



La nihilidad como preámbulo de la vacuidad en la filosofía de la religión de Nishitani

Nihilism as a preamble of vacuity in the philosophy of Nishitani's religion

Héctor Sevilla Godínez*
Universidad de Guadalajara
hectorsevilla@hotmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.178843

Recibido: 05/08/2016

Aceptado: 22/09/2016

Resumen: El artículo inicia con un análisis respecto a la posición de Nishitani en la escuela de Kioto y el peso de la misma en la filosofía occidental. Análogamente, la intención del texto es favorecer la distinción entre los conceptos de nihilidad y vacuidad, ambos presentes en Nishitani, particularmente en su concepción sobre la religión; en tal sentido, se aborda la función de la vivencia de nihilidad y la inapropiada estrategia religiosa de eludir la vivencia de la vacuidad, con lo cual se obstaculiza la experiencia trascendental auténtica. Contrariamente, se propone que cuando la religión es un camino facultativo, orienta a la noción de una nada absoluta o una nada de la Deidad, preámbulo obligado para la comprensión de la filosofía espiritual de Nishitani.

Abstract: The article commences with an analysis of Nishitani's position in the Kyoto school and its weight on Western culture. Analogically, the intent of the text is to favor the distinction between the concepts of nihilism and vacuity, both present in Nishitani, particularly in his concept about religion; in such a sense, the function of experiencing Nihilism and the inappropriate religious strategy of eluding the experiencing of vacuity, with which the authentic transcending experience is hindered. Contrarily, it is proposed that when religion is a facultative path, it steers towards the notion of an absolute nothingness or towards a nothingness of the Deity, an obligatory preamble for the comprehension of Nishitani's spiritual philosophy.

Palabras clave: nihilidad; religión; vacuidad; deidad; nada.

Keywords: nihilism; religion; vacuity; deity; nothingness.

* Mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Es profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles en la Universidad de Guadalajara.

1. Nishitani y la escuela de Kioto

Keiji Nishitani (1900-1990) es conocido principalmente por ser uno de los tres grandes representantes de la llamada escuela de Kioto, junto con Kitaro Nishida (1870-1945) y Hajime Tanabe (1885-1962). Filósofo y practicante del budismo zen, optó por enfocarse a la comprensión del individuo y no tanto al cambio social directo. En 1961 publicó su libro *La religión y la nada*, el cual fue producto de una serie de ensayos que realizó en la Universidad de Kioto. Nishida fue profesor de Nishitani en los primeros años de su formación. No obstante, lo anterior no implica que Nishitani haya sido un simple seguidor, sino que optó por construir una filosofía que estuviese gestada en su propia y particular cosmovisión del mundo.

La escuela de Kioto es considerada un movimiento articulado de ideas tanto religiosas como filosóficas, el cual constituye “un punto de encuentro fecundo y crecientemente revitalizado para las principales corrientes filosóficas y religiosas de Oriente y Occidente”¹. Una noción recurrente en los filósofos de Kioto es la de Dios, a la cual aluden constantemente sin compartir, por ello, el enfoque tradicional o conceptual con el que suele abordarse en el ámbito de la filosofía. Precisamente, los constantes traslados de filosofía a mística o religión son, para muchos críticos de la escuela de Kioto, una de sus debilidades.

Respecto al fondo de sus escritos, el mismo Nishitani se expresa de la siguiente manera: “Mi propósito es investigar la forma original de la realidad y del hombre –que es parte de esa realidad–, incluyendo los puntos de vista antirreligiosos y antifilosóficos de los que son ejemplos el nihilismo de Nietzsche y el cientificismo de la secularización”². Precisamente, tal afán conducía a Nishitani por vetas alternas al género filosófico. En concreto, dentro de la escuela de Kioto se resaltaban los siguientes intereses: a) la idea de un yo que no es yo; b) la noción de un Dios que no es persona y menos aún un tipo de yoicidad; c) la frontera de lo humano y su relación con la

¹ DEL ARCO, Javier. “La escuela filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural”. En *Arbor*, CLXXIX, 705, 2004. p. 230.

² NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003, p. 327.

conciencia³. Cada uno de estos elementos fue tratado por Nishitani desde lo que él llamó el punto de vista de la vacuidad.

Nishitani, al igual que Nishida y Tanabe, proporcionaron bases sostenibles para migrar de la idea de un Dios centrado en el ser, a una Deidad cuya sustancialización es la nada. En ese sentido, Dios es la imagen de la nada, una nada que, en la posición de Nishida, podría ser considerada una nada absoluta. La intuición de una Deidad cuyo centro es la nada resulta incomprensible a los que guardan cierto apego con las doctrinas religiosas tradicionales que han señalado un referente divino construido desde el sólido sostén ontológico del ser. La comprensión de la filosofía de la escuela de Kioto exige, al menos, una disposición de romper el centralismo de las nociones del ser, así como de todas las enseñanzas religiosas que proceden de tal postura.

Tal como refiere Motiekaitis⁴, es necesario examinar si la escuela de Kioto alude en sus logros filosóficos únicamente al pensamiento de Oriente o si, acaso cabe, sus conclusiones no son exclusivas de su entorno sino que representan varias de las nociones que, implícitas, no están expresadas con toda claridad en Occidente.

Las obras completas de Nishitani, conocidas como *Nishitani Keiji Chosakushū*, abarcan 26 volúmenes y fueron publicadas en japonés entre los años 1986 y 1995. Nishitani ocupa un lugar central en la escuela de Kioto, al punto que podría considerarse el más concreto y de producción más abundante de los que forman parte de ella. Usualmente, cuando se hace alusión a la escuela de Kioto, la atención es dirigida al que aparece cronológicamente primero; no obstante, sin pretender disminuir la estatura de Nishida y la importancia de sus aportaciones e influencia en Nishitani, ha sido éste último el que buscó establecer un mayor lazo de conexión con Occidente y quien, a pesar de ser constantemente cuestionado por su estilo,

³ DEL ARCO, Javier. "La escuela filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural", pp. 237-239

⁴ MOTIEKAITIS, Ramunas. "Emptying Sunyata: a Critical Reading of Nishitani's Religion and Nothingness". En *International Journal of Area Studies*, Vol. 10, Núm. 1, 2015, p. 80.

comprendió que la filosofía, para ser realmente tal, debe ser rebelde con la imposición del canon academicista.

2. Nihilidad y vacuidad

La comprensión que Nishitani realiza de la nada puede ser ponderada al situar las diferencias entre la nihilidad y la vacuidad. Más importante aún puede resultar establecer la manera en que ambos conceptos se vinculan en la filosofía del maestro de Kioto. Cabe decir, en primer término, que la superación del nihilismo a través del nihilismo fue una de las motivaciones principales en la vida de Nishitani. Desde los primeros ensayos de Nishitani se contempla la importancia que otorga al tema, pero después de la guerra se volvió un punto central de su ejercicio filosófico.

La superación del nihilismo no se genera mediante conceptos filosóficos o mensajes religiosos, mucho menos a través de negación o actos destructivos; por el contrario el afán por superar el nihilismo es uno de los obstáculos para trascenderlo. Usualmente se entiende a la nihilidad como una anulación del yo y de todos los fundamentos en los que el yo se había sostenido; cabe aclarar, de acuerdo a Heisig, que “no es que el yo sea aniquilado de la existencia, sino que toda certeza queda completamente abarcada por la duda, y que esta duda se hace más real que el yo o que el mundo al que pertenece”⁵. En una situación así, la conducta acostumbrada es dar vuelta ante la evidencia de la caída de todos los fundamentos e intentar sostener en la negación, la ceguera o el falaz optimismo en un mundo futuro derivado de un premio divino, la precaria existencia que aún persiste. En ese sentido, “dar la espalda a la duda por un acto de fe en la salvación del más allá no significa superar la nihilidad, sino sólo separarse a sí mismo de ella”⁶.

El choque cultural provocado por la idea de la nada acentuada en el nihilismo es evidente en cada una de sus polarizaciones. Tal como afirma Maldonado: “Si el nihilismo es el más inquietante de todos los huéspedes es porque nuestra cultura está gobernada por el horror vacui. Está convencida

⁵ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*. Barcelona, Herder, 2002, p. 277.

⁶ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 277.

de que sin aquellas monumentales pretensiones, yacemos en la nada y se vislumbra exactamente la nada”⁷. Una de las erradas estrategias para evadir a la nihilidad yace en el intento de observarlo todo en función de un orden embellecido y derivado de una voluntad omnipresente. No obstante, tales escapes son un obstáculo para la vivencia de la vacuidad. Precisamente, en la integración del budismo zen en su discurso filosófico, Nishitani integró la idea de la vacuidad como un paso evolucionado de la vivencia de la nihilidad. Así favoreció en mayor medida la idea de la vacuidad, por encima de la “nada absoluta” que tanto habían referido Nishida y Tanabe. Posiblemente logró, con ello, que el temor occidental hacia la nada fuese amainado con uno que aparecía menos agresivo a los ojos de los hijos de la filosofía centrada en el ser.

Nishitani fue capaz de comprender que la conciencia de la nihilidad dirige la atención a la búsqueda de respuestas y al mantenimiento constante de la interrogación hacia la vida cuando tales respuestas no son satisfactorias ni sostenibles. Cuidando que su idea de la vacuidad aludiera más a un esfuerzo en el modo de vivir que a un osado estilo de filosofar, mantuvo la asociación entre el proceso de desarrollo de conciencia y la vacuidad. La conjunción de ambos constructos está cimentado en la idea de despertar a la vacuidad; no se trata, por tanto, de un simple abrir los ojos en forma indefinida o del aprendizaje de algún concepto difuso, sino de un despertar a la vacuidad, es decir, a la conciencia del nulo sustento de lo que hemos considerado previamente como sabiduría. Así, “el punto de vista de la vacuidad (...) no es tanto una <postura> filosófica como el logro de un autodespertar original (nuestra mismidad): comparada con ésta, cualquier otra conciencia queda atrapada en la oscuridad ficticia de la ignorancia o en lo que el budismo llama *avidyā*”⁸.

La pérdida de los fundamentos neutraliza la seguridad que es derivada de ellos. Esto redundo en que la confianza hacia la modalidad de existencia que se mantiene es desvanecida. En un estado de latencia, sin parámetros claros ni

⁷ MALDONADO, Rebeca. “Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente”. En *Anuario de Filosofía*, Vol. 1, UNAM, 2007, p. 153.

⁸ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, pp. 279-280

pretensiones sustentables, se origina la posibilidad de un desarrollo de tipo espiritual, lo cual representa una mística, que iniciada con un gran signo de interrogación, evoluciona hasta trascender la necesidad de la pregunta. En la etapa filosófica del proceso referido, la nihilidad se manifiesta de diversas maneras. Es comprensible que “Nishitani entendió el forcejeo con el nihilismo como un punto de partida filosófico personal, no como algo que pudiera generalizarse”⁹. El camino que inicia en la filosofía y avanza hasta la espiritualidad requiere de un constante desapego hacia los fundamentos conceptuales, políticos, sociales o religiosos que otrora eran núcleo de lo que se creía ser.

Nishitani consideraba que “nuestra existencia es a la vez una no-existencia, oscila desde y hacia la nihilidad, feneciendo sin cesar y sin cesar recobrando su existencia”¹⁰; no es cómodo un pensamiento en el que prevalece la nihilidad, la sola idea de eliminar los fundamentos de la existencia, aun cuando ése sea el camino para el despertar a la vacuidad, no se identifica como algo deseable. Se prefiere el sueño, la apática constancia en la pasividad. Es por esto que “la filosofía tiene que tratar con el prejuicio de la nada y preguntarse si de verdad la nada viene de fuera, esto es, si es un huésped, y, si no lo es, esto es, si pertenecemos esencialmente a ella, qué es lo que la nada permite”¹¹.

Considerando que “la nihilidad se refiere a aquello que vuelve insentido el sentido de la vida”¹², es comprensible que no sea usual encontrarla en los diálogos convencionales, ni siquiera en los más edificadas. La distracción a la experiencia de la nihilidad produce el desconocimiento de su asentamiento en la propia vida, al punto en que la nihilidad inadecuadamente manejada atrae efectos mayormente perjudiciales. La nihilidad no es una especie de enfermedad que uno contrae, sino que es la condición constante en la cual habitamos; visto así, la inestabilidad es estable. Nishitani señalaba que el ser

⁹ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 406.

¹⁰ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 40.

¹¹ MALDONADO, Rebeca. “Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente”, p. 153.

¹² NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 40.

nace y muerte en cada instante y que en tal fugacidad “se revela la nihilidad que anula nuestro ser incesantemente”¹³.

Es inoperante intentar negar la nihilidad, pues “donde hay seres finitos –y todas las cosas son finitas- debe haber nihilidad; donde hay vida, debe haber muerte”¹⁴. La conciencia de la nihilidad es evidencia de una penetración significativa en la esencia de lo que somos. Lo anterior no significa para Nishitani que la nihilidad sea el fundamento, al contrario: es el inicio de la pérdida de todo fundamento. Así, del mismo modo en que el yo verdadero es lo que subyace a la ficción del yo y, por tanto es un no yo, el fundamento último es un no fundamento; de tal modo, para Nishitani “sólo la vacuidad absoluta es el verdadero «no-fundamento»”¹⁵. Ahora bien, que la vacuidad sea elevada a tal categoría no disminuye el valor de la nihilidad.

Nishitani señala el error común de tratar de nihilizar la nihilidad, de rebajarle a un nivel de poca importancia. Para el filósofo japonés, “la nihilidad todavía es contemplada desde el sesgo de la propia existencia como lo desfundamentado (*Grundlosigkeit*) de la existencia que reside en el fundamento de la propia existencia. Esto significa que se considera situada fuera de la existencia del sí mismo y, por tanto, también como algo más que la existencia, o distinto de ella”¹⁶. Contenido en el ser y no ajeno a él, la nihilidad, la negación implícita en la afirmación, se mantiene en constante interacción con lo existente. La distracción del día a día, el peso de la cotidianidad, no permite focalizar la nihilidad ni percibir el efecto posible de su reconocimiento en nuestra existencia. Adheridos a la monotonía, la rutina secreta inertes a los despertares posibles.

El sinsentido que en un primer momento genera la nihilidad puede ser superado justamente a través de la nihilidad misma. En el transitar por el fondo del nihilismo es factible recrear posibilidades no percibidas antes. Sin embargo, a pesar de tales posibilidades, “persisten los vestigios de la visión común que sitúa la nada sencillamente contra la existencia como una mera

¹³ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 323.

¹⁴ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 44.

¹⁵ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 73.

¹⁶ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, pp. 149-150.

negación conceptual”¹⁷. Considerar a la nada fuera de la existencia es consecuencia de no conocer la existencia, de no haberse hecho uno con ella por más que se la contenga. Bajo este enfoque, debido a que “la nihilidad sólo puede ser conocida existencialmente”¹⁸, su desconocimiento impide su valoración y la disposición a permitirle su efecto consciente en la vida.

Nishitani se empeñó en dejar claro que la nihilidad no tiene nada que ver con una superstición o una elaboración meramente personal; para él, “la nihilidad no es un sentimiento subjetivo, una fantasía o una idea, sino una realidad no menos real que nuestra propia existencia”¹⁹. De esto puede derivarse la noción de que la nihilidad no está sujeta a la elaboración personal, pero que su vivencia sí tiene una repercusión individual que puede ser diferentemente experimentada según sea la persona de la cual se trate. Que la nihilidad tiene un lugar entre las temáticas centrales de la filosofía Nishitani lo dejó claro al sentenciar que “la nada del nihilismo puede ser representada filosóficamente en el mismo nivel que el ser”²⁰.

La propuesta del tercer pilar de la escuela de Kioto no se reduce únicamente a señalar la nihilidad en la vida humana, sino que invitó a lograr “una conversión del punto de vista de la nihilidad al punto de vista de sunyata”²¹, lo cual, como Nishitani mismo admitió, es una tarea en la que Oriente ha aventajado a Occidente. La vacuidad, entendida como “una esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna”²², es una condición latente en todo lo que existe, no como algo que está contenido o como una característica eventual, sino como la modalidad implícita en todo aquello de lo que puede decirse que es. Así, la vacuidad en el sentido de sunyata, sólo puede serlo cuando se la deja de representar como un adjetivo de algo que está vacío y se detienen las descripciones sobre lo que puede ser. La definición sobre lo que es la vacuidad no puede ser satisfactoria porque la vacuidad no contiene un *algo* que describir. A diferencia de lo tangible no es

¹⁷ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 150.

¹⁸ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 236.

¹⁹ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 154.

²⁰ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 160.

²¹ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 229.

²² NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 329.

algo específico que encasillar o etiquetar con alguna palabra, de tal modo que la palabra vacuidad no es *la* vacuidad.

La aparente abstracción necesaria para intuir lo que es la vacuidad no la convierte en algo ajeno al mundo o separado de lo convencional; para Nishitani, “la vacuidad reside absolutamente en el más acá, aún más que lo que normalmente consideramos como nuestro propio yo”²³. A pesar de esta cercanía y vínculo entre la vacuidad y el ser, ésta no puede ser contemplada desde los parámetros convencionales. En ese sentido, “un campo que va más allá de la conciencia y del intelecto (...) sería un campo de sunyata o vacuidad. Aparecería como el campo de una sabiduría que podríamos denominar un «conocer sin conocer»”²⁴. Esto es justo lo que podría caracterizarse como contemplar la nada.

A lo que Nishitani llama vacuidad se ha dado por llamar como “nada” en la estructura tradicional del pensamiento occidental. Lejos de considerarla un tópico digno de estudio se la ha restringido a ser una especie de contrariedad del ser, una antípoda que no está al mismo nivel o categoría de lo identificable como entidad. El maestro de Kioto señaló que “generalmente la nada se introduce en relación al ser y se utiliza como su negación, lo que lleva a concebirla como algo que es nada porque no es ser, hecho que, al parecer, es especialmente evidente en el pensamiento occidental, incluso en la nihilidad del nihilismo”²⁵. En tal situación de desventaja y lejanía conceptual, a la nada se la ha relegado a formar parte de lo que muchos consideran un recurso imaginario o ficticio. En sentido opuesto a tal tendencia, para Nishitani “la vacuidad es la forma real de la realidad. La Forma real como tal es sin Forma. Sólo en esta no-Forma un hecho llega a manifestarse como tal”²⁶.

La vacuidad no logra su justa medida equiparándose como una contraparte del ser, sino que es posible considerarla en un estado de fusión con lo existente. La unificación entre la vacuidad y el ser es el culmen de la

²³ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 151.

²⁴ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 177.

²⁵ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 121.

²⁶ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 127.

comprensión filosófica propuesta por Nishitani. En uno de los pasajes más significativos de *La religión y la nada*, queda sentenciado lo siguiente: “La vacuidad de sunyata no es una vacuidad representada como algo fuera del ser y que no es el ser. No es simplemente una nada vacía, sino más bien una vacuidad absoluta, vaciada incluso de estas representaciones de la vacuidad. Y, por esta razón, en el fondo es una con el ser, del mismo modo que el ser en el fondo es uno con la vacuidad”²⁷.

Cuando se hace referencia a la unión del ser y la vacuidad no se trata de una simple actitud holista o integradora, la noción de tal posibilidad implica una fusión que nulifica y contradice muchos de los más elementales fundamentos de la filosofía occidental, centralmente de la ontología. La alteración de la ontología convencional deviene en modificación del paradigma que sostiene todo edificio filosófico. De acuerdo al punto de vista de sunyata, “no se trata de que el yo sea vacío, sino de que la vacuidad es el yo; no se trata de que las cosas sean vacío, sino de que la vacuidad es las cosas”²⁸. Si todo lo existente es vacuidad cabría preguntar la posibilidad de una plenitud como contraparte de la vacuidad; de acuerdo a Nishitani no existirá una plenitud que no esté sostenida, justamente, en la vacuidad.

La nula comprensión de la diferencia entre la nihilidad y el sunyata obstruye el paso de la vivencia de la vacuidad; del mismo modo, “en la salida del samsara hacia el nirvana tiene lugar una conversión de la nihilidad a sunyata”²⁹. Así, la diferencia entre el samsara y el nirvana es apreciable desde la nihilidad, no así desde el punto de vista de la vacuidad. La unificación de uno y otro ámbito es representativa de la ruptura de toda dualidad, lo cual es posible únicamente en la dimensión en la que todos los conceptos que anteriormente dividían, separaban, discriminaban, aislaban o competían, son reducidos al vacío a través de un ejercicio nihilizador que antecede a la vacuidad.

²⁷ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 179.

²⁸ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 195.

²⁹ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 239.

3. La religión como obstáculo y camino

La experiencia religiosa puede ser vivida desde diferentes matices. Tanto puede ser derivada de un conjunto de creencias que la vuelven un obstáculo para la vivencia mística, como contener elementos que facultan la espiritualidad. Así, en el entendido de la polaridad que puede ser obtenida a través de la forma singular de llevar la religión a la vida práctica, puede volverse un obstáculo o un camino que dirija a la contemplación de lo absoluto.

Para Nishitani, la importancia de la religión no estuvo delimitada por los credos, fue apto para introducirse en religiones que estaban sostenidas por una cosmovisión distinta a la suya. En *La religión y la nada*, considerada “la obra maestra de Nishitani”³⁰, el japonés aborda el posible vínculo entre la nihilidad como experiencia individual que puede anteceder a la acogida de una vacuidad fructífera. Evidentemente, para el logro de un paso tal, o para permitir que la nihilidad favorezca a la religión, es necesario un conjunto de habilidades que la sociedad contemporánea no ha decidido valorar, debido a que “se ha producido una desracionalización paulatina tras la cual le gente no piensa más que en lo que está pasando”³¹. Ir más allá de lo que consideramos el tiempo presente, permitirse avanzar un poco más delante de lo que tradicionalmente observamos, así como trascender la mirada trivial que rutinariamente adjudicamos en forma automática y robotizada a las circunstancias de la vida, son herramientas imprescindibles para comprender un modo distinto de experiencia religiosa.

La religión, dista mucho de encierros o de reiteración de fórmulas sobre cómo vivir. Lo que usualmente se ha considerado como “vida religiosa” consiste en una particularización que tendenciosamente encapsula la vida de claustro como la única correspondiente al enfoque religioso comprometido. Nishitani consideraba que la pregunta sobre la esencia de la religión sólo puede ser contestada desde la vivencia del límite, es decir, cuando estamos

³⁰ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 274.

³¹ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 299.

cara a cara ante la nihilidad. De acuerdo a Sevilla³² la nihilidad puede ser derivada de una experiencia de pecado en algunas religiones, la ausencia de sentido o la muerte. Basta entonces con la apropiación de la nihilidad correspondiente para contar con una oportunidad de iniciar una experiencia religiosa. No obstante, contrario a lo que usualmente se concluye, la religión no representa en Nishitani una llamada de auxilio a un ser superior o el antídoto para sobrellevar un mundo seco y saturado de desasosiego, sino que edifica una contemplación pausada en la que el individuo se atreve, con valentía y resolución, a reconocerse inválido y a la vez llamado a enfrentar la existencia que carga sobre su espalda. Así, de acuerdo a Heisig, “para Nishitani la religión no es tanto una búsqueda del absoluto como un despertar a la propia existencia humana, es decir, una aceptación de la vacuidad que abraza este mundo en su totalidad de ser y devenir”³³.

Las instituciones religiosas que se han valido de la necesidad de sus miembros, los han persuadido, a través de imágenes y símbolos consolidados, para que asocien la doctrina inculcada con el sostén psicológico que requieren para encontrar sentido a sus vidas. Los feligreses adoptan el conjunto de creencias que son ofrecidas y a éste proceso se le ha dado por llamar iniciación religiosa. Mediante el influjo de las reflexiones de Nishitani no hay manera de aceptar que la verdadera religión se reduzca a eso. Uno de los principales obstáculos de la vivencia religiosa auténtica, aún en la posibilidad de que no esté circundada institucionalmente, es la consideración de que Dios es un tipo de persona. Justamente, “Nishitani declara que el motivo que se oculta tras la personalización de Dios –o para continuar considerándolo persona– es que encubre la nihilidad que yace en el núcleo del ser humano con una imagen de armonía entre el mundo y la existencia humana, a fin de que «el significado y el *telos* de la existencia humana constituyan el significado y el *telos* del mundo»³⁴.

³² SEVILLA, Luis Anton. “Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev”. En SHIGEMI, Inaga (editor) *Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of “Asia” under the Colonial Empires*. Kyoto, International Research Center for Japanese Studies, 2011, p. 238.

³³ HEISIG, James. “Introducción”. En NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003, p. 18.

³⁴ HEISIG, James. “Introducción”, p. 308.

Así como existe una visión de lo que es Dios en cada religión, también cada una está centrada en una visión particular del mundo o en una percepción del ser. De acuerdo al filósofo de Kioto, la religión no tendría que cargar con el individuo, sino mostrar la alternativa de que cargue consigo mismo y evite cualquier tipo de dependencia a una guía externa. Así, “la subjetiva importancia de la religión consiste en un modo de vivir según el cual la persona carga con su propia vida. Las posturas religiosas que vuelven dependiente al individuo, protegiéndolo del malestar, deben ser evaluadas”³⁵. La idea de la vivencia religiosa que propone Nishitani no consiste en destruir cualquier creencia anterior, sino revitalizarla mediante la dotación de valentía ante la incertidumbre.

El miedo a la duda, tan necesaria en los procesos de auténtica búsqueda, está cimentado en la suposición de que no confiar totalmente en la doctrina es sinónimo de soberbia, de ignorancia o de vanagloria. No obstante, mayor soberbia es suponerse sin duda alguna, más sensible ignorancia es no contar con la capacidad de considerar posibilidades contrarias a las dictadas por la jerarquía, menos vanagloria es la del que se sabe sin certezas. El reconocimiento de que no se conoce a Dios, podría ser el primer paso para evidenciar el conocimiento que se tiene de Él. Esta contradicción, meramente aparente, está presente en la espiritualidad filosófica de la que Nishitani es digno representante. De tal modo, según sintetiza Heisig: “la meta no es rechazar al Dios de la tradición, sino reestablecerlo. Y el fundamento sobre el que llevarlo a cabo no ha de buscarse en ningún acceso privilegiado al conocimiento sobre la naturaleza de la divinidad, sino en el reconocimiento del autoapego en el núcleo de nuestra imagen de Dios”³⁶.

En sentido estricto, las religiones nacieron fundadas en el interés de búsqueda, el cual está solidificado en el reconocimiento de un no saber; de tal modo, cuando abundan las explicaciones sobre lo que es Dios y cómo debe cada persona relacionarse a Él se ha cercenado el interés original de la religión, a saber: que cada persona acepte la invitación de su propio impulso

³⁵ NISHITANI, Keiji. *On Buddhism*. Trad. S. Yamamoto y R. Carter, New York, State University of New York Press, 2006, p. 29.

³⁶ HEISIG, James. “Introducción”, p. 308.

por abrirse a lo absoluto de la manera en que descubra qué es mejor para sí. Antagónica a su propia fuente, la religión ha terminado por dictar reglas más que promover la duda, la búsqueda o la animosidad hacia el vacío del que brota o puede surgir la disposición a la conexión. En circunstancias como ésa, la animadversión a las posiciones religiosas más estrictas o rigoristas puede denotar un espíritu religioso de mayor fervor. Desgraciadamente, tanto antes como hoy, quien tenga mayor poder de influencia o arraigo en las conciencias de los otros (y la religión lo tiene históricamente) será quien termine promoviendo la justicia hacia el diferente y el perdón hacia los pares.

El estudio de Nishitani incluyó a autores que no suelen estar ligados a la religión más que en forma de rebeldía. El filósofo de *La religión y la nada* fue capaz de encontrar en sus mensajes algunos sellos propios de una fortalecida voluntad hacia la vida. Respecto a Nietzsche refería que “una muerte tan total como para incluir la muerte de Dios, esto es, un nihilismo así de radical, es a la vez el lugar de una conversión a la vida”³⁷; en esta afirmación es observable una de las ideas más íntimas de la escuela de Kioto: a través del vacío es superado el vacío mismo. En la consideración del efecto que la religión tiene en la vida personal, Nishitani ubica su vivencia como uno de los problemas fundamentales en el hombre y la mujer contemporáneos.

No debe entenderse que Nishitani toma a la religión del modo tradicional, para él existe una clara obstrucción cuando en nombre de la religión se adopta un comportamiento imitado o se coacciona la conducta mediante el miedo o la imposición. El peligro del asociacionismo religioso acrítico es dejar de pensar de manera tal que no se esté dispuesto a salir de la estructura. En ese sentido, “quienes forman parte de una asociación religiosa terminan adquiriendo las actitudes que ésta les moldea o que son convenientes para su mantenimiento”³⁸. El problema concreto con las religiones de Occidente es la “fijación en el egocentrismo”³⁹.

Cuando se está demasiado confiado en las explicaciones dadas, totalmente sumiso a la regla, sometido a la estructura, convencido de haber sido elegido

³⁷ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 294.

³⁸ NISHITANI, Keiji. *On Buddhism*, p. 47.

³⁹ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 268.

o de que se es portador de la Verdad que debe ser comunicada a otros, estamos hablando de una actitud religiosa centrada en el ser y, abocada en el ser, en el ego. Para Heisig, el vínculo entre Dios y el ser ha sido debilitado a tal punto que puede elaborarse desde otro enfoque ontológico. El filósofo nacido en Boston explica:

El acercamiento a las verdades religiosas como símbolos que señalan impulsos básicos e intangibles en nuestra naturaleza humana común, como experiencias particulares que caen fuera de los patrones normales de relaciones con el mundo o con otras personas, o como alguna forma de tarea moral o intelectual que ha de ser cumplida o apropiada por el individuo para que se haga “verdadera”, han acabado por debilitar la conexión, hasta hace poco irrefragable, entre Dios y el ser⁴⁰.

Suelen buscarse explicaciones racionales para debatir lo que debería ser considerado como la *religión verdadera* (en el supuesto de que asumamos semejante arbitrariedad), pero “el conocimiento religioso es diferente del pensamiento discursivo”⁴¹, de modo que no se llega a él por mediación del esfuerzo estrictamente cognitivo; puede, sí, darse una lúcida explicación lingüística de lo que se vive religiosamente, pero esto no agota la vivencia ni se sustenta nunca en forma independiente. Categóricamente, Nishitani advierte que “el conocimiento que se obtiene de los libros, las enseñanzas o las conversaciones no es suficiente, se requiere de otro tipo de saber, justo del que nos apropiamos por nosotros mismos íntegramente”⁴². Respecto a tal afirmación, podría discutirse la última parte, la cual alude, aparentemente, a cierta independencia del individuo hacia su entorno o de una autonomía tal que es capaz de elegir en forma rotunda lo que es mejor para sí. Es comprensible el interés de Nishitani por sustentar en la persona la búsqueda religiosa, pero cabría considerar si una búsqueda debe ser centrada en aquello que se busca o en el buscador. Si lo que se busca no es cognoscible o, al menos, no puede ser explicado, la orientación se vuelve vacía y se penetra una lógica de la vacuidad.

⁴⁰ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 330.

⁴¹ NISHITANI, Keiji. *On Buddhism*, p. 56.

⁴² NISHITANI, Keiji. *On Buddhism*, p. 56.

Podría resultar incongruente que la búsqueda de la Deidad inicie con una negación de lo atribuido a Dios. Recurrentemente se considera indigna la actitud atea en los círculos religiosos, dejando de atender que es ésta, justamente, una primera cualidad del auténtico buscador, es decir, saberse confrontado por aquello que se busca y aceptarse en el trance de no tener algo que buscar, incluido en el estado latente de definir hacia lo que deberá dirigir la atención. De acuerdo a Nishitani, “los rasgos característicos del ateísmo actual son los siguientes: conciencia de una crisis humana más fundamental, sufrimiento por la propia existencia y una decisión exaltada de sostener firmemente la independencia de la mismidad humana, sin confiar en algo exterior al yo, afanándose por ser completamente uno mismo, y de ese modo, escapar de la crisis fundamental de la existencia humana”⁴³. Si bien cada uno de los aspectos referidos podrían propiciar una reacción adversa a primera vista, es óptimo considerar que son, cada uno, antesala de un hallazgo personal, al menos en lo referente a una actitud dispuesta, pues cuando todo se ha perdido se vuelve innecesaria la precaución, el miedo hacia la duda se ha perdido, no hay temor al derrumbe del edificio de la fe. Así, la fe caída resurge en modo de convicción hacia la incertidumbre, sostén que enaltece la apertura a nuevas experiencias.

No concuerdo del todo en que una característica del ateo sea sufrir por la existencia, en todo caso busca explicarla de otra manera; tampoco me parece que sea constante la actitud de total confianza en el yo, pues de ciertos ateísmos se derivan nihilismos en los que no cabe el optimismo hacia la fuerza yoica; por último, el supuesto escape de la existencia humana no necesariamente deriva ansiedad u obsesión, sino que es posible admitir con serenidad el curso de la progresiva decadencia del paso de nuestros días. Aun con las distinciones referidas, la postura básica que Nishitani encuentra en el ateo podría sintetizarse en que está en búsqueda y no se observa como portador de una explicación absoluta; por el contrario, cuando así pasa, no se trata de ateísmo, sino de falta de cordura. El término de “ateo”, el cual puede significarse como “sin Dios”, no representa una filiación particular y, por tanto, no es una categoría suficiente para describir a una persona. Tal como sucede con las etiquetas, el problema de autodenominarse ateo es que se

⁴³ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 95.

excluye la posibilidad de dejar de serlo. Considero que antes de describirse como ateo, es menester clarificar qué Dios es el que se dice no tener o de qué filiación, creencia o modalidad religiosa se separa uno mismo.

Es muy significativa la siguiente afirmación de Nishitani: “La relación que tenemos con la religión es contradictoria: para quienes *no* es una necesidad, precisamente por esa razón *es* una necesidad”⁴⁴; de ella puede desprenderse que quienes afirman que no es una prioridad son justamente los que requieren de conocer a Dios. Esta última interpretación es a todas luces equívoca, pues estaría centrada en una intención proteccionista. Por el contrario, una segunda alternativa es concluir que aquellos que no han hecho de la religión (tradicional, oficial o definida) una necesidad personal, están listos para aventurarse a descubrir una modalidad particular (íntima, individual o por definir). Es evidente que tal travesía requiere de un equipamiento especial que incluye el ejercicio filosófico, sin que éste sea el único elemento o el más importante, pero sí, quizá, uno de los centrales puntos de partida.

La visión de Nishitani respecto a la religión podría convertirla en algo tridimensional; por un lado, la asoció ineludiblemente a la filosofía; además, la relacionó íntimamente a la ética y a la búsqueda del beneficio social; por último, consideradas las dos anteriores, la inmiscuyó profundamente con la vida humana, al grado en que la existencia humana, en su más nuclear distinción, encuentra en la religión un canal de expansión y consistencia.

Tal como afirma Heisig refiriéndose a los tres maestros principales de Kioto, “su compromiso con la filosofía fue tal que ellos mismos no podían imaginar la doctrina religiosa sino en términos filosóficos”⁴⁵. No debe suponerse que el trabajo de Nishitani reúne una serie de recurrentes esfuerzos por unir a la fuerza la religión con la filosofía, sino que, por el contrario, no encontró la manera de separarlas, pese a los intentos que haya hecho. Esto es opuesto a la actitud occidental de buscar deslindar, casi a toda costa, el pensamiento filosófico de la experiencia religiosa, muy seguramente en función a una idea

⁴⁴ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 37.

⁴⁵ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 331.

tradicional de “religión” suplementada por las instituciones cuyo manto de influencia debería ser ajeno a la filosofía misma, incluyendo los supuestos de los filósofos.

El tratamiento filosófico que Nishitani realiza de la religión desemboca en conclusiones de índole social en las que está implícito un interés de orden ético. La compasión se vuelve una virtud derivada de la sabiduría y ésta misma incluye la consideración del karma y de la reciprocidad. Así, “la existencia como tal es una práctica religiosa”⁴⁶ que requiere del compromiso hacia el propio despertar. El abrir de ojos del que aquí se trata no se vincula al control de la iluminación que realiza nuestro iris en relación a la luz, ni a la dilatación o contracción de la pupila, sino que consiste en reconocer que “en el campo de la vacuidad, el nexo dinámico del ser, hacer y devenir implica esencialmente que uno es una tarea para sí mismo”⁴⁷.

4. La nada absoluta o la nada de la Deidad en Nishitani

La consideración de la nada y su inclusión en el panorama de la filosofía es una de las características centrales de los pensadores de la escuela de Kioto. Esto no es exclusivo de ellos, sino que en algunas de esas ideas convergen el budismo y el taoísmo. Por el contrario, tal como advierte Sevilla, en la línea occidental de la filosofía que inicia desde Grecia hasta el pensamiento cristiano se observa un centralismo de la noción del ser. Esta focalización constante ha alejado la perspectiva de la reflexión de la opción de la nada y ha dejado fuera del panorama la mística de la vacuidad⁴⁸.

En la base de diversas propuestas religiosas se encuentra la intención de proponer a un ser absoluto que dote de dicha y sentido la existencia; en esa línea, el encuentro con lo absoluto deviene en olvido de la búsqueda del yo. De tal modo, cuando la idea de Dios representa una separación del ejercicio reflexivo, representa un obstáculo más que una alternativa para la trascendencia. Heisig ha interpretado que “para Nishitani, la preocupación

⁴⁶ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 327.

⁴⁷ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 327.

⁴⁸ SEVILLA, Luis Anton. “Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev”, p. 255.

última no es encontrar un otro absoluto en el que confiar, sino llegar a percatarse de que la indagación de Dios o el Buda debe convertirse en una indagación del yo⁴⁹. Así, cuando una búsqueda no invita al olvido de la otra es posible conjuntar la búsqueda por el yo y la indagación respecto a lo absoluto; de esto se desprende que la conclusión o el punto de llegada en ambas vetas es el encuentro con la nada, pero no una nada que destruye todo motivo de vida, sino una nada que posibilita, una nada en la cual está edificada la Deidad. Es en esa nada, aquella donde el yo no es yo y Dios no es Dios, en la que se sostiene lo absoluto que abarca todo lo existente. En esto coincide Baeza cuando reconoce que “la nada de la deidad sería el lugar en donde ambos, Dios y el hombre, estarían situados”⁵⁰.

En tal óptica, la nada no es ya solamente el sitio de ubicación de todo, sino que se convierte en un contenedor generalizado; la conjetura central es que “debajo de ese mundo, alrededor de él, hay una nada absoluta y omniabarcadora que *es* la realidad”⁵¹, de modo que el ser se vuelve una apariencia que está inmersa en la realidad, formando parte de ella, no como contraparte sino como contenido incompleto o derivación imperfecta. De estas conclusiones no debe derivarse que Nishitani tuvo la intención simple de negar el Dios cristiano para proponer un Dios que fuese una nada absoluta, sino que “su indagación de la idea de Dios clarificó su idea de la nada absoluta”⁵². El camino que recorre Nishitani en el ámbito de la Deidad fue muy similar al transitado en su búsqueda del yo; por un lado, tras la negación del yo propuso un yo que no es el yo usual, un yo que no es individual y que se encuentra en la vacuidad del usualmente comprendido; por otro, luego de la comprensión de la ficción implícita en las representaciones sobre la divinidad, logró proyectar la noción de una Deidad centrada en la nada o, mejor, una nada cuyo centro es la Deidad, un centro que está en todo sitio sin ser, por esto, el sitio como tal. En esto es observable

⁴⁹ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 290.

⁵⁰ BAEZA, Ricardo. “El maestro Eckhart y la obra de Nishitani *La religión y la nada*”. En *Círculo hermenéutico*. Universidad de Oviedo, Vol. 7, 2007, p. 28.

⁵¹ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 277.

⁵² HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 306.

que “rechazó la idea occidental tradicional de una trascendencia divina, pero no rechazó la idea de Dios ni toda la posibilidad de una trascendencia”⁵³.

Nishitani consideró que no debía confiarse en las propuestas que señalan a un Dios personal o humanizado, por más que tales teorías pudiesen ser atractivas o produjeran, en parte, una satisfacción que llenase una sensación de orfandad. No obstante la laudable intención de los propagadores de tales ideas, éstas son un antídoto temporal ante el vértigo de la nihilidad. No deben buscarse un conjunto de experiencias extraordinarias para vivir a profundidad la espiritualidad, sino que “sólo la mística de lo cotidiano, sólo un morir-en-el-vivir y vivir-en-el-morir puede conducir nuestra conciencia a reconocer la verdadera vacuidad de lo absolutamente real”⁵⁴. De modo similar en que el yo es un no yo y Dios no es Dios, “en el campo de la vacuidad, la sustancialidad es sustancialidad absolutamente no-sustancial”⁵⁵.

La negación de las ideas de Dios no constituye una afirmación atea, tal como erróneamente consideran algunos; por el contrario, es la afirmación más noble de una genuina búsqueda que es capaz de enfrentar las más hostiles consecuencias. De acuerdo a Heisig, “una filosofía de la nada absoluta necesita la idea de Dios como elemento esencial”⁵⁶, pero se trata de una idea que no se sustenta en forma automatizada en el paradigma occidental de personificación. Es evidente que la tendencia a simbolizar la realidad a partir de los propios elementos arquetípicos, aprendidos por derivación de la vida social, condiciona la construcción de las nociones sobre lo que es Dios; es por esto que el campo de la nihilidad, aquel que aparece cuando se ha trascendido la explicación que aporta la conciencia o la razón, es la antesala de la vacuidad.

El punto de vista de la vacuidad sostiene el paradigma de una mística centrada en la nada, lo cual es rotundamente distinto a la ordinaria postura atea. Heisig enfatiza que “un ateísmo simple que niega al creador no elimina la nada, desde el momento en que la experiencia de la nihilidad se nos

⁵³ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 307.

⁵⁴ HEISIG, James. “Introducción”, p. 19.

⁵⁵ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 181.

⁵⁶ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 307.

enfrenta con absoluta independencia de si aceptamos o no las doctrinas religiosas⁵⁷. El paso de la nihilidad al de la vacuidad muestra ciertas similitudes al proceso de traslado entre la ciencia y el zen.

El retraimiento y separación que nacen a través de la nihilidad, dan paso a la conexión con todo lo existente mediante el punto de vista de la vacuidad. Nishitani encuentra en Nietzsche y en Eckhart a dos representantes de cada una de las posturas referidas. En palabras del japonés: “Nietzsche parece no haber alcanzado el punto de vista de la nada absoluta de Eckhart, que adquiere su posición en la inmediatez de la vida cotidiana. Aquí podemos ver reflejada la diferencia entre una nihilidad que proclama que «Dios ha muerto» y la nada absoluta que llega a un lugar más allá incluso de Dios⁵⁸. En tal énfasis, el problema no significa que Dios haya muerto o no, sea entendido como una idea o como una sustancia, sino que lo focal es que Dios nunca fue Dios, que su omnipotencia nunca fue omniabarcadora, de tal manera que es intrascendente, en sentido estrictamente espiritual desde el punto de vista de la vacuidad, que haya muerto o que permanezca latente. Esto es comprensible si consideramos que aún sin la muerte de Dios, su existencia y consideración es una ficción de la que no se escapa con la proclamación de su muerte (cuestión que otorga el forzoso antecedente de su existencia), sino a través del reconocimiento de su originaria falsedad. Puesto así, no puede morir lo que no ha sido, no hay proclamación necesaria del fallecimiento de lo que en esencia es no nacido. Lo que debe morir no es Dios, sino la persistencia de la centralización del ser.

A diferencia de lo concluido por el gran filósofo alemán, de acuerdo a Nishitani, “Deidad quiere decir «Dios en sí mismo», al que Eckhart considera como nada absoluta⁵⁹. Es en tal lógica en la que puede adjuntarse la idea de que es necesario “huir de Dios” en función del amor a Dios. El sí mismo que el hombre busca sólo puede ser alcanzado en la deidad, según el parámetro de Nishitani; pero no se trata de un Dios personal o un Dios dentro de uno mismo, sino de una absoluta Deidad que es contenedora del hombre. De esto

⁵⁷ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 308.

⁵⁸ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 116.

⁵⁹ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 112.

se deriva que “al contrario que en el campo de la nihilidad, en que el abismo desolado y sin fondo aleja incluso a la persona más íntima o a unas cosas de otras, en la vacuidad la brecha absoluta apunta directamente al encuentro más íntimo con todo lo que existe”⁶⁰.

Es evidente que Nishitani estaba interesado en desvincularse de la teología y de las representaciones antropomórficas de Dios. Fue punzante al advertir la diferencia entre “la perfección de Dios” y “centralizar la perfección divina en sus supuestas decisiones”. Aludió que concebir a un Dios que elige a un pueblo, que ama a los justos y que castiga a los que vivieron cometiendo pecados, que ordena o que tiene autoridad absoluta ante los individuos, es diametralmente opuesto a la perfección concebida en una identidad no identitaria de Dios, en un no-yo divino que no realiza elecciones a través de una personalidad. Radical es la conclusión que se deriva de estas conjeturas: “La naturaleza de Dios (...) es la nada absoluta, y la naturaleza de la nada absoluta es la ausencia de toda sustancia y todo yo”⁶¹.

La indagación de las nociones sobre la divinidad occidental llevó a Nishitani a profundizar en la ontología y de ello se originaron sus reflexiones sobre el tiempo. Concluyó que “el hecho de que la historia tiene un principio y un final debe ser negado terminantemente desde el punto de vista de la conciencia histórica”⁶², lo cual es similar a la idea del tiempo respecto a la vacuidad, es decir, no tiene una linealidad. En el brillante capítulo que Heisig dedica a Nishitani en su libro *Filósofos de la nada*, admite que “sólo la eternidad puede fundar la infinitud del tiempo, al igual que sólo la nada puede fundar el mundo del ser”⁶³. Asimismo, “no es que haya otro mundo fuera del tiempo que pueda llamarse eternidad, sino que el mundo del tiempo y del ser *es* el autovaciarse de la vacuidad absoluta”⁶⁴. El tiempo, tal como lo conocemos, es una interrupción alterna de la eternidad.

⁶⁰ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 156.

⁶¹ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 310.

⁶² NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, p. 279.

⁶³ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 306.

⁶⁴ HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*, p. 306.

5. Conclusión

En su intención de comprender la forma original de la realidad, Nishitani fue capaz de abordar distintos paradigmas antirreligiosos y antifilosóficos que usualmente son descartados en la labor académica; con ello, más que distraerse de su objetivo, logró acceder a una postura de apertura hermenéutica, de la cual derivó muchos de sus planteamientos. El ir y venir de los conceptos, la aceptación de sus contrapartes y la comprensión de las dicotomías presentes en las cosas, permitió al filósofo japonés una conciencia de nihilidad.

Justamente, fue a partir de la experiencia de la nihilidad cuando orientó su existencia a la búsqueda filosófica, más para responder las preguntas de su vida, que por incluirse en las convenciones intelectuales. De tal modo, persistir en la interrogación es la modalidad filosófica que, llevada al límite, deriva la insatisfacción ante las respuestas, la negación de los lugares comunes y, por tanto, el advenimiento de un punto de vista centrado en la vacuidad. Es este camino el que obstruyen las formalidades religiosas cuando no permiten que el individuo desarrolle un pensamiento crítico que fructifique en una duda alentadora de la indagación. La idea de que Dios es persona, una especie de cuidador celestial amoroso, representó para Nishitani una obstrucción de la auténtica espiritualidad, la cual, en su perspectiva, más que reprimir la experiencia de la nihilidad, debería fundamentarla.

No se trata, por tanto, de que el hombre se lance al vacío, sino de que comprenda que en la esencia de su entidad se encuentra la nihilidad; la conciencia de ello es lo que permitiría concluir que Dios en sí mismo es una deidad que puede entenderse como una nada absoluta. La valentía requerida para dar una pauta de tal calibre está usualmente ausente en la vivencia religiosa contemporánea.

SEVILLA GODÍNEZ, Héctor. «La nihilidad como preámbulo de la vacuidad en la filosofía de la religión de Nishitani». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 7 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2016, pp. 37-60

Bibliografía

BAEZA, Ricardo. “El maestro Eckhart y la obra de Nishitani *La religión y la nada*”. En *Círculo hermenéutico*. Universidad de Oviedo, Vol. 7, 2007.

DEL ARCO, Javier. “La escuela filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural”. En *Arbor*, CLXXIX, 705, 2004.

HEISIG, James. *Los filósofos de la nada*. Barcelona, Herder, 2002.

HEISIG, James. “Introducción”. En NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003.

MALDONADO, Rebeca. “Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente”. En *Anuario de Filosofía*, Vol. 1, UNAM, 2007.

MOTIEKAITIS, Ramunas. “Emptying Sunyata: a Critical Reading of Nishitani’s Religion and Nothingness”. En *International Journal of Area Studies*, Vol. 10, Núm. 1, 2015.

NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003.

NISHITANI, Keiji. *On Buddhism*. Trad. S. Yamamoto y R. Carter, New York, State University of New York Press, 2006.

SEVILLA, Luis Anton. “Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev”. En SHIGEMI, Inaga (editor) *Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of “Asia” under the Colonial Empires*. Kyoto, International Research Center for Japanese Studies, 2011.