

# UNA FORMA DE ESCEPTICISMO TERAPÉUTICO: NISHITANI, LECTOR DE HAKUIN<sup>1</sup>

RAQUEL BOUSO GARCIA  
Universitat Pompeu Fabra

## RESUMEN

El maestro zen Hakuin Ekaku (1685-1768) enseñaba a sus seguidores que para lograr la liberación del sufrimiento debían poner en tela de juicio su propia capacidad de comprensión y al mismo tiempo dotarse de una gran confianza en la posibilidad del despertar a la verdad que persigue el budismo. Su método consistía en practicar una serie de *kōan*, una técnica meditativa basada en la resolución de unos casos aparentemente paradójicos o ilógicos, hasta que el practicante llegara a convertirse en una «gran masa de duda». Dos siglos más tarde, el filósofo japonés Nishitani Keiji (1900-1990), ampliamente reconocido como uno de los miembros más destacados de la llamada Escuela de Kioto, se propuso como tarea pensar el problema del nihilismo, como fenómeno filosófico pero también histórico y existencial.

Este artículo examina el modo en que Nishitani aborda el problema del nihilismo y su propuesta de resolución a partir de la influencia ejercida por el maestro Hakuin en él y, más concretamente, el papel que desempeña en su argumentación la noción zen de «gran duda» (jap. *taigi*). Sugerimos que el pensamiento de Nishitani se puede situar en la línea de una tradición espiritual que se halla representada en el zen de Hakuin, en la medida en que ve en la duda radical una forma de hallar la certeza, o en la negación de la negación, una afirmación absoluta.

Palabras clave: Nishitani, Hakuin, budismo zen, duda, escepticismo, nihilismo.

---

1. La siguiente investigación se enmarca dentro del proyecto «Temas y textos fundamentales de la filosofía japonesa: Materiales para una filosofía intercultural», financiado por MINECO, ref. FFI2012-36210.

## ABSTRACT

The Zen master Hakuin Ekaku (1685-1768) taught his disciples that in order to achieve liberation from suffering they should question their capacity of understanding and at the same time acquire great confidence in the possibility of awakening to the truth that Buddhism seeks. His method consisted of continually practicing *kōan*, a meditation technique based on the resolution of several cases seemingly paradoxical or illogical, until the practitioner becomes a “great doubting mass.” Two centuries later, the Japanese philosopher Nishitani Keiji (1900-1990), widely recognized as one of the most prominent members of the so-called Kyoto School, assumed the task of thinking the problem of nihilism as a philosophical phenomenon, but also as a historical, and existential one.

This article examines Nishitani’s approach to the problem of nihilism and his proposed resolution from the influence exerted on him by master Hakuin. More specifically, we analyze the role played in his discussion of the Zen notion of “Great Doubt” (Jap. *taigi*). We suggest that Nishitani’s thought can be located on the line of a spiritual tradition found represented in Hakuin’s Zen, insofar as it sees a radical doubting as a way to certainty, or the negation of negation as an absolute affirmation.

Keywords: Nishitani, Hakuin, Zen Buddhism, doubt, skepticism, nihilism.

En su obra más célebre, *Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か (¿Qué es la religión? 1961), publicada en castellano como *La religión y la nada* en 1999,<sup>2</sup> el filósofo japonés Nishitani Keiji 西谷啓治 (1900-1990) aborda, entre otros temas, la experiencia humana del sinsentido. Nishitani sostiene que, cuando uno se encuentra con la nihilidad, «aquello que vuelve en sinsentido el sentido de la vida»,<sup>3</sup> empieza a cuestionarse la finalidad de la vida y de la existencia humana. Esta experiencia de nihilidad formaría parte de lo que significa ser humano puesto que está relacionada con la experiencia humana común de la muerte:

Nuestra vida choca con la muerte a cada paso; todo el tiempo mantenemos un pie plantado en el valle de la muerte. Nuestra vida permanece en el borde del abismo de la nihilidad, al cual puede regresar en cualquier mo-

---

2. Nishitani, K. (1987b). 宗教とは何か *Shūkyō to wa nani ka*, 1961. En 西谷啓治著作集 *Nishitani Keiji chosakushū* (NKC) [Obras escogidas de Nishitani Keiji]. Tokio: Sōbunsha, vol. 10, págs. 3-319. Versión inglesa, revisada y ampliada por el propio Nishitani: (1982a), *Religion and nothingness*, J. Van Bragt (trad.), Berkeley: University of California Press; versión castellana: (1999), *La religión y la nada*, R. Bouso (trad.), Madrid: Siruela; versión alemana: (1982b), *Was ist Religion?*, D. Fischer-Barnicol (trad.), Frankfurt: Insel; versión italiana: (2004), *La religione e il nulla*, C. Saviani (trad.), Roma: Città Nuova; también contamos con una versión francesa del primer capítulo: (2012), «Qu’est-ce que la religion?», B. Stevens y T. Takada (trads.), *Théologiques*, vol. 20, núms. 1-2, págs. 215-270. En lo que sigue citaremos primero la referencia en la edición castellana y a continuación, entre corchetes, en el original.

3. Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 40 [NKC 10: 6].

mento. Nuestra existencia es a la vez una no existencia, oscila desde y hacia la nihilidad, feneciendo sin cesar y sin cesar recobrando su existencia. Esto es lo que se denomina el devenir incesante de la existencia.<sup>4</sup>

La constatación de la propia finitud hace aparecer un vacío en nuestro interior, y a partir de ese momento uno no puede más que interrogarse acerca del sentido de su vida: «el que nos cuestionemos a nosotros mismos y el que surja el problema de por qué existimos quiere decir que la nihilidad ha emergido del fondo de nuestra existencia y que ésta se ha convertido en una cuestión relevante».<sup>5</sup>

Nishitani observa que detenerse ahí equivaldría a permanecer suspendido en el abismo del nihilismo, pasando por alto que es precisamente en ese punto en el que tiene inicio la búsqueda religiosa o, en otras palabras, la búsqueda de sentido. De ahí que el filósofo sugiera no evitar esa nihilidad sino, por el contrario, atravesar el nihilismo a fin de alcanzar el significado positivo que residiría en el fondo «sin fondo» de nuestro propio ser. De ese modo, distingue entre lo que, en términos budistas, denomina «vacuidad» (sánscrito *śūnyatā*, japonés *kū*空) y la mencionada «nihilidad» (jap. *kyomu* 虚無), a la que también llama «nada relativa» (jap. *sōtaiteki mu* 相對的無), y da un contenido positivo a la primera como posición de no apego y libertad absoluta, en la cual deja de plantearse la pregunta por el sentido. Así, dar un paso atrás hacia la nihilidad puede conllevar una conversión radical que conduzca al punto de vista de la vacuidad, pues la apertura del «horizonte de la nihilidad» en el fondo de nuestra existencia ofrece una ocasión para «una conversión en la vida misma».<sup>6</sup> De este modo, siguiendo a Nietzsche, Nishitani hace una lectura positiva del nihilismo,<sup>7</sup> en tanto que encierra en sí la posibilidad de su propia superación, siempre que se profundice en él de forma lo suficientemente radical. Nuestro propósito aquí es examinar el papel que desempeña la duda en esa

---

4. *Ibíd.*, pág. 40 [NKC 10: 6]. Aquí Nishitani emplea la expresión *shōjō tenke* 生成転化 la cual, de acuerdo con el glosario que elaboró Jan Van Bragt para su versión inglesa de la obra, conserva el sentido del girar de la rueda que está implícito en la noción budista de *samsāra* (sánscrito) que en japonés se puede traducir como *shōji* 生死 (nacimiento-muerte) (Nishitani [1982a], *op. cit.*, pág. 298).

5. Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 40 [NKC 10: 7].

6. *Ibíd.*, pág. 40 [NKC 10: 7].

7. Aunque Nishitani asistió a los cursos de Heidegger sobre Nietzsche en Friburgo en 1937 y 1938, a diferencia de Heidegger, quien consideraba fallido el intento nietzscheano de superar la metafísica, Nishitani pensaba que Nietzsche había sondeado el abismo del alma de una manera tan profunda y persistente que podía superar el nihilismo, y con ello había logrado minar la tradición metafísica occidental. De Nietzsche tomaría Nishitani la idea de «superar el nihilismo a través del nihilismo». Véase a este respecto: Nishitani, K. (1990), *The self-overcoming of nihilism*, Graham Parkes y Setsuko Aihara (trads.), Nueva York: Suny Press, pág. 179 y la introducción de Parkes, especialmente págs. xx-xxii.

profundización radical. Y más concretamente proponemos analizar la lectura que hace Nishitani del maestro zen Hakuin Ekaku 白隠慧鶴 (1685-1768), a la luz de la posición central que ocupa en su argumentación su característica noción de «gran duda» (jap. *taigi* 大疑).

## 1. El nihilismo como punto de partida filosófico

En uno de sus escritos autobiográficos, Nishitani declara que el «nihilismo» podría ser considerado el punto de partida de su filosofía:

Desde la antigüedad, las razones para estudiar filosofía han sido diversas, es decir, son diversas las cosas que conectan una filosofía con la precedente, y que se han convertido en el «punto de partida» de dicha filosofía. Para Aristóteles la filosofía empezaba con la maravilla, para el cristianismo empezó como defensa de su fe, para Descartes empezaba con la duda, y para Nishida Kitarō la filosofía empezaba con [una toma de conciencia de] la profunda tristeza de la vida. En todos esos casos, la filosofía surgía vinculada con la metafísica, mientras que hoy en día se vincula con las matemáticas, las ciencias naturales, las ciencias sociales, el psicoanálisis, etc., en una palabra, con la ciencia.<sup>8</sup>

A continuación añade:

Mi propio punto de partida fue distinto de todos los mencionados arriba. Si trato de expresarlo, no logro hallar otra palabra que «nihilismo». Cuando empecé a dedicarme a la filosofía, el concepto todavía no me resultaba claro, pero mirando ahora atrás no encuentro un término mejor. Por supuesto, el nihilismo ya es, en sentido estricto, una posición filosófica, pero no es a eso a lo que me refiero. Tampoco me refiero a un estado o a una disposición de ánimo nihilista. La clase de nihilismo de la que estoy hablando es algo previo a la filosofía y al mismo tiempo incluye esencialmente un movimiento hacia una dimensión filosófica.<sup>9</sup>

En otros escritos que Nishitani dedica específicamente al tema nihilismo,<sup>10</sup> que —como hemos visto— considera el punto de partida de su filosofar, este fenómeno es comprendido como un problema filosófico y como una situación de crisis de la época que atraviesa Europa pero también la cultura japonesa.

---

8. Nishitani, K. (1986). «The starting-point of my philosophy». Jeff Shore (trad.). *FAS Society Journal*, núm. 24 [en 風のころろ *Kaze no kokoro*, NKC 20: 185-195; originalmente en *Kōza Tetsugaku Taikei*, 1, 1963] (la traducción del pasaje es mía).

9. *Ibíd.*, pág. 24.

10. Nishitani, K. (1987a). ニヒリズム *Nihirizumu*, 1949 [NKC 8: 3-290]. Nishitani (1990), *op. cit.*

Además, el nihilismo es presentado como un problema existencial que todo individuo debe afrontar. Esto sería así porque el mero hecho de estar vivos, aquí y ahora, nos plantea la pregunta acerca del sentido de nuestro propio existir. Y cuando esto sucede, en medio de nuestra vida, la nihilidad emerge del fondo de nuestra existencia actual como si se abriera «el suelo bajo nuestros pies». Su irrupción va acompañada de un sentimiento de absurdo o de carencia de sentido, una duda que atañe a lo más básico de la vida humana.

Esta irrupción de la nihilidad puede afrontarse de manera superficial o radical. En el primer caso, se manifiesta cuando nos invade un sentimiento de angustia, monotonía o apatía. Aunque no seamos del todo conscientes de esa nihilidad oculta, para colmar ese vacío recurrimos a continuas ocupaciones o a todo tipo de distracciones, como ejemplifica la afición de las masas por las carreras, los deportes u otras formas de entretenimiento, fenómeno al que Nishitani se refiere, con la expresión de Helmut Thielicke, como una forma de cripto-nihilismo.<sup>11</sup> Sin embargo, la aparición de la nihilidad también se puede traducir en una incapacidad para la acción, pues es precisamente cuando no hacemos nada que nuestra existencia puede llegar a parecernos una onerosa carga, y ello desencadena el fenómeno conocido como *ennui*.<sup>12</sup> En el segundo caso, en cambio, no se rehúye la nihilidad sino que se afronta de forma radical, y encaminarse en busca de sentido es lo que inauguraría la vía religiosa.

Este segundo caso ya había sido explorado, de forma similar, por el maestro de Nishitani y la figura en torno a la cual se articula la filosofía de la Escuela de Kioto, Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870-1945). Nishida había vinculado en uno de sus escritos la duda existencial con la experiencia religiosa, como sigue: «la vida parece sencilla y agradable, y que [en ella] no tiene cabida la duda o la insatisfacción. Y, sin embargo, hay algo en lo más recóndito de nuestro corazón que, por su naturaleza autorreflexiva, nos impide contentarnos con esta suerte de vida y después morir».<sup>13</sup> Más adelante aclara que eso que surge en el corazón no es consecuencia de la reflexión acerca de un problema filosófico derivado de una exigencia intelectual, sino que procede de nuestra voluntad y nuestras emociones, las cuales constituirían la base de nuestra relación con el mundo. Para Nishida, se trata de una clase de duda que tiene que ver con la tristeza y la felicidad que sentimos, con nuestras carencias y nuestros deseos: «es *el* problema de la vida que debe ser respondido con sangre, sudor y lágrimas».<sup>14</sup> Por ello, hacer frente a dicha duda no puede sino conllevar sufrimiento, y no todos los que intentan superarla lo logran. Figuras

11. Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 139 [NKC 10: 97].

12. Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 286 [NKC 10: 242].

13. Nishida, K. (1984). «On the doubt in our heart». Jeff Shore y Nagasawa Fusako (trans.). *The Eastern Buddhist*, vol. 17, núm. 2, págs. 7-11 (la traducción es mía).

14. *Ibid.*, pág. 10.

espirituales como el Buda Śākyamuni o Cristo funcionarían entonces como polos magnéticos hacia los que dirigir la mirada. De acuerdo con Nishida, si no fuera por las experiencias religiosas y las enseñanzas de esas figuras, «fuente de luz constante en nuestra noche oscur»<sup>15</sup> capaces de infundir esperanza y coraje, no lograríamos resolver la profunda duda que encierra nuestro corazón, y nuestra vida carecería totalmente de sentido.

Para Nishitani, no obstante, el recurso a la religión o a los modelos de experiencia religiosa como los que encarnan esos maestros espirituales estaría vedado. En el transcurso de una generación la situación habría cambiado. Ciertamente, tanto Nishida como Tanabe Hajime 田辺元 (1885-1962), otro de los máximos referentes filosóficos de Nishitani, ya se habían interrogado acerca del sentido de la existencia humana. Pero Nishitani identifica una distancia fundamental que media entre sus aproximaciones al problema y la suya propia. En el caso de sus predecesores, abordaban el problema en relación con un materialismo que vinculaban con la esencia de la ciencia, esto es, la visión científica del mundo, la razón y el conocimiento científicos. Él en cambio vinculaba el materialismo con el problema del nihilismo moderno. Esta razón explicaría por qué comenzó siguiendo sus pasos para acabar trazando su propio recorrido, el cual no podía soslayar el camino que discurría a través del nihilismo.

La religión, tanto para Nishida como para Nishitani, revela una dimensión que trasciende la vida y la muerte, y de ese modo puede resolver la duda existencial y salvar de la desesperación, a diferencia de la filosofía:

En mi opinión, solo es característico del modo de vida religioso el hecho de que se avance persistentemente a fin de que la duda se convierta en una realidad para el yo y se le presente realmente. Ésta sería la diferencia básica entre la religión y la filosofía. Por supuesto, una duda real de este tipo puede hacer su aparición en la *skepsis* filosófica, pero la filosofía tiende a transferirla al ámbito de la reflexión teórica y a buscar dentro de sus confines una explicación y una solución al problema.<sup>16</sup>

Sin embargo, la nihilidad cambia ese estado de cosas pues implicaría poner en cuestión toda relación ética o religiosa. La nihilidad experimentada en el nihilismo abre justo bajo nuestros pies un abismo que nos acecha desde los fundamentos de nuestra existencia humana. No se trata meramente de un estado de ánimo de desesperación o angustia, sino de una negación radical en la que incluso se pone en duda cualquier intento por hallar un sentido a la vida humana, especialmente a través de la ética o de la religión.<sup>17</sup> Así, Nishitani nos

---

15. *Ibíd.*, pág. 11.

16. Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 55 [NKC 10: 24].

17. Nishitani (1986), *op. cit.*, pág. 29.

urge a tomar seriamente el problema del nihilismo experimentándolo, pues solo atravesándolo cree posible dejarlo atrás y superarlo. Tal como propone el camino de la práctica del zen, Nishitani sugiere que solo podemos hallar una salida al nihilismo y a la duda existencial que comporta, por medio de la búsqueda de la «realidad verdadera», tal como es en sí, más allá de la mera dicotomía ser o no ser. Y esto solo sucede dejando atrás el campo de la conciencia, la autoconciencia y la nihilidad, y adoptando el «punto de vista de la vacuidad» (*kū no tachiba* 空の立場).<sup>18</sup> De hecho, no se trata de adoptar una posición teórica, no se refiere a un conocimiento fruto de la reflexión y deliberación sino a una «apropiación real», esto es, a un evento de actualización y aprehensión que comprende a la totalidad del hombre, cuerpo y mente: «La pregunta que pregunta por la realidad debe convertirse en algo que pertenezca a la realidad».<sup>19</sup>

A continuación veremos brevemente la naturaleza de la duda que Nishitani tiene en mente y que presenta como capaz de poner todo en cuestión hasta que, en su formulación más radical, se sitúa en la perspectiva que denomina «vacuidad». En primer lugar seguiremos una vía negativa, es decir, qué tipo de duda no es, y después, por analogía con la duda del zen, trataremos de aclarar qué tipo de duda es. En ambos casos se examinarán las diferentes aproximaciones a la cuestión que aparecen mencionadas en *La religión y la nada*.

## 2. La duda filosófica

Al principio de la obra, Nishitani compara la duda metódica en Descartes con la duda que aparece en la religión, ejemplificada por el budismo zen, Kierkegaard y la experiencia del mal y del pecado:

Descartes se dedicaba a un proceso de duda metódica desde el principio, cuando estudiaba la posibilidad de dudar de todo ya que todo se nos presenta bajo la sospecha de ser un sueño ilusorio o el truco de un genio maligno, y de este modo, al considerar que la propia duda era la única cosa fuera de toda duda, llegó a la conclusión del *cogito, ergo sum*. El proceso de la duda metódica es, fundamentalmente, distinto del hacerse presente de la gran duda.<sup>20</sup>

Es sabido que en su *Primera meditación*, «De las cosas que se pueden poner en duda», Descartes dice que una duda radical puede llevarnos a formu-

---

18. Sobre este punto de vista, cf. Bouso, R. (2008), «Keiji Nishitani y la plenitud de la nada», *Philtá. Revista de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas*, núm. 2, págs. 124-137.

19. Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 42 [NKC 10: 9].

20. *Ibid.*, pág. 56 [NKC 10: 26]. La expresión «hacerse presente» (en japonés *genzen* 現前) indicaría la acción de «presentarse», «manifestarse».

lar la hipótesis de la existencia de un genio o espíritu maligno que nos haga tomar por ciertos principios falsos. Esta clase de duda no tiene por objeto trazar los límites de la razón y frenar nuestra confianza en lograr un conocimiento completo de todo. La duda cartesiana es una especie de instrumento metodológico que ha de permitir la construcción de una nueva metafísica sobre bases más simples y sólidas. Por eso, en opinión de Nishitani, se trata de una duda meramente teórica:

A su vez, el *cogito* de Descartes no pasaba por los fuegos purgativos en los que el propio ego es transformado junto a todas las cosas en una única gran duda. El *cogito* era concebido, simplemente, desde el campo del *cogito*, y por eso la realidad del ego como tal no podía sino convertirse en irrealidad. La realidad del *cogito* y del *sum*, junto con la realidad de todas las cosas, solo puede aparecer como verdaderamente real al pasar por esos fuegos purgativos y atravesar la nihilidad que se presenta en el fundamento del ego, pues únicamente entonces esta realidad puede ser actualizada y apropiada. Si estamos de acuerdo en que la filosofía cartesiana es la primera ilustración del modo de ser del hombre moderno, podemos decir también que representa el problema fundamental oculto en ese modo.<sup>21</sup>

Así, la duda cartesiana no alcanzaría a cuestionar en profundidad al yo pues es ese yo mismo el que duda. En el tercer capítulo de la obra, Nishitani vuelve a plantear la cuestión de la duda filosófica y explica que el punto de vista de la nihilidad difiere de las formas tradicionales de escepticismo, como el de Hume: «En el escepticismo, dudamos de la certeza de un asunto; en el punto de vista de la nihilidad, todas las cosas sin excepción, junto a nosotros mismos, se convierten en una duda real».<sup>22</sup> Argumenta que la *skepsis* es un asunto de la razón, mientras que la desesperación es la forma verdaderamente real de la existencia y pertenece a la dimensión de la trascendencia.<sup>23</sup>

Tanto la duda cartesiana como la escéptica, consideradas desde la óptica de Nishitani, son menos radicales que la duda religiosa y la existencial. En su opinión, el punto de vista de la nihilidad, que sale a la luz con la duda existencial, pone de manifiesto la contingencia e insustancialidad del yo y de todas las cosas, que son vistas como vacías, transitorias, sin consistencia. Sin embargo, si esta negación es absoluta, como negación de la negación, puede contener en sí, al mismo tiempo, la afirmación absoluta. En el ámbito de la duda religiosa se puede afirmar no solo que el yo es vacuidad y las cosas son vacuidad, sino también, invirtiendo los términos, que la vacuidad es el yo, la vacuidad son las cosas. Es decir, es posible desplazar el acento hacia su condición de

21. *Ibíd.*, pág. 56 [NKC 10: 26].

22. *Ibíd.*, pág. 194 [NKC 10: 154].

23. *Ibíd.*, pág. 238 [NKC 10: 198].



posibilidad, hacia lo que las hace ser. Este cambio de perspectiva solo puede tener lugar como una conversión existencial desde el punto de vista de la muerte al punto de vista de la vida, o mejor, como el modo de ser en el que ambos puntos de vista son visibles simultáneamente; en términos de Nishitani, adoptar la perspectiva no dualista de la «muerte en la vida, la vida en la muerte».<sup>24</sup> El conocimiento que pertenece a la realización que sigue a la duda religiosa en este sentido es denominado «conocimiento sin conocer, una suerte de *docta ignorantia*».<sup>25</sup> Un conocimiento de esta clase no es objetivo, consciente o intelectual, ya que no se alcanza mediante una duda metódica o el escepticismo filosófico. Como hemos visto, para Nishitani la tendencia de la filosofía es resolver la duda escéptica dentro de un marco meramente teórico, y sin lograr transformar la vida del filósofo.

En su consideración del escepticismo filosófico, Nishitani parece pasar por alto un aspecto del escepticismo antiguo. Como ha mostrado Martha C. Nussbaum, la terapia escéptica (por lo menos según la describe Sexto Empírico) era ante todo considerada una habilidad o capacidad, una *dunamis*.<sup>26</sup> Para el escepticismo griego, la principal aflicción humana es una enfermedad de la creencia y por ello propone un diagnóstico y prescribe una cura radical: la purgación de todo compromiso cognitivo, toda creencia, acerca de la vida humana. Filosofar en este sentido sería una forma de sentirse cómodo y seguro en el mundo. Con la «suspensión» o *epoché*, la razón se detiene, deja de negar y afirmar, se libera de toda perturbación (*ataraxia*), y así el filósofo logra el alivio y la tranquilidad del alma.<sup>27</sup> Como concluye Nussbaum, la suspensión escéptica es una ruta eficaz hacia el mismo fin que persigue el dogmatismo, pues constituye una respuesta a la necesidad de la persona que recurre a la filosofía. Pero el procedimiento escéptico entraña además una alteración radical del modo de vida. Y, en este sentido, Nussbaum sostiene que «la práctica escéptica tiene mucho en común con las filosofías terapéuticas orientales, y probablemente ha sido influida por ellas».<sup>28</sup>

24. Jap. *shi sokuhi sei, sei sokuhi shi* 死即非生、生即非死.

25. Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 139. Nishitani emplea para este tipo de conocimiento la denominación *muchi no chi* 無知の知 y, como el maestro zen Dōgen, la distingue del mero no saber (*fuchi* 不知). Sobre esta distinción en Dōgen, cf. Heisig, J. W.; Kasulis, T. P. y Maraldo, J. C. (eds.) (2011), *Japanese philosophy: a sourcebook*, Honolulu: University of Hawaii Press, pág. 143.

26. Cf. Nussbaum, M. C. (1991), «Skeptic purgatives: therapeutic arguments in ancient skepticism», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 29, núm. 4, págs. 521-557. Este artículo también está incluido, como el capítulo 8, en Nussbaum, M. C. (1994), *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*, Princeton: Princeton University Press (versión castellana: 2003, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona - Buenos Aires - México: Paidós).

27. Nussbaum (1991), *op. cit.*, pág. 528.

28. *Ibid.*, pág. 552.

El hecho de que Nishitani no tenga en cuenta esta forma práctica y terapéutica de escepticismo filosófico no es de extrañar dada la generalizada identificación de la filosofía griega, y por extensión de la filosofía occidental, con una mera reflexión teórica. Con todo, trabajos como el mencionado de Nussbaum o las valiosas contribuciones de Pierre Hadot han mostrado la importancia de los ejercicios espirituales en la vida filosófica antigua, y con ello han permitido redefinir la relación entre teoría y práctica en ese período: la «teoría no es nunca considerada como un fin en sí mismo. O bien se encuentra puesta clara y decididamente al servicio de la práctica».<sup>29</sup> Así, aprender los dogmas y las reglas vitales de las distintas escuelas filosóficas tenía por propósito conducirse filosóficamente en cualquier circunstancia de la vida. Ejercitarse en la meditación sobre la muerte o concentrarse en el tiempo presente vendría a ser el modo filosófico para lograr gozar de él o vivirlo con plena conciencia. Sin embargo, también conviene señalar, como subraya el propio Hadot, que, «a diferencia de la meditación en el Extremo Oriente, de tipo budista, la meditación filosófica grecolatina no está ligada a ninguna postura corporal concreta pues constituye un ejercicio puramente racional, imaginativo o intuitivo».<sup>30</sup>

Si bien Nishitani difiere de la duda escéptica por considerarla meramente teórica, compara la duda a la que se refiere con la *epoché* fenomenológica, no como requerimiento especulativo sino en tanto que medio para aproximarse a las cosas en sí mismas. La negación del mundo de las cosas —que incluye también la negación del propio yo— correspondería al punto de vista de la nihilidad. Al mismo tiempo, en cambio, Nishitani admite con Nishida que «solo hay una y única realidad: por más que lo intentes, de ello no cabe duda».<sup>31</sup> Si, como sostenía Nishida, el mundo de los hechos es el mundo real, entender esos hechos solo como fenómenos de la conciencia no debe implicar considerarlos como opuestos a los fenómenos materiales. Para Nishida, la discriminación entre mente y materia, o cuerpo y espíritu, es un constructo artificial añadido a la «experiencia pura» (*junsui keiken* 純粹經驗).<sup>32</sup> Conviene señalar que Nishida solo utiliza esa expresión en su primera obra y después la abandona, pero mantiene la idea de una experiencia de la realidad directa e inmediata, previa a la distinción entre sujeto y objeto, antes de que intervenga el juicio o la vo-

---

29. Hadot, P. (2001). *Exercices spirituels et philosophie Antique*. París: Albin Michel, pág. 271 (versión castellana: 2006, *Ejercicios espirituales y filosofía Antigua*, Madrid: Siruela, pág. 219).

30. *Ibid.*, p. 271 [p. 218].

31. Nishitani, K. (1991). *Nishida Kitarō* [NKC 9: 5-327]. Yamamoto Seisaku y James W. Heisig (trads.). Berkeley: University of California Press, págs. 83-84.

32. Nishida, K. (1911). *Zen no Kenkyū* 善の研究 (1911). En *Nishida Kitarō zenshū* 西田幾多郎全集 [NKZ 1: 3-200] (versión castellana: 1963, *Ensayo sobre el bien*, A. Mataix [trad.], Madrid: Revista de Occidente; 1990, *Indagación del bien*, A. L. Bixio [trad.], Barcelona: Gedisa).

luntad. Esa idea parece subyacer en la «realización real de la realidad» de la que habla Nishitani, y que es la definición que propone de la religión. Esa comprensión de la realidad como es en sí, no como proyección de un sujeto, simultánea a la realidad misma «haciéndose real» (esto es, realizándose, en el doble sentido de «actualizarse» —o concretarse— y ser simultáneamente «aprehendida»), tiene lugar como superación de la duda nihilista.

### 3. La «gran duda» en el zen de Hakuin

La duda nihilista que Nishitani tiene en mente no solo niega la sustancialidad y fundamentación del yo y de las cosas. En la medida en que niega la relación entre el alma y Dios, vuelve sobre el «yo soy» y echa por tierra la posibilidad de hallar alguna evidencia irrefutable. No solo se pone en duda la certeza de la existencia del yo en el sentido del «pienso» cartesiano, sino también la certeza acerca de la propia existencia en su totalidad. En *La religión y la nada*, Nishitani recalca que esta duda posee el mismo carácter que la «gran duda» de la que habla el zen, y apunta en esa misma dirección en uno de sus escritos autobiográficos.<sup>33</sup> En un pasaje de dicho escrito cuenta que, antes de empezar a estudiar filosofía con Nishida, leía a Nietzsche, Dostoievski, Emerson, Carlyle, la Biblia y Francisco de Asís, y, entre los autores japoneses, a Natsume Sōseki 夏目漱石 y a los maestros zen Hakuin y Takuan Sōhō 沢庵宗彭. Y reconoce que tras esas lecturas residía su preocupación por el nihilismo, la ética y la religión, y por cómo superar el nihilismo: «Envuelta en el vórtice del caos y la confusión residía la duda sobre la propia existencia antes mencionada, una duda afín a la ‘gran duda’ budista».<sup>34</sup> Según explica, fue este hecho el que lo impulsó a prestar atención al zen.

En la literatura budista zen, la duda radical aparece asociada con la expresión «gran muerte» (jap. *daishi* 大死), un concepto con una amplia tradición. En el período Kamakura (1185-1338), la calma propia del modo de vida del monje zen servía al samurái como el modelo para su propia muerte en el campo de batalla, por lo que tanto en China como en Japón se recogieron numerosos relatos acerca de la «gran muerte» de santos y maestros.<sup>35</sup> La forma

---

33. Nishitani (1986), *op. cit.*, pág. 28; Cf. Nishitani (1991), *op. cit.*, pág. 9: «Be that as it may, having fallen early into a nihilistic frame of mind, I found that first Sōseki and then Nishida inspired me with the strength to resist my nihilism. I found in them a signpost to the only path I could follow» [Sea como fuere, al haber caído tan pronto en un estado de ánimo nihilista, sentí que primero Sōseki y después Nishida me inspiraban la fuerza para resistir mi nihilismo. Hallé en ellos una señal del único camino que podía seguir].

34. Nishitani (1986), *op. cit.*, pág. 28.

35. LaFleur, W. R. (1974). «Japan». En Frederick H. Holck (ed.). *Death and Eastern thought. Understanding death in Eastern religions and philosophies*. Nashville - Tennessee - Nueva York: Abingdon Press, pág. 243.

de vivir y la forma de morir del samurái se convirtieron en una representación del ideal de existencia humana a la par que se popularizaba el principio zen de la «gran muerte» según era presentado en la «vía del guerrero» o *bushidō*. William LaFleur ha puesto de relieve que, si el monje había sido para el guerrero el modelo para afrontar la muerte con ecuanimidad, la situación se invirtió en los siglos XVI y XVII a juzgar por los escritos de maestros zen como Suzuki Shōsan 鈴木正三 (1579-1655) y Hakuin.<sup>36</sup> Este último, uno de los autores japoneses que más leía Nishitani en su juventud, insistía en sus enseñanzas en el dominio de la muerte, e incluso ideó un «*kōan* de la muerte», es decir, una especie de caso o aporía empleado como técnica de entrenamiento zen.<sup>37</sup>

Si sientes el deseo de aprender zen con un maestro y ver tu propia naturaleza, deberías indagar la palabra *shi* (muerte). Si quieres saber cómo indagar esta palabra, entonces mientras camines, permanezcas en pie, sentado o acostado, sin menospreciar la actividad, sin quedar atrapado en la quietud, simplemente indaga el *kōan*: «Tras tu muerte y cremación, ¿dónde ha ido tu principal característica?». Después, en una noche o dos, o a lo sumo en unos días, obtendrás la decisiva y última gran alegría.<sup>38</sup>

La «gran alegría» a la que se refiere el pasaje es una de las formas en que el maestro Hakuin describe la experiencia del despertar o *satori*, un ámbito en el que se trascienden la vida y la muerte. También describe dicha experiencia como un «retorno a la vida» tras atravesar la «gran muerte»:

Entonces despertarás al «gran asunto» (*daiji* 大事) de la verdadera meditación, y toda conciencia ordinaria y las emociones dejarán de funcionar. Será como si entrases en una esfera adamantina, como si te sentaras en el interior de un vaso de lapislázuli, sin rastro de pensamiento discriminador. De pronto no serás distinto de quien ha muerto la «gran muerte». Cuando hayas vuelto a la vida, el verdadero principio puro e inactivo de la meditación sin distracciones aparecerá inconscientemente ante ti.<sup>39</sup>

---

36. LaFleur (1974), *op. cit.*, págs. 246-247.

37. Sobre el *kōan* 公案 en el zen, véanse: Izutsu, T. (2009), *Hacia una filosofía del budismo zen*, R. Bouso (trad.), Madrid: Trotta, págs. 127-154; Izutsu, T. (2000), S. Heine y D. S. Wright (eds.), *The koan: texts and contexts in Zen Buddhism*, Oxford: Oxford University Press; y Bouso, R. (2012), *Zen*, Barcelona: Fragmenta, págs. 26-30.

38. Hakuin (1971). *The Zen master Hakuin: selected writings*. Philip B. Yampolski (trad.). Nueva York y Londres: Columbia University Press, pág. 219 (la traducción de los pasajes citados es mía). La expresión «ver tu propia naturaleza» (*kenshō* 見性) se suele emplear en este contexto como sinónimo del *satori* o despertar que conduce a la liberación.

39. *Ibíd.*, págs. 94-95.

La duda que conduce a la “gran muerte” y a la “gran alegría”, para Hakuin debe ser tal que quien duda llegue a ser una “gran masa de duda” (o en otras traducciones, una “gran bola de duda”). Nishitani reproduce esta expresión en el escrito autobiográfico citado y en *La religión y la nada* aparece en un pasaje en el que recoge el método predicado por un maestro zen para estimular la aparición de la gran duda.<sup>40</sup> En la interpretación de Nishitani, la experiencia religiosa de Hakuin encarna el efecto positivo que puede conllevar la «gran duda». El propio maestro zen narra cómo aconteció en un escrito autobiográfico titulado «Charla ociosa en una barca nocturna» (*Yasenkanna*夜船閑話). El relato describe cómo contrajo la «enfermedad de la meditación» (*zenbyō* 禅病, literalmente «enfermedad zen»), afección que no podía ser tratada con medicinas, solo con más meditación. Hakuin recuerda cómo consagró su vida a la práctica del zen, y cómo durante años se sometió a un régimen de rigor y austeridad. Una noche, repentinamente, todas las dudas que lo habían estado consumiendo durante años se disiparon «como hielo derretido».<sup>41</sup> Expone, en términos budistas, cómo las ataduras al ciclo de vida y muerte, debido a la inexorable ley del karma, se desvanecieron «como la espuma en el mar». Entonces reflexionó sobre cómo había sido su comportamiento cotidiano y se dio cuenta de que los aspectos activo y meditativo de su vida estaban descompensados. Por ello nunca lograba sentirse libre ni en paz, y temía estar desperdiciando su vida. Se había dedicado a practicar asiduamente, renunciando a comer y dormir. Aunque había visitado a sabios maestros y a reconocidos médicos, nadie había logrado aliviar su sufrimiento. Fue solo gracias a su encuentro con un eremita, el maestro Hakuyū y su método de meditación, llamado *naikan* 内観 (que significa visión interior, introspección), como habría logrado superar sus dudas, temores y su angustia. Cuenta que regresó de inmediato al templo Shōin y que, al cabo de tres años de práctica sin recurrir a medicinas ni a la acupuntura ni a la moxibustión, la enfermedad que lo había afligido tanto tiempo se curó e incluso experimentó la «inmensa alegría del *satori*» seis o siete veces. Hakuin termina su relato aclarando que pone por escrito su experiencia para que quienes padezcan su misma enfermedad, al leer el libro y meditar sobre su significado, puedan beneficiarse de su experiencia.<sup>42</sup>

Por su parte, Nishitani, cuando evoca también su propia experiencia de duda y desesperación durante su juventud, parece hacerse eco de esta dialéctica «gran duda» y «retorno a la vida».<sup>43</sup> Cuenta cómo la decisión de estudiar

40. Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 58 [este pasaje no aparece en el original].

41. Hakuin (2009). «Idle talk on a night boat». En Norman Waddell (ed. y tr.). *Hakuin's precious mirror cave: a Zen miscellany*. Berkeley: Counterpoint, pág. 96.

42. *Ibid.*, pág. 111.

43. Nishitani, K. (1985). «The days of my youth. An autobiographical sketch» [NKC 20: 175-184]. Jeff Shore (trad.). *FAS Society Journal*, invierno 1985-1986, págs. 25-30.

filosofía le parecía una cuestión de vida o muerte, y cómo en aquel entonces ignoraba que estaba viviendo el problema filosófico fundamental de la existencia y la nihilidad. Desde una mirada retrospectiva entiende que aun careciendo de cualquier esperanza, residía en él una fuerza para resistir esa desesperación «intrínseca a la vida»: «el élan *vital* o autoafirmación de la vida misma». <sup>44</sup> Al final, sin saber muy bien qué hacer con su vida ni qué decisión era mejor para tomar las riendas de su destino, se abandonó a la decisión de estudiar filosofía, como si aceptara ya sin reservas la suerte que le esperaba fuera la que fuese, e interpreta este abandono como una especie de «conversión». Esta especie de resignación le permitió «abrir su corazón y mente» y «renacer a una nueva vida».

Un ejemplo ulterior de la recepción del pensamiento de Hakuin por parte de Nishitani ahonda en esta idea de la irrupción de la vida, que se abre paso como una afirmación de sí tras la experiencia radical de negación del yo, de renuncia o abandono de la propia voluntad. Se trata de la referencia explícita en *La religión y la nada* del término *shushin* 主心, asociado con el maestro zen. <sup>45</sup> El término se compone por dos caracteres chinos, el primero con el significado de «señor», «dueño», «maestro», «principal» y el segundo de «corazón» y «mente». Según aclara Juhn Ahn, para Hakuin, tener la mente de un señor equivaldría a «tener una enorme roca bajo el ombligo», es decir, vendría ser el modelo de una mente que gobierna el cuerpo. <sup>46</sup> Según esto, la mente debe conducirse a sí misma y al cuerpo, tanto en la actividad como en la quietud, a fin de preservar y fortalecer la «energía primordial» (jap. *ki* 気). Si la mente no se gobierna con firmeza, acudirán a ella pensamientos ilusorios, distracciones y engaños, y la consumirán hasta causarle la «enfermedad de la meditación». Hakuin aconseja tratar el cuerpo como un señor trata a su pueblo, gobernarlo

---

44. *Ibid.*, pág. 29.

45. Según Juhn Ahn no está claro de dónde tomó Hakuin esta idea de la «mente» como «señor», pues afirma que ningún otro pensador budista usa el término en el mismo sentido. Anh sugiere que la analogía del pasaje de Hakuin entre la «enfermedad de la meditación» y el arte de gobernar revela que él mismo pudo haber ideado el término: «The spirit (*shin*) represents the prince, the essence (*sei*) the ministers, and the vital energy (*ki*) the people. When the people are loved and cared for, then the country is perfected; when the vital energy is guarded, then the body is perfected. When the people are scattered, the nation is destroyed; when the vital energy is exhausted (*ki tsukuru*), the body dies» [«El espíritu (*shin*) representa al príncipe, la esencia (*sei*) a los ministros y la energía vital (*ki*) al pueblo. Cuando se ama y cuida al pueblo, el país se perfecciona; cuando se protege la energía vital, se perfecciona el cuerpo. Cuando el pueblo se dispersa, la nación se arruina; cuando se agota la energía vital (*ki tsukuru*), el cuerpo muere»] (Ahn, J. Y. (2008). «Zen and nourishing life. Labour, exhaustion, and the malady of meditation». *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 35, núm. 2, págs. 177-229).

46. Ahn (2008), *op. cit.*, pág. 214.

sin oprimirlo a fin de nutrir la vida.<sup>47</sup> Así, se trataría de mantener un estado mental similar al del señor que sabiamente mantiene siempre su mente concentrada en lo que tiene por debajo, a saber, el pueblo. Hakuin habría llegado a esta conclusión tras fracasar en su intento de mantener un estado mental de concentración únicamente mediante la meditación en calma y quietud. Advirtió que el trabajo manual podía ser un remedio para el agotamiento mental que le causaba dedicarse exclusivamente a meditar. Por ello, desde entonces insistió en que había que mantener un equilibrio entre, por así decir, vida activa y vida contemplativa.

Nishitani introduce en su argumentación el concepto de Hakuin de la «mente señora», que es dueña de sí, cuando discute los efectos de la «gran sabiduría» (del sánscrito *mahājñāna*, jap. *daihannya* 大般若; también *daigo* 大悟 o *daichi* 大智) como «compasión» (sáns. *karuṇā*, jap. *jihī* 慈悲; «gran compasión» *daihi* 大悲). En ambos casos se trata de expresiones de origen budista empleadas por el filósofo para indicar cómo serían las relaciones interpersonales cotidianas desde el punto de vista de la vacuidad. Y la misma función cumplen en su argumentación las palabras que cita de la obra de Hakuin *Hebiichigo* 辺鄙以知吾 (*Fresas silvestres*, escrita en 1754):

Debes decidir renunciar a ti mismo hoy, reducirte al nivel de un siervo o un lacayo, y, sin embargo, llevar tu mente señora a una resolución firme y segura [...].

Cuando la mente señora permanece firmemente establecida, es como una roca inamovible [...] como una cadena de montañas elevadas, como un mar vasto y sin orillas.<sup>48</sup>

El maestro zen exhorta aquí a sus discípulos a que renuncien a sí mismos y se conviertan en siervos, sin dejar por ello de gobernarse manteniendo su mente firme, en perfecta resolución. Nishitani interpreta estas palabras como un ejemplo de un tipo de autonomía que al mismo tiempo implica dependencia, y que contrapone a la autonomía del sujeto moral preconizada por Kant. La verdadera subjetividad debe incluir para Nishitani la afirmación y la negación del yo, lo que es y lo que no es. De esta manera, aun cuando la persona preserva su propia identidad y posee cierta autonomía, no puede concebirse como un ente aislado. Una persona no puede vivir ajena a los demás, porque mantiene con ellos una intrínseca relación de interdependencia que lo consti-

---

47. Sobre el origen de esta expresión en el pensamiento chino, cf. Jullien, F. (2005), *Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur*, París: Seuil (versión castellana: 2007, *Nutrir la vida*, Buenos Aires: Katz).

48. Hakuin citado en Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 344 [NKC 10: 305].



tuye.<sup>49</sup> La persona no es algo dado sino un proceso que se construye en sus relaciones. Cada persona dejaría así de ser un fin en y para sí misma, para convertirse en un medio para los demás, quienes vendrían a ser en realidad su fin o *telos*.

Así, la «gran sabiduría» equivaldría al conocimiento derivado de la comprensión de la vacuidad (recordemos que Nishitani habla de realización en el doble sentido de actualización y apropiación, con el cuerpo y la mente como un todo), mientras que la «compasión» correspondería a una actitud de amor sin distinciones hacia los demás. Dicho brevemente, la idea de la no discriminación procedería de la comprensión de la no dualidad entre «yo» y «otro»,<sup>50</sup> en la medida en que ambos dejan de ser considerados seres completamente independientes o autónomos para ser vistos como intrínsecamente interrelacionados y por tanto en constante interdependencia y condicionamiento mutuo. De ahí que el papel que puede desempeñar la «gran duda» es actuar como desencadenante de esta visión interrelacional de la realidad en la que el «yo» deja de ocupar un lugar central.

Esta duda radical sería la culminación del proceso de poner en duda la propia existencia y el punto en que se deja atrás el «yo» que se creía ser. La «gran duda» abrazaría también la totalidad del mundo, con lo que se elimina la distinción entre el que duda y el objeto acerca del que duda. Cuando toda distinción ha quedado superada, dice Nishitani, el yo mismo se convierte en la «gran duda», palabras que recuerdan claramente a las enseñanzas de Hakuin. Ya no es posible decir «yo dudo» o «yo tengo una duda» y, para aclarar este punto, Nishitani recurre a otra noción budista, la duda de *samādhi* (jap. *sanmai* 三昧). Este término sánscrito, procedente del lenguaje propio de las disciplinas psicofísicas, alude al estado intenso de concentración mental, normalmente la atención concentrada sobre un objeto hasta el punto de quedar completamente absorto en él.

En su argumentación, Nishitani se refiere a *samādhi* como un modo de ser (ser-*samādhi*, *jōzai* 定在),<sup>51</sup> el momento en el que el «yo» es al mismo tiempo la «nada del yo», y en este «lugar de la nada» acontece, tiene lugar, la conversión de la «gran duda». El filósofo japonés trata de pensar una experiencia real, existencial, no un mero estado psicológico, pues excede el campo de la conciencia e incluso el terreno de lo inconsciente, ya que, en su opinión, este sigue vinculado al mismo campo de la conciencia. La «gran duda» se hace presente,

49. *Ibíd.*, pág. 344 [NKC 10: 305].

50. Jap. *jītafumi* 自他不二.

51. Sobre el neologismo de Nishitani, véase Maraldo, J. (1992), «Practice, samādhi, realization: three innovative interpretations by Nishitani Keiji», *The Eastern Buddhist*, vol. 25, núm. 1, págs. 8-20.



es decir, la realidad misma se manifiesta a través de la mente y el cuerpo de quien se halla en completo olvido de sí en este modo de ser *samādhi*:

Viene a ser como la judía, cuya semilla y vaina se separan cuando madura: la vaina es el diminuto yo y la semilla es la infinitud de la gran duda que abarca el mundo entero. En ese momento, el yo es al mismo tiempo la nada del yo (*jiko wa dōjini jiko no mu dearu* 自己は同時に自己の無である), y esta nada es el *locus* de la nada (*mu no basho* 無の場所), donde tiene lugar la transformación más allá de la gran duda.<sup>52</sup>

Decir que el yo se convierte en sí en duda apunta al modo de ser en el que el yo deja de ser visto como agente. Esto, para Nishitani, permite que la verdadera realidad del yo y de todas las cosas se haga presente tal como es, sin la interferencia de un yo egocéntrico que proyecte sus deseos o juicios de valor. La plena realización de esa realidad que emerge del fondo de la «gran duda» sería la «gran sabiduría», un aspecto del modo de ser religioso.<sup>53</sup> Así, la «gran duda» va acompañada de la «gran muerte» pero también de su contrapartida positiva, la «gran realización» o «gran sabiduría», una afirmación absoluta de la vida que se abre paso a través de ese espacio libre que ha dejado el ego centrado en sí.

#### 4. Conclusión

El budismo y, como hemos visto, el zen del maestro Hakuin proporcionan a Nishitani un vocabulario y, en el fondo, una forma de articular el tipo de experiencia de la realidad de la que quiere dar cuenta. Pero su discurso sobre la religión y la manera en que puede constituir el terreno de la superación de la duda existencial, e incluso la clave para la superación del problema filosófico del nihilismo, también bebe de otras fuentes, entre las que ocupa un lugar destacado —pero que aquí solo podemos mencionar— la vía apofática de la mística cristiana, especialmente la desarrollada por el maestro Eckhart.<sup>54</sup> La superación del nihilismo a través del nihilismo, para Nishitani, consiste en un punto de vista que se halla contemplado tanto en el budismo zen como en la mística eckhartiana, pero que se debe repensar a la luz de un nuevo contexto histórico y también volver a experimentar, en la medida en que se trata de responder a un problema ante todo existencial. Cuando uno empieza a dudar

52. Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 58 [NKC 10: 26].

53. Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 59 [NKC 10: 26].

54. Véase, por ejemplo, Vega, A. (2002), «Nihilismo de Oriente, nihilismo de Occidente», *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*, Madrid: Trotta, págs. 49-64 (versión catalana: 2012, «Nihilisme d'Orient, nihilisme d'Occident», *Passió, meditació i contemplantació: Sis assaigs sobre el nihilisme religiós*, Barcelona: Fragmenta, págs. 67-90).

de forma radical acerca de ¿quién soy?, ¿por qué existo?, no se trata solo del yo que duda sino de su dejar de ser yo. Para Nishitani, solo entonces se puede manifestar la nada ya no como una mera falta de fundamento, sino como una apertura infinita capaz de inaugurar un nuevo horizonte de sentido.

La deuda con Nietzsche de esta dialéctica negación-afirmación se aprecia claramente hacia el final de *La religión y la nada*, cuando Nishitani se refiere al Zaratustra y cita la frase «cuando contemples largamente el abismo, el abismo empezará a devolvarte la mirada». La nihilidad se manifiesta como muerte existencial, como nuestra propia gran muerte, y «solo cuando se alcanza ese extremo puede tener lugar la conversión fundamental. Es el giro de la gran muerte a la gran vida». <sup>55</sup> No cabe preguntarse por qué, prosigue; solo es posible un salto a la manera de Kierkegaard. No puede ser de otro modo, pues cada uno de nosotros debe hallar la manera de afrontar su propia experiencia de la muerte y la nihilidad, y no bastaría el mero recurso a respuestas heredadas. La demoledora crítica nietzscheana a la metafísica que habría sumido la filosofía occidental en un desconcertante nihilismo, para Nishitani puede surtir el efecto positivo de decir sí a la vida (*Ja-sagen*) y aceptar nuestro destino (*amor fati*), un movimiento muy cercano a la duda radical que lleva al despertar y a una nueva vida en el budismo zen.

Así, el pensamiento de Nishitani podría situarse en la línea de una tradición espiritual que se halla representada en el zen de Hakuin, que ve en la duda radical una forma de hallar la certeza, o en la negación de la negación, la afirmación absoluta. Con todo, en la medida en que el saber adquirido no es sino un proceso de autoconocimiento, se trataría de una certeza siempre renovada. Puesto que no se refiere a un saber asentado en la idea de un fundamento, sino paradójicamente fundado en un fondo sin fondo, se trata de una sabiduría abisal que se pone a prueba, una y otra vez, en la vida cotidiana. En este sentido, podría decirse que para el filósofo japonés la duda radical zen que hemos examinado puede servir de antídoto contra la aceptación acrítica o incluso dogmática de cualquier respuesta meramente teórica ante la duda existencial que pretenda disiparla, a saber, que no sea fruto de la propia experiencia de la nada.

## Bibliografía

- AHN, J. Y. (2008). «Zen and nourishing life. Labour, exhaustion, and the malady of meditation». *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 35, núm. 2, págs. 177-229.
- BOUSO, R. (2008). «Keiji Nishitani y la plenitud de la nada». *Philia. Revista de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas*, núm. 2, págs. 124-137.
- (2012). *Zen*. Barcelona: Fragmenta.

---

55. Nishitani (1999), *op. cit.*, pág. 297 [NKC 10: 254].

- HADOT, P. (2001). *Exercices spirituels et philosophie Antique*. París: Albin Michel (versión castellana: 2006, *Ejercicios espirituales y filosofía Antigua*, Madrid: Siruela).
- HAKUIN (1971). *The Zen master Hakuin: selected writings*. Philip B. Yampolski (trad.). Nueva York y Londres: Columbia University Press.
- HAKUIN (2009). «Idle talk on a night boat». En Norman WADDELL (ed. y tr.). *Hakuin's precious mirror cave: a Zen miscellany*. Berkeley: Counterpoint.
- HEISIG, J. W.; KASULIS, T. P. y MARALDO, J. C. (eds.) (2011). *Japanese philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- IZUTSU, T. (2000). S. HEINE y D. S. WRIGHT (eds.). *The koan: texts and contexts in Zen Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- (2009). *Hacia una filosofía del budismo zen*. R. Bouso (trad.). Madrid: Trotta.
- JULLIEN, F. (2005). *Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur*. París: Seuil (versión castellana: 2007, *Nutrir la vida*, Buenos Aires: Katz).
- LA FLEUR, W. R. (1974). «Japan». En Frederick H. HOLCK (ed.). *Death and Eastern thought. Understanding death in Eastern religions and philosophies*. Nashville - Tennessee - Nueva York: Abingdon Press, pág. 226-256.
- MARALDO, J. (1992). «Practice, samādhi, realization: three innovative interpretations by Nishitani Keiji». *The Eastern Buddhist*, vol. 25, núm. 1, págs. 8-20.
- NISHIDA, K. (1911). *Zen no Kenkyū 善の研究* (1911). En *Nishida Kitarō zenshū 西田幾多郎全集* [NKZ 1: 3-200] (versiones castellanas: 1963, *Ensayo sobre el bien*, A. Mataix [trad.], Madrid: Revista de Occidente; 1990, *Indagación del bien*, A. L. Bixio [trad.], Barcelona: Gedisa).
- (1984). «On the doubt in our heart». Jeff Shore y Nagasawa Fusako (trads.). *The Eastern Buddhist*, vol. 17, núm. 2, págs. 7-11.
- NISHITANI, K. (1982a). *Religion and nothingness*. J. Van Bragt (trad.). Berkeley: University of California Press.
- (1982b). *Was ist Religion?* D. Fischer-Barnicol (trad.). Frankfurt: Insel.
- (1985). «The days of my youth. An autobiographical sketch» [NKC 20: 175-184]. Jeff Shore (trad.). *FAS Society Journal*, invierno 1985-1986, págs. 25-30.
- (1986). «The starting-point of my philosophy». Jeff Shore (trad.). *FAS Society Journal*, núm. 24.
- (1987a). ニヒリズム *Nihirizumu*, 1949. En 西谷啓治著作集集 *Nishitani Keiji chosakushū* (NKC) [Obras escogidas de Nishitani Keiji]. Tokio: Sōbunsha, vol. 8, págs. 3-290.
- (1987b). 宗教とは何か *Shūkyō to wa nani ka*, 1961. 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.
- (1990). *The self-overcoming of nihilism*. Graham Parkes y Setsuko Aihara (trads.). Nueva York: Suny Press.
- (1991). *Nishida Kitarō* [NKC 9: 5-327]. Yamamoto Seisaku y James W. Heisig (trads.). Berkeley: University of California Press.
- (1999). *La religión y la nada*. R. Bouso (trad.). Madrid: Siruela.
- (2004). *La religione e il nulla*. C. Saviani (trad.). Roma: Città Nuova.
- (2012). «Qu'est-ce que la religion?». B. Stevens y T. Takada (trads.). *Théologiques*, vol. 20, núms. 1-2, págs. 215-270.

- NUSSBAUM, M. C. (1991). «Skeptic purgatives: therapeutic arguments in ancient skepticism». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 29, núm. 4, págs. 521-557.
- (1994). *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press (versión castellana: 2003, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona - Buenos Aires - México: Paidós).
- VEGA, A. (2002). «Nihilismo de Oriente, nihilismo de Occidente». *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*. Madrid: Trotta, págs. 49-64 (versión catalana: 2012, «Nihilisme d'Orient, nihilisme d'Occident», *Passió, meditació i contemplació: Sis assaigs sobre el nihilisme religiós*, Barcelona: Fragmenta, págs. 67-90).