alcanzado por el vacío*: es la doctrina del Buddha. El pasaje de las Upanisad al Buddha es *la que va de lo lleno a lo vacío. Pero la figura es la misma. La afinidad es mayor que la oposición*. No son figuras enemigas; al menos no lo son en mayor grado en que el estuche puede ser enemigo de la navaja que esconde.¹⁷⁸

Al no haber un lugar fuera del tiempo en tanto eternidad, sino un vacío alcanzado por el vacío (por el proceso de autovaciamiento o despropiación del ya se habló), significa el

¹⁷⁵ *Udāna. La palabra del Buda*, pp. 46-47.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 355.

¹⁷⁸ Calasso, *Ka*, p. 364. Subrayado propio.

realizar el detenimiento o la extinción del ciclo de nacimiento-muerte-resurrección, puesto que no hay un lugar a dónde ir. Ese darse cuenta, en la *mente*, de la no sustancialidad del aparente sitio de liberación, es la realización del no-yo, el acontecimiento de la forma de la no-forma.

Ahora podemos entender lo que Nishitani mencionaba acerca de una “cualidad de transpersonalidad”¹⁷⁹ como el fondo elemental que se despliega desde la acción del amor indiferenciador. Esta cualidad transpersonal del amor indiferenciador de Dios se expande indistintamente en todo el universo (así como el *Argumentum Ornithologicum* de Borges, donde prueba la existencia de Dios por la capacidad de definir *en la indefinición* el número de pájaros vistos), de la misma manera que la impersonalidad personal de las leyes científicas mencionadas más arriba se aparece en la constitución de todo el universo, desde el átomo más minúsculo hasta los clústeres de galaxias de todos los universos posibles y cómo el acontecimiento del vacío en el no-yo propicia precisamente el yo como no-yo. Desde el punto de vista de la vacuidad, donde podemos integrar la acción de autovaciamiento con la experiencia de la nihilidad podemos decir que esta cualidad común transpersonal es la línea elemental que atraviesa las cosas y las vuelve nada, no solo como variables en una función, sino en que las acoge y las resguarda en un abrazo que les proporciona el calor del sol, así como las “individua” (en tanto las disuelve de su surgimiento condicionado tal vez sería mejor decir las “decrea”) con el vacío. La existencia que emerge del cruce de lo transpersonal impersonal, no es, de hecho, una existencia personal, puesto que no es ni interior ni exterior (no se encierra en una constitución substancial frente a los embates de los procesos de *agapé* ni de la ciencia, que tanto lo pueden cortar como “la espada de doble filo” o hacer un número en una fórmula, ni los desaparece en un “vacío” metafísico o los provoca a la reiteración del ciclo de nacimiento-muerte-resurrección), según Nishitani, sino que todo está fuera, realizado en la cotidianidad, y en tanto eso, éxtasis como facticidad: libre, desasido, habitando en su verdadero terruño y en su verdadera forma: «Su Forma es una Forma sin Forma [...] he escogido la expresión de Dōgen “cuerpo-mente caído” justamente como señal de esa existencia extática como vacuidad. Esa existencia es un punto de vista de libertad absoluta, por medio de ella, todo lo que es en el mundo de la transitoriedad en su naturaleza dhármica

¹⁷⁹ Nishitani, *La religión y la nada*, pp. 112 y 114.

es asido (*dharani*) y utilizado en su propio regocijo». ¹⁸⁰ Es decir, en una concentración de su propia *lux naturae*, en el punto de recogimiento del fragmento desasido, aunque no separado de un todo, sino que como fragmento es el reflejo de la miríada de otros seres y existencias, no porque regrese a su existencia fundamental, sino porque precisamente la niega, deja caer cuerpo-mente, y es el *medio* para la apropiación mutua de todas las existencias. Y es que precisamente ese *locus* de la vacuidad, a su vez, es vaciado en la facticidad de la existencia en su cotidianidad. Ese es el aporte del budismo japonés: la equiparación entre *samsara* y *nirvana*, el punto de vista de la vida cotidiana donde el recogimiento de la extinción de la causa del sufrimiento es el despliegue en la naturalidad, el intercambio de diálogos y la cotidianidad de la existencia:

la transición del ser sin forma a ser con forma implica el no-yo y la compasión, como un maestro de escuela que juega con los niños [...] el ser sin forma del ser con forma, o la vacuidad de la compasión. Es decir, tomar forma significa un autodeterminarse y, autodeterminarse significa negarse (como autonegarse). Compasión significa autonegación, esto es, autovaciamiento en tanto que revelación de la vacuidad original. ‘así llegado’ significa ‘así ido’.¹⁸¹

El acontecimiento de la vacuidad y lo transpersonal se expresa en la acción que podría parecer más nimia, por ejemplo, en la acción del maestro de escuela que juega con los niños. Pero al unísono está una acción infinita de compasión, propiciada por la conversión, que significa restituir el verdadero rostro “antes del nacimiento de los padres” a la existencia, ahí donde eran ellos mismos en su terruño, así como son, así llegado, así ido.

En el siguiente apartado veremos el proceso divino de vaciarse de uno mismo desde la perspectiva eckhartiana y a la luz de los comentarios de Nishitani y Ueda. En este vaciarse podemos pensar una vía análoga de descenso y ascenso a esa nada de la deidad, pero ahora pensando a su vez el retorno a la naturaleza y la cotidianidad como apertura infinita.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 292 y 293.

¹⁸¹ *Ibid.*, n.º4, p. 111.

El tránsito hacia la nada de Dios: ser libre y vacío. La naturalidad desde el *locus* de la vacuidad.

Tal vez Meister Eckhart sea la figura más importante para el punto de contacto entre la escuela filosófica de Kyoto y por consecuencia de Nishitani con la tradición occidental. Nishitani Keiji y Shizuteru Ueda, los dos autores con los que nos apoyaremos para leer a Eckhart, le dedicarían sendos escritos.¹⁸² Podríamos aventurar en decir que lo que les cautivó del dominico alemán es cómo en sus tratados y sermones no solo encontramos el descenso hacia un punto intensivo transpersonal, la nada de Dios, sino también un ascenso a la naturalidad de la vida cotidiana, en donde el yo, como no-yo, acontece como el verdadero yo, es decir en su naturalidad, uno y libre con la vacuidad. Este proceso de descenso al fondo de Dios, de hecho, es trazado como el proceso de atravesamiento [*Durchbruch*] en la nada de la deidad y el nacimiento del hijo de Dios en el alma. Nishitani acerca de este tránsito menciona que:

la originalidad del pensamiento de Eckhart nos sorprende por varios motivos. El primero es que sitúa la esencia de Dios en un lugar más allá del Dios personal que se sitúa frente a los seres creados. El segundo es que esta esencia de Dios, o deidad, es considerada una nada absoluta y, aún más, se convierte en el ámbito de nuestra muerte-en-la-vida absoluta. Y, tercero, el hombre tan solo puede ser sí mismo verdaderamente en la deidad y, la consumación de la libertad y la independencia del hombre en la subjetividad, tan solo puede ser efectiva en la manifestación de la nada absoluta.¹⁸³

Esto significa que todo este proceso de atravesamiento y nacimiento, de descenso y ascenso que implica llegar a un *locus* donde los seres adquieren sus rasgos verdaderos, es decir, son libres y vacíos porque han entrado en contacto con lo transpersonal, que se da, tras la conversión necesaria una vez que se da el encuentro, al unísono con la singularidad. Este camino (que en realidad es un no-camino, puesto que no puede ser determinado previamente por un método, sino solo propiciado y transitado cuando acontece) planteado por Meister Eckhart, que se puede rastrear como una herencia a lo largo de la tradición

¹⁸² Cf. el escrito de Nishitani en 1949 titulado *Dios y la nada absoluta* [神と絶対無] y la tesis doctoral de Ueda en 1962 *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Zwei Hauptthemen der Mystik Meister Eckharts*. Ernst Benz comenta en “Meister Eckhart in Japan” que también para Nishida fue una figura importante (como Bohme y Nicolas de Cusa), además de una obra de Suzuki sobre el místico alemán titulada *Mysticism, Christian and Buddhist* de 1957, pp. 18 y 19.

¹⁸³ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 117.

mística alemana, así en H. Seuse, Angelus Silesius, Jakob Böhme e incluso Paul Celan como parte de la vía mística que en el encuentro del fondo de Dios viran de nuevo hacia la “autoidentidad” del fondo de Dios con la naturaleza.¹⁸⁴ El acontecimiento de la vacuidad en la naturalidad y cotidianidad da cuenta de todo un proceso de atravesamiento que abre una nueva ontología, aquella en la que el yo del campo de la conciencia muere cuando desciende al espacio de la nada de Dios (o deidad, *Gottheit*) para encontrarse con “la fuente de vida absoluta”¹⁸⁵ (o Dios propiamente dicho, *Gott*). Este atravesamiento se presenta como un evento de autoidentidad porque los momentos antes mencionados ocurren en la indiferencia muda cuando se dan en “las actividades prácticas de la vida cotidiana”.¹⁸⁶ Este evento va más allá de la unión entre un sujeto y un objeto, ya que “solo es una luz interior, una intuición interior”¹⁸⁷ dice Schelling para recalcar el proceso de pérdida de yo en una línea transversal que da cuenta de esa pérdida y de “ganancia” de la visión de Dios: una luz, o una palabra que intente asir lo inasible, pero al mismo tiempo que mantener el testimonio de ese proceso de encuentro con el fondo. Así, el acaecimiento de la nada de dios en el alma, según Eckhart, es la de la naturalidad al unísono con esa nada.

Este proceso de descenso o desasimiento puede encontrarse en el tratado “Del ser separado” o “del ser desasido” [*von Abgeschiedenheit*]. Ahí se puede leer que “el ser separado se aproxima tanto a la nada que entre el puro ser separado y la nada, nada puede haber”.¹⁸⁸ La indiferencia de la nada con el ser separado es propiciada por el propio autovaciamiento, en donde el ser-desasido atraviesa a la nada de la deidad, para darle cabida al nacimiento del hijo en el alma, que ahora es la vida-en-la-muerte, la vida tras sumergirse *in profundis* en la nada de dios.

Esta vida, no obstante, ahora se presenta como un “vivir sin porqué”. En esta subversión del principio de razón suficiente, incluso antes de que fuera tematizado por Leibniz, nos encontramos el momento en el cual la *Existenz* no necesita de una finalidad en su propio acaecimiento, sino solo su propio terruño, su *locus*. En el sermón homónimo de Eckhart se constata que “Aquí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de

¹⁸⁴ Cf. Shizuteru Ueda, “La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y en el zen”, *Zen y filosofía*, además de Vega, Amador. *Tres poetas del exceso. La hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan*.

¹⁸⁵ Nishitani, *op. cit.*, p. 116.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹⁸⁷ Schelling, *Filosofía del arte*, p. 117

¹⁸⁸ Eckhart, “Del ser separado”, *El fruto de la nada*, p. 126.

Dios. Aquí vivo de lo mío, como Dios vive de lo suyo [...] Desde ese fondo interior debes a ver todas tus obras, sin porqué”.¹⁸⁹ El vivir de lo suyo, en su acción apropiadora porque ha transitado un proceso de vaciamiento o desapropiación se presenta no como los grandes actos, la zarza ardiente que mencionábamos arriba, sino en su día a día. Así se puede comprender el encuentro con el fondo de Dios desde el ser desasido encuentra su actualización en la vida cotidiana y en la naturalidad de la existencia, como puede constatarse en el sermón “Marta y María”¹⁹⁰, que actúa en lo suyo y que no tiene referencia alguna hacia la trascendencia, sino a aquello que es más íntimo entre el ser-desasido y entre la nada de la deidad que “nada puede haber”: pura presencia del yo sin yo, Dios y su fondo en el “sin porqué”, es decir, sin un fundamento separado de la actualización en la vida cotidiana y en la naturalidad de todo el proceso de desasimiento y nacimiento de Dios y su nada en el ser-desasido.¹⁹¹

Según Shizuteru Ueda, el siguiente momento de explicitación del regreso del atravesamiento en la nada de la deidad no solo es en el nacimiento del hijo en el alma, sino en la naturaleza, por ejemplo, en el poema de Angelus Silesius:

La rosa es sin porqué, florece, porque florece
No se cuida de sí misma, no se pregunta si se la ve.

Aquí el atravesar el yo hacia la nada de la deidad y el regreso que ahí opera conlleva una co-creación de Dios en el lugar del desasimiento del yo y de la naturaleza, en este caso en

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁹⁰ Cf. Shizuteru Ueda, *loc. cit.*, p. 97.

¹⁹¹ Schelling se acerca a esta posición en su *Filosofía de la revelación*, primera parte, cuando a la pregunta “¿Por qué realmente existe algo?” se contesta “el ser racional y la razón misma existen porque existe aquel espíritu del cual nosotros justamente por eso podemos decir solamente que él es, lo cual quiere decir tanto como que es sin fundamento, o que solamente *es porque es*, sin ninguna necesidad que lo anteceda”. *La filosofía de la revelación. Primera parte* (1841), pp. 159-160. Asimismo, “Realmente, si todo otro ser de la naturaleza es en su lugar o en su peldaño aquello que debe ser, y consiguientemente realiza su fin, no ocurre lo mismo con el hombre. El hombre, puesto que puede realizar aquello que debe ser únicamente *con conciencia y libertad*, sería un ser sin sentido ni fin (al menos para sí mismo), mientras inconsciente de su propio fin, fuese arrastrado —hacia una meta que no conoce— por este devenir prodigioso ininterrumpido que llamamos historia; y, puesto que *él debería ser el fin de todos los demás seres*, entonces todos los demás seres se convertirían, a través del hombre, *en seres sin fin*”. *Filosofía de la revelación. Introducción o fundamentación de la Filosofía positiva*, p.30. Los seres sin fin, en su ser sin porqué, podrían acaecer una vez sobrellevada la inconsciencia en la que el hombre parece arrastrarse por la historia, es decir, actualizando su libertad: su propia finalidad que no es otra sino caer y abrir un espacio a los demás seres, para que estos acontezcan sin una razón ulterior más que la de su propia existencia, ahí radicaría la razón de la existencia: el ser el vaso que, en tanto medialidad abierta, permita la expresión de todos los demás seres.

la rosa: la transparencia de la nada. Dios y la rosa, dado la mediación del fondo de Dios se dan al unísono: “La realidad visible de la rosa es una concreción, una encarnación de la vida de Dios tal como florece en sí sin porqué”¹⁹². Es desde esta perspectiva que el poema de Paul Celan, “Psalm”, adquiere la continuidad de dicha tradición:

Nadie nos forma otra vez de la tierra
y el barro,
nadie sopla en nuestro polvo.
Nadie.
Alabado seas tú, Nadie.
Por ti queremos
florecer
hasta ti.

Nada
fuimos, somos, seremos,
floreciendo:
la nada,
la rosa de nadie.¹⁹³

La actualización y concreción del fondo de Dios, propiciado por el atravesamiento del yo como ser-desasido en ese fondo, en la vida cotidiana, en la naturaleza y en la temporalidad (“fuimos, somos, seremos”) es la rosa como la expresión de la nada y la actualización del fondo de la deidad. Es así como este descenso a la nada con su contraparte como ascenso en la naturaleza da cuenta de la simultaneidad de la cosa (la rosa) y de dicho fondo. Como Martin Heidegger menciona, “el florecer se funda en sí mismo, tiene su fundamento con y en sí mismo. El florecer es el puro abrirse desde sí mismo”.¹⁹⁴ El tono de la vía mística alemana se destaca por conjuntar el principio de razón suficiente como *physis* que eclosiona desde sí misma, una vez confrontada con su propio fondo y concretizada en la naturaleza, es decir, en “como tierra que se cierra lleva lo abierto del mundo sin imagen”.¹⁹⁵

Las vías místicas hacia la nada en la tradición española encontrarían una profundización de lo antes mencionado. La mística española, a pesar de tener los momentos del ascenso y del descenso como desasimiento del yo, radicaría en los motivos y las

¹⁹² Ueda, *op. cit.*, p. 119.

¹⁹³ Paul Celan, “Psalm / Salmo”, *Sin perdón ni olvido. Antología*, p. 15.

¹⁹⁴ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, citado en Ueda, *loc. cit.* p. 122.

¹⁹⁵ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p. 87.

pasiones de la actualización de la nada en este mundo y en la naturaleza. En el caso de la vía española la concreción implicaría el amor y el resguardo de las singularidades de las cosas desde la perspectiva de lo que Schelling llama “misticismo en el pecado”¹⁹⁶, el resguardo de la carne y el cuerpo, en complementariedad con la alemana, en donde se pondría énfasis en el principio inmanente que les permite aparecer, la *physis*.

Por ejemplo, en San Juan de la Cruz acontece el camino del descenso como desasimiento y renuncia del yo al mismo tiempo que el tránsito del ascenso como creación de la singularidad en la presencia de las cosas. La vía mística del español, entramado de religión y poesía, implica la particular posición donde la nada lo es todo, además de ser creadora por amor a las cosas mismas. En palabras de María Zambrano, «Lo que late en el fondo de la mística de la creación de San Juan es una cierta voracidad que nos ha hecho recordar a la crisálida que devora su capullo, que se come su envoltura; hambre de existir, sed de vida. Voracidad que, transpuesta a lo humano, es amor, hambre irresistible de existir, de alcanzar “presencia y figura”». ¹⁹⁷ En otros términos, el trascender a la noche no implica un mutismo o un anonadamiento de renuncia ascética del mundo, sino el regreso, por amor a las cosas, al mundo cotidiano “en donde se encuentran en entera presencia todas las cosas”¹⁹⁸ y en su exceso singular. El encuentro una vez transitado el camino hacia la noche se da con la “paloma”, “la fuente” y “el amante” —figuras de San Juan de la Cruz— ya que, sin dejar de tras su peculiar figura, por su forma misma y por el camino que descendió hasta la renuncia del yo como un ascenso del regreso al mundo, es que se dan dichas cosas singulares con su exceso: la noche y el “corazón ardiente”, que les ama y desea.

La figura de la renuncia y el desasimiento es el paralelo del descenso a los infiernos pregonado por Zambrano. En el ejercicio de la religión y de la mística aparece el sentir de la nada como un irreductible sentir de la vida ya que devora la vida misma que lo percibe. Es lo otro que amenaza a lo que el hombre tiene de ser y de existencia. Los infiernos, así, son la misma vida y “el horror que produce el vacío, el no-ser, sobre la vida. El no-ser que afecta y muerde del ser; el no-ser dotado de actividad”.¹⁹⁹ El ritmo de la vida y su

¹⁹⁶ Schelling, *Filosofía del arte*, p. 117.

¹⁹⁷ Zambrano, “San Juan de la Cruz: de la *noche oscura* a la más clara mística”, p. 290.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 291.

¹⁹⁹ Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 208.

consecución, encerrada dentro de sí misma es como esa “maquinaria del reloj que mide y siente el tiempo, la vibración solitaria y muda y que sale de su mudez en el grito, en el llanto”.²⁰⁰ Percibir en soledad la arquitectura interna del ansia que transcurre y no para, como el tiempo *chronológico*, puesto que devora por dentro a su soporte mismo: la vida y el cuerpo del que la percibe.

El giro que San Juan de la Cruz (como perteneciente a la estela de místicos modernos que se han encontrado con la conciencia y la soledad como ejes axiales de la experiencia en el mundo y con lo divino) es el de entender ese soporte que padece, desde sus entrañas, su corazón, el latir incesante del ritmo que le marca el paso de la nada, la muerte y la angustia, entenderlo en favor de transfigurarlos en espacio donde el ser amado habite y se cobije, una vez ascendiendo la noche. Es así como “la destrucción ascética dejó convertida al alma en un desierto. Quien lo realizó no fue sino la terrible voracidad del amor. El amor fue el agente de la destrucción; devoró literalmente todo lo que le rodeaba porque no era lo apetecido, consumió todo lo que le separaba de su pasto para encontrarlo”.²⁰¹ Pero esta constatación del amor que desciende a las entrañas y regresa al punto de partida no es sino la constatación de la nada creadora, de la actividad de la nada y su modulación en favor de la presencia de las cosas. No una ascética nihilista, negación total ni mutismo ante el abismo, sino una mística de la creación por amor a las cosas.²⁰² Es “la creación, el crear sin tregua lo que sostiene a este que quiere ser frente a —no necesariamente contra— lo divino inescrutable: la creación humana que desde entonces toma conciencia de su fondo inescrutable también”.²⁰³ Además de prestar atención a ese fondo, conscientemente lo ve realizado en el mundo, la naturaleza y la actividad con los otros. Es así, pues, necesario el camino de destrucción del yo que anclado solo consigo mismo percibe el latir y sus infiernos como nada destructiva, en favor de la transfiguración por la conversión del yo en un ser-desasido que propicia su destrucción y re-torno al mundo y al encuentro con las cosas. Pero la guía y la pasión que marcan el nuevo ritmo desde el mero pulsar del ritmo del tiempo es el amor a la vida y a las cosas, y de ahí la importancia

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 211.

²⁰¹ Zambrano, “San Juan de la Cruz: de la noche oscura...”, p. 292.

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ Zambrano, *El hombre y lo divino*, pp. 213-214.

de la mística española: San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Miguel de Molinos, San Ignacio de Loyola, etc.

Es así como la dinámica de descenso hacia la noche y la nada vislumbra cómo dicha nada, en su ambigüedad y en su radical otredad, “se mueve, se modula; cambia de signo; es ambigua, movediza, circunda al ser humano o entra en él; se desliza por alguna apertura de su alma. Se parece a lo posible, a la sombra y al silencio. Nunca es la misma”.²⁰⁴ La posibilidad y promesa de la nada como el crear en la variación y en la concreción es análogo al silencio que anticipa al sonido o la sombra que cuida o engulle a su proyección. Al tomar en cuenta estos dos momentos, es como se explica la singularidad de la existencia que se ha atrevido a ir hacia esos infiernos, esa noche o nada de Dios y regresa, en la autoidentidad (Nishitani) o transparencia de la nada (Ueda) del fondo de Dios, la vacuidad una con las cosas, para ser un testimonio de todas las demás singularidades. En este proceso desapropiante y apropiante nos encontramos cómo este testimonio es un punto de indiferencia, que indagaremos ahora con la poesía japonesa y una fenomenología de la práctica del zen.

La apertura infinita o la vacuidad: el lenguaje de la naturaleza en el zen (禪)

La hierba reverdece
Sin ayuda de nadie
La flor florece.

Masaoka Shiki

Eco vacío
La torcaza en su canto
suprime al mundo.

Shohaku

La apertura infinita es el campo de la vacuidad en el acontecimiento de su donación, es decir, en la autoidentidad en la singularidad del yo verdadero, la nada de la deidad y la fuente de la vida, como se delineó en los apartados pasados. “La apertura infinita en el fondo del tiempo presente llega a la conciencia de la existencia que tiene lugar en esa

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 214.

presencia real”.²⁰⁵ Esta raíz o resto es lo transpersonal en la personalidad, lo que, al no ser nada, de hecho, es el terruño donde habitan y reposan las existencias. Nishitani llama a esta apertura lo “transtemporal”²⁰⁶ en tanto la proyección de la vacuidad en la presencia, a pesar de que atraviesa todos los tiempos y los condensa en un momento, donde cohabitan al mismo tiempo que la mirada que se sustrae de ellos, así por ejemplo en el arte del haikú que se verá más adelante. El análogo que podemos trazar para entenderlo es el de la relación del lenguaje y el silencio, es decir, la palabra reposando no sobre una gramática específica de la lengua, sino en su falta. Con la integración de este elemento podemos dar cuenta del tránsito que va del *Existenz* a la esencia del fundamento, es decir, de una hermenéutica de la facticidad a una ontología de la vacuidad.

Y es que, en efecto, el horizonte de la vacuidad es el horizonte de comprensión originaria: el terruño de la cosa como cosa radicando en una apertura infinita, es decir, en una apertura no cerrada, sino dinámica, proyectiva, expansiva e intensiva. Aunque no solo eso, ya que “la apertura infinita de la nihilidad, que en general trasciende al ser y a todos los vínculos de la conexión causal del mundo-como-nexo que forman sus determinaciones”.²⁰⁷ Esta apertura infinita se presenta como originaria puesto que restituye a la cosa como cosa el darse al mismo tiempo que eternidad del tiempo, la ilimitación del espacio, la no-forma a la forma. En ese sentido es que la podemos entender como Michiko Yusa menciona que: «la dinámica y fluida realidad, en última instancia, elude la objetivación conceptual. Por esta razón, “*zettai mu*” [la nada absoluta] podría traducirse como la frase adverbial “absolutamente nada”.²⁰⁸ ¿Qué significa esto? El tratamiento por parte de Ueda acerca de la apertura infinita, con la práctica del zen y el lenguaje que desemboca en la libertad de la naturaleza mostrarán el proceso de lo que no es absolutamente nada, es decir, lo que no es cosa [no-thing], pero que en su punto permite la indiferencia en tanto testimonio mutuo de las cosas.

El itinerario de Ueda en su libro *Zen y Filosofía* es dar cuenta de la transformación, por medio de la práctica zen, del yo al no-yo, lo cual conlleva de igual manera una

²⁰⁵ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 322.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 328.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 348.

²⁰⁸ Michiko Yusa, “Affirmation via Negation: Zen Philosophy of Life, Sexual Desire, and Infinite Love”, p. 334. En el original: “while dynamic and fluid reality ultimately eludes conceptual objectification. For this reason, “*zettai mu*” may be translated as the adverbial phrase “absolutely nothing”.

transformación en el ámbito de la comprensión ontológica y por consecuente del espectro lingüístico. El lenguaje desde el terruño de la nada absoluta será un lenguaje de un no-yo, o sea, propiamente el “lenguaje de la naturaleza”; la apertura desde la cual las cosas se abren desde sí mismas. Lo anterior se debe a que el no-yo conlleva a su vez, una apertura hacia todas las cosas, traducido en términos lingüísticos, significa romper con el lenguaje de tipo representacional y correspondentista asentado meramente en el punto de vista del yo, para dar testimonio de todos los seres en una correspondencia mutua. Así por ejemplo en el famoso haikú de Basho sobre la rana en el estanque:

Veloz la rana
al viejo estanque cae:
chasquido de agua.

Lo que muestra el poema²⁰⁹ es que en la indiferencia del ruido del agua sobre el estanque se confunden la rana, el estanque y su mismidad “saltarina” en un solo evento lingüístico: en el *splash* de la rana sumergiéndose en el estanque. El lenguaje entendido como una delineación o una perforación del silencio (sin poder agotarlo) es un lenguaje que ya no habla de cómo las cosas son para quien se contrapone a ella (el campo de la conciencia), sino que se proyecta como un espacio para que las cosas hablen de lo que ellas mismas son, a partir de la emergencia desde la vacuidad o no-yo. En los siguientes haikús de Masaoka Shiki podemos intuir de nuevo esta mutua despropiación y apropiación entre los singulares, expresados en la indiferencia (pierden sus formas al mismo tiempo que las conservan, de ahí que sean la forma de la no-forma) en un punto intensivo de singularidad:

«Aguacero
Las grupas de los caballos
Al unísono».

²⁰⁹ Traducción de José Vicente Anaya. *Breve destello intenso (el haikú clásico de Japón)*., p. 75. En el original:

古池や
furu ike ya
蛙飛び込む
kawazu tobi-komu
水の音
mizu no oto

«Confusas
Entre los pétalos
Alas de pájaros».

«Revuelo de mariposas
Trocando caminos
Y canciones de cuna».

«Sol de primavera
Y florece olvidada
La jardinera».

«Templo Kanei
Al ritmo del gong
Reza el cuclillo».²¹⁰

En estos ejemplos podemos situarnos en el punto de vista de la vacuidad, en donde las cosas claman su propia verdad a la vez que son medios para la expresión de las demás: acontecen al unísono, confusas, revueltas, eclosionando. En particular el último haikú da cuenta de la práctica del pájaro, que a su vez es un campo de resonancias del sonido del gong bajo el terruño (el Templo Kanei) en donde le es propicio advenir ese yo sin yo, ya que refleja a los demás seres.

En la práctica de zen, siguiendo a Ueda, podemos encontrar el correlato de este punto de indiferencia pero en el vaciamiento del yo. El zen es la herramienta o vehículo para hacer que el yo se transforme en un no-yo, es decir, que pase del campo de la conciencia (en una conciencia en donde está referida y tienen origen todos los objetos) a un campo aún más fundamental en donde uno «entre en el estado de *sâmadhi*, [y] se convierte en la “nada” (*mu*) de *śūnyatā*, en donde vacuidad es forma, forma es vacuidad.»²¹¹ Lo anterior significa que uno se vuelve uno con la nada: un yo como no-yo. Por lo tanto, esa situación de un vaciamiento del yo es una operación de-substancializadora en donde las cosas ya no recaen en el sustrato último (como el *hypokeímenon* aristotélico) en el que se había convertido el sujeto, sino que recaen propiamente en un sujeto que ya no es sujeto por lo cual ya no es sustrato último ni lo que subyace al fondo de todo lo existente, sino que este último ha advenido una nada: “una imagen de lo que no tiene imagen y de la infinita

²¹⁰ Masaoka Shiki, *Cien jaikus*, pp. 52, 54, 61, 66 y 77 respectivamente.

²¹¹ Shizuteru Ueda, *Zen y Filosofía*, p. 33.

desfiguración.”²¹² Esta nada está en un modo de apertura hacia las cosas para que se presenten tal como son. Para que eso ocurra es preciso contar con el proceso de desubstancialización, esto es, la transformación o conversión del yo para que se convierta en un no-yo. Este verdadero yo, en tanto no-yo, quiere decir que deviene un recipiente que en el grado más intensivo de la forma, esta se dona para permitir el acontecimiento de la naturaleza y la existencia. El éxtasis del *Existenz* como libertad desasida aquí encuentra la manera de presentarse: el modo sin modo del que habla Eckhart, libre y vacío y uno con la nada de Dios es un evento desde el cual los seres pasan por la puerta abierta, en una apertura infinita, del proceso de desasimiento del yo *qua* no-yo. El tránsito de la oquedad de la nihilidad aquí ya está dado, puesto que ese nada-sin-sentido se muestra como la infinitud una con los seres. Tanto para Nishitani como para Ueda se tienen que realizar las dos prácticas, que en realidad son indisociables del zen: el zazen y el sanzen. En lo que sigue y que es posible llamar una fenomenología de la práctica del zen, se bosquejará ese proceso de vaciamiento del yo.

El zazen es la meditación que conlleva a una «condición de plena conciencia [se] cristaliza en una interrogación infinita sobre el “qué” de dicha condición»²¹³, esto quiere decir que en el zazen no hay una condición dada ni un estado determinado, sino una interrogación sobre cualquier condición determinada. En términos heideggerianos no hay otro horizonte desde el cual lo ente acontezca como ente, sino una anulación de cualquier horizonte de comprensión; una “gran duda” al actualizar la nada desde la cual cualquier horizonte, y por ende el lenguaje, pierden cualquier validez. La no-comprensión desde la cual se actúa una vez actualizada la nada es el llegar a ser el *koan*²¹⁴ preguntado por el maestro al alumno: una interrogante sin solución pero que se realiza y actualiza en quien recibe la pregunta. Una nueva comprensión ocurre ahí: la comprensión de la interrogación del “qué” como libertad. En este ejercitarse en la anulación de uno mismo se entra en una dinámica en donde uno sale de “sí mismo para volver a sí mismo”,²¹⁵ por lo cual, para

²¹² *Ibid.*, p. 102.

²¹³ *Ibid.*, p. 39.

²¹⁴ Por ejemplo, el caso 15 de *Entangling Vines. A classic collection of zen koans*. “One peak is not White”:
“A monk asked Chaosan Benji: Snow covers a thousand mountains. Why is one peak not white?”
Caoshan said “You should recognize” distinction within distinction”
The monk asked, “What is ‘distinction within distinction?”
Caoshan said, “Not falling into being the color of the other mountains”, p. 77.

²¹⁵ Ueda, *op. cit.*, p. 106.

Ueda, el *zazen* en primera instancia es volverse una gran duda y una gran muerte del yo egocéntrico. En esa gran duda del yo se llega a un punto en el que no se puede realizar prácticamente nada más que estar reposando y respirando donde uno se ocupa en un “hacer del no hacer” y paulatinamente el ser humano en tanto sujeto pierde importancia e incluso desaparece, lo cual tiene por consecuencia que «el cuerpo ya exprese la apertura y el “ser-tal-como-se-es”»²¹⁶ o al verdadero yo, en donde no hay una separación entre un objeto y un sujeto. Desde este punto podemos entender la libertad como apertura, ya que de la misma manera que desde la nada absoluta se ejercita un hacer del no-hacer, podríamos decir que en términos ontológicos se comprende un no-comprender (el “qué” de toda condición) y en última instancia el lenguaje no se habla a sí mismo, sino desde el silencio. Por ello estos tres niveles no son algo separado, sino que su acontecer es simultáneo.

Este es un tipo de apertura “que no pertenece a la clase de apertura en la que el yo es el centro”,²¹⁷ sino que ese yo desiste para que propiamente todo advenga. Es una apertura no-yoíca del mundo. Esta apertura infinita es diferente a la mencionada en el capítulo uno debido a que desde ella las cosas adquieren su concreción, no referidas a un horizonte previo (el *vorhabe* heideggeriano) sino desde su terruño originario. Así, la comprensión ha cambiado puesto que lo dado desde esta apertura infinita es no-dual, sino desde donde la cosa *como* cosa a su vez está atravesada por la apertura de la nada absoluta en un plexo de relaciones sin formas, por lo cual, en lo presente no hay una diferencia alguna entre los seres: todos son propiamente los seres sintientes del universo relacionados, indiscernibles uno de los otros y con una forma particular. Esto marca el acontecimiento en donde todo está mutuamente referido y a la vez libre, es decir, habitando en el terruño donde no hay una dependencia sino una intensidad expresiva, como en el caso de los haikús arriba escritos.

Como *locus* de la nada, es propio del *zazen* el silencio “total, un continuo profundizar en la quietud.”²¹⁸ En dicho silencio y quietud, o sea, en ese estado de gran duda es cuando se levanta para practicar el *sanzen* y comenzar una relación con lo Otro. Es necesario actualizar ese estado de duda —en donde la subjetividad se ha disuelto— para, desde ese estado, entablar la relación antes mencionada. Una apertura así es actualizada

²¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 47.

como libertad desde que el yo es anulado en el zazen; no es algo sustancial, sino un yo sin yo. Desde esta apertura o esta nada realizada, se actualiza el fondo sin fondo donde las cosas acaecen como cosas; en un cruce entre ser y nada en donde lo importante es la conjunción de ambas en la cosa como cosa, que se da en el diálogo.

Así es de la misma manera en que desde la apertura acontece lo ente, del silencio el lenguaje es hablado. El lenguaje proveniente del silencio *qua* nada expresa de una manera no representacionista lo que espontáneamente tiene lugar como acontecimiento en la apertura de la nada: la naturaleza. La expresión de la naturaleza, en suma, “tiene su propia forma de hablar, su propia manera de actuar y su propia manera de despertar a la verdad”,²¹⁹ como menciona Dōgen refiriéndose al despertar, ya que de la no-dualidad de estos planteamientos, el yo convertido en no-yo es el *locus* de la naturaleza realizándose. La auto-transformación o auto-realización del yo al no-yo se da al convertirse este último en un “entre”: una apertura infinita o un *locus* del yo libre del yo (un no-yo) donde puede acaecer el libre círculo de nada-naturaleza-yo-Otro “floreciendo libre desde sí *junto* a las flores.”²²⁰ Así, siguiendo la lectura del *Mitsugo* de Dōgen cuando menciona que “donde sea y cuando sea que practiquemos el camino, invariablemente conllevará una íntima manera de expresar el Asunto [de comprender el lenguaje íntimo] [...] en ese momento [...] nosotros estamos con nuestro sí-mismo verdadero; con el sí-mismo de los otros y con los Budas y ancestros”²²¹ el *locus* del no-yo va a expresar la experiencia universal de la nada absoluta a partir de la realización personal que parte de la propia realización de la dinámica del cruce del ser y la nada. La aperturidad infinita se expresa en el individuo concreto, no obstante, lo que se expresa en este lenguaje es una doble apertura: la apertura de la nada absoluta y la del lenguaje de lo que acaece en el mundo en una relación íntima que brilla en la opacidad de la singularidad de la existencia en su naturalidad, es decir, en su vida cotidiana.

Vale decir, hay un ámbito desde el cual la propia comprensión ontológica tematizada por Heidegger tiene su propio acontecimiento que no es el del acontecimiento de lo ente como ente, sino desde esta nada absoluta. Como menciona Ueda, “el mundo como tal, con su limitación esencial, está abierto a una apertura ilimitada e infinita, sin la

²¹⁹ Dōgen “Mitsugo” en el *Shobogenzo*, p. 645.

²²⁰ Ueda, *op. cit.*, p. subrayado propio.

²²¹ Dōgen, *op. cit.*, p. 646.

cual no sería posible la limitación”²²² de la misma comprensión ontológica que permite que lo ente ocurra como ente; o sea, a lo que está abierto la comprensión originaria del ser-en-el-mundo es a la apertura infinita de la nada absoluta, desde donde adquirió su propia forma de concretizar lo ente. Así, desde en *Mitsugo* podríamos decir que lo expresado en la comprensión del “lenguaje íntimo” tiene dos talantes; por un lado, la propia comprensión es realizada al derruir el punto de vista del yo sustancial y como comprensión de la no-comprensión se realiza (o acontece) la nada absoluta como apertura infinita desde la cual como in-fundamento se asienta la comprensión ontológica y lo ente. La “propia íntima manera de poner” la expresión del Uno-honorable-del-Mundo de la que nos habla Dōgen se basa en esta doble exposición, tanto de la nada absoluta como de lo que está teniendo lugar en el mundo: una expresión de la no-expresión, donde si bien en cada palabra se expresa la nada absoluta, al mismo tiempo, se olvida (o no se comprende) algo al pensar que la rosa como rosa no expresa el árbol; aun así los dos expresan la nada absoluta, la infinita apertura al *locus* de la nada, desde el cual dan cuenta mutuamente de lo otro, a la vez que lo más íntimo de sí mismos.

Desde esta apertura infinita como no-yo desde el yo como *locus* de la nada, el vérselas con la naturaleza implica “una especie de acontecimiento originario”,²²³ ya que la nada del yo es quien se levanta del zazen, cualquier contacto con lo exterior irrumpe en ese no-yo como una donación del propio campo de la vacuidad: la infinitud en una flor, en una sonrisa, en un diálogo... El punto de la naturaleza desde ese no-yo es que una vez levantados del zazen al sanzen “somos en el mundo y, sin embargo, al mismo tiempo, permanecemos de algún modo en la apertura infinita que envuelve y trasciende el mundo [...] el mundo parece dual”,²²⁴ debido a que ese mundo o naturaleza acontece desde sí mismo pero *en* una apertura infinita actualizada por un yo que se ha vuelto un no-yo: mundo y un campo más fundamental del yo al co-pertenecerse, ocurren/acontecen ambos. Dicho en otras palabras, este no-yo da cuenta, expresa y hace que hable por medio de su propio lenguaje el florecimiento de las flores “tal y como florecen”²²⁵ por sí mismas. A su

²²² Ueda, *op. cit.*, p. 107.

²²³ *Ibid.*, p. 41.

²²⁴ *Ibid.*, p. 41.

²²⁵ *Ibid.*, p. 103.

vez, el no-yo está “floreciendo *libre de sí* junto a las flores”,²²⁶ da cuenta debido a que no refiere el suceder del florecimiento a un sujeto en el que debiera recaer para que efectivamente ocurra el florecimiento. Y conjuntamente, este no-yo que ya está vaciado y vuelto nada, al entrar en relación con la naturaleza se vuelve uno con ella, ya que al no ser un yo centrado, es todo lo demás: la naturaleza. Lo anterior es la explicación de por qué se sale de sí (un yo cerrado y una subjetividad que se presenta como el origen de todo lo existente) para volver a sí mismo (no-yo) desde una nada vuelta actualidad, en donde acontece la naturaleza por sí misma. Este no-yo es desapropiado para mostrar toda la naturaleza de la misma manera en que en las pinturas japonesas²²⁷ hay un círculo vacío tras cada pintura, este círculo se oculta para que se muestren las imágenes.

Lo mismo ocurre con el lenguaje expresado de este no-yo, ya que al pronunciarse se retrae para que aparezca por sí mismo aquello a lo que señala. Aunque previamente tuvo que haber imperado el silencio evocado en el zazen, para que la apertura infinita aconteciera y la actualidad de la nada volviera al yo uno con ella, haciendo desaparecer a este último en su más verdadera presencia. Ese lenguaje, dicho por el no-yo en su apertura infinita donde su relación con lo Otro es un acontecimiento originario, se evanece para mostrar por sí mismo aquello que está evocando: la naturaleza. Como Rebeca Maldonado menciona: “Y este camino es el camino de regreso a la naturaleza como regreso al sí mismo perteneciente al *topos* de la nada. No hay regreso al sí mismo donde montaña y yo, naturaleza y ser humano, no acontezcan en mutua pertenencia, pero a la vez sin el encuentro acontecido con la naturaleza”.²²⁸ De lo anterior se sigue la importancia de las prácticas del zazen y el sanzen, ya que este último “tiene que ver con las palabras, palabras nacidas del silencio del zazen.”²²⁹ Es así como en el lenguaje es necesario el silencio o la nada absoluta si se quiere hablar de algo más fundamental que el yo, un acontecimiento más originario que puede ocurrir preparándose por medio del zazen y sanzen; aunque estos últimos a su vez tengan una relación tensional y oscilatoria, o sea, no se dan en un proceso lineal ni progresivo, sino interrelacionado. Lograr unir estos dos aspectos es estar en la práctica del zen y lograr que en la vida cotidiana, en cada acto y momento se conviertan en

²²⁶ *Ibid.*, p. 104. Subrayado mío.

²²⁷ *Ibid.*, La fábula del buey y el boyero, pp. 135-157.

²²⁸ Rebeca Maldonado, “La realización del yo sin yo como lenguaje de la naturaleza en Shizuteru Ueda, Nishitani y Yoshinori. Ensayo sobre la Escuela de Kioto”, p. 308.

²²⁹ *Ibid.*, p. 47.

acontecimientos originarios, siendo así que cada movimiento y palabras serían dichas por un no-yo que da cuenta de todo.

El círculo se cierra y parece que el fin, es de hecho, desde donde empezamos. Parece, a su vez, que al perder todo no hemos ganado nada y, ciertamente, un “extraser” no se condensa ahora con la naturalidad de los singulares. Tan solo un acaecer propicio, un habitar el terruño originario, un reintegrar la forma propia o el yo verdadero en tanto se transita por el no-yo, de tal manera que se mora y da cabida con todas las demás existencias, personales e impersonales. Ahí el pase del campo de la nulidad absoluta a aquel de la afirmación de la apertura infinita, vacía, libre y una con la vacuidad, que da el espacio para habitar a todos los fragmentos desasidos desde su propia singularidad. Nada más que eso, pero tampoco nada menos.

Conclusiones

En esta tesis revisamos la ontología de la nihilidad y de la vacuidad en la filosofía de Nishitani Keiji. Esto nos sirvió para describir la relación, el pase y el tránsito del horizonte de la nihilidad al campo de la vacuidad. El principal aporte de este trabajo consistió en esclarecer el pase o sentido de torsión, que va de *experienciar* la nihilidad como el evento donde ocurre la falta de sentido, referencia y fundamento al acontecer de un campo donde las singularidades habitan en su terruño originario (el campo de la vacuidad).

En el primer capítulo se revisaron las posturas de Nietzsche, Ernst Jünger, Martin Heidegger, y del propio Nishitani Keiji en torno al advenimiento y la superación de la línea crítica del nihilismo. Se partió del diagnóstico nietzscheano acerca del advenimiento del nihilismo como el horizonte histórico de nuestra contemporaneidad y como la experiencia de “errar como en una nada infinita”. Además, al seguir las rutas del fragmento de Nietzsche “Lenzer-Heide” de 1887 sobre el nihilismo europeo, en donde se describe los momentos que van de una hipótesis extrema (“Dios” como principio unitario del mundo) al “sin sentido y sin meta” de la experiencia moderna, se realizó un paralelismo entre la fundamentación de la verdad universal del sujeto (*ego cogito ergo sum*) con su desplome, y cómo eso resulta en la desaparición del mundo en el que desplegaba su actividad. El proceso de *desmundanización* que discutimos en el primer capítulo hace referencia a cómo, tanto el mundo como el yo desde el cual surgía ese mundo (que también revisamos críticamente como un *no-mundo*, es decir, inserto en un proceso de desmundanización) son arrobados por una duda radical.

Ante este panorama revisamos las posturas que dialogan con Nietzsche, por ejemplo la de Jünger, Heidegger y el propio Nishitani y que propician un evento que supere la línea crítica del nihilismo. Ernst Jünger traza una topografía del nihilismo, con las indicaciones del pase de la línea crítica de este (donde todo se reduce a un mismo valor) y sobrevuelo hacia las “islas de libertad”, a partir de situaciones límite ancladas en la felicidad, tales como la amistad y el erotismo. Por el contrario, Heidegger intenta una topología o lógica del nihilismo y, en tanto tal, dar un paso atrás que se interrogue acerca de la esencia de este. En otras palabras, antes de planear dar una respuesta que delinee cómo hacer el pase de la línea del nihilismo, es necesario preguntarnos sobre qué es, cómo opera y cuál es su

relación con la nada. Finalmente, para Nishitani ir más allá de la línea significa un retornar hacia un “más acá”, es decir, hacia lo íntimo o el terruño originario desde el cual partimos y al cual retornamos. La forma de autosuperar la línea crítica del nihilismo es morar en dicha línea.

En el segundo capítulo se revisó el proyecto de autosuperación del nihilismo desde transitar la experiencia de la nihilidad, ya esbozado por Nietzsche e intentado por Nishitani en su libro *La autosuperación del nihilismo*. Esta postura es una crítica a la posición del campo de la conciencia o punto de vista del yo, ya que esta última parte de la separación de sujeto y objeto (y eventualmente la captura de lo subjetivo como objetivo) pasa por alto esta relación originaria entre el mundo, la existencia y el enfrentarse a la experiencia de la nihilidad. El concepto de “voluntad de nada”, inscrito en *La autosuperación del nihilismo*, da las claves para tal fin, ya que en su acepción crítica significa tanto la voluntad de autoaniquilación como la voluntad de no-querer.

Por voluntad de nada Nishitani entiende la autoanulación o la pasividad ante la nada, es decir, ante la experiencia de la nihilidad. Esta es la diferencia entre hipostasiar un principio impersonal que se vuelva la historia universal (así en Hegel, pero también la crítica al progreso realizada por Benjamin, así también lo que María Zambrano llama historia sacrificial) y que eventualmente destruya a quien le dio origen (así en nuestra revisión del proceder de la técnica en su cariz dominador) o el propiciar un espacio para habitar a la facticidad de la *Existenz*. Así *Existenz* e historia se relacionan de tal forma que la experiencia de la nihilidad como lo impersonal en la historia no implique un principio separado que el propio devenir de la *Existenz*, es decir, la historia en la *Existenz* significa la apertura para el acontecimiento comunitario y solidario de todos los demás existentes y desde ese evento poder trazar la trama narrativa de mutua expresión y reunificación en la diferencia. A la manera del *Mahabharata* o de *Las mil y unas noches*, las historias interconectadas no terminarían de imbricarse, aunque sí bifurcarse en infinitas líneas que se entrecruzan y complejizan en sus nexos dinámicos. El campo de resonancia de la historia, desde la apertura del fondo íntimo de la existencia en el encuentro con el campo de la nihilidad en la *Existenz*, es la historia presente o el instante eterno que no va a algún lugar fuera de la facticidad de la *Existenz*, sino que es el momento de reunión de todos los espacios y tiempos.

Esta posibilidad de reunión de los singulares en mutua desapropiación y apropiación se debe a la autosuperación del nihilismo. Es decir, es aquel momento en donde, a pesar de ontológicamente estar sostenido en la nada, esto no significa la desaparición de la existencia, sino asumirlo una con la existencia para propiciar un terruño más originario en el cual habitar. Esta anunciación de la autosuperación del nihilismo desde el terruño más íntimo de la existencia hasta las escalas cosmológicas parecería un proyecto irrisorio, por el supuesto trato de lo que se va a ocupar. No obstante, así es el arrobamiento nihilista del mundo y de la duda radical: nada tiene sentido, suelo, ni espacio para habitar. A ese momento y campo, que al acontecer se extiende en todas direcciones, es que Nishitani buscará autosuperarlo al comprenderlo una con la *Existenz*, es decir, donde se da la apertura infinita de la misma con todos los demás seres. El nihilismo cosmológico con el cual cierra el capítulo da la intuición de la posibilidad de que en el astro errante en la nada infinita se conjugue en un campo de resonancias la cadencia del propio universo y en tanto tal, es que acontece el campo de la vacuidad.

En el último capítulo revisitamos los distintos momentos del acontecer del campo de la vacuidad, entendido primordialmente como un proceso *desapropiante* del campo de la conciencia o del punto de vista de yo, que transita por el horizonte de la nihilidad y propicia su acontecer uno con dicho campo. Este movimiento ha sido descrito por la tradición mística apofántica, primordialmente por Meister Eckhart como un descenso hacia la nada de la deidad y un retorno que vuelve para dar testimonio de ese fondo. *Uno con la vacuidad* es la expresión que Nishitani encuentra para dar cuenta de este atravesamiento y ascenso, de la nada de la deidad en la naturalidad de la vida cotidiana. Para dar cuenta de ese proceso revisaremos los momentos que dan cuenta de ese tránsito en la sentencia *creatio ex nihilo*, el amor indiferenciador de Dios o *agapé*, la postura del no-yo (*anātman*), que son momentos importantes en la delineación del fondo abierto con la nihilidad aconteciendo al unísono con la singularidad. Para tal fin trazamos la línea “transpersonal” que se abre desde los momentos antes mencionados: ahí donde no hay fundamento (experimentado sensiblemente en el advenimiento de la nihilidad), Nishitani encuentra el *locus* del habitar propio, que acontece cada vez única, cada vez diferenciado en la singularidad de la existencia y que abre esa mismidad a una relación resonante, mutua y solidaria con las otras singularidades.

Que el fondo sea uno con la existencia significa que esta última habita en una apertura infinita, al mismo tiempo que es la forma de la no-forma: el campo de resonancias de las demás existencias. Esto se puede ver en la poesía japonesa y la práctica del zen como el momento de expresión del campo de la vacuidad, ya que se perfilan como la forma de la no-forma: un punto de indiferencia entre los singulares, en un juego de mutua apropiación y desapropiación.

Así, encontramos dos enfoques en Nishitani para vérselas con el problema del nihilismo y su posible autosuperación. Por un lado, hay un camino desde los conceptos de la filosofía occidental, sobre todo en el libro de *La autosuperación del nihilismo*. Y por otro, un enfoque desde la experiencia y pensamiento oriental, desplegados en *La religión y la nada*. El esfuerzo de hacer resonar ambas tradiciones es para propiciar el campo de la vacuidad, el cual “es un campo que permite que el ser de las cosas sea, donde todas las cosas pueden ser cada cual en su propio terruño, el campo de *śūnyatā* que he denominado el campo de la posibilidad elemental de la existencia de todas las cosas”.²³⁰ El aparato conceptual de Nishitani Keiji, su sentido de respuesta a la nihilidad y su propuesta puede ayudarnos a comprender la época presente. No es extraño a nadie si el diagnóstico de Nietzsche acerca del advenimiento del nihilismo se entrevea en cada noticia en la que nos encontramos día a día, que van desde la violencia, hasta la destrucción de la naturaleza y la sexta extinción masiva. Los efectos de esta sociedad de control (así tratada por Foucault, Deleuze, entre otros) en mucho parece ser la gestión y administración de la falta de sentido del nihilismo y pueden encontrarse en la epidemia, no sólo viral (que por otro lado, es el contexto en el cual se escribió este trabajo) sino mental que padecen cada vez más personas, (traducido como depresión, pánico, etc.).

La herencia del pensamiento de Nishitani se nos presenta como una “tarea infinita”²³¹, es decir, pensar cómo los pedazos sin dirección de la realidad y de este presente, que parecen en un proceso de destrucción y desaparición (que algunos autores, como Lovelock, interpretan en el sentido de desaparición de toda la vida en la tierra), pueden acaecer no en una nueva unidad hipostasiada, sino en su propio terruño: ahí donde su propio acontecer es el acontecer de las otras singularidades, el propio y mutuo resguardo.

²³⁰ Nishitani, *La religión y la nada*, p. 269.

²³¹ *Ibid.*, p. 361.

Esto último parece ahora imposible ante la disgregación y fragmentación en la que vivimos, pero por eso mismo, se hace más urgente pensar desde este nuevo sentido de la experiencia de la nihilidad. En un poema de Hakuin que Nishitani recupera podemos encontrar esta incorporación de la nihilidad en la singularidad de la existencia, enclavada en el presente.

Ayer al amanecer barrí el hollín del año viejo,
Esta noche muelo y amaso harina para los dulces del año nuevo.
Hay un pino con sus raíces y un naranjo con sus hojas.
Luego me pongo ropas nuevas y espero la llegada de los invitados.²³²

Los rastros de lo que se fue y perdió (el hollín del año viejo) dan pie a la presencia de la naturalidad de la vida cotidiana, que prepara el lugar del habitar del por-venir en el presente. El pino y el naranjo se despliegan sin intervenir en dicha cotidianidad, en la que se prepara para recibir a los invitados. Este sitio es el campo de la vacuidad, que es el lugar del habitar. Dar pie a dicho lugar habitable, en donde cada quién se enlace en una relación y medida propia, singular que también da cobijo a las demás, parece que es la impronta del esfuerzo de Nishitani al transitar y sobrepasar desde sus propios términos a la nihilidad; y en ese sentido, nada parece más urgente de pensar y propiciar.

²³² *Ibíd.*, p. 314

Bibliografía de Nishitani Keiji

NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. USA: Chisokudō, 2017.

[Original: 宗教とは何か (Shūkyō to wa nanika) en 西谷啓治著作集集 *Nishitani Keiji chosakushū* (NKC), *Obras escogidas de Nishitani Keiji*. Tokio: Sōbunsha, vol. 10, págs. 3-319.]

_____. “Mein philosophischer Ausgangspunkt”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 46, H. 4 (Oct. – Dec., 1992), pp. 545-556.

_____. “Science and Zen”, *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and its contemporaries*, Frederick Franck (ed). Indiana: World Wisdom Bloomington, 2004, pp. 107-135.

_____. *The self-overcoming of nihilism*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Bibliografía general

AAVV. *Climate Change 2021 The physical science basic*. [En línea, consultado el 29/04/22] <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/>

_____. *Desierto. manifiesto postecologista*. España: Melusina, 2017.

_____. *Diálogos mayores de Buda [Dīgha Nikaya]*. Trad. intr. y n. de Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Madrid: Trotta, 2010.

_____. *Entangling Vines. A classic collection of zen koans*. MA, USA: Wisdom Publications, 2013.

_____. *Udāna. La palabra de Buda*. Trad. y n. de Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Madrid: Trotta, 2006.

ANDERS, Günther. *La obsolescencia del hombre*. Valencia: Pre-textos, 2011.

ARNAU, Juan. *Cosmologías de India. Védica, sāmkhya y budista*. CDMX: FCE, 2012.

- _____. *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2021.
- ARENDRT, Hannah. *La condición humana*. México: Paidós, 2022.
- _____. *¿Qué es la filosofía de la existencia?* Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.
- ANDRÉS, Ramón. “Nada”, *Pensar y no caer*. España: Acantilado, 2015.
- BEAUVOIR, SIMONE. *El segundo sexo*. España: Cátedra, 2017.
- BENZ, Ernst. “Meister Eckhart in Japan”, en Ueda, Shizuteru. *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*. München: Verlag, 2018.
- BOUSO, Raquel. “Meontología y temporalidad en el pensamiento de Keiji Nishitani”, *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia*. México: Ítaca/UNAM/FFyL, 2017.
- CALASSO, Roberto. *Ka*. Barcelona: Anagrama, 2016.
- CASTRO, Emiliano. “Ontología de la resistencia”, *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia*. México: Ítaca/UNAM/FFyL, 2017.
- _____. “Nietzsche y el egipticismo”, *Historia del presente, filosofía de la historia como filosofía de la temporalidad*. Tesis de maestría, México: UNAM, 2018.
- CELAN, Paul. “Psalm / Salmo”, *Sin perdón ni olvido. Antología*. Trad. José María Pérez Gay. México: UAM, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *Cada vez única el fin del mundo*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- DŌGEN, Eihei. “Mitsugo. On the Heart-to-Heart Language of Intimacy”, *Shōbōgenzō. The Treasure House of the Eye of the True Teaching*. Trad. Hubert Nearman, Mount Shasta, California: Shasta Abbey Press, 2007.
- ECKHART, Maestro. *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores, 2018.
- GARZÓN BATES, Mercedes. *Nihilismo y fin de siglo*. México: Torres asociados, 2000.
- GONZÁLEZ REIMANN, Luis. “Alcanzar la otra orilla. Una metáfora duradera en las religiones del subcontinente indio”, *Mito e historia II: El umbral de la eternidad*. Cattedra, Olivia. [coord.] Mar del Plata: Ediciones Suárez, 2013.

- GUATTARI, Félix. *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos, 2017.
- HEGEL, G.W.F. “A. [Ser]”, *Ciencia de la lógica*. Madrid: Abada, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza, 2020.
- _____. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- _____. *Carta sobre el Humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2016.
- _____. *El concepto de tiempo. (Tratado de 1924)*. Barcelona: Herder, 2018.
- _____. “En torno a la cuestión del ser”, *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001.
- _____. “La autodeterminación del nihilismo según la historia del ser”, *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.
- _____. “La época de la imagen del mundo”, *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza, 2017.
- _____. “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza, 2017.
- _____. “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- _____. *Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 2019.
- _____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 2008.
- _____. “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- _____. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1989.
- _____. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2020.
- _____. “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

- _____. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 1999.
- HEISIG, James, Kasulis Thomas, Bouso, Raquel. “Chûōkōron”, *La filosofía japonesa en sus textos*. Barcelona: Herder, 2016.
- HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*. Barcelona: Herder, 2015.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2018.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir. *La Muerte*. Valencia: Pre-textos, 2009.
- JASPERS, Karl. *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*. München: Piper, 1989.
- _____. *Filosofía de la existencia*. Argentina: Aguilar, 1974
- JÜNGER, Ernst. *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona: Tusquets, 1993.
- _____. *Eumeswile*. Barcelona: Página indómita, 2019.
- _____. *Los titanes venideros. Ideario último*. Barcelona: Ediciones Península, 1998.
- _____. *Sobre el dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. México: Tusquets editores, 2008.
- _____. “Sobre la línea”, *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós, 1994.
- LATOUR, Bruno. *Cara a cara con el planeta*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2017.
- LEVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000.
- LOVELOCK, James. *The revenge of Gaia. Earth’s climate crisis & the fate of humanity*. New York: Basic Books, 2006.
- MALDONADO, Rebeca. “Dehomocentrismo, descentramiento y desustancialización como categorías para otra filosofía de la naturaleza. (El paso atrás a lo no-humano como verdadero modo de ser de lo humano”, *Encuentros de animales*. [Coord.]. González Valerio, María Antonia. CDMX: FFyL/Akal, 2021.
- _____. “Descopernización o vaciamiento de la razón en la era del nihilismo - sendas comunes entre occidente y oriente-“, *Nihilismo y mundo actual*. [coord.] De la Higuera, Javier, Sáez, Luis y F- Zúñiga, José. Granada: Universidad de Granada, 2009.

_____. *La conciencia de la nihilidad en la poesía de contemporáneos. Para una hermenéutica de la muerte en la poesía mexicana*. Zacatecas: Ediciones de Medianoche/Universidad Autónoma de Zacatecas, 2011.

_____. “Las categorías de la modernidad en su acabamiento en el segundo Heidegger: gigantismo, poder y acrecentamiento. Los límites de habitar”, en *Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas*. Número especial. Heidegger revolucionario: Crítica al Capitalismo, Arte y Políticas del ser (2021), pp. 169-180. ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

_____. “La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keji”, *Teoria Rivista di filosofia fondata da Vittorio Sainati* XXXX/2020/1 (Terza serie XV/1). Formas del nihilismo contemporáneo. Edizioni ETS. pp. 103- 114.

_____. “La realización del yo sin yo como lenguaje de la naturaleza en Shizuteru Ueda, Nishitani y Yoshinori. Ensayo sobre la Escuela de Kioto”, *Filosofía del lenguaje. Horizontes y territorios*. López, Bily, coord. CDMX: Colofón, 2018.

_____. *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*. México: Ediciones sin nombre, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2016.

_____. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 2013.

_____. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2013.

_____. *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (otoño, 1887)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

_____. “El nihilismo europeo”, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de Fragmentos póstumos (1869-1889)*. España: Tecnos, 2009.

_____. *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*. España: Tecnos, 2007.

_____. *La ciencia jovial [La Gaya scienza]*. México: Colofón, 2001.

- _____. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2016.
- _____. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF, 2001.
- _____. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1985.
- _____. *Sabiduría para pasado mañana. Antología de Fragmentos póstumos (1869-1889)*. España: Tecnos, 2009
- OÉ, Kenzaburo. *Cuadernos de Hiroshima*. Barcelona: Anagrama, 2011.
- PAZ, Octavio. “Tres momentos de la literatura japonesa”, *Las peras del olmo*. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- PARKES, Graham. “Introduction”, en Nishitani, Keiji. *The self-overcoming of nihilism*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- QUIGNARD, Pascal. *Vida secreta*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2018.
- RAMÓN, Andrés, “Nada”, *Pensar y no caer. Barcelona: Acantilado, 2016*.
- RANGEL, Sonia, “Eterno retorno. La música de la inocencia y el olvido”. Reflexiones Marginales. Año 6. Número 42, junio 2017 – julio 2017. En línea, consultado el 13/06/22 [<https://reflexionesmarginales.com/blog/2017/05/31/eterno-retorno-la-musica-de-la-inocencia-y-el-olvido/>].
- ROY, LOUIS. *Mystical Consciousness. Western Perspectives and dialogue with Japanese thinkers*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- SARTRE, JEAN-PAUL. *El ser y la nada*. Argentina: Losada, 2004.
- _____. *El existencialismo es un humanismo*. Argentina: Sur, 1974.
- SEBALD, W. G. *Sobre la historia natural de la destrucción*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- SERRES, Michel “Artus pagus”, *Los orígenes de la geometría*. México: Siglo XXI editores, 1996.
- SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- SHELLING, F.W.J. *Filosofía del arte*. Madrid: Tecnos, 2002.

- _____. *Filosofía de la mitología. Libro primero. El monoteísmo, en Schelling esencial*. España: Montesinos, 2011.
- _____. *Filosofía de la revelación. Introducción o fundamentación de la Filosofía positiva*. Pamplona: Cuaderno de Anuario Filosófico, 1998.
- _____. *La filosofía de la revelación. Primera parte*. España: Montesinos, 2011.
- _____. *Las edades del mundo*. Madrid: Akal, 2002.
- SHIKI, Masaoko. *Cien jaikus*. Madrid: Hiperión, 2007.
- SLOTERDIJK, Peter. *El imperativo estético*. Madrid: Akal, 2020.
- SOURIAU, Étienne. *Los diferentes modos de existencia* seguido por *Del modo de existencia de la obra por hacer*. Buenos Aires: Cactus, 2017.
- TANABE Hajime. *Filosofía como metanoética*. CDMX: Herder, 2014.
- UEDA, Shizuteru. “La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y el zen”, *Zen y filosofía*. España: Herder, 2004
- VEGA, Amador. *Tres poetas del exceso. La hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan*. Barcelona: Fragmenta editorial, 2011.
- YUSA, Michiko. “Affirmation via Negation: Zen Philosophy of Life, Sexual Desire, and Infinite Love”, *The Bloomsbury research handbook of contemporary Japanese philosophy*. New York: Bloomsbury Publishing, 2018.
- VICENTE ANAYA, José. *Breve destello intenso (el haiku clásico de Japón)*. México: UNAM, 1992.
- ZAMBRANO, María. *El hombre y lo divino*. Madrid: Alianza, 2011.
- _____. “San Juan de la Cruz: de la *noche obscura* a la más clara mística”, *Obras completas I. Libros (1930 - 1939)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Fundación María Zambrano, 2015.