

ELEMENTOS BUDISTAS Y CRISTIANOS E INTUICIÓN DE LA VACUIDAD EN LA FILOSOFÍA ESPIRITUAL DE KEIJI NISHITANI

Héctor Sevilla Godínez
Centro Universitario de los Valles
en la Universidad de Guadalajara

Resumen/*Abstract*

La intención del artículo es evidenciar la utilización de elementos budistas y cristianos en la propuesta filosófica de Nishitani; para ello, se enfatiza en la importancia del pensador japonés dentro de la escuela de Kioto y se delimitan las coincidencias que en su labor de pensamiento tuvo con las orientaciones religiosas de su entorno. Se mostrarán algunas posiciones críticas que Nishitani mantuvo con respecto al budismo, a pesar de practicarlo durante toda su vida; asimismo, se abordarán algunos de sus principales involucramientos con la ideología cristiana. Finalmente, el texto presenta siete aspectos que conforman lo que podría denominarse filosofía espiritual o espiritualidad filosófica, la cual, derivada de Nishitani, evidentemente posee un claro lineamiento hacia la vacuidad.

Palabras clave: Espiritualidad, Filosofía, Budismo, Cristianismo, Vacuidad.

Buddhist and Christian elements and intuition of vacuity in the spiritual philosophy of Keiji Nishitani

The objective of this article is to elucidate the utilization of Buddhist and Christian elements in the philosophical proposals of Keiji Nishitani. To this end, it emphasizes

the importance of this Japanese thinker in the Kyoto school and delimits the coincidences of his thought with the religious orientations of his time and place. Certain critical positions that Nishitani held regarding Buddhism, despite the fact that he practiced it throughout his lifetime, are demonstrated, as are some of his principal involvements with Christian ideology. Finally, the text presents six aspects that make up what we might call spiritual philosophy or philosophical spirituality that, derived from Nishitani's writings, clearly manifests a directionality towards vacuity.

Keywords: spirituality, philosophy, Buddhism, Christianity, vacuity.

Héctor Sevilla Godínez

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica de México y de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Es profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles en la Universidad de Guadalajara. Ha publicado diversos libros entre los que sobresalen *Contemplar la Nada* (2012), *Resonancias de la Nada* (2013) y *El Vacío de Dios* (2014). También coordinó el libro colectivo *Analogías Alternantes de la nada* (2016). Cuenta con más de 50 artículos publicados en diversas revistas nacionales e internacionales.

1. Nishitani y la filosofía de 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. Respecto a la vacuidad, Nishitani la contempló como un estado posterior a la nihilidad. La diferencia entre tales conceptos o vivencias consiste en que con el advenimiento de la nihilidad no existen caminos o vetas que se consideran dignos de seguir, por lo que la animosidad disminuye; contrariamente, en la vacuidad, como punto de vista, no se persiste en el desánimo sino en la aceptación de la finitud, parcialidad y contingencia de todas las cosas existentes. Así, si bien la nihilidad puede y ha sido considerada como pesimista, no puede atribuirse la misma categoría a la vacuidad, como estado de las cosas.

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” (Del Arco, 2004: 230). 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 (2003) 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” (p. 327). 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 conciencia (*cfr.* Del Arco, 2004: 237-239). 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, proporcionó 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 incomprendible 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 Motiekaitis (2015: 80), es necesario examinar si la escuela de Kioto alude en sus logros filosóficos únicamente al pensamiento de Asia Oriental 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 este último el que buscó establecer un mayor lazo de conexión con Occidente y quien, a pesar de ser constantemente cuestionado por su estilo, comprendió que la filosofía, para ser realmente tal, debe ser rebelde con la imposición del canon academicista.

2. Perspectiva y crítica del budismo en Nishitani

El aporte filosófico de Nishitani fue forjado a partir de su incursión en dos planteamientos centrales de la historia de la humanidad: el budismo y el cristianismo. Si bien en el primero de ellos profundizó en mayor medida a través de su práctica cotidiana, en el segundo se interesó por la riqueza simbólica de sus contenidos. La filosofía de Nishitani no debería confundirse con un intento de promoción religiosa, sino que utilizó elementos religiosos para explicar aspectos filosóficos. La religión fue un instrumento didáctico para establecer un mayor vínculo con el bagaje cultural de sus seguidores, pero nunca fue el objetivo de sus planteamientos ni el foco de sus intereses.

Considerando que “el punto de partida de la filosofía de Nishitani es el vacío, derivado de su experiencia Zen” (Inoue, 2013: 1419), conviene advertir que la meta de su pensamiento nunca fue una invitación al budismo a los que no pertenecieran originalmente. Utilizó distintas metáforas y cuentos propios del budismo y aludió a muchos de los principales maestros budistas, pero esto debe observarse más como un recurso de orden cultural y menos como evidencia de un adoctrinamiento. Su interés

en conciliar algunos elementos del budismo y el cristianismo es similar a su intención de propiciar puentes de cruce entre el Oriente y Occidente.

Un interés similar había tenido anteriormente Heidegger, quien incurrió con interés y decisión en la filosofía de Asia Oriental y algunos postulados del budismo. Saviani (2004) dedica la segunda parte de su libro *El Oriente de Heidegger* a las confrontaciones entre Heidegger y el zen. Considerando que el zen es, hasta cierto punto, una especie de alternativa anti-ontológica, no es de sorprender que algunos elementos hayan servido de motivación para la elaboración del pensamiento del filósofo de *Ser y Tiempo*. Al respecto del tiempo, Nishitani consideró que “el tiempo está envuelto en el ser” (Nishitani, 2006: 48), de modo que el ser no puede ser apartado del tiempo. La nada que propuso Nishida y Tanabe, así como la vacuidad de Nishitani no estaría sujeta al tiempo. En ella, es donde el ser encuentra su eternidad.

Para Nishitani era claro que “el tema del ser y de la nada constituye un tópico básico en el budismo” (2006: 48); es por ello que al pronunciarse filosóficamente respecto al tema utiliza las enseñanzas budistas recibidas, pero siempre con un toque personal. Una de sus distinciones centrales respecto a la nada del budismo y la nada propuesta en Occidente, concretamente en el pensamiento sartreano es la siguiente: “La nada en el budismo es ‘no-ego’, mientras que la nada en Sartre es inmanente al ego y en ella cualquier trascendencia debe tener en cuenta que permanece apegada al ego” (2003: 71). Está claro que la nada en Nishitani no era solamente un indicio de negación, ni una vinculación con el ser como refirió el filósofo francés, sino que se trataba de una modificación radical del paradigma ontológico. Su labor comparativa llevó a Nishitani (1985) a la revisión de los conceptos de la nada y la muerte en Heidegger y el budismo zen.

Evidentemente, previo a las lecturas de Sartre y Heidegger, Nishitani estuvo vinculado a Nietzsche, de quien obtuvo una influencia singular. De acuerdo con Heisig, “la fuerte impresión recibida al leer *Así habló Zaratustra* durante sus años universitarios dejó a Nishitani dudas tan

profundas que, al final, sólo una combinación del método filosófico de Nishida y el estudio del budismo zen pudieron salvarle de una incapacitación total” (2003: 16). Con esto puede conjeturarse que el proceso de Nishitani tuvo una clara relación con su idea de que la antesala del punto de vista de la vacuidad es la vivencia de la nihilidad. Las dudas propiciadas a partir de sus lecturas de Nietzsche fueron complementadas con su abordaje de Eckhart, la influencia de su maestro Tanabe y la complementariedad que encontró en Heidegger y el budismo para elaborar, por fin, sus propios postulados.

Tal como acontece con el filósofo que es capaz de elaborar un pensamiento original, tuvo sus propias fricciones con las enseñanzas recibidas de origen; es por ello que fue crítico con lo que el budismo ofrecía, principalmente con la vinculación del mismo con la vida social y con su aparente falta de claridad normativa. Nishitani (1990) pensaba que en ocasiones el budismo no tiene una influencia en la vida de la sociedad; esto es debido a que surgió demasiado implícito en la vida social, se volvió un hábito y ha caído en un estado de inercia. Aunado a esto, “sus críticas al budismo por su falta de autorreflexión se extienden a su incapacidad para articular una ética clara, que responda a los cambios en el mundo de la economía y la política, y a su irremediable falta de conciencia histórica” (Heisig, 2002: 317).

La personalidad conciliadora de Nishitani le volvía inadmisibles la actitud de alejamiento del mundo, buscaba una espiritualidad que fuese responsable de los acontecimientos y que hasta cierto punto se volviera en militante a través del compromiso social. A la vez, señaló con severidad el fracaso budista en la confrontación de la ciencia y la tecnología, su alejamiento de las temáticas populares y su poca vinculación con la propiciación del cambio estructural. En conjunto, puede decirse que “sus escritos posteriores contienen numerosas censuras del budismo” (Heisig, 2003: 19).

En contraparte, es probable que uno de los tópicos principales a los que mayormente aludió Nishitani en conjunción con el budismo fue

el del no-yo, el cual, diferente a la simple negación del yo, consiste en el reconocimiento de una identidad forjada en la no-identidad, distante a lo que podamos establecer sobre lo que uno es en el plano ontológico de lo fenoménico. Una visión del no-yo es contradictoria a la propuesta de Buber, aquella en la que, justamente, el punto más alto de la relación entre dos personas se gesta a partir del reconocimiento de la diferencia entre el Yo y el Tú. En Nishitani el planteamiento es justamente opuesto: no puede existir un encuentro auténtico desde el Yo y el Tú, en función de que el yo que se encuentra con otro nunca es un yo auténtico en la separación que propicia el encuentro. Así, “el zen comienza justamente en el punto en que se detiene el encuentro yo-tú de Buber, porque el zen recusa una contradicción interna a ese encuentro, y en verdad a cualquier noción de las relaciones interpersonales que se base en un ego sustancial” (Heisig, 2002: 292). De tal modo, más que un encuentro con otro, podría afirmarse una especie de reencuentro con un yo que no es yo.

En la herencia occidental, es complejo comprender que un yo no sea el verdadero yo; tal desventaja fue aludida por Nishitani (2003: 266) cuando refiere que: “el modo de pensar budista tiene una ventaja peculiar frente al modo occidental: contiene la posibilidad de ir más allá del egocentrismo innato no sólo al hombre, sino a todas las cosas vivas”. Naturalmente, la posibilidad de ir más allá de ese tal egocentrismo no está vedada en un heredero del pensamiento occidental, pero sí le implicará, no cabe duda, trascender los modos comunes de establecer lo que es el yo, la realidad y lo que acontece en el mundo.

La imposibilidad del encuentro Yo-Tú no significa la prohibición definitiva de un vínculo entre un Yo y un Tú, pero sí requiere de un entendimiento alterno de lo que el Yo y el Tú pueden ser. Un ejemplo de ello es la siguiente frase de Nishitani: “La relación Yo-Tú es una relación Yo-Tú porque no es una relación Yo-Tú” (1969: 48); en el sentido literal o puramente lógico, la afirmación contendría una contradicción implícita en la que se afirma al mismo tiempo algo que se niega. Evidentemente, en la lógica de la vacuidad, aquella de la que se desprende la idea de un yo

que es no-yo, es comprensible que la auténtica vinculación de un Yo y un Tú es cuando han dejado, cada uno, de ser lo que otrora eran.

No se trata de que las personas se vuelvan distintas, sino de que logren intuir que aquello que encuentran del otro está vacío y que lo que cada uno realmente es no puede ser comprendido en la idea del “cada uno”, es decir, de la separación. En ese sentido cabe la siguiente explicación de Nishitani que me permito enseguida traducir:

Yo puedo ser yo y tú puedes ser tú como absolutos individuos porque cada uno está incluido en la absoluta identidad en la cual Yo soy Tú y Tú eres Yo, y cada forma de relación y relatividad es superada. Aquí, Yo soy contigo y no hay manera de discriminar me de ti, y Tú eres conmigo, igualmente indistinguible de mí (1969: 48).

Visto así, el amor auténtico consistirá en la comprensión de que el “otro” está en el centro de lo individual y que la existencia de cada uno está centrada en el “otro”; es ahí donde reina la absoluta armonía para Nishitani.

A diferencia de la confluencia o la simbiosis enfermiza y dependiente de una persona con otra, lo que Nishitani propone, centrado en el budismo y elaborando su propio complemento, es que inicialmente deben soltarse los apegos o etiquetas que se han elaborado de lo que el otro es; esto último no ocurre en la codependencia que encuentra su dínamo en la fijación de la idea sobre la identidad del otro. En otros ámbitos, la misma lógica debe ocurrir respecto a lo que es la divinidad: el verdadero encuentro con ella es un encuentro con lo que se es de verdad, en el sentido de que se han soltado las definiciones y entendimientos de lo que es Dios y de lo que es el yo. En esa óptica, coincidiendo con la mística beguina del s. XIII, específicamente con Matilde de Magdeburgo (2016), puede afirmarse que la separación de Dios es más deseable que Dios mismo. La cercanía inicia con la lejanía, la presencia se ejecuta en la ausencia, la identidad nace en la no-identidad, el yo se forja en el no-yo, y la deidad reina en la vacuidad.

Todo lo anterior requiere de un ejercicio de desaprendizaje que no se sustenta únicamente con la voluntad o la valentía, requiere disciplina,

trabajo y lucidez. La duda, como elaboración racional derivada de permitirse crear posibilidades alternas, requiere de esfuerzo y motivación. Concretamente, “la duda siempre tiene que ver para Nishitani con algo de energía mental. No es un simple *quedarse en blanco* sin pensar, sino un disciplinado *vaciar* la mente que lleva el pensar hasta sus límites” (Heisig, 2002: 278). De tal modo, no basta sólo con el budismo, ni siquiera es suficiente la mezcla de budismo y filosofía, sino que en todo caso es requerido del razonado esfuerzo filosófico, un conjunto de símbolos a partir de los cuales expliquemos la realidad, y una creatividad que, puesta a prueba, resurja cuando los símbolos que anteriormente sostenían la cosmovisión hayan sido removidos.

3. Nishitani y el Cristianismo

Tal como lo hizo con el budismo, Nishitani tomó algunos elementos del cristianismo, sobre todo simbólicos, para referirlos como ejemplos coincidentes con su pensamiento filosófico. Si bien es cierto que su afinidad es claramente dirigida hacia el budismo, estuvo interesado en comprender el Cristianismo para proponer un puente entre Oriente y Occidente, así como entre su filosofía y la religión. De acuerdo con Heisig (2003: 12), “Nishitani se sumergió profundamente en el pensamiento cristiano, principalmente por medio de la lectura de los místicos y de los existencialistas europeos”.

A pesar de su interés por el Cristianismo, Nishitani era consciente de que esa religión ni ninguna otra pueden simplemente eliminar el nihilismo, sino aceptarlo como una mediación hacia un desarrollo y trascendencia de la misma religión. Sólo en la medida en que la experiencia de la nihilidad orille a una auténtica búsqueda de lo trascendental podrá afirmarse que está sostenida por una plataforma íntima y firme. En ese sentido, Nishitani consideraba que la idea de la Providencia Divina en el Cristianismo podría entenderse desde fuera como una predestinación, o bien, como la comprensión de que el futuro no está totalmente en manos

del hombre. En la segunda opción, la entrada de la nihilidad, la pérdida de sentido, podría ser un antecedente de la vivencia mística.

En el Cristianismo, existe cierto vínculo entre el estado que Nishitani llama nihilidad y lo que la tradición ha llamado pecado, siempre y cuando a este último se le entienda como el extravío del camino, la ausencia de dirección o la carencia de control y autonomía en la vida personal. No obstante, a pesar de la atractiva semejanza entre ambos, no significan forzosamente lo mismo. La nihilidad puede llevar al pecado, tal como el pecado puede llevar a una sensación de nihilidad. El primero es un estado, el segundo es considerado una conducta que propicia una condición de vida. Tanto en uno como en otro aspecto no bastan por sí mismos, la nihilidad o el pecado, para la conversión hacia la vacuidad o el perdón de Dios respectivamente. En esto puede haber otra semejanza: la nihilidad y el pecado comparten la característica de conducir al hombre al extremo de sus fuerzas, de despojarle del control ante su propia existencia, de dejarlo sin respuestas. Es por ello que por sí mismos, la nihilidad y el pecado no pueden ser en todos los casos un antecedente de plenitud o gozo; también en ambos se requiere de la decisión y elección del individuo hacia el cambio.

Nishitani (2006: 122) reconoció el estado de nihilidad que se vive en América, pero asumía que era una nihilidad que no estaba llevando a la sanación ni suponía una plataforma sólida para la mejora de las condiciones de los ciudadanos. Observaba a la política y economía del continente americano como algo problemático, un contexto en el que todo aquello en lo que se había confiado alguna vez, incluida la religión, ahora estaba roto. Consideró la complejidad de rehabilitar tal situación y refirió el decaimiento de la ética y las tradiciones. No obstante, observaba en ello la posibilidad de un resurgimiento, siempre y cuando se permitiera una adecuada vivencia de la nihilidad; esto último la parecía aludir a la narración evangélica de la muerte de Cristo, la cual fue un antecedente necesario para la resurrección, según se cuenta en el libro sagrado del cristianismo. Este hecho, el de la muerte, no ha sido suficientemente explorado en lo tocante a la relación evidente que guarda respecto a la nihilidad, el sur-

gimiento del yo a través de la sustracción del yo, la unión con algo mayor y la invitación a todos los vivientes a seguir el mismo proceso tras morir. Visto así, el cristianismo guarda cierto paralelismo con la nihilidad. Lo mismo acontece con la idea de que el grano de trigo debe morir para dar fruto (Jn 12, 24-26).

En sus estudios sobre Nishitani, Heidi Russell (2008) alude al interés del japonés por vincular sus ideas sobre el vacío con el cristianismo. La autora encontró aspectos en común entre la Teología del Dios incomprendible de Rahner y la perspectiva de la vacuidad de Nishitani. De tal modo, afirma que el espacio común para las dos comprensiones de la realidad, tal como han sido mostradas, es la experiencia humana del sinsentido y el llamado a la renuncia para la entrega de uno mismo ante ese sinsentido (Cfr. p. 32). Nuevamente coincide la idea de que algo debe caer a una condición precaria para poder brotar posteriormente. En ese sentido, el pecado no podría ser algo tan negativo, considerando que es justamente lo que faculta la posibilidad del perdón de Dios en el Cristianismo. Análogamente, si la nihilidad es entendida como algo de lo que debe escaparse no se permite el germinar del punto de vista de la vacuidad.

La idea del vaciamiento fue contemplada por Nishitani (2003: 63-64) en su comprensión de la muerte de Cristo; de tal modo, “el amor de Dios es contemplado como el amor de quien se vació a sí mismo (la *kenosis* de Dios, manifestada en la *ekkenosis* de Cristo, quien ‘se vació a sí mismo, tomando la forma de un siervo’) para salvar a una humanidad pecadora. La nada que se ha constituido en la realización (apropiación) del pecado puede ser pensada como correlativa a esta *kenosis* divina”. En ese sentido, la mordedura de la nada a través del pecado es oportunidad para el vaciamiento de Dios en un hombre que, a la vez, ha tenido que venir al mundo debido al pecado. Es significativo que haya sido justamente el pecado lo que lo trajo al mundo, no el amor; evidentemente podrá discutirse que fue por amor que vino a salvar lo humano del pecado, pero en tal sentido, si el amor era antecedente, no hay manera de explicar la inexistencia de una venida previa.

Volviendo al estudio de Russell, su conclusión central consiste en presentar al amor como un elemento irrenunciable que constituye la alternativa para emerger del vacío o de la incomprendibilidad de Dios. Lo dice así: “Cuando uno acepta comprender la realidad, el resultado es silenciar al ego para que la realidad se manifieste a sí misma en interdependencia con un amor radical hacia toda la humanidad” (2008: 36). No obstante, el riesgo ante una afirmación de esa magnitud es considerar su referencia sobre el amor en sintonía con la manera usual de comprenderlo. Cotidianamente entendido, el amor surge de un yo, pero en el esquema derivado del silenciar al ego, la vivencia del amor no procede de la voluntad sino de un estado de contemplación, lo cual produce que el objeto amado no sea un sujeto sino la realidad en sí.

El símbolo de la cruz, ubicado instantáneamente en el Cristianismo, es una referencia clara a la nihilidad que es antecedente de la vacuidad. Tal idea es aludida claramente por Nishitani al indagar:

¿[N]o podría ser que la señal de la cruz, transferida a la relación entre uno mismo y los demás, señalara la apertura de un campo donde el yo y los demás están unidos en el agapé divino, donde ambos se hacen una nada y se vacían, y sea donde tiene lugar el encuentro con los demás? (2003: 352).

Teniendo tales palabras en consideración podría plantearse que lo elemental en el Cristianismo no es la muerte de Jesús, sino su resurrección; no obstante, no era posible la resurrección de lo que no hubiese muerto, volviendo a la muerte en algo elemental para el sentido cristiano. Desde otro punto de vista, el gran milagro de la fe no es la resurrección, sino la encarnación, esto es: la disminución de Dios, su volverse hombre.

En las ideas referidas, es claro que Nishitani no se confesaba creyente literal de los libros que el Cristianismo considera sagrados, pero estaba convencido de que en la esencia del mensaje religioso están implícitas una serie de analogías que vuelven evidente, a menos que no quiera notarse, la presencia de la idea de la nada, de la nihilidad y del vacío en el Cristianismo.

Por el contrario, cuando en vez de considerar a un Dios que es capaz de minimizarse se alude a un Dios que con el uso de su autoridad es capaz de juzgar a pueblos enteros por no magnificarlo se cae en un error de carácter proyectivo, es decir, se depositan en la noción de Dios las emociones y cargas viscerales acumuladas contra los que creen de modo diverso. Típicamente duro es el juicio de Nishitani sobre este tópico:

Bajo el concepto de una elección divina se oculta la proyección directa sobre Dios del deseo del pueblo de Israel de que Dios sea severo en sus juicios contra los demás pueblos. La petición inconsciente del yo de condenar a los otros pueblos se proyecta en Dios. Dicho crudamente, aquí hay un resentimiento que llega en la forma de un egocentrismo que pasa por Dios para llegar así a ser religioso (2003: 268).

En lo tocante al problema del mal, Nishitani mantuvo una actitud sigilosa y evitó en lo posible polarizar la conducta en adjetivos morales. Incluyó al mal dentro de la esfera de las cosas que el hombre puede hacer como consecuencia de sus elecciones. Así, incluso el mal se vuelve una evidencia de la presencia de Dios. En sus términos:

Dios creó al hombre con la libertad para hacer el mal. A pesar de que el mal sea acción del hombre, por esta razón, cae dentro del ámbito de la omnipotencia divina que se hace presente en el poder del hombre para hacer el mal y en el uso de tal poder (2003: 83).

Tales afirmaciones no deben tomarse a la ligera, ni justifican por sí mismas las conductas dañinas; por el contrario, han de ser vistas como una antesala del cambio, de la conciencia y de la trascendencia de la nihilidad a través del conducto de la vacuidad. Nishitani no proclamaba la inexistencia del Dios del Cristianismo, sino que motivaba a considerar la doctrina desde otra perspectiva; así, aun en la lógica de la vacuidad es comprensible que el mal y el bien sean justamente una adjetivación de la conducta humana, en resonancia a los efectos benéficos o perjudiciales que son útiles para delimitar y significar lo que las personas hacen.

En justificación de la confrontación al Cristianismo, es posible señalar que la misma doctrina de Cristo no estaba centrada únicamente en la paz, sino también en el movimiento, en el conflicto, la fricción y el roce. Del mismo modo lo consideró Nishitani:

[E]scuchamos a Jesús proclamar: “No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz sino espada” (Mt 10,34). En el zen se conoce como “la espada que mata al hombre” y la “espada que da la vida al hombre”. Esto niega el yo egocéntrico del hombre, el yo del pecado elemental, desde el mismo fundamento de su ser (2003: 65).

Por tanto, el pecado es la espada requerida para que el hombre se mate a sí mismo y renazca. El pecado es un suicidio parcial que contribuye al despertar, es una muerte que da vida, una vida que surge a través de la nihilidad. Justamente en ese paso por la nihilidad es como se posibilita que el ser humano logre heredar la vida eterna de la vacuidad absoluta.

4. Filosofía y espiritualidad

El vínculo entre filosofía y espiritualidad es patente en los escritos de Nishitani. El camino a recorrer para lograr la conjunción de ambas no es conocido de manera general, pues implica una serie de requerimientos que no están restringidos a la labor racional con la que usualmente se asocia en forma exclusiva a los filósofos. Por otro lado, para la conjunción y logro de la espiritualidad filosófica es necesario dejar de concebir a la espiritualidad como algo dicotómico del ejercicio racional que es menester y obligación básica del que emprende la aventura filosófica. En el interés de referir los aspectos centrales que pueden deducirse a través de la propuesta de Nishitani, de la escuela de Kioto y de aquellos que han sabido incursionar con sabiduría en la osada labor de fusionar el pensamiento oriental y occidental, presentaré enseguida siete características de la espiritualidad filosófica.

a) Consideración de la filosofía como un modo de vivir

Es evidente que la filosofía puede ser considerada una labor profesional, la cual podría realizarse en horarios establecidos y en función de obtener una remuneración económica; naturalmente, existe un conjunto de saberes establecidos que conforman la carga curricular del estudiante de la carrera de filosofía en cada país. A pesar de ello, el ejercicio filosófico no podría ser concebido únicamente como una cuestión laboral, una tarea de interés monetario o una función de oficina; para Nishitani “toda cuestión auténticamente filosófica ha de nacer en el interior de uno mismo más de una sola vez, y en más de una sola forma, antes de que uno esté preparado para responderla” (Heisig, 2002: 273).

El compromiso con la filosofía no se realiza mediante el cumplimiento de una serie de objetivos académicos, sino que está vinculado con el interés vital que el pensador desarrolla en su vida, está asociado al sentido que otorga a su existencia y detona e influye en todas las facetas de su cotidianidad. En una condición así, la filosofía no es una opción o un lujo, es más bien una necesidad, una condición de la existencia, un modo de vivir. Nishitani “entendió que el único camino hacia la filosofía sería el que comenzara en una desesperación nihilista sobre la condición humana, que pasara de ahí a una duda sobre la totalidad de la existencia, y que sólo entonces ascendiera a la admiración de la vacuidad” (Heisig, 2002: 242). De tal modo, la pregunta filosófica no es respondida en un conjunto de textos que uno escribe para compartir con otros a través de una publicación, sino que se responde a través de la vida completa, día a día, enfrentando la encrucijada derivada de reconocer que toda respuesta es parcial. El diálogo es con el papel, pero es comunicado a través de un resurgir de la voz que emerge en el silencio mediante la disposición continua.

La filosofía no representa una actitud conciliadora, por el contrario: exige confrontación, rebeldía y disposición a la controversia. Es por esto que “Nishitani se pone del lado de Tanabe al considerar la filosofía como

una especie de ‘insolencia absoluta’ desbordada e incontenible” (Heisig, 2002: 274). En el camino de ejercer la capacidad reflexiva y racional, habrá testimonios contrarios que invitan a la flacidez cerebral, al decaimiento del espíritu de duda; en ese sentido, Nishitani se mantuvo alejado de los que entendían la filosofía como una carrera, un ejercicio de aula o un campo de especialización (Cfr. Heisig, 2002: 240).

b) Representación del despertar como la función elemental del hombre

La pregunta por lo que el hombre debe hacer obtiene una respuesta clara en Nishitani: despertar. Cualquier otra cosa, misión, actividad, conducta u ocupación está derivada de lo que cada persona ha aprendido que debe hacer, forma parte de la ilusión recreada para dotar de sentido a la vida. Por el contrario, despertar es comprender que todo lo anterior es justamente la ficción que habíamos requerido construir. Así, el tiempo que a cada uno corresponde es una especie de oportunidad para lograr romper el adormilamiento que acompaña al carácter de la mundanidad.

De acuerdo con Nishitani, “la historia humana es un mundo de seres humanos que no se han desprendido de su cuerpo-mente y deambulan continuamente en la ilusión, ignorantes del verdadero camino” (2003: 265). La misma idea del verdadero camino es también una ilusión derivada de la confusión. En la vacuidad no hay camino posible, la vacuidad es el camino. Es por ello que, al soltar el apego sobre lo que es el camino verdadero, se vislumbra el sendero apropiado. Lo mismo sucede con la idea de Dios, en cuya ausencia brota una noción de la Deidad; según Heisig, es necesaria la “recuperación de la búsqueda mística de Dios desde la renuncia de Dios” (2002: 310).

Persistir en la creencia de que debe existir una sustancia inamovible que fundamente todo lo existente, elemento fundamental de una ontología centrada en el ser, es una actitud derivada de ejercicios conceptuales

reiterativos que no logran acceder a un estado de comprensión alternativo. La sustancia inamovible centrada en el ser no es una necesidad ontológica, sino una formulación mental; en ese tenor, “son precisamente las palabras y los conceptos los que, más que nada, han creado la necesidad de una idea de la sustancia, y los que la han sustentado hasta ahora” (Heisig, 2002: 312). Dejado a un lado el afán por la sustancialidad se superan los conceptos mismos y adviene una intuición translingüística que es antecesora del punto de vista de la vacuidad. Justo a esto podría llamarse el despertar.

El despertar, entendido como un logro de desapego hacia los conceptos y al afán de controlar por mediación de la racionalidad desenfrenada, no es un estado derivado del azar o de la casualidad; por el contrario, “es la actividad original que define lo que significa ser humano. Cuando las aves vuelan y los peces nadan, cuando el fuego quema y el agua lava, no lo hacen como un pasatiempo, sino *siendo lo que son*. Así también, la mente, siendo lo que es por su naturaleza, es despertada” (Heisig, 2002: 282). Por ello, la práctica esporádica de un estilo de vida asociado al despertar no reditúa en esperanzas confiables para su logro. Tampoco se trata de realizar proezas extraordinarias, volverse maestro de yoga o considerarse el guía del resto de las personas, sino de encontrar desde lo ordinario la constancia de la práctica meditativa, la aplicación de la duda y del desapego a la reiteración de las propias conclusiones.

c) Comprensión de una lógica distinta como fundamento de la espiritualidad filosófica

De acuerdo con Inoue (2013), la lógica de la vacuidad no puede ser idéntica a la de la lógica formal, la cual busca centrarse en el mundo objetivo; por el contrario, la lógica de la vacuidad rompe con el punto de vista de la objetividad y de la lógica formal. El punto de vista de la vacuidad puede ser encontrado en la expresión “el vacío es la forma, la forma es el vacío” o en “uno es muchos, muchos es uno”.

La lógica de la vacuidad, aparentemente contradictoria, es renuente a ser totalmente explicada por mediación de las palabras; es por ello que requiere de distintos artificios literarios para permitir la parábola o la metáfora. La intención de transformar la conciencia a través de una lógica distinta no elude ninguna herramienta al alcance que pueda dominarse, es por ello que “Nishitani intentó combinar la poesía zen, la religión, la literatura y la filosofía en sus obras” (Heisig, 2002: 239). La entrada a esta lógica, aparentemente ilógica, tiene el costo de permitirse soltar los parámetros convencionales que han servido de salvaguarda para nuevas comprensiones.

Desde este enfoque particular, todo lo que existe en la realidad tiene su sitio y su función, al menos para distinguir a una cosa de otra. Inoue (2013) refiere que las cosas existen como entidades individuales, pero no impiden la existencia de lo otro; coexisten para conocer sus propios límites. Asimismo, el hombre material existe para que la conciencia ubique su propio límite y lo diluya una vez que adopta una lógica comprensiva diferente. Evidentemente, esto es el preámbulo a la posibilidad de una espiritualidad filosófica, no en función de que se ha dejado de filosofar, sino en la medida en que se filosofa desde una estructura alternativa.

d) Asunción de una perspectiva holista e integradora

En los escritos de Nishitani son recurrentes los intentos de conjunción de áreas que cotidianamente son consideradas separadas e irreconciliables. Por ejemplo, “la separación de la búsqueda religiosa de la científica le pareció fundamentalmente equivocada” (Heisig, 2003: 15); entendía a la ciencia como algo necesario y no propuso en ningún momento que ésta fuese suprimida o relegada para dar paso a la espiritualidad. Su invitación, lejos de eludir la ciencia, era radicalizarla, es decir, llevarla hasta sus propios límites, lo cual sería la antesala de los nuevos descubrimientos o de la modificación de los planteamientos; mismo método utilizó

con la filosofía, la cual alcanzaba un horizonte distinto cuando exploraba más allá de su propia frontera.

Nishitani consideraba que el traspaso de los límites incluía una invitación a la inclusión en otros ámbitos, así, la filosofía podría considerar a la ciencia, la ciencia a la filosofía, y ambas a la espiritualidad. En palabras de Heisig, “el punto de vista científico (...) no debe replegarse en su propio campo, sino lanzarse en la noche oscura de su propia irrelevancia para resucitar en otra forma, más autoconsciente” (2002: 299). El procedimiento que la ciencia debía seguir con el advenimiento de la incertidumbre, de la penumbra, de la desesperación y la nebulosidad, no es diferente a lo que espera al hombre que nota, advierte y acepta el límite de sus respuestas y de las respuestas convencionales que ha aprendido en la cultura sobre los aspectos más elementales de su existencia. La noche oscura, alusión clara a Juan de la Cruz, es un estado que antecede al despertar, al paso de la nihilidad hacia la vacuidad, el cual es una posible derivación de la actitud holística cuando ésta se funda en el rompimiento de paradigmas.

Nishitani encontró en Occidente algunos esporádicos referentes de la idea holista o la conjunción de todo en una globalidad particular. Concretamente, alude a Jenófanes y su idea de “lo Uno y Todo” y a Parménides con su unión de ser y pensamiento; del mismo modo aludía como referentes de este pensamiento a Plotino, Spinoza y Schelling. No obstante, criticaba que, aun en esos casos, el planteamiento continuaba fijo en el parámetro de la racionalidad; en alusión a tales pensadores advirtió que “el Uno absoluto que tenían en mente (...) era concebido como razón absoluta o, cuando se llevaba más allá del punto de vista de la razón, al menos era concebido como una extensión de ese punto de vista en continuidad interrumpida con él” (2003: 201). De tal modo, no se trata únicamente de combinar e incluir varios tópicos teóricos en una conjunción específica de los mismos (a lo cual podríamos llamar interdependencia conceptual); tampoco basta con amalgamar disciplinas académicas concretas distinguiéndolas entre sí (interdisciplinariedad) o

perdiendo las fronteras entre cada una (transdisciplinarietà); de lo que se trata es de incluir y transitar en ámbitos distintos a lo racional, sin excluir otras dimensiones y alternativas presentes en la mente, el cuerpo y la intuición (holismo).

e) Regreso al yo auténtico a través de la transformación de la conciencia

La búsqueda por el yo es distinta al encuentro de la identidad. Por un lado, la identidad está sujeta al conjunto de características y distinciones que nos separan del resto de individuos y cosas, atribuyéndonos, por tanto, una particularidad específica; el yo auténtico, por su parte, no implica la identificación con aspectos clarificados en una cultura o que hayan sido aprendidos en el paso de la vida, sino que se refiere a lo más íntimo que se encuentra detrás de las capas de lo identificable. Por ende, el yo, en el fondo, más que separar, unifica. Esta evidente paradoja sólo puede ser asimilada a partir de una transformación de la conciencia, meta que es propuesta continuamente por Nishitani. Justamente, de acuerdo con Del Arco (2004: 235), el punto crucial de la filosofía del tercer representante de la escuela de Kioto, “lo que la ensalza hasta la cumbre del pensamiento mundial, es su originalísima persecución de la transformación de la conciencia”.

La evolución de la conciencia, evidencia central de su transformación, no es acrecentar las ideas sobre el yo ni la acumulación de conceptos que lo definan; por el contrario, “la verdadera autosuficiencia no significa otra cosa sino el yo que se vacía a sí mismo y así permite ser a todo” (Nishitani, 2003: 350). De tal modo, la superación del nihilismo consiste en la superación del yo, en función de que es el yo quien ha conceptualizado la idea misma de nihilismo y es donde radica la vivencia de la nihilidad; así, Nishitani (1990) advierte que la salida del nihilismo solo es ejecutable a través de la vivencia decidida de la nada.

En ese sentido, la filosofía y el budismo convergen para el logro de una transformación íntima que modifique los planteamientos generales sobre la vida. No se trata de que la filosofía sea un mero instrumento de crítica o análisis del budismo, sino que conforma su consistencia y núcleo operativo. La filosofía permite la modificación del pensamiento, una transmutación de los elementos a partir de los cuales se piensa. No es, por tanto, un simple acto de análisis, sino de reestructuración de las piezas que deben ser analizadas. Esto sucede a tal punto que...

[L]a filosofía le sirve al budismo, como principio interior de la religión y no como entorno crítico exterior. En el budismo, la filosofía no es ni especulación ni contemplación o metafísica, sino más bien una metanoia, una conversión dentro del pensamiento reflexivo que señala un regreso al yo auténtico, el no-yo del anatman (Del Arco, 2004: 232).

Cuando se ha llegado al punto de la transformación de la conciencia se ha provisto el individuo de los recursos necesarios para adoptar el punto de vista de la vacuidad.

f) Adopción del punto de vista de la vacuidad a través de la experiencia de nihilidad

En los veintiséis volúmenes del *Nishitani Keiji Chosakushū* 西谷啓治著作集 (*Nishitani Keiji's Works*), se observa en menor o mayor medida el planteamiento de la vacuidad que realiza Nishitani (1987). Está claro que no todos los escritos del filósofo japonés contienen el mismo énfasis respecto a la nihilidad, para sí convergen para fructificar en su aportación general.

A pesar de haber sido criticado por un supuesto panteísmo, la postura del alumno de Tanabe es clara al respecto:

Si las cosas nos están proclamando que fueron creadas por Dios, entonces también nos están diciendo que ellas mismas no son Dios. Hasta aquí, no encontramos a

Dios en ningún lugar del mundo y, en vez de eso, encontramos la nihilidad de la *creatio ex nihilo* por todas partes, es el fundamento de cada cosa que es (Nishitani, 2003: 76).

Asimismo, si el fundamento de lo existente es la nihilidad, la permuta de la visión de las cosas, su traslado desde la fijación del ser y su desenlace en el punto de la vista de la vacuidad, es un requerimiento ineludible.

De esto se desprende que el mundo del ser es posible en la medida en que se encuentra supeditado al ámbito de la vacuidad. En los términos de Nishitani:

[U]n sistema del ser no llega a ser genuinamente posible en un campo en el que dicho sistema sólo es considerado como tal, sino en el campo de la vacuidad, en donde el ser es considerado ser-en-la-nada, nada-en-el-ser, en donde la realidad de los seres lleva al mismo tiempo el sello de la ilusión (2003: 205).

Precisamente, la ilusión del dominio del ser es desterrada cuando se advierte la omnipresencia de la nihilidad en todo lo existente. Tal conciencia, derivada de tomar en cuenta la precariedad de toda entidad, germina en la comprensión de la vacuidad implícita de todo lo que es.

El nirvana, o verdadera trascendencia, presentado por el budismo, requiere una separación del samsara. Esto es así porque...

[S]i la existencia en el mundo descansa en la nihilidad, como una cosa que es anulada; y si la vida, sujeta al ciclo de nacimiento-y-muerte, es en esencia muerte; entonces el nirvana, que implica morir en esta vida de nacimiento-y-muerte y, por tanto, morir en sentido esencial, es vida en su sentido esencial (Nishitani, 2003: 238).

La muerte es vida en el parámetro de la vacuidad, porque aquello a lo que se muere es, justamente, a la muerte. Visto así, a pesar de la evidente dicotomía, el nirvana es un estadio que no está esencialmente aislado del samsara, sino que es su culminación posible.

Sobre la importancia de la adquisición del punto de vista de la vacuidad, la sentencia final de Nishitani en su libro *La religión y la nada* es lapidaria:

A menos que los pensamientos y las acciones del hombre, de todos y cada uno de ellos, se sitúen en ella [la vacuidad], los problemas que acosan a la humanidad carecerán de la menor oportunidad de ser realmente solventados para siempre (2003: 354).

Evidentemente, la invitación no consiste en promover la muerte, sino en dejar morir aquello que persiste uniéndonos al samsara continuamente. Esto nos remite a una contemplación de las posibilidades de nuestra nihilidad, de la nada que nos posee y poseemos. A partir de esta cresta, es inevitable cierta intuición de lo transpersonal.

g) Intuición de la transpersonal

Entenderemos por “transpersonal” aquella intuición que desborda la conciencia de algo que está fuera del control de lo humano y que, sin embargo, es capaz de ordenar, posiblemente con un tipo de estructura desconocida, los acontecimientos y situaciones de todo lo existente, incluido, por supuesto, el ser humano. Si bien es cierto que en nuestro transcurrir por el mundo estamos sometidos a una entidad humana, que al mismo tiempo que nos arropa y protege nos encarcela, es posible la consideración de una condición primigenia transcorporal en la que la conciencia no estuviese anidada en un ámbito concreto, sino que habitase como latencia suspendida en el todo. A pesar de que nuestra implicación con el mundo y la subjetividad nos conducen a un continuo cuestionamiento sobre nuestra misión en la existencia temporal que nos corresponde, “en su fundamento último, la propia existencia del hombre no es humana” (Nishitani, 2003: 315). Irónicamente, no hay manera de ofrecer una explicación de lo no humano mientras desde lo humano se habla.

El transcurso de la vida se sujeta al anhelo de un sostén que oriente nuestras vidas, lo cual es consistente con el hecho de que “la verdadera forma de nuestro karma, esto es, de nuestro ser en el tiempo, de nuestra vida, consiste en transitar por el tiempo interminablemente en busca del fundamento del yo” (Nishitani, 2003: 314). No obstante, la transpersonalidad es una alternativa lograda en la medida en que es posible acceder, al menos parcialmente, a la verdadera vacuidad (*shinku myou*), la cual representa la esencia del budismo Mahayana. Coincidentemente, Heisig (2002: 308) admite en forma terminante que “nuestra nada es más inmanente en nosotros que nuestro ser”.

La espiritualidad filosófica, o la filosofía como espiritualidad (Heisig, 1999) presente en la propuesta de Nishitani (Unno, 1989), no puede ser entendida como una alternativa exclusiva del budismo o a través de sus postulados; por el contrario, justamente la intención es acceder al estado de comprensión a partir del cual no existen distinciones religiosas y los procedimientos o técnicas se vuelven obsoletos. La vacuidad exige, en su grado sumo, el desapego a la liberación misma, el acceso a la conciencia de lo transpersonal y la prudencia para admitir la condición desde la que, humanamente en la carencia, resuena la abundancia de un estado alterno, posterior y anterior, al cual podemos penetrar en los instantes en que el tiempo es eternidad.

Conclusión

La filosofía espiritual de Nishitani tiene el mérito central de consolidar una Deidad cuyo centro sea la vacuidad, cuestión que la distingue de la más usual concepción de un Dios centrado en el ser. Esta alternativa había sido considerada por otros miembros de la escuela de Kioto, pero bajo la perspectiva de una nada absoluta, no bajo el término de una Deidad de la vacuidad.

Esta espiritualidad propuesta por Nishitani, estaba sustentada en la filosofía, la cual era vista no como un mero ejercicio academicista, sino como un sostén de salvaguarda para el hombre contemporáneo, tan necesario como comer o respirar. En esta óptica, para Nishitani era inoperante un budismo pasivo, alejado del mundo, propuso una espiritualidad responsable de los acontecimientos y que manifieste un alto compromiso social. Es por ello que ubicó a Cristo como alguien que se vació a sí mismo, asumiendo la labor de integrarse a lo humano y, con ello, manifestando su compromiso y congruencia. Nishitani fue capaz de integrar al budismo y al cristianismo mediante la focalización de sus similitudes más que sus diferencias.

Para el filósofo japonés que nos ha ocupado, la filosofía es el instrumento para lograr el despertar. De este despertar adviene una lógica distinta mediante la cual es posible una auténtica actitud holística; así, bajo la visión global holista se accede al encuentro con un yo que se mantiene en constante conexión con todo lo existente y que es el no-yo del usual yo que habíamos supuesto ser, uno fragmentado y aislado del resto de las cosas, distinto y precario. En el no-yo habita la vacuidad, a la cual se accede con un punto de vista alternativo que abre la puerta a la intuición de la transpersonalidad.

Bibliografía

- DE Magdeburgo, Matilde, *La luz que fluye de la divinidad*. Barcelona, Herder, 2016.
- DEL ARCO, Javier, “La escuela filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural”, en: *Arbor*, CLXXIX, 705, pp. 229-246, 2004.
- Heisig, James, “Philosophy as Spirituality: The Way of Kyoto School”. Takeuchi Yoshinori, éd., *Buddhist Spirituality. Volume 2: Latter China, Korea Japan and The Modern World*, Crossroad, 367-88, New York, 1999.
- _____, *Los filósofos de la nada*. Barcelona, Herder, 2002.
- _____, “Introducción”, en: Keiji Nishitani, *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003.

- INOUE, Katsuhito, "Characteristics of Eastern Thought and the Philosophy of Kyoto School"; en: *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* v. 10, n. 6, pp. 1407-1422, 2013.
- MOTIEKAITIS, Ramunas, "Emptying Sunyata: a Critical Reading of Nishitani's Religion and Nothingness". *International Journal of Area Studies*, Vol. 10, Núm. 1, pp. 69-83, 2015.
- NISHITANI, Keiji, "The I-Thou Relation in Zen Buddhism," Trad. N. A. Waddell, *The Eastern Buddhist* II/2, pp. 71-87, 1969.
- _____, "Nothingness and Death in Heidegger and Zen Buddhism". *The Eastern Buddhist*, vol. 18, núm. 1, pp. 90-104, 1985.
- _____, *Nishitani Keiji Chosakushū* 西谷啓治著作集 (*Nishitani Keiji's Works*), 26 vols. Tokyo: Sōbunsha, 1987.
- _____, *The Self-Overcoming of Nihilism*. Albany: State University of New York Press, New York, 1990.
- _____, *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003.
- _____, *On Buddhism*. Trad. S. Yamamoto y R. Carter, New York, State University of New York Press, 2006.
- RUSSELL, Heidi, "Keiji Nishitani and Karl Rahner: A Response to Nihilism". *Buddhist-Christian Studies* 28, pp. 27-41, 2008.
- SAVIANI, Carlo, *El Oriente de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2004.
- UNNO, Taisetsu, *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: Encounter with Emptiness*. Berkeley, California, Asian Humanities Press, 1989.



Recepción: 6 de agosto de 2016
Aceptación: 23 de enero de 2017