

## La vida diaria como base del habitar en Heidegger, Nishida y Nishitani<sup>1</sup>

### *The Everyday Life as Basis of Dwelling in Heidegger, Nishida, and Nishitani*

**Rebeca Maldonado Rodriguera<sup>2</sup>**

Universidad Nacional Autónoma de México

Recepción: 15 de diciembre del 2021

Evaluación: 04 de abril del 2022

Aceptación: 11 de abril del 2022



<sup>1</sup> Este artículo fue escrito en el marco del Proyecto PAPIIT IN 406420 “Crisis del habitar. El habitar originario en su relación con la tierra” de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico de la UNAM, y del cual soy responsable, en el segundo semestre del 2021.

<sup>2</sup> Doctora en Filosofía por la UNAM y profesora de ‘Tiempo completo definitiva’ de la misma institución.

ORCID: 0000-0002-0696-6311

Correo electrónico: rebeca.maldo@gmail.com

Maldonado, R. (2022). La vida diaria como base del habitar en Heidegger, Nishida y Nishitani.

*Cuestiones de Filosofía*, 8 (30), 133-154.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.13839>

## Resumen

Tanto en épocas de pandemia como en tiempos que denominamos “normales”, la vida diaria se revela como base del habitar bajo la idea de que ella es lugar constitutivo del mundo y de nosotros mismos y, por esta razón, del cultivo y dedicación a la misma pende la existencia entera. De este modo, si se pensase que no es importante el cultivo de la vida cotidiana, si se pensase que eso no es lo importante y, peor aún, que es algo que hay que dar por supuesto, echaríamos por la borda todo lo que tenemos a la mano para transformarnos a cada instante. Para Heidegger de *Ser y tiempo* la cotidianidad es el único punto de partida posible para la descripción del Dasein; para mí, no sólo lugar de despliegue metodológico, sino también del habitar mismo. Esta idea hace del Dasein –que somos en cada uno nosotros mismos– posibilidad de creación y despliegue del mundo, y es tan irrenunciable e intransferible como la muerte misma. Para Nishida la vida diaria es alfa y omega del mundo; para Nishitani el gozne entre *nirvana* y *samsara*. En este artículo se abrirá un lugar a Tim Ingold como un pensador del habitar que repiensa la ocupación heideggeriana como habilidades desarrolladas desde la percepción del ambiente. Mi propuesta de investigación sobre el habitar busca invitar a pensar las raíces de nuestro ‘estar-en’ sin perder nunca de vista el día a día de la existencia cotidiana.

**Palabras clave:** Ser-en, base de la vida diaria, acción intuición, samsara-en-el-nirvana, nirvana-en-el-samsara.

## Abstract

Both in times of pandemic and in times that we call “normal”, daily life is revealed as the basis of dwelling, under the idea that daily life is a constitutive place of the world and of ourselves. Therefore, our whole existence depends on cultivation and dedication to daily life. In this way, if we think that the cultivation of daily life is not important, if we think that this is not an important thing and, even worse, that it is something that must be taken for granted, we would throw away everything we have at hand to transform us at every moment. In *Being and Time*, Heidegger thinks that everyday life is the only possible starting point for the description of Dasein. For me, not only is everyday life a place of methodological deployment, but it also is a place of dwelling. This idea makes Dasein –that we are ourselves in each one– the possibility of creating and unfolding the world, and it is as inalienable and non-transferable as death itself. For Nishida, daily life is the alpha and omega of the world; for Nishitani, the hinge between *nirvana*

and *samsara*. This article will open a place for Tim Ingold as a thinker of dwelling who rethinks Heideggerian occupation as skills developed from the perception of the environment. My research proposal on dwelling seeks to invite us to think about the roots of our being-in without ever losing sight of the day to day of daily existence.

**Keywords:** Being-in, basis of everyday life, action intuition, samsara-in-nirvana, nirvana-in samsara.

## Estableciendo un punto de partida: La cotidianidad mediana, desalejación y desmundanización

Si nos atenemos a *Ser y tiempo*, el Dasein se las tiene que ver con el modo de la cotidianidad mediana, tanto en su propiedad como en su impropiidad. Se requiere de una fenomenología que permita hacer accesible la forma de ser más cercana. Heidegger procede así a una descripción de la cotidianidad y, en ella, lo primero que se hace necesario aclarar es el ‘estar-en’. En todo este trabajo Heidegger deja en claro que el Dasein en su facticidad, o en las formas de ‘estar-en’ o ‘estar vuelto al mundo’, como producir, cultivar, averiguar, interrogar, es ocupación. Es por esto que “El estar en el mundo en cuanto ocupación (*Besorgen*) tiene tanto óptica como ontológicamente la primacía” (Heidegger, 2003, p. 80). Por la vía de la cotidianidad media el ocuparse es el modo inmediato del trato; se trata de un modo de ser pretemático y ateórico. Se hace evidente entonces que el Dasein no puede dejar fuera el horizonte de la cotidianidad media. Este horizonte tiene un carácter constitutivo de mundo. En el trato el Dasein se apropia de los útiles usándolos; desde el complejo remisional del ‘para algo’ comparecen los útiles en todo momento. Solo comparecen las cosas con su ‘para-qué’ respectivo en la practicidad del trato: en el trato circunspectivo o en el ‘ver en torno’ se hacen accesibles ollas, palas, estufas, cuchillos; en otro momento tijeras, palas, escoba, rastrillo. Pero, más allá del ser del útil y de la condición respectiva, de la mundanidad como aperturidad y, por tanto, como comprensión, Heidegger hizo hallazgos irrenunciables para comprender el ser en el mundo y el habitar que desde la situación hermenéutica actual debemos traer a cuento, pues estos descubrimientos fenomenológicos de la ocupación y del habérselas con el ente en el trato circunspectivo, y desde la familiaridad, aportan el camino de una *kehre* de la desmundanización del mundo.

Ha sido verdaderamente revelador en el regreso a *Ser y tiempo* encontrar los conceptos de desalejación y desmundanización, que posteriormente resonará en el concepto de inmundo en *Conferencias y artículos* (1995, p. 83). Veamos la ‘desalejación’, que para Heidegger presenta un punto crítico en las circunstancias actuales. El Dasein nunca puede sobrepasar la desalejación: “El Dasein es esencialmente desalejador; por ser el ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía (...) sólo en la medida en que el ente queda de un modo descubierto para el Dasein en su estar lejos, se hacen accesibles en el ente intramundano lejanías y distancias respecto de otro ente (...)” (2003, pp.130-131). El punto constitutivo del

habitar es el circunspectivo “traer a la cercanía” como en el procurarse algo, traerlo, tenerlo a la mano. Heidegger sostiene así que en este traer a la mano pala, silla, etc., “*El Dasein tiene una tendencia esencial a la cercanía*” (p. 131). Sin embargo, el ser desalejador del Dasein como existenciarario y constituyente de nuestra cotidianidad, “esta tendencia esencial a la cercanía”, se ve en peligro cuando la pretensión es un desalejar total o la superación de toda lejanía y no desalejación en la cotidianidad circunspectiva: “Todos los modos de aceleración de la velocidad, en los que en mayor o menor grado estamos forzados hoy a participar, tienden a la superación de la lejanía. Con la radio, por ejemplo, el Dasein lleva a cabo hoy, por la vía de una ampliación y destrucción del mundo circundante cotidiano, una desalejación del mundo (*Entfernung der “Welt”*)” (p. 131).

Para Heidegger la destrucción de la vida cotidiana y de nuestra práctica en ella provienen de la superación de toda lejanía por todos los medios electrónicos de acercamiento, que se traducen en una desalejación del mundo. Heidegger no sabe en ese momento de su obra cómo evaluar ese proceso de desalejación total del mundo, pero lo cierto es que en los diagramas del habitar que buscamos, siguiendo a Heidegger, vemos la necesidad de subrayar que la desalejación, en la que se mueve el Dasein en su cotidianidad circunspectiva, es insuperable. En *La cosa*, Heidegger afirma justamente que la destrucción de la relación de cercanía y lejanía contribuyó a la destrucción de las cosas (1995, p. 148). Dado que todo se mueve en la pura presencia, todo se ha vuelto cercano y, por ello mismo, se ha convertido todo ente en algo indiferente. Por esta razón nos volvemos a recolocar en este trabajo en el punto de vista de la cotidianidad media para cualquier reconstrucción del habitar. Por otro lado, Heidegger consideró que la destrucción de toda lejanía es también la destrucción de los lugares propios, no sin intermediación de las ciencias positivas, que han convertido los lugares en localizaciones en un espacio natural homogéneo gracias a un modo de descubrimiento del ente como desmundanización:

El descubrimiento acircunspectivo y puramente contemplativo del espacio neutraliza las zonas circummundanas convirtiéndolas en dimensiones puras. Los lugares propios y la totalidad de lugares propios del útil a la mano establecida por la circunspección se reduce a una multiplicidad de lugares que pueden ser ocupados por cualquier cosa. La espacialidad del ente intramundanamente a la mano, pierde junto con este, su carácter de condición respectiva. El mundo pierde lo que tiene específicamente de circundante; el mundo circundante se convierte en mundo natural. El “mundo” como conjunto de útiles queda espacializado en una trama de cosas extensas que

sólo están ahí. El espacio natural homogéneo sólo se muestra por la vía de un particular modo de descubrimiento del ente que comparece, modo que tiene el carácter de una específica desmundanización de la mundicidad de lo a la mano (*Entweltlichung der Weltmäßigkeit des Zuhandenen*) (2003, p. 137).

Rememorar estos apartados de *Ser y tiempo* nos hace entender el por qué en textos como *La cosa* Heidegger habla del cosear como mundear o aparecer de la cuaterna de cielo, tierra, mortales y divinos y, además, como restablecimiento de la cercanía-lejanía: en la reunión del cosear hay un juego de anillamiento de la cuaternidad, de acercamiento en la lejanía, porque la reunión no está dada y toca a nuestra práctica como cuidado el cosear. Sin embargo, esto no sería posible sin la recuperación previa de lo que Heidegger comprendió en 1927, a saber, que el Dasein es un ser de cercanías, que su ocupación era desalejante y que todo trato con el ente era zonal. Es decir, el ser en el mundo es un ser zonal. Por lo cual, para Heidegger, las visiones geométricas y calculadoras del espacio no tienen nada que hacer con la comprensión del ser en el mundo que se constituye a cada momento en la circunspectividad del trato. Dejar de lado este comportarse desalejante es desmundanizar al Dasein y al mundo, tal y como lo hacen las ciencias positivas.

Heidegger, sin lugar a duda a través de su ontología hermenéutica de ser en el mundo, abrió camino al pensamiento antropológico-ecológico de Tim Ingold. Este antropólogo y pensador del ambiente nos enseña en *The Perception of the Environment* que efectivamente solo las ciencias positivas pueden tener una actitud desapegada del ambiente, presentando finalmente la posibilidad de ver a la tierra desde el distanciamiento del globo terráqueo. Por el contrario, gracias a Heidegger (y a Merleau-Ponty) se hizo posible pensar el “(...) agente-en-su ambiente o lo que la fenomenología llama el ser en el mundo (...)” (Ingold, 2000, p. 173). De acuerdo con Ingold, “La vida en esta perspectiva no es la revelación de una forma preexistente sino justo el proceso en el cual la vida es generada y mantenida en el lugar (...)” (p. 173). Para Ingold el ser humano, y todo organismo, es “(...) un locus singular de crecimiento creativo dentro de un campo de relaciones en continuo desarrollo (...)” (p. 5). Este pensador nos trae de nuevo al ambiente y a nuestro necesario trato con los componentes de éste a través de las habilidades, lo que nos recuerda la ocupación y la circunspección heideggerianas. Para él, las habilidades no son transmitidas de generación en generación, sino que son recreadas y revitalizadas en cada una de ellas; “(...) incorporadas al interior de un *modus operandi* del desarrollo del organismo

humano a través del entrenamiento y la experiencia en la realización de las actividades particulares (...)” (p. 5). La ocupación se realiza en un ambiente ricamente estructurado y nuestra vida cotidiana depende del “(...) compromiso activo con los componentes del ambiente (...)” (p. 5). Sólo desde esta perspectiva nuestro mapa es la matriz de lugares en los que nos movemos en los ir y venir de la vida diaria, desde un ver y escuchar o desde una puesta de atención a las señas del ambiente. Para Ingold, cuanto más se busca obtener una precisa representación de la realidad en un mapa, menos verdadera para la vida es esa representación:

El mundo de nuestra experiencia es un mundo suspendido en el movimiento que está continuamente viniendo a ser. A través de nuestro propio movimiento contribuye a su formación. En el mundo cartográfico todo es quieto y silente. Ahí no hay luz del sol ni media noche, no hay variaciones de luz y sombra, el viento no sopla ni tampoco hay pájaros en el cielo. Somos transportados a un mapa detenido, desapegado del fluir (p. 241).

Al habitar la cercanía en el ambiente, en el escuchar y ver, en la atención y mirada atenta, la vida cotidiana no acontece solo al interior de las cuatro paredes, en el alojamiento, ni mucho menos frente a las pantallas, porque involucra nuestra relación con los componentes del ambiente. Sin embargo, hay otros estilos de mundanización y de ser en el mundo que también nos invitan a hacer del punto de vista de la vida diaria en cada actividad y momento, desde la atención, el modo de habitar. Nishitani y Nishida también realizaron el camino a la cotidianidad como el *topos* de nuestra existencia.

### **La profundización de Nishida en la base de la vida diaria**

Gracias a Michiko Yusa podemos darnos cuenta del alcance que daba Nishida Kitaro a su última obra de 1945, *Topos de la nada y cosmovisión religiosa*, a través de las cartas y conversaciones con amigos y estudiantes. Así nos enteramos de que en la ceremonia luctuosa de Nishida, Daisetz Susuki, afectado por la partida de éste el 7 de junio de 1945, escribía en su discurso dedicado al filósofo y amigo: “La última vez que te vi, hace menos de un mes, estuviste hablando con tu usual ardor y candor acerca de ‘la ordinaria mente es el camino’ y ‘la autodeterminación del presente absoluto’ (...)” (Yusa, 2002, p. 337). En una carta de Nishida a Koyama Iwao, escrita el 11 de marzo de 1945, leemos: “Demasiado viejo, me encuentro trabajando para establecer la fundación de una moral cultural para el pueblo japonés del futuro (...)” (p. 329). Estas palabras fueron dichas o escritas en un Japón bajo ataques aéreos. Mi propuesta en este apartado es entender por qué la comprensión de la naturaleza de la mente ordinaria y su lugar en la

formación cultural histórica es el trabajo que realizó Nishida en su última obra y por qué dicha mente ordinaria es la mente religiosa. En el mundo de la filosofía Nishida se une a aquellos que buscan acercar a los humanos a su vida cotidiana y a su hacer diario, esto es, a la ocupación en términos heideggerianos como un lugar no ajeno a la filosofía, a la religión, a la ciencia ni al arte. Al pensar la vida ordinaria, la filosofía abona al lugar para la reconstrucción del mundo. En Nishida y Nishitani no sólo la filosofía es cercana a la vida diaria, sino también a la religiosidad. ¿Cómo es posible pensar las profundas raíces de la vida cotidiana? ¿Acaso ése es un problema filosófico? ¿El hecho de que la vida se juegue en el cruce inmanencia-trascendencia de la vida cotidiana la vuelve además el lugar del sentido?

No hay manera de avanzar en la comprensión de Nishida del último periodo de su obra sin el concepto de autoidentidad de los contradictorios. Nishida piensa al sí mismo como la unidad insondablemente contradictoria entre el sujeto y el predicado, lo subjetivo y lo objetivo, espacio y tiempo, de acuerdo con la lógica del *sokuhi*. En el primer capítulo de *Topos de la nada y cosmovisión religiosa*, Nishida desarrolla ese concepto<sup>3</sup>:

Nuestro mundo consciente es una identidad espacio-temporalmente contradictoria, en la que lo interior define lo exterior y lo exterior define lo interior, en la que el yo expresa en sí al mundo y es a la vez un punto formante de la auto-expresión del mundo. Para que haya expresión debe haber reciprocidad: del otro al yo y del yo al otro. Llamamos nuestro yo a la perspectiva o reflejo del yo en sí mismo (1995b, p. 158).

En el mundo nishidiano no hay un sujeto en clausura porque el mundo se expresa en el yo, y el yo, al expresar el mundo, se expresa a sí mismo autocontradictoriamente. El sujeto nishidiano nace autocontradictoriamente para tener que morir; se trata de un mundo del presente absoluto donde confluyen libertad y necesidad. Con respecto a las relaciones religiosas, estas, dice Nishida, se encuentran:

(...) en la autoidentidad de lo contradictorio entre a) lo que trasciende enteramente y además constituye al si-mismo (...) y b) nuestro si-mismo que, conversamente, es único individual y volitivo. Están en la autoidentidad de lo contradictorio: lo totalmente trascendente y lo totalmente inmanente. Tales relaciones pueden ser pensadas no sólo objetualmente desde fuera ni sólo subjetivamente desde dentro. Deben ser pensadas desde el punto de vista del mundo histórico como autodeterminación del presente absoluto (...) (p. 206).

---

<sup>3</sup> Dependiendo de la claridad de la traducción utilizaremos alternativamente la versión de Juan Maciá o de Agustín Jacinto Zavala.



El mundo histórico, como autoidentidad contradictoria inmanente-trascendente va, además, de lo hecho a lo formante, de lo creado a lo creador, continuamente se forma y se niega a sí mismo, por lo cual es el mundo del presente absoluto. A su vez, el sí mismo es hecho y es creador.

En el tercer apartado del *Topos de la nada y cosmovisión religiosa*, Nishida nos devela el fondo creador del *topos* de la nada, el fondo de ‘ni uno ni lo otro’, y lo indispensable de colocarse en ese punto de vista, del yo y del otro, de lo inmanente-trascendente. Nishida descubre allí que el ser humano se encuentra en un lugar en que no es ni *samsara* ni *nirvana*, sino *samsara* en el *nirvana*. Nishida también sabe que no es ni cuerpo ni mente, sino autocontradictoriamente mente y cuerpo, y al no poder afirmar *ni uno ni otro*, sino *ambos* (por eso se llama *topos* de la nada), nos conduce a nuestras profundidades insondablemente contradictorias: “(...) descubre que el sujeto existe como algo que tiene una forma ni meramente sensitiva, ni meramente racional ni sensitiva. Se descubre como identidad insondablemente contradictoria hacia ambas direcciones (...)” (Nishida, 2006, pp. 70-71). De este modo, no es posible identificar al sujeto de manera discriminatoria y, si despertar es ver ese insondable fondo contradictorio, el sujeto ha de morir eternamente como sujeto autocentrado y subjetivo para nacer eternamente en el aquí y en el ahora: “Sabe además que, el ser humano es alguien que desde el presente absoluto se constituye a sí mismo. En la esfera infinita del presente absoluto [donde] cada uno es el centro (...)” (p. 75). Ese cruce en el que Nishida coloca al sí mismo, entre inmanencia y trascendencia, conciencia e inconciencia, espacio y tiempo, múltiple y uno, hace que la temporalidad del sí mismo sea el presente.

Nishida tiene que ir a las religiones budistas del Japón para ilustrar justamente su propuesta de que la religiosidad en un individuo que se constituye autocontradictoriamente, siendo lo uno y lo otro, y que no es ni lo uno ni lo otro, no puede más que constituirse en el presente absoluto. Sin lugar a duda, lo que podemos ver es que Nishida no busca pensar el punto de vista moral como uno desde el cual el sí mismo verdaderamente se constituye, sino desde un punto de vista de la autonegación continua del yo. Solo desde esa perspectiva, desde el punto de vista de la autonegación continua del sí mismo, en que no es ni cuerpo ni mente, ni verdad ni maldad, sino autocontradictoriamente uno y otro/ambos, el sí mismo se constituye desde la negación de su propia sustancialidad.

Como señalaba, Nishida recurre a las religiones budistas japonesas para dar cuenta de esa ‘no sustancialidad’ que lo constituye y que lo coloca constantemente en el presente absoluto. Veamos:

La mente cotidiana es el camino (...) Los practicantes del *Nembutsu* (...) tienen el carácter de “no práctica y no bueno”. Esto se debe enteramente al poder del Otro y está libre del poder de sí. “Lo natural es el Dharma” y debe ser creativo. Debe ser que nuestro sí-mismo, como elemento creativo de un mundo también creativo, actúe en calidad de autodeterminación del presente absoluto (...) Desde este punto de vista, nuestro sí-mismo, como autodeterminación del presente absoluto, es realmente creador de un mundo histórico (...) (1995b, pp. 198, 209-210).

Sin embargo, para poder alcanzar ese punto de vista de autodeterminación del presente absoluto, es necesario pensar de otra manera en cómo nos estamos realmente constituyendo. Nishida propone que esa comprensión surja fuera de las oposiciones sujeto/objeto. En su lugar, el filósofo piensa que conocer y hacer, o ir de lo formado a lo formante, acontece desde la siguiente perspectiva: volviéndose ‘cosa hacer’, volviéndose ‘cosa pensar’. Es decir, fuera de las oposiciones sujeto y objeto, Nishida piensa, como recientemente lo ha desarrollado John Maraldo en *Japanese Philosophy in the Making I*, que nosotros nos constituimos desde la mutua relacionalidad o mutua interdependencia, o en el encuentro con el mundo. Por eso, al volvernos a él, el mundo se transforma en nosotros y nosotros nos transformamos en el mundo (Maraldo, 2017, p. 202). Esta perspectiva fue muy importante para Nishida desde su primera obra, *Indagación del bien* (1910). En dicho texto, Nishida trató de encontrar en su unidad al sujeto y al objeto, al yo y al otro, buscando, además, que ese encuentro fuera el de la filosofía y el zen. En *Indagación del bien* leemos:

Si concebimos nuestro espíritu como la actividad unificadora de la realidad, debemos decir que existe una unidad de todas las cosas de la realidad, a saber, que en ella hay espíritu. ¿Sobre qué bases separamos seres vivos y cosas no vivas y distinguimos lo que tiene espíritu de lo que no lo tiene? En rigor (...) podemos afirmar que el espíritu existe en toda la realidad (...) en la naturaleza hay también una especie de yo o sí mismo, un poder unificador idéntico a nuestro espíritu (...) No hay actividad unificadora independiente de aquello que es unificado y no hay un espíritu subjetivo divorciado de la naturaleza objetiva. Decir que conocemos una cosa significa sencillamente que el yo se une a esa cosa. Cuando uno mira una flor, el yo se ha convertido en la flor (Nishida, 1995a, pp. 121, 123).

El arte, el pensamiento y la religión tienen como base la actividad unificadora con la cosa. Para Nishida, en *Indagación del bien*, volverse cosa o unirse a la flor, unirse a aquello que se quiere conocer, recibe el nombre de experiencia pura. En su última obra, acción-intuición o intuición activa sostiene:

A la base del conocimiento científico debe estar el “volviéndose cosa ver, volviéndose cosa oír”: debe haber el punto de vista que dice que: “los diez mil dharmas son testigos de la práctica del sí-mismo” (*Dogen*). Aun allí debe darse el caso de que nuestro ‘sí-mismo’, como autodeterminación del presente absoluto, teniendo sus propias decisiones siga las decisiones de Dios. La discriminación de la no discriminación no significa simplemente que nuestro ‘sí-mismo’ las siga con carácter de sujeto en lo exterior. Sino que es seguir, con carácter de entera autoidentidad de lo contradictorio –sujeto y predicado– es decir, volitivamente a aquello que habiendo trascendido al ‘sí-mismo’ hace que éste se constituya. Por esto es intuición activa; la verdadera acción sin yo debe ser intuición-activa. También la acción moral se asienta sobre esto. Pero quienes están aprisionados en la filosofía de Kant no pueden comprender esto (...) (1995b, pp. 210-211).

Nishida estaba urgido de una perspectiva que fuera más allá del juicio, que trascendiera el pensamiento discriminador, un punto de vista no kantiano que incluyera la intuición en la acción, la acción en la intuición y que fuera en la acción ‘ver’, ‘oír’, ‘escuchar’. La intuición activa o intuición en la acción es la perspectiva que le permite entender la esencia de lo ordinario, el fondo de lo ordinario y de la vida cotidiana. Para Maraldo, en la acción-intuición la agencia reside no en una mente individual o conciencia que responde a un estímulo exterior, sino más bien en una interacción compleja que abraza tanto al cuerpo que actúa en el mundo, y el mundo que se produce y reconstituye el cuerpo actuante. De manera que la acción es “una cognición colocada no sólo en la mente, sino además en el mundo histórico, el mundo de lo concreto, en las interacciones cotidianas” (2017, p. 207). En este punto podemos pensar que *koi tekki chokkan*, o intuición en la acción, es la base de la vida diaria, que Maraldo interpreta aquí como mundo histórico, como *poiesis* del mundo. Subraya Maraldo que gracias a la acción performativa podemos entender que el ‘sí mismo’ y el mundo se encuentran en un lugar de interacción y no de diferenciación. Desde esta perspectiva, el mundo no es algo pre-dado, sino algo constituyéndose desde la intuición en la acción. Ahora bien, para Maraldo, Nishida no disuelve la agencia, no la reduce al cuerpo, a ‘no-conciencia’, “(...) el cuerpo es lo que ve como lo que actúa (...)” (p. 208):

(...) el cuerpo individual viendo y actuando está en el mundo y al mismo tiempo trasciende al mundo. Podemos decir que en Nishida el lugar de la agencia se despliega desde el cuerpo (...) al mundo mismo, con la condición de que la acción del cuerpo actuante y vidente sea incluida como un lugar a través del cual este mundo actúa y permite a las cosas ser vistas (p. 208).

No hay agencia sin las acciones corporales a través de las cuales vemos o entendemos; todo nuestro ver y entender es performativo. Las acciones en general incluyen pensamiento y comprensión. El artista para Nishida es el modelo de la acción performativa: el artista no preexiste a su trabajo, “(...) sino (que es) alguien que intuye al mundo al transformarlo (...)” (p. 209). En el caso de la ciencia tenemos que el mundo no es independiente del conocedor; el mundo es transformado a través de la comprensión a la vez que nos recrea. Maraldo dice así que “(...) (l)a intuición performativa funciona como agente en la creación del mundo humano, de culturas y sociedades (...)” (p. 212).

Ahora bien, la acción incluye a la intuición, pero también incluye a la expresión, es decir, esta expresión sería un lenguaje que incluye el ser y el hacer, que nos constituye y reconstituye en el diario vivir:

Debe ser la relación con carácter de autoidentidad de lo absolutamente contradictorio entre lo que por completo autoexpresivamente se forma a sí mismo –es decir, lo que es enteramente creativo– y lo que siendo creado es creativo, esto es, lo que siendo hecho a su vez hace. La relación entre lo que expresa y siendo expresado a su vez expresa (...) deben entrar el hacer y el ser hecho. Que nosotros entendamos a otro es un tipo de acción (...) Es un hacer al ‘sí mismo’ autoexpresivamente. También decir que es hacer mover a otro autoexpresivamente tiene el mismo sentido (...) es más bien, que otro autoexpresivamente haga al ‘sí mismo’ de otro. La comprensión mutua entre persona y persona se constituye en una relación como ésta. El mundo expresivo tiene que ser un mundo autoformativo y el mundo autoformativo tiene que ser un mundo autoexpresivo (Nishida, 1995b, p. 212).

Los dichos *Zen* y las afirmaciones del budismo *Shin* permiten a Nishida proponer un uso performativo del lenguaje religioso. De esta manera, no ocurre que solo la acción-intuición produzca significado, sino que también los dichos *Zen* pueden producir intuición en la acción: la autodeterminación del presente absoluto. Los dichos *Zen* o afirmaciones del budismo *Shin* no son simples menciones en tándem, como Maraldo señala (2017, p. 144), sino menciones insistentes y no casuales a los mismos dichos, porque los menciona interrogando por su posibilidad de determinar el presente absoluto, interrogando por su posibilidad de configurar el mundo y la existencia histórica. En la traducción de *Topos de la nada* realizada por Zavala, leemos a Nishida decir que:

No hay mundo autoexpresivo que en algún sentido no sea autoformativo, y no hay un mundo autoformativo que en algún sentido no sea autoexpresivo.

En un mundo histórico autoformativo la expresión es fuerza, dice posibilidad de acción formativa. No es algo como el simple “significado” del que hablan los fenomenólogos y hermenéuticos. Estos eruditos piensan la expresión abstrayéndola de su dirección formativa (...) También el símbolo, en el mundo histórico, no es inexistente. Tiene que ser algo que, como autoexpresión del mundo, tenga fuerza de formación del mundo histórico. Lo que los hombres de religión denominan “palabra de Dios” tiene que ser apprehendida desde un punto de vista como este (Nishida, 1995b, p. 213).

Esto también permite señalar que Nishida observaba la posibilidad de configuración de la existencia en el mundo con las simples frases como “Lo natural es el dharma” o “La mente cotidiana es el camino”, pues tienen la posibilidad de determinar la vida diaria y producir la intuición en la acción como base de la vida diaria:

Es la autoidentidad de lo contradictorio: razón y cosa, saber y hacer. También el conocimiento científico, en realidad, se constituye aquí (...) Es el punto de vista de autodeterminación del mundo histórico. Además, es el punto de vista que como autodeterminación del presente absoluto es enteramente la base de la vida diaria (...) Nuestro sí mismo es algo que es pensado dentro de este mundo histórico (...) Todo punto de vista subjetivista que parte de un sí-mismo consciente-abstracto, está nublando los ojos (...) (pp. 217-218).

El horizonte de “la base de la vida diaria” es el horizonte propuesto por la última filosofía de Nishida, y me parece que es un horizonte que trasciende lo individual, porque el horizonte de constitución de la vida diaria es el verdadero sitio de lo histórico verdaderamente tal, por lo que resulta difícil pensar, como Maraldo hace, que “Nishida coloca a la religión en el ‘corazón’ del individuo (...)” (2017, p. 137). El valor de los dichos, e incluso de las historias mencionadas por Nishida, como la de Makabe Heishiro (a la cual haremos referencia más adelante), es el de constituir la vida diaria. El concepto base de la vida diaria que Nishida desarrolla en el capítulo final de su última obra es piedra de toque no sólo del arte y de la ciencia, sino también de la acción en general. La virtud de Nishida en su última obra es proponer el duplo ‘acción-intuición y expresión’ como ecuación que acompaña a la constitución del mundo. Cuando Nishida piensa la intuición en la acción y la acción en la intuición, está pensando que ambas constituyen expresión y que la expresión constituye también a la intuición-acción. Nishida transforma asimismo el lugar de la voluntad en esta estructura de la base de la vida diaria como intuición acción en cuanto expresión que genera el hacer: la voluntad no es algo abstracto, no es algo relativo al deber; de esta manera Nishida se desgaja de un moralismo.

Para Nishida la voluntad es ser punto autoexpresivo del mundo que forma mundo, porque la voluntad es la posibilidad de formar mundo desde el hacer y la expresión.

Veamos más de cerca el concepto de ‘lo cotidiano’, como lo traduce Maciá, o ‘base de la vida diaria’, como lo traduce Zavala. Para Nishida cada uno de nosotros, de manera inminente o no, expresa este mundo; cada uno de nosotros, de manera inminente o no, es un punto expresivo del mundo, por lo que el autodespertar de la conciencia a que cada uno de nosotros sea un punto o foco autodeterminativo del mundo a cada momento, es comprender kierkegaardianamente “que el instante es eternidad”. Tenemos aquí que *logos* es *kairós* y que *kairós* es *logos*, como lo expresa Nishida:

Se dice que en el verdadero dharma no hay nada extraordinario. Lo místico no tiene papel alguno en nuestra vida práctica (...) La religión no se separa de la mente ordinaria. Nan-chuan dice: “La mente ordinaria es el Tao”. Sólo hay que profundizar totalmente hasta la base de esta mente ordinaria. Allí nuestro sí mismo, como autodeterminación del presente absoluto, en correspondencia recíproca toca el absoluto. Nuestro sí-mismo está ligado paso a paso, escatológicamente, con el principio y fin del mundo (...) Allí hay religión (Nishida, 1995b, pp. 224-225).

El camino por el cual el presente es alfa y omega a cada paso es expresado en el Zen en el señalamiento de Nanchuan: “Cada paso que doy, se derrama la sangre de mi vida (...)” (2006, p. 76). *Logos* es *kairós*. Este es el punto de vista de lo inmanente-trascendente. A cada paso, en el sendero, en la vía, en el *dao*, se constituye trascendentemente el sí mismo: “Decir que como autodeterminación del presente absoluto cada uno de nuestros actos es escatológico, es lo que se denomina ‘actividad total’ (...) y es decir que el ‘Tao es la base del ‘vivir diario’ (...)” (1995b, p. 219). Esta actividad total, como base del vivir diario en cada paso, es el lugar de la libertad absoluta y no de la libertad personal, porque el ‘aquí y ahora’ del presente de nuestra vida es el ámbito de la total libertad en cualquier lugar donde uno se encuentre. Dice Linchi, un monje zen chino: “Si uno es amo, dondequiera que esté inmediatamente todo es verdadero (...)” (p. 219). Para Nishida: “Dondequiera que esté, el sí-mismo es autoexpresión del absoluto (...)” (p. 220). Pero no es simplemente ser y estar, y punto; es ser punto de autoexpresión de lo absoluto en el presente, con un dibujo, con un poema, cocinando, dando clases, trapeando. He ahí la inmanencia-trascendente: “El espíritu religioso es el hecho de que en ningún momento el hombre, en ningún momento, pierda el punto de vista de su constitución. El punto de

vista de la religión no es algo que nos de un contenido meramente fijado (...)” (p. 224). Este es el punto de vista de la verdadera voluntad libre y que contrasta, según Nishida, con la voluntad libre de Kant. Nishida piensa justamente aquí que la base de la vida diaria es el punto de vista de emergencia de la verdadera persona y del verdadero sí mismo. Hakuyo, que dejó de comer cuando sus estudiantes le escondieron sus instrumentos de labranza, creó este dicho: “un día sin trabajar es un día sin comer”. Nishida estaba muy impresionado con la historia de Makabe Heichiro como expresión del lugar de la constitución del sí mismo religioso desde la base del vivir diario, ‘inmanente-trascendente’. Makabe Heichiro, siendo ayudante de un samurái, fue golpeado con un zapato en la cara por su señor. No sabía cómo quitarse esa sensación de afrenta e ideó meterse en un monasterio para volverse un monje budista. Leyó sutras, estudió arduamente y se volvió un gran maestro. Un día fue llamado para meditar y rezar por su antiguo amo; el samurái estaba gravemente enfermo. El samurái sana y nombra a Makabe Heichiro abad de un templo recién construido cerca de Sendai. Cuando lo visita ve en el altar un zapato. Al entrar Makabe Heichiro, el samurái pregunta por el sentido del zapato en el altar. Makabe Heichiro cuenta entonces que la historia del golpe injustificado con el zapato en su rostro lo hizo ser una mejor persona. Le dice el samurái: “(...) (m)e ha demostrado que la religión no es algo abstracto (...)” (Kikushi y Miyamori, 2013, p. 15). Dice Nishida:

Si [la religión] tuviera un contenido fijado, sería una superstición. Por esto, la doctrina religiosa debe ser totalmente simbólica. Y es autoexpresión inmediata de nuestra vida histórica. En esta medida el símbolo tiene sentido religioso. El verdadero propósito de la religión está en aprehender por entero e infundamentadamente la vida eterna misma. Por esta razón se dice que enteramente en la base del vivir diario “originariamente eso es Makabe Heishiro (el hombre ordinario)”. Allí se niega todo punto de vista y, al mismo tiempo, se constituye todo punto de vista. Es un punto de vista sin punto de vista. Además, desde allí se manifiestan la gran sabiduría y la gran acción infinitas (...) También de allí se origina el punto de vista de la verdad, el bien y la belleza (...) (Nishida, 1995b, p. 224).

La religión replanteada por Nishida consiste en alcanzar un punto de vista de la formación del mundo histórico. Para Nishida esto sólo es posible desde la base de la vida diaria: trascendencia desde la inmanencia o inmanente trascendente. Dice Nishida: “Debemos avanzar totalmente trascendiendo hacia dentro. La trascendencia inmanente es el camino de la verdadera



cultura (...)” (p. 230). Como nos lo hizo saber Daisetz Suzuki, éste era el sentido de las cuestiones que ocupaban la cabeza de Nishida en los últimos meses de su vida: la mente ordinaria y la autodeterminación del presente absoluto.

### **Nishitani: La vida diaria en el cruce entre *nirvana* y *samsara***

En la filosofía japonesa se puede constatar el enorme esfuerzo realizado por sus fundadores budistas por armonizar, compaginar e interceptar lo absoluto y lo relativo, lo trascendente e inmanente. No es difícil comprender que desde esta deriva nipona se fue configurando un mundo literario, poético, pictórico, arquitectónico, que hizo imposible una versión de la religiosidad que no alcanzara su cumbre y su sentido en la vida diaria. Nishitani, al tratar de reflexionar sobre su trabajo como filósofo japonés que, en principio, busca repensar la filosofía japonesa con la ayuda de lo aprendido de la filosofía occidental, encuentra como legado de la herencia no-occidental lo siguiente:

Lo primero que inmediatamente emerge es la importancia de apegarse íntimamente a la vida diaria y a los problemas que surgen de esa experiencia, esto es, tratar con los problemas contenidos en la vida cotidiana y en buscar la solución mediante una intuición profunda. Esto puede ser lo característico del pensamiento oriental y la filosofía: la identificación con los problemas de la vida ordinaria, ya sea caminar, pararse y resolverlos a través del pensamiento (...) (Unno, 1989, p. 2).

Más adelante, Nishitani señala: “(...) la realidad verdadera es encontrada en medio de la vida diaria, volviendo aún más profundamente a sus profundos e íntimos recesos (...)” (p. 4). Nishitani entiende que sólo desde una intuición profunda es posible encontrar la vida diaria en todos los irs y venires de ella misma. El pensamiento del extremo. Este no logró coagular una trascendencia que no se cumpla en el más acá de la vida cotidiana<sup>4</sup>. Nishitani, como Nishida, buscó el ensamblaje entre la inmanencia y la trascendencia. Tal vez sea esta recuperación nipona de la vida ordinaria lo que pueda ser el guiño más importante del pensamiento de Nishida y Nishitani. Esta idiosincrática posición permitirá a Nishitani, en su encuentro con el cristianismo, pensar a Dios en un sentido trascendente e inmanente

---

<sup>4</sup> La importancia que tiene la vida diaria y sus pequeñas cosas y actos insufla la cerámica, el camino del té, el arte del tiro con arco, el vestido, hasta llegar al cine. Con respecto a este último se puede recordar a la niña *Zen*, del *Viaje de Chihiro* limpiando al dios del agua, o haciendo incansablemente una y otra actividad para ayudar como *bodisattva* a otros y recuperar a sus padres convertidos en cerdos en un ámbito extrarreal.



a la vez. En la *Religión y la nada*, Nishitani pensará que si el cristianismo hablaba de la creación a partir de la nada, si la nada es el ser propio de cada cosa más que la cosa misma, y si dios habita como propiamente tal en la nada de la deidad, entonces Dios ha de encontrarse en cada cosa. Para Nishitani:

Dios debe ser hallado en todas las cosas del mundo como una realidad omnipresente de manera que sea tan absolutamente inmanente como absolutamente trascendente. Este encuentro debe ser impersonalmente personal (o personalmente impersonal) y, en él la realidad de Dios debe ser realizada como impersonalmente personal o personalmente impersonal (Nishitani, 2017, p. 88).

La religiosidad en Nishitani sólo se reconstruye, digamos, desde la misma experiencia de omnipotencia y omnipresencia divinas, de modo tal que Dios “(...) pueda encontrarse en cualquier momento, al escuchar la radio, leer el periódico o al charlar con un amigo (...)” (p. 82). De la idea de la creación a partir de la nada, de la idea de la presencia de Dios en cada cosa (hasta en una brizna de hierba), se realiza la inmanencia trascendencia y omnipotencia de Dios desde esa nada, pero también su presencia en las nimiedades, como dice Nishitani, de la vida cotidiana.

Seguramente desde su encuentro con Heidegger aprendió Nishitani a pensar las palabras y sentencias esenciales que encaminan a la existencia y que le devuelven otro tono y mundanidad, así como en la dilucidación de la sentencia (o *koto* o palabra) del budismo Mahayana ‘*samsara-en-el-nirvana*’. Al transferir nuestra mente a la sentencia, la sentencia se trasfiere a nosotros. Sólo de este modo podemos entender más el tema de la inmanencia trascendente, que es esencial pensar una y otra vez en la cotidianidad media, en el *nirvana*.

Para Nishitani, ‘*samsara-en-el-nirvana*’ es la verdadera infinitud y es la verdadera trascendencia; en suma, verdadero *nirvana*. Según Nishitani, pensar el *nirvana* como *samsara* resulta ser una paradoja, algo sin sentido ni significado, o absolutamente fuera del significado, porque justamente el no significado es el verdadero significado, y ésa es la forma de la verdad. Para Nishitani, esto puede aparecer como una contradicción, pero es en el ‘entre’ de esa paradoja que acontece la verdadera realidad, o que el *koto* o sentencia ha sido verdaderamente transferida a nosotros. Es por ello que Nishitani asevera: “(...) decir que la vida como tal no tiene sentido es decir que la vida como tal está verdaderamente viva (...)” (p. 266). Por ello se puede decir que en lo absolutamente fuera del significado y del sentido se

constituye el significado. Vemos aquí los rastros de Nishida y su propuesta de la autoidentidad de lo contradictorio de lo uno y lo otro. Para el Maestro de Nishitani, la mente es la no mente y el significado es no significado:

En el Zen, el *kōan* no es sino un medio para lograr la comprensión de esto: Un día Shuzan levantando su bastón dijo: “Si ustedes le llaman bastón a esto van en contra de él, y si no le llaman bastón le dan la espalda [al hecho de que es un bastón]; ¿cómo le van a llamar?” Es lo que Shinran designa con el “no significado que es significado” (*tanissho*). Es la autoidentidad razón y cosa, saber y hacer (...) (Nishida, 1995b, p. 217).

No sólo el cristianismo necesita movilizar las separaciones férreas de lo sensible y del mundo invisible, de herencia platónica; también el budismo tuvo que separarse, en su decurso, del budismo inicial y de la división en los Tres mundos (Arnau, 2012, p. 106). En el budismo inicial se pensaba una separación del mundo del deseo (*Kamadathu*), con sus destinos infaustos y habitado por seres infernales, espíritus famélicos, animales y asuras, y por los destinos faustos, habitado por hombres y devas. Se pensaba en el ascenso al ámbito de la materia sutil (*Rūpadhatū*), con sus distintas concentraciones meditativas o *dhyanas* hasta llegar al *nirvana* o ámbito de la no forma (*Ārūpyadatu*), donde no hay ni ideación ni percepción. En el Mahayana, gracias a la comprensión del origen dependiente, gracias al pensamiento de la interpenetración de todas las cosas, la comprensión negativa del *Kamadathu* y de los seres sintientes que lo habitan, como seres que deambulan y erran en el mar del sufrimiento y muerte o *samsara*, es reinterpretada: “La contradicción entre el mundo de lo relativo y el mundo de lo absoluto en el *Gandavyuha* se resuelve desde la comprensión de que el *dharmadhatu* (mundo del dharma) es el *Lokadhatu* (mundo del deseo), y sus habitantes somos nosotros mismos, y sus acciones son nuestras acciones (...)” (Suzuki, 1995, p. 78). Asimismo, en el budismo Mahayana encontramos la idea de que todo es uno y uno es todo, del *Avatamsaka*:

La intuición fundamental del *Gandavyuha* (capítulo del *Avatamsaka*) se conoce como Interpenetración (...) Cada realidad individual, además de ser ella misma, refleja en sí algo universal, y al mismo tiempo es ella misma debido a otros individuos. Un sistema de relación perfecta existe entre las existencias individuales y asimismo entre individualidades y universalidades, entre objetos particulares e ideas generales. Esta red perfecta de relación mutua recibió del filósofo mahayánico el nombre técnico de interpenetración (p. 81).

De manera que en este giro el verdadero *nirvana*, entendido como *sunyata*, es también *samsara*; la vida cotidiana se convierte en la vida del *nirvana*. Por eso Suzuki afirma que el practicante también toma la pala y levanta

la cosecha y no permanece alejado en un lugar tranquilo meditando. Nishitani, afectado por el *Mahayana*, considera al mundo de la vida-muerte, generación-extinción, como lugar del verdadero *nirvana*. Para Nishitani, el *nirvana* aparece cuando, sin estar apegado al *nirvana* desde el *sunyata* mismo, se da un giro al *samsara*. En otras palabras, el movimiento completo hacia el *nirvana* incluye el giro hacia el *samsara*. El *nirvana* como *sunyata* apunta al *samsara*, y ésta es la vida verdaderamente vida. Dice Nishitani:

(...) el verdadero nirvana aparece como samsara-en-el-nirvana. Aquí la vida es pura vida y, sin embargo, es del todo paradójica. Podemos hablar, por ejemplo, de esencialidad en su verdadera esencia como una no-esencialidad. Si no pudiéramos expresarlo en esos términos la vida no sería verdaderamente vida. No sería vida verdaderamente eterna y verdaderamente temporal (...)  
(Nishitani, 2017, p. 266).

De nuevo, vida verdaderamente vida (*nirvana*) es vida en la muerte, muerte en la vida, o ‘*samsara* en el *nirvana*’. Es en ese nudo ontológico ‘vida-muerte’ del presente donde se realiza la eternidad. Nishitani logra ir a las fuentes del tiempo marcado por el ‘*samsara-en-el-nirvana*’, ‘inmanencia-trascendente’, en el nacer y morir a cada momento. Dice Nishitani: “Es el tiempo verdadero y la verdadera eternidad. El lugar en que la dicha del *nirvana* se hace presente debe ser la vida samsárica como tal, nacer y morir en cada momento, pero a la vez, debe ser el vínculo transitorio del ‘nunca-más’ y ‘el todavía no’ (...)” (p. 267). Para Nishitani, la finitud interminable de todas las formas de existencia y la causalidad kármica que se desvanece en un punto sin fin, se juntan en el instante en que acontece vida y muerte a cada momento. De la misma manera en que para Nishida a cada momento se juntan pasado-futuro, inmanencia y trascendencia, Nishitani, como Nishida, considerará que éste es *leitmotiv* más hondo del *Mahayana* y de la propuesta budista para el presente. La realización de la vida del buda en la temporalidad de cada momento de la vida y la muerte como *nirvana* es la verdadera finitud. Esta perspectiva alcanzada lingüísticamente se realiza como: “Cada día maravilloso día”, de Umon (p. 267): “En el campo del más acá absoluto, donde la transitoriedad como tal es el *nirvana*, el tiempo es todos los tiempos en su plenitud. Cada momento es un buen momento para nosotros (...)” (p. 267). Tenemos en Nishitani otro acceso a la vida cotidiana como el campo del ‘*samsara-en-el-nirvana*’; tenemos otra posibilidad de salida de la desmundanización y la posibilidad de una verdadera desalejación para el Dasein. La posibilidad de este desalejamiento de la vida cotidiana como tal es una mente no discernidora o personalidad impersonal (Maldonado, 2020). Lo que aquí se entiende por mente es “(...) una mente no-discernidora, que es la negación absoluta del discernimiento de la conciencia o el intelecto (...)” (p. 268). Este no discernimiento logra

su expresión en el cristianismo como “No os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo”, o en Japón como “El viento de mañana soplará mañana” (p. 244). En este segundo recorrido nos percibimos que la conversión del *samsara* en *nirvana* descansa en el no pensamiento, en la no mente como mente, de la misma manera que en Nishida. El reino de la vida cotidiana es habitado por la no mente, por el no discernimiento o también por el “cuerpo mente caído” (p. 271).

La práctica y el tiempo mencionados aquí son asuntos de la *Existenz*. Por este motivo la intuición iluminadora en la mera contemplación (...) Aunque la llamamos mente, no debe ser concebida meramente en términos de una analogía con la conciencia subjetiva. Justo al contrario, cada una de las actividades de nuestra conciencia subjetiva e intelecto, en tanto que “discernimiento sin discernimiento” verdadero, procede de la mente referida como “vacuidad verdadera, ser maravilloso” (p. 270).

## Conclusiones

Nishida y Nishitani ponen la vida cotidiana en el presente. Piensan que el presente, como gozne del tiempo que reúne pasado y futuro, se constituye desde la no mente, el no discernimiento, el no juicio (reconocido en el budismo como sabiduría *prajna*). Desde esa mente como no-discernimiento, donde es posible la emergencia del ‘*samsara* en el *nirvana*’, o el lugar donde *logos* es *kairós*, alfa y omega, principio y fin del mundo. De este modo la vida cotidiana puede pensarse como aquello que permite el habitar, crear mundo desde dentro. Nishida pugna por pensar un mundo histórico creativo desde la vida ordinaria; Nishitani busca convertir esa práctica cotidiana, lugar de salvación hasta del insecto más pequeño. Este ‘espacio-tiempo’ que abraza a todos los seres permite salvar a los seres sintientes.

La vida cotidiana es algo susceptible de ahondarse, de volverse no sólo ocupación o trato con el ente intramundano; también tiene la posibilidad de volverse en punto creativo del mundo. Termino con este poema de Hakuin, donde se revela que, pensada en su profundidad, la vida cotidiana es todo. Ese ahondamiento en la vida diaria es religiosidad:

Ayer al amanecer barrí el hollín del año viejo,  
Esta noche muelo y amaso harina para los dulces del año nuevo.  
Hay un pino con sus raíces y un naranjo con sus hojas.  
Luego me pongo las ropas nuevas y espero la llegada de los invitados (p. 282).

## Referencias

- Arnau, J. (2012). *Cosmologías de la India*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1995). *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Madrid: Trotta.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*. London / New York: Routledge.
- Kakuchi, K. y Miyamori, A. (2013). *Relatos de samuráis* (J. Olaria Jané, Trad.). Madrid: Quaterni. [https://www.quaterni.es/wp-content/uploads/2013/06/capitulo\\_9788494117329.pdf](https://www.quaterni.es/wp-content/uploads/2013/06/capitulo_9788494117329.pdf).
- Maraldo, J. C. (2017). *Japanese Philosophy in the Making 1: Crossing Paths with Nishida*. Nagoya: Chisokudō Publications.
- Maraldo, J. C. (2019). *Japanese Philosophy in the Making 2: Borderline Interrogations*. Nagoya: Chisokudō Publications.
- Maldonado, R. (2020). La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji. *Teoría. Revista de Filosofía*, 40 (1), pp. 103-114. <https://doi.org/10.4454/teoria.v40i1.91>
- Nishida, K. (1995a). *Indagación del bien* (A. L. Bixio, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Nishida, K. (1995b). Lógica del Topos y cosmovisión religiosa. A. J. Zavala (Comp.), *Textos de la filosofía japonesa moderna* (pp. 153-233). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Nishida, K. (1997). Lógica del topos y cosmovisión religiosa. A. J. Zavala, (Trad.), *Ensayos filosóficos japoneses* (pp. 55-133). México: Cien del Mundo.
- Nishida, K. (2006). *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental* (J. Masiá y J. Haidar, Trads.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Nishitani, K. (2017). *La religión y la nada* (R. Bouso, Trad.). Madrid: Siruela.

- Suzuki, D.T. (1995). *Ensayos sobre Budismo Zen Tercera Serie*. Buenos Aires: Kier.
- Unno, T. (1989). *The Religious Philosophy of Nishitan Keiji*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Yusa, M. (2002). *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*. Honolulu: University of Hawai Press.