

## KEIJI NISHITANI: RELIGIÓ I NIHILISME EL FINAL DE LA METAFÍSICA A LA LLUM DE L'ESCOLA DE KYOTO

Ignasi BOADA I SANMARTÍN

«Alles, was tief ist, liebt die Maske... Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske» (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*)

### 1. *Les arrels històriques de l'Escola de Kyoto*

La restauració Meiji de l'any 1868 suposa una referència històrica fonamental per a entendre la producció filosòfica japonesa del segle XX. Es tracta d'un punt d'inflexió d'un ampli abast que va significar una alteració profunda respecte de l'anomenada època Tokugawa (1615-1867), caracteritzada per una marcada voluntat aïllacionista i, per tant, molt poc propensa a una regeneració cultural. La restauració Meiji va significar per al Japó l'inici d'una època plena de noves expectatives, en la mesura en què va donar peu a un increment substancial de les relacions culturals amb Europa. Val a dir que les joves generacions d'estudiants japonesos van ser un dels autèntics protagonistes d'aquest interès pel món occidental i del viratge històric que això va suposar. Aquesta transformació tan punyent va tenir conseqüències per a àmbits molt diferents de la realitat nipona, des del dret (especialment el dret constitucional) a la política, la religió, la filosofia, etc. Poques dècades més tard, el Japó iniciava un procés accelerat d'industrialització que va suposar alteracions traumàtiques en el teixit tradicional del país: la transformació del sistema educatiu, la redistribució demogràfica (amb la consegüent aparició de grans nuclis urbans), la liquidació de les formes ancestrals de vida, la introducció de ritmes de producció marcats pels imperatius de la màquina... en definitiva, tot el conjunt de trets que caracteritzen una societat moderna altament tecnificada. Però el Japó, a di-

ferència d'Europa, va viure aquest procés com un fenomen exogen, com una superposició a la seva tradició pròpia, un fet que va significar un desafiament a la coherència de la seva evolució cultural. Més concretament, direm que la implementació d'un perfil social i cultural aliè va donar peu, al Japó, a una trencadissa interna molt important, la qual queda sovint eclipsada per la seva rutilant trajectòria en el terreny del poder industrial.

A Occident, la reforma protestant, la revolució científica, el racionalisme, la il·lustració, el materialisme com a praxi i com a ideologia, el nihilisme, la secularització global de la societat, la puixança del capitalisme i de la seva colossal capacitat productiva, la presència generalitzada de la tècnica, etc. s'originen i tenen sentit per a nosaltres quan els pensem en el si d'un procés que dura uns quants segles. Són segles de crisi que es mouen, però, en el marc d'un diàleg conflictiu (i segurament no sempre prou constructiu) amb la *pròpia* tradició, per contradictòria i desorientadora que sigui. És important de remarcar en aquest punt que els primers contactes del món filosòfic japonès amb Occident tenen lloc en un moment en què, per dir-ho d'una manera significativa, Nietzsche comença a publicar les seves obres (*L'origen de la tragèdia* és, per exemple, de l'any 1869), és a dir, en un moment d'emergència general del pensament nihilista. El que el Japó troba en crisi de la nostra tradició no és una qüestió tangencial, sinó allò que podríem anomenar els fonaments més estructurals d'Occident: la doctrina judeo-cristiana de la creació, de la revelació i de la salvació, com també tot l'edifici de la metafísica (basat en un determinat tipus de relació entre ésser i pensament). Aquesta circumstància propicia que des d'aquell país del llunyà Orient es reconegui ben aviat que la cultura secular, el desplegament tècnic i les seves conseqüències són el resultat de quelcom que presenta un potencial destructiu molt considerable, qüestions que sovint a Europa no es comprenen amb tanta agilitat.

Una vegada que els primers símptomes destructius d'aquesta cultura importada es començaren a fer patents al Japó, van aparèixer un conjunt de pensadors que maldaren per reprendre la reflexió sobre la pròpia tradició budhista com a resposta creativa enfront de la irrupció desarticuladora de les formes occidentals, més particularment del nihilisme. Amb tot, la reacció de què parlem no se circumscriu a un retorn sobre les pròpies posicions, no és un pur moviment tradicionalista o restauracionista, sinó que creix juntament amb una especial receptivitat a la pròpia capacitat occidental per a generar respostes que vagin més enllà de la deconstrucció, desmitificació i positivització de la cultura. D'aquesta manera, la inquietud i la reflexió despertada per la irrupció tècnica, pròpia de la societat altament industrialitzada, propicia al Japó, per exemple, una acollença molt atenta de l'obra *Ésser i temps* de Martin Heidegger, així com de la seva posterior producció.

Nosaltres, en aquest breu article, ens proposem de prendre en consideració una mostra significativa de l'esforç fet des d'aquell país de l'extrem Orient per reflexionar sobre temes truncals que avui per avui ja no podem considerar ex-

clusius de la realitat occidental. El nihilisme, és a dir, la percepció de l'ens al marge de qualsevol ordre del «món», és un d'aquests temes. Per tal de facilitar la coherència del nostre treball, centrarem la nostra atenció en l'Escola de Kyoto seguint un dels seus representants més autoritzats: Keiji Nishitani, deixeble directe tant de Kitaro Nishida, fundador de l'esmentada escola i pedra angular de la filosofia japonesa contemporània, com de Martin Heidegger (amb qui va estudiar a Alemanya de 1924 a 1926)<sup>1</sup>. Considerem que llibres com *Què és religió?* o bé *L'autosuperació del nihilisme*<sup>2</sup>, d'aquest autor, constitueixen per al públic europeu un incentiu com pocs per a reflexionar sobre el problema fonamental de l'home contemporani: la superació del nihilisme per altres vies que les de l'intent de restauració de models que, en realitat, constitueixen precisament antecedents que ajuden a explicar l'aparició d'aquesta força nihilista. Amb tot, convé de remarcar ben explícitament que Nishitani és plenament conscient de la importància de la pròpia tradició a l'hora de fer front a aquest problema essencial de l'home modern. La superació del nihilisme a Occident s'ha de produir –si es produeix– com a resultat de mobilitzar prioritàriament (no exclusivament) recursos propis; per això, com fa notar Dora Fischer, «Nishitani no considera ni per un sol moment que hagi arribat l'hora d'una contramissió asiàtica, de manera que el blat budhista pugui florir en la sequedat cristiana»<sup>3</sup>. Dipositar les esperances en aquesta direcció fóra d'una credulitat imperdonable.

---

1. Podem considerar que el llibre de Kitaro NISHIDA, *Investigació sobre el bé* (vegeu *Über das Gute*, Frankfurt am Main, Insel, 1989; *An Inquiry into the Good*, New Haven 1990) com l'obra que actua com a fonament de l'Escola de Kyoto. A part de Kitaro Nishida (1870-1945) i de Keiji Nishitani (1900-1990), caldria destacar també Hajime Tanabe (1885-1962). Altres autors d'aquesta escola són Yamanouchi Tokuryu, Satomi Takahashi, Yoshinori Takeuchi, Shizuteru Ueda i Masao Abe. Com és natural, és molt difícil presentar en poques paraules la contribució global de l'Escola de Kyoto a la filosofia nipona; ens limitarem a dir aquí que l'esmentada escola es caracteritza per assimilar continguts específics de la tradició filosòfica occidental i tractar-los en el si d'una preocupació que arrela en la tradició budhista, especialment la tradició Zen. A part del contacte directe entre Nishitani i Heidegger, hauríem també d'afegir-hi el fet que Tanabe va estudiar a Freiburg amb el mestre de Heidegger, Edmund Husserl, pocs anys abans de l'anada de Nishitani a Alemanya. Podem dir que el pensament alemany constitueix la referència europea més important per a la majoria dels membres de l'Escola de Kyoto. Amb tot, les circumstàncies històriques de després de la Segona Guerra Mundial propicien que la forma més ordenada i regular de publicar i presentar per al públic occidental les obres dels autors de Kyoto sigui en llengua anglesa. En aquest context cal esmentar la labor del «Nanzan Institute for Religion and Culture», dependent de la Universitat de Nanzan i dirigit pel nord-americà James W. Heisig.

2. Keiji NISHITANI, *Was ist Religion?*, Frankfurt am Main, Insel, 1986; *The Self-Overcoming of Nihilism*, traduït per Parkes & Aihara, New York, State University of New York, 1990. Nosaltres en aquestes pàgines ens centrarem fonamentalment en el primer llibre, que normalment és considerat com l'obra principal de Nishitani. A partir d'ara designarem les citacions d'aquest amb l'abreviació *WR* seguit del número de la pàgina corresponent.

3. «Nishitani verfällt keinen Augenblick auf den Gedanken, dies könne die Stunde einer asiatischen Gegenmission sein, und in der christlichen Dürre könne der buddhistische Weizen blühen.» Vegeu la introducció de Dora Fischer-Barnicol a NISHITANI, *WR* 28.

A la vegada, Nishitani comprèn la importància que per al Japó té i tindrà el món occidental, però també veu que el seu país té la responsabilitat de contribuir a respostes pròpies que tal volta es donaran en el si d'un diàleg intercultural: El camí correcte, des del meu punt de vista, –diu Nishitani– és ressuscitar la cultura oriental a través de la cultura occidental –en la forma d'un renaixement a través de la cultura de l'Oest, si voleu, o d'un nou desenvolupament de la cultura occidental»<sup>4</sup>.

Simplement es constata que tant el buddhisme com el cristianisme pertanyen de la mateixa necessitat de revisar el nihilisme, de preguntar per l'essència i el sentit de la tècnica, de reflexionar críticament sobre l'impacte de la ciència o el significat de la història; tant els uns com els altres tenen reptes anàlegs que esperonen una atenció a les respectives reflexions i un diàleg mútuament constructiu. No es tracta, com dèiem, ni de restaurar models estantissos ni de fer passar la cultura japonesa o buddhista com una fórmula adient per a resoldre les dificultats més específiques d'Occident. La línia general proposada per l'Escola de Kyoto consistirà més aviat a exasperar el nihilisme fins al límit, això és, fins que obri les portes a quelcom creatiu. Segons el mateix Nishitani, cal un impuls des del mateix nihilisme occidental, cal remoure les forces des de la pròpia tradició; i Nishitani no dubta que, a Occident, aquesta mobilització ha de venir de la banda de l'espiritualitat cristiana. Una autèntica trobada, un autèntic diàleg exigeix de les parts un aprofundiment en l'experiència de la pròpia veritat.

## 2. De l'ontologia al nihilisme

Hem dit que el problema fonamental que té davant seu l'home contemporani és la superació del «nihilisme pessimista» (WR 99). Però, en primer lloc, perquè la comprensió mateixa del problema tingui un sentit, ens haurem de demanar per l'origen d'aquest pessimisme en el si de la pròpia tradició occidental. En aquest context considerem que les següents paraules de Nietzsche són molt remarcables: «Per què l'emergència del nihilisme és ara necessària? Doncs perquè són els mateixos valors que fins ara hem tingut que ens duen al nihilisme com a la seva darrera conseqüència; perquè el nihilisme és la lògica dels nostres grans valors i ideals pensada fins al final –perquè primer hem de passar pel nihilisme, per a treure l'aigua clara de quin era en definitiva el valor d'aquests va-

---

4. «And the right way to go, in my view, is to resurrect the culture of the East through the culture of the West --in the form of a rebirth through Western culture, if you will, or of a new development of Western culture» (NISHITANI, *Nishida Kitaro*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1991, p. 41). Aquest llibre, que Nishitani dedica a la presentació del pensament del seu mestre Nishida, pot ser també considerat com una introducció de les posicions generals de l'Escola de Kyoto.

lors... algun dia necessitarem nous valors.»<sup>5</sup> Considerem oportú destacar en aquest moment que el mateix Nietzsche concebia el nihilisme com un estadi patològic intermedi, en què les forces productives no eren encara suficientment vigoroses per a ser determinants i deixar enrere un impuls marcat per la negació<sup>6</sup>. En conjunt, aquest és també el diagnòstic de Nishitani: cal passar pel nihilisme (o realitzar-lo<sup>7</sup>) per a comprendre allò que en ell pot haver-hi de potencialment creatiu; per això llegim que l'ateisme no hauria de ser una posició que el cristianisme considerés que cal bandejar, «més aviat hauria de veure-hi un mediador per a la possibilitat d'un propi desenvolupament»<sup>8</sup>. També la intensificació del paper rector de la ciència en la nostra cultura no duu necessàriament –en contra d'allò que inicialment podria semblar– a la liquidació de la religió, sinó tal volta a alimentar les condicions que li poden donar un sentit; ara bé, un sentit nou, perquè és bo no oblidar el punt de partida del mateix Nishitani: «No estic satisfet amb cap religió tal com és, i noto també els límits de la filosofia.»<sup>9</sup>

Allò que fa existencialment punyent el nihilisme és la fragmentació entre el món de la vida i el món del sentit, això és, la constatació que la realitat es troba conformada per una anarquia d'àtoms sense ordre significatiu. Aquesta fragmentació que el pensament de Nietzsche tematitza amb tot el seu dramatisme té les seves arrels tant en els orígens de la tradició judeo-cristiana com en els orígens de la tradició metafísica. Mirem d'acostar-nos ordenadament a aquesta qüestió.

---

5. «Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr notwendig? Weil unsere bisherigen Werte selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehen; weil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unserer grossen Werte und Ideale ist, –weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Wert dieser “Werte” war... Wir haben, irgendwann, neue Werte nötig...» (NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, Kröner, 1996, p. 4).

6. Vegeu, per exemple, NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht* 16ss.: «El nihilisme suposa un estat patològic intermedi (patològic és la generalització monstruosa, el final de qualsevol sentit): sigui que les forces productives no són suficientment fortes, sigui que la decadència encara dubta i no ha inventat els seus mitjans d'ajut» («Der Nihilismus stellt einen pathologischen Zwischenzustand dar [pathologisch ist die ungeheure Verallgemeinerung, der Schluss auf gar keinen Sinn]: sei es, dass die produktive Kräfte noch nicht stark genug sind: sei es, dass die décadence noch zögert und ihre Hilfsmittel noch nicht erfunden hat»).

7. Nishitani empra aquesta noció en el doble sentit anglès de la paraula («to realize»), això és: adonar-se o fer-se càrrec i, alhora, realitzar, fer real. Per tal de comprendre quelcom cal que esdevingui real a través nostre. Comprendre és realitzar. En tot aquest escrit nostre empremem la noció de realitzar en el sentit que aquí apuntem. La realització de què parla Nishitani fa referència aquí a una «experiència real» («reale Erfahrung») i no simplement a un coneixement objectiu (WR 44, 66). Un dels mestres més importants de Nishitani, Heidegger, descriu d'una forma molt orientadora allò que cal entendre per «Erfahrung»: fer l'experiència de quelcom vol dir tant com que allí on aquesta experiència ens condueix («Er-fahrung») es produeix també una transformació en nosaltres (vegeu *Das Wesen der Sprache*, dins *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, 1993, p. 177).

8. «Es sollte in ihm vielmehr einen Vermittler der Möglichkeit zu eigener neuer Entwicklung sehen» (WR 87).

9. «Ich bin mit keiner Religion, wie sie ist, zufrieden, und ich spüre auch die Grenzen der Philosophie» (WR 29).

Què hi havia en el cristianisme que hagi donat peu a l'ateisme? En quin sentit podem dir que el nihilisme constitueix un estadi dialècticament relacionat amb determinats continguts fonamentals de la tradició judeo-cristiana?

Un punt de partença clau que Nishitani destaca en aquest context és la noció bíblica de creació.

La creació *ex nihilo* és l'afirmació taxativa de la transcendència absoluta de Déu. Déu crea gratuïtament i, en fer-ho, confereix realitat a la creatura. Tot allò que és creat no té realitat per si mateix, és a dir: la negació de la seva autosuficiència és la via de fonamentació de la seva realitat ontològica; l'ens és en la mesura en què per ell mateix no és res; per això l'ens creat, en quant creat, porta l'empremta del no-res en la seva pròpia realitat. D'aquesta manera, l'afirmació moderna del Jo com a substància autosuficient suposarà tota una nova antropologia. Segons la tradició judeo-cristiana, Déu crea el món i crea l'home, però ni l'un ni l'altre no són Déu, perquè admetre la creació significa refusar categòricament el caràcter diví de la realitat creada. Per això la creació implica un reconeixement de la distància entre la profanitat de la realitat creada i la santedat de Déu (malgrat que, certament, el món sigui *vestigium* i l'home sigui *imago Dei*). Aquesta concepció suposa l'afirmació d'una distància ontològica insalvable i serà, per aquest motiu, la font d'una tensió problemàtica en tota la tradició judeo-cristiana, car si Déu és el que és, aleshores l'ens creat, que no és Déu, és el que no és. L'ens creat no és res si entenem per ésser una realitat que metafísicament *pensarem* com a substància absoluta. Efectivament, la recepció de la metafísica grega en el món cristià va propiciar que la concepció de Déu com a creador absolut s'acabés *pensant* en termes de Déu com a *ésser* absolut. A l'hora d'intentar resoldre la relació entre Déu i l'ens creat, la teologia occidental va tendir a comprendre el problema metafísicament, de manera que va recórrer a solucions de perfil platònic (participació) o aristotèlic (*analogia entis*) per tal d'articular una resposta sistemàticament organitzada, atès que l'ens creat, malgrat no ser allò que és, és en un cert sentit<sup>10</sup>. Reconèixer la transcendència de Déu, per tant, exigeix de nosaltres reconèixer el *nihil* de l'ens.

---

10. Òbviament, en aquestes pàgines no ens proposem de donar compte del recorregut històric d'aquesta complexíssima qüestió. Simplement volem cridar l'atenció sobre el fet que bona part de la tradició teològica occidental acaba per donar una forma metafísica al problema de la creació. El mateix comentari de Meister Eckhart al llibre del Gènesi (!) conté els elements de la tradició a què ens referim: «Esse es deus. Patet haec propositio primo, quia si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est nec deus est.» Per tant, Déu és el que és. Poc més avall el comentarista fa referència a la impossibilitat d'afirmar alguna realitat que transcendeixi l'ésser quan diu: «Extra esse et ante esse solum est nihil (...) si deus non est, nihil est. Consequens est falsum. Ergo et antecedens, scilicet deus non esse. Consequentia probatur sic: si esse non est, nullum ens est sive nihil est (...) Igitur si deus non est, nihil est. Consequentis falsitatem probat natura, sensus et ratio.» La naturalesa, el sentit i la raó ens diuen que el no-res no pot ser. Si Déu és el que és, si el no-res no és, què és l'ens creat, és a dir, allò que és però que no és Déu? El fet de recórrer a la noció de participació i d'analogia posa en relleu que la teologia percep en la relació entre Déu i ens creat (home, món) una relació com a mínim propera a la concebuda entre

Ans bé, en aquest moment hauríem de preguntar-nos de quina manera respostes *pensades* per a donar satisfacció a problemes plantejats en el si d'una cosmovisió dualista (com és el cas de l'ontologia clàssica) no dilueixen el caràcter propi d'una concepció creacionista, ja potencialment conflictiva de per si. Fins a quin punt l'expressió de la visió creacionista en termes de relació ontològica entre ésser i no-ésser predisposa a una concepció negativa de les relacions entre l'ésser absolut i l'ens creat?

Però presentaríem de forma unilateral la concepció creacionista que ens permet descobrir el *nihilum* que bleixa en la mateixa estructura ontològica de la creatura si no afegíssim que la creació és solidària de la noció de salvació. El creador del món és també el salvador del món; per això en última instància la realitat creada pot tenir un sentit, perquè està destinada a la salvació. La immanència és el lloc de la creació i, per tant, del *nihilum*, però també és indisociablement el lloc de l'esperança de la seva salvació.

Quan Nishitani diu que una de les formes de parlar del problema fonamental de l'home contemporani és al·ludint a la relació entre ciència i religió, fa referència al fet de si després de la revolució científica podem seguir considerant el món com l'expressió de Déu o bé si, per contra, l'afirmació de l'autonomia mecànica del món suposa una fragmentació definitiva entre l'un i l'altre. De fet, Nishitani sosté que el detonant del nihilisme a Europa prové històricament de la ruptura entre la teologia natural del cristianisme i la concepció científica de l'univers físic<sup>11</sup>.

La concepció cosmològica medieval percebia les lleis que donaven coherència i intel·ligibilitat al món com a expressió de l'ordre diví. Igualment s'esdevenia amb l'home i la seva realitat, tant l'ontològica, com l'ètica, com la política, etc. Hi havia una concepció còsmica de la realitat, segons la qual els ens només podien existir perquè els estava reservada providencialment un lloc en aquesta totalitat. D'acord amb això, la naturalesa en particular i l'univers en general es concebien d'una forma teleològica. Aquesta concepció còsmica de la realitat depenia en última instància de la capacitat d'intel·ligir la unitat en la diversitat, el principi en les parts creades: la teologia era el discurs capaç d'ex-

---

ésser i no ésser, tal com va quedar tematitzada en el pensament clàssic. Sense l'ésser (Déu), l'ens (creatura) no és; per això, si l'ésser no és, res no és. Successivament aquesta relació s'anirà proposant com a tensió entre la unitat i la diversitat, la necessitat i la contingència, etc. Vegeu Meister ECKHART, *Prologi in Opus tripartitum et Expositio libri Genesis, Die lateinische Werke*, vol. I, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1938, pp. 156ss. Vegeu també SCHMAUS i GRILLMEIER, *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2, Freiburg i. Br., Herder, 1963, així com Juan Luís RUIZ DE LA PEÑA, «Creación», dins FLORISTÁN-TAMAYO (edd.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 256-271. Segurament la forma més nuament ontològica de presentar l'*exitus* creatiu el trobem en el sistema hegel·lià; en aquest sentit, vegeu especialment la «Lògica» de l'enciclopèdia o la «Gran lògica»; vegeu també: J. SPLETT, *Die Trinitätslehre Hegels*, Freiburg-München, K. Albert Verlag, 1965.

11. Vegeu la «Introducció» de D. S. Clarke Jr., a NISHITANI, *Nishida Kitaro*, pp. XIIss.

pressar amb una *Summa* l'ordre fonamental i jeràrquic de la realitat<sup>12</sup>. El principi creador permetia una concepció teleològica, i aquesta, alhora, es prenia com a argument per a demostrar l'existència de Déu.

La determinació de Déu com a ésser absolut va predisposar el desplegament categorial de la teologia cristiana a una concepció sistemàtica de la realitat en què no era possible una esfera autònoma del principi fonamentador. Comprometre el caràcter unitari del sistema equivalia a comprometre el seu mateix fonament ontològic.

Però la concepció físico-matemàtica del món, pròpia de la modernitat, significa tant com que el món deixa de concebre's com l'escenari d'una creació dinàmica, això és, com a vestigi diví (malgrat que Newton continués atribuint als àngels una funció en el moviment de les estrelles!). El món i les seves propietats s'interpreten ara en termes d'una completa indiferència respecte de la concepció teològica que havia tingut la força de cohesionar el conjunt de la realitat. El món ja no *expressa*, ni que sigui analògicament, el principi fonamentador del seu sentit, sinó que presenta ara les característiques d'un mecanisme autònom, mort, sense referències a una realitat primordial que n'assegura la intel·ligibilitat<sup>13</sup>. La regularitat dels comportaments mecànics propis de la matè-

---

12. D'una manera emblemàtica, llegim en sant Bonaventura: «Per tal que hi hagi ordre perfecte i terme en les coses, cal que totes les coses es redueixin a un sol principi, que, certament, sigui el primer, perquè doni el fi a les altres; i sigui perfectíssim, per donar a totes les altres el complement. (...); és necessari que [el principi perfectíssim] tingui respecte de qualsevol criatura, la relació de la triple causa, és a dir de l'eficient de l'exemplar i de la final; també és necessari que tota criatura tingui aquesta triple actitud quant a la causa primera. Car tota criatura es constitueix en l'ésser per una causa eficient, es conforma a una exemplar i s'ordena a una fi; i, per això, és una, veritable, bona; modificada, bonica, ordenada; mesurada, discreta i ponderada: car el pes és una inclinació ordenada. I, certament, tot això es diu generalment, de tota criatura, sigui corpòria, sigui incorpòria, sigui composta d'ambdues, com és la naturalesa humana» (Sant BONAVENTURA, *Breviloqui*, II «de la Creació», dins *Obres escollides*, Barcelona, Laia, 1986, p. 164). Hi ha un tractament exhaustiu d'aquesta qüestió en sant AGUSTÍ, *De Ordine*, dins *Obras de San Agustín*, vol. 1, Madrid, B.A.C., 1969. Vegeu també l'intensíssim i extraordinari treball de Jaume BOFILL I BOFILL, *D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació personal*, dins *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967, pp. 209-236.

13. Nishitani esmenta, en aquest context de ruptura entre la cosmologia cristiana i la física moderna, un fet importantíssim en la història europea; ens referim al terratrèmol de Lisboa de l'any 1755. Kant va dedicar l'any següent, el 1756, tres articles molt significatius al terratrèmol que va assolir la capital portuguesa; vegeu: KANT, «Von den Ursachen der Erderschütterungen (bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat)», «Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert hat» i «Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen», dins *Vorkritischen Schriften I (1747-1756)*, *Kants Werke*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1910. No cal dir que l'autor de Königsberg enquadra l'explicació d'aquest fenomen d'una forma ja completament desvinculada de tota connotació moral o teològica. Kant atribueix la perplexitat que causen els terratrèmols al desconeixement científic de les lleis naturals que els regeixen: «Pel que fa a l'extensió, coneixem la superfície de la Terra d'una manera bastant completa. Però tenim un



ria s'estendrà gradualment a altres àmbits de la realitat. Aquesta racionalització de la realitat, concretada en la descripció de comportaments necessaris definits des de lleis universals, adquireix en la màquina la seva expressió més reeixida. Paradoxalment, però, la progressiva comprensió del món basada en les lleis de la física matemàtica va aparellada a una gradual perplexitat enfront de l'opacitat del sentit, del significat del món i de nosaltres mateixos, fins al punt que «és un món en el qual no podem viure com a “homes”, un món que exclou i apaga la nostra forma “humana” de ser»<sup>14</sup>. Si les lleis de la naturalesa no són una expressió de Déu, vol dir que la naturalesa es constitueix com una esfera autònoma enfront o al marge de Déu. Però no solament les lleis mecàniques que regulen el comportament de la naturalesa són completament indiferents a un principi significatiu, sinó que la mateixa experiència humana de la imatge del món esdevé, ja des dels inicis de la revolució científica, incompatible amb allò que la ciència estableix com a veritat<sup>15</sup>. En general direm que la ciència genera una capacitat

---

món sota els nostres peus que coneixem molt poc (...) La més gran profunditat a què l'home ha pogut assolir no arriba ni a la sisml.lèsima part de la distància fins al centre de la terra» («Wir kennen die Oberfläche des Erdbodens, wenn es auf die Weitläufigkeit ankommt, ziemlich vollständig. Allein wir haben noch eine Welt untern Füßen, mit der wir zur Zeit nur sehr wenig bekannt sind (...) Die grösste Tiefe, zu der Menschen von der obersten Fläche des festen Landes hinabgekommen sind, beträgt noch nicht den sechstausendsten Theil von der Entfernung bis zum Mittelpunkte der Erde») (*Ibid.* pp. 431-432). Nishitani esmenta altres interpretacions que encara circulaven per Europa, com, per exemple, la de la majoria del clergat anglès, que atribuïa aquella catàstrofe natural al fet que els habitants de la capital portuguesa eren catòlics. Era una interpretació que contrastava amb la versió dels habitants de Lisboa, per a qui el terratrèmol era el resultat d'haver admès recentment un grup de protestants perquè residissin a la ciutat (*WR* 101).

14. «Ist es eine Welt, in der wir nicht als “Menschen” leben können, eine Welt, die unsere “menschliche” Seinsweise ausschliesst und auslöscht» (*WR* 102).

15. Per exemple, el model geocèntric permetia, si més no, que l'home no es veiés en l'oblit de convèncer que allò que veia diàriament era mentida. La comprensió científica del món, entès com a mecanisme objectiu, exigirà cada cop més una mediatització tècnica de les imatges d'aquest món objectiu; per això Heidegger reserva a la filosofia un rang molt especial, perquè la filosofia comparteix amb la mirada expressada en la teoria, així com amb la paraula essencial, la característica de salvar l'ésser de l'ens. El qui mira, com el poeta o el filòsof, és un «σώζόμενος», aquell qui salva el lligam de l'home amb l'ésser. «També aquesta paraula σώζειν –diu Heidegger– és, com φρόνησις i “filosofia”, una paraula essencial. Els pensadors grecs parlen de σώζειν τὰ φαινόμενα (“salvar el que es mostra”)» (Martin HEIDEGGER, *Heraklit. 1 Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2 Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Gesamtausgabe*, Band 55, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979, p. 178). Això que esmentem és un factor afegit, que propicia alguna cosa més que la fragmentació entre diferents disciplines (per exemple, entre la ciència i l'art), també posa en relleu la incapacitat moderna de salvar un lligam entre la veritat i la imatge, entre el que és i el que es mostra. El sentit modern de la realitat natural depèn de la capacitat tècnica per a determinar-la objectivament, però en el fonament mateix d'aquesta capacitat tècnica bleixa precisament la substància mateixa del nihilisme: la concepció de la realitat com a objectivitat. Una vegada comprenem, per exemple, mecànicament el terratrèmol de Lisboa ens adonem que no comprenem què significa... perquè *no* significa *res*. És perquè ho hem comprès mecànicament que no podem copsar-ho com a significatiu. «Que nosaltres veiem en la contemplació d'una germinació –diu Heidegger– com es mostra allò que era ocult i, tot mostrant-

de determinar mundanament la veritat, la qual recolza en l'objectivitat de les lleis de la naturalesa i en la seva possibilitat de predicció (en la seva necessitat). Aquest fet dóna a la ciència una autoritat epistemològica tan potent que li permet desentendre's de l'art, de la filosofia o de la religió. La ciència és la disciplina moderna encarregada de definir la veritat de la naturalesa.

Notem que el conflicte entre la teologia i la física-matemàtica prové en bona part del fet que tant l'una com l'altra malden per constituir-se com el discurs *vertader* respecte del món o de l'home. Ara bé, una de les característiques fonamentals de la veritat és la *universalitat*: perquè hi hagi veritat, només pot haver-hi *una* veritat<sup>16</sup>. Si la veritat és l'adequació de la cosa a l'intel·lecte, aleshores la ciència és certament el discurs que més s'aproxima a la veritat, perquè no hi ha discurs que generi un grau d'adequació millor entre el pensament i la realitat fenomènica que la ciència física-matemàtica. Precisió, capacitat de predicció, capacitat metodològica per a detectar les variables que intervenen decisivament en un procés i per a organitzar la seva relació d'una manera sistemàtica i unívoca... no hi ha cap altre discurs al marge de la ciència que dugui aquestes característiques a graus tan extraordinaris de refinament. No és correcte dir que la ciència és la veritat, però sí que és pertinent d'afirmar que la ciència és qui, de lluny, parla amb més rigor i propietat de la veritat. Naturalment, aquest estat de coses ens confrontarà a la pregunta per la relació entre l'ésser (com a ultimitat) i la veritat. Si la veritat (entesa, insistim, com a adequació de la cosa a l'intel·lecte) és necessàriament relativa, de quina manera podem predicar la veritat de l'ésser?

D'una forma molt resumida, direm que Nishitani entén que l'emancipació del món respecte de la concepció teològica de la creació desencadena tres moments: el racionalisme científic, el materialisme i la idea de progrés. D'una manera molt especial, el materialisme posa en relleu aquesta capacitat moderna de construir una concepció nihilista de la realitat. L'ontologia europea s'ha definit sobre la base d'una gradació jeràrquica que anava des de la matèria fins a la forma, al pensament, a l'àmbit de la religió, passant per un conjunt d'estadis intermedis. La tendència de la ciència contemporània ha estat la d'analitzar aquest ordre ontològic sobre la base de la reducció al funcionament de la matèria, és a dir, la reducció a allò que rep el sentit intrínsecament. Però la matèria, per ella mateixa, és el *nihilum*, en el sentit que és el pol més allunyat de la font de significació (la forma, el pensament, la identitat, l'ésser)<sup>17</sup>.

---

se, com apareix, pot semblar una representació mig poètica i antiquada; per a la determinació i explicació objectiva de la forma moderna de comprendre la germinació aquestes representacions no tenen cap contingut» (HEIDEGGER, *Heraklit* 89).

16. Nietzsche resumeix molt encertadament d'una manera breu aquesta qüestió: «Hi ha moltes "veritats" i, conseqüentment, no hi ha cap veritat» («gibt es viele "Wahrheiten", und folglich gibt es keine Wahrheit») (NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, Stuttgart, Kröner, 1996, p. 369).

17. Vegeu ARISTÒTIL, *Met.* IX 10, on l'Estagirita identifica l'acte (ἐντελέχεια) amb el pensament.

Si tot es pot reduir a l'anàlisi material, vol dir també que tot sentit pot ser desarticulat, que tot pensament es pot comprendre com l'expressió d'una operació material. «La consciència d'aquest No-res i aquesta manca de sentit permet de fer aparèixer el nihilisme.»<sup>18</sup>

Aquesta tríada que hem apuntat és, alhora, solidària de la determinació del Jo com a subjectivitat. Per això, la concepció de l'home modern gravitarà progressivament al voltant de la psicologia. No sense raó, Heidegger pot sostenir que la tècnica i la psicologia són la mà dreta i la mà esquerra, l'anvers i el revers d'una mateixa realitat<sup>19</sup>. El grau de penetració de la psicologia en la cultura moderna és un indicador del grau d'assumpció d'una de les condicions de possibilitat del nihilisme, perquè el nucli mateix de la psicologia –la subjectivitat– es defineix modernament com a substància, és a dir, com allò que no necessita de res per a ser<sup>20</sup>.

### 3. La impotència del subjecte

La liquidació de la noció de Déu com a factor explicatiu del món i de l'home (d'allò que la tradició judeo-cristiana havia entès com a ens creat) deixa obert un desafiament extraordinari: el de re-fonamentar el sentit de la realitat, el de re-definir còsmicament la realitat, el de relligar la vida amb el sentit. La tensió dramàtica sobre la qual descansa el pensament modern rau en el fet que el protagonista cridat a recomposar el sentit de la realitat és el «Jo» que ha estat determinat com a *subjecte*. La modernitat arrossega l'home a una aporia dolorosa: donar la responsabilitat de construir la totalitat al subjecte, és a dir, a aquell qui per definició només pot pensar-se en la negativitat, això és, contraposadament a l'objecte. El subjecte és un tipus humà que no tindrà la força ni el grau d'integració que es requereix per a percebre la realitat còsmicament, perquè la seva determinació el duu a comprendre i comprendre's des de la consciència, això és: des de la finitud. La paradoxa consisteix en el fet que la determinació còsmica de la realitat, és a dir, la construcció global, ordenada, jerarquitzada i significativa de la realitat, suposa un origen creatiu que necessàriament es troba més enllà de les capacitats ontològiques del subjecte, perquè el subjecte, com hem dit, no es pot sostreure de la negativitat. El subjecte és cridat, doncs, a fer quelcom per a què no té forces. Per aquest motiu la seva peripècia anirà aparellada d'un continu sentiment d'insatisfacció i, finalment, d'una constatació de fracàs. Vet aquí el pessimisme de què parlàvem al començament d'aquestes pàgines. La concepció negativa de les relacions entre Déu i home havia fet possible de com-

18. «Das Bewusstsein dieses Nichts und dieser Sinnlosigkeit lässt dann den Nihilismus zustandekommen» (WR 163).

19. Vegeu HEIDEGGER, *Heraklit* 130 o bé 384.

20. Descartes definia el Jo com «une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser» (vegeu la quarta part del *Discurs del mètode*).

prendre que l'afirmació de l'home (com a subjecte racional) equivalgués a la negació de Déu, i aquesta negació a un alliberament. Aquest alliberament fou viscut amb una enorme eufòria: la reconciliació de l'home amb ell mateix, la irrupció de la ciència com a superadora de tots els estadis de la història basats en representacions de la realitat, l'alliberament d'un Déu que suposava la limitació de l'ésser de l'home. Però la comprensió de la finitud pròpia de la subjectivitat no fóra el desencadenant del pessimisme si no fos perquè l'aparició mateixa de la subjectivitat va lligada a l'autofonamentació ontològica de l'home i a la necessitat de recompondre el sentit global de la realitat. Ben aviat aquest subjecte modern *realitzarà* existencialment el nihilisme, en comprendre que és impotent per a autofonamentar el propi significat. El subjecte es descobreix com allò que és el que no és i no és el que és. L'home es descobreix com una existència condemnada a no poder transcendir la pròpia opacitat, a viure en un temps sense història, perquè la transcendència humana es projecta des del no-res vers el no-res. Després de la borratxera de l'optimisme il·lustrat, el que caracteritza el nihilisme és «la consciència de la més profunda crisi humana, un dolor que és una sola cosa amb l'existència»<sup>21</sup>.

Hugo Friedrich veu en la poesia de Baudelaire una de les primeres manifestacions de la lucidesa nihilista<sup>22</sup>. La producció cultural començarà a emplenar-se d'exemples d'autors que descobreixen el desordre i la viscositat d'un món sense fonament, d'autors posseïts per un impuls de transcendència, per una passió per prendre distància de la perspectiva zero a què ens arrossega la negació de l'ésser, per assolir un horitzó des d'on la realitat es reconciliï amb un principi d'unitat i de significativitat<sup>23</sup>. Però aquesta modernitat serà «tortu-

21. «Das Bewusstsein tiefster menschlichen Krisis, ein *Leiden*, das eins ist mit der Existenz selbst» (WR 111).

22. V. Hugo FRIEDRICH, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1985, pp. 47ss.

23. Llegim en el poema *Élévation* del mateix Ch. BAUDELAIRE, *Les fleurs du mal*, Paris, Agence générale du livre, 1932:

«Au-dessus des étangs, au-dessus des vallées,  
Des montagnes, des bois, des nuages, des mers,  
Par-delà le soleil, par-delà les éthers,  
Par-delà les confins des sphères étoilées,

Mon esprit, tu meus avec agilité,  
Et, comme un bon nageur qui se pâme dans l'onde,  
Tu sillones gaiement l'immensité profonde  
Avec une indicible et mâle volupté.

Envole-toi bien loin de ces miasmes morbides;  
Va te purifier dans l'air supérieur,  
Et bois, comme une pure et divine liqueur,  
Le feu clair qui remplit les espaces limpides...» (p. 13)

Voldríem remarcar que *Élévation* es fa ressò de la ascensió o bé *elevatio* propis de la tradició mística cristiana de perfil platònic. Només cal parar esment en el primer quartet, que respecta

rada fins a la neurosi per l'impuls per esquitllar-se de la realitat, però impotent tant per a creure en una transcendència que forneixi un sentit, determinada des del punt de vista del contingut, com per a crear-ne una»<sup>24</sup>. Això pot conduir un poeta com Baudelaire a una dinàmica de tensió sense solució ni repòs. El desig de transcendència acabarà concretant-se en el desig de mort, tal com llegim en el poema *Le voyage* (el darrer poema de *Fleurs du Mal*).

Per a Occident, que ha basat la seva reflexió ontològica sobre l'ésser, a diferència del budhisme (especialment el budhisme mahāyāna) que l'ha basat en el no-res, ha suposat una autèntica consternació comprovar com darrere de l'ésser i el sentit que aquest era capaç de conferir al conjunt de la realitat existencial i cosmològica s'hi trobava precisament el no-res, el *nihilum*. Quan l'ens ja no té on referir-se i és empès a dirigir-se vers ell mateix, aleshores es mostra la incapacitat d'autofonamentar un sentit i, amb això, com diem, apareix el no-res.

Recordarem en aquest punt que la creació anava aparellada a la salvació: la negació de la creació liquida també l'esperança en la salvació, perquè el món ja no es pot concebre com a immanència, perquè el temps humà ja no es pot concebre com a història, sinó com a voluntat de poder. És obvi que el nihilisme no podia deixar intacta la noció d'història, perquè a Occident tota història és història de salvació, això és: perquè si s'afirma l'existència de la història, aleshores s'afirma també l'existència d'un sentit que es manifesta en el temps. Tot el que és històric és l'epifania d'un fonament suprahistòric; per això podem dir que no hi ha una història que no tingui un sentit. La història té sentit per definició, perquè altrament no fóra història.

No ens ha d'estranyar que Nietzsche caracteritzés el fet de conferir a l'esdevenir el caràcter de l'ésser com la màxima expressió de la voluntat de poder<sup>25</sup>. Nietzsche parla en aquest context d'un esdevenir sense principi i sense

---

els nou graons d'ascensió propis de la *purificatio* mística. Es pot variar el contingut, però no el nombre, que té connotacions simbòliques sagrades. Hi ha una necessitat de transcendir la nostra imatge: «Une oasis d'horreur dans un désert d'ennui!» (llegim en *Le Voyage*), hi ha un desig d'elevació, però no hi ha ja una pàtria per a acollir l'ànima. Aquest darrer llarg poema acaba amb una desolació, que és la imatge d'aquella Europa amb què comença a dialogar el Japó:

«O Mort, vieux capitaine, il est temps! Levons l'ancre!  
Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons!  
Si le ciel et la mer sont noirs comme de l'encre,  
Nos coeurs que tu connais sont remplis de rayons!

Verse nous ton poison pour qu'il nous réconforte!  
Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,  
Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe?  
Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau!» (p. 173)

24. «Es ist die Wirrniss solcher Modernität, dass sie bis zur Neurose vom Drang nach Ent-rinnen aus dem Wirklichen gequält ist, aber ohnmächtig, an eine inhaltlich bestimmte, sinnge-fügte Transzendenz zu glauben oder zu schaffen» (H. FRIEDRICH, *Die Struktur* 49).

25. «Dem Werden der Charakter des Seins aufzuprägen –das ist der höchste Wille zur Macht» (NIETZSCHE, *Wille zur Macht* 418).

finalitat; sense el fonament i sense el sentit escatològic que permet de comprendre el temps humà com a història. Nihilisme significa també no tenir *lloc* per a fonamentar el temps més enllà del temps. Un cop les coses així, queda l'etern retorn del mateix i, amb ell, el fet d'estar constitutivament actiu o ocupat com a forma obligada de ser. No és una coincidència que el triomf de la tècnica i la seva implacable llei de l'acceleració coincideixi amb la vigorosa irrupció de la categoria d'etern retorn del mateix, és a dir, amb l'afirmació del temps com a successió ininterrompuda d'estats de finitud contínuament desestabilitzats per la voluntat de poder. Aquest esdevenir constant propi de l'etern retorn és un retorn constant al no-res; no hi ha un lloc on aquest esdevenir pugui establir-se, i ni tan sols alentir-se, perquè res no és. La nostra forma de ser-en-el-món correlativa a aquest estat de coses és, per dir-ho amb Nishitani, un «absolut estar tancat en si mateix com a solitud abismal»<sup>26</sup>.

#### 4. Nishitani i el sentit religiós del no-res

Els diferents autors de l'Escola de Kyoto s'agrupen al voltant d'una tasca compartida que podríem resumir amb les paraules de Nishitani quan afirma, referint-se al pessimisme produït per aquest nihilisme: «Aquí no ens hi podem quedar» (WR 86). L'Escola de Kyoto entén que l'afirmació de la llibertat del subjecte no és més que el trànsit vers la consciència del seu absurd. Per això, un cop les coses així, podem albirar ja ara el sentit de les primeres pàgines de *Què és religió?*: «Només la necessitat religiosa és la clau per a la comprensió d'allò que és la religió.»<sup>27</sup> A la llum de la situació cultural pròpia de la fi de la metafísica, podríem dir que potser com poques vegades en la història, Europa està en condicions de comprendre la importància de la religió. La religió només pot tenir sentit una vegada hem *realitzat* el no-res en el món i en nosaltres mateixos; per això és essencial no bandejar el nihilisme sinó exasperar-lo per tal de realitzar-lo amb profunditat; no viure l'oblit de si sota la forma de l'existència inautèntica del *man* heideggerià, sinó davallar «profundament en la nostra existència» (WR 86).

En aquest punt, pren tot el seu sentit la reflexió de Nishitani sobre la noció del budhisme zen, anomenada buddhista del «Gran dubte». Aquesta noció ens permetrà, alhora, de problematitzar la base ontològica que fa possible determinar l'home com a subjecte.

«L'autorealització de la realitat només es produeix quan provoca un esdevenir realment real de la nostra existència.»<sup>28</sup> La comprensió del no-res és so-

26. «In sich Verschlussensein, als abgründige Einsamkeit bezeichnete» (WR 375).

27. «Allein das religiöse Bedürfnis ist der Schlüssel zum Verständnis dessen, was Religion ist» (WR 40).

28. «Die Selbstrealisation der Wirklichkeit ereignet sich nur so, dass sie ein wirkliches Wirklichwerden unserer Existenz bewirkt» (WR 45).

lament autèntica comprensió si és realització existencial. L'autocomprensió del nihilisme de la subjectivitat té lloc en la realització del «Gran dubte», que suposa una comprensió no pas abstracta, sinó a través d'una experiència (*Erfahrung*) que prepara la percepció religiosa de l'home<sup>29</sup>.

Nishitani entén que una de les formes de fer front al repte que hem esmentat més amunt rau en la superació de la concepció moderna del Jo, fonamentada en la consciència, una concepció que suposa una determinació de l'home des de la finitud<sup>30</sup>. La subjectivitat del *cogito* es fonamenta des d'una determinada forma de consciència que és la reflexió, però la pregunta que convé formular-se és si podem pensar una forma radical d'ésser que no sigui ni la substància ni el subjecte. Hem d'entendre que la substància és la forma més fonamental de determinar la realitat de la cosa i de nosaltres mateixos? De quina manera podem pensar més radicalment el «Jo» que no la determinació que fa el pensament cartesià?<sup>31</sup> La pregunta que fa referència a una fonamentació del Jo que transcendeixi l'àmbit de la consciència és justament un dels motius principals del Zen, una tradició constitutiva de l'Escola de Kyoto<sup>32</sup>.

---

29. La noció de «Gran Dubte» (*Grosser Zweifel*) tradueix en última instància un estat que la tradició budhista Zen designa amb el mot *samadhi*, que també indica tant com il·luminació o bé recolliment espiritual (WR 61). «El corrent de pensaments queda bloquejat. No corre més, queda quiet i forma com un coàgul. En un cert sentit és un estat de concentració. Tot l'àmbit de la consciència queda dominat per aquest coàgul» («Der Gedankenstrom ist blockiert. Er fließt nicht mehr, sondern ist erstarrt und bildet einen Klumpen. In gewissen Sinn ist ein Zustand der Konzentration. Das ganze Bewusstseinsfeld wird nun von diesem "Klumpen" beherrscht.») (D. T. SUZUKI, *Leben aus Zen*, München, Otto-Wilhelm-Barth-Verlag, 1955, p. 210). El fet que el «Gran Dubte» vagi més enllà de la consciència, en el sentit que hem apuntat, no significa de cap manera que aquesta noció sigui pròxima a la d'inconsciència, car aquesta, diu Nishitani, «depèn en darrer terme de l'àmbit de la consciència» (WR 64). El «Gran Dubte» no és un estat psíquic, perquè implica alguna cosa més que el Jo. El «Gran Dubte» és també anomenat la «Gran mort» (vegeu WR 66).

30. Malgrat que hauríem de matisar això que diem, som del parer que la concepció de la filosofia de Descartes que té Nishitani està fortament filtrada per una percepció heideggeriana. Vegeu una altra versió, també alemanya, del gran pensador francès del s. XVII, dins Johann NESENSHON, *Descartes' Geist (mens) und die mystische Seele*, Aachen, Verlag Shaker, 1993. Johann Nesensohn presenta un Descartes vinculat a una sensibilitat espiritual pròpia de la tradició mística. L'autor destaca unes arrels de l'itinerari cartesià molt properes als itineraris místics com els d'Agustí o Bonaventura. Segons aquesta forma de comprendre l'itinerari cartesià, el *cogito* fóra alguna cosa més que una determinació abstracta del Jo feta des d'una racionalitat negativa. Necessàriament hem de deixar el debat en aquest punt.

31. També podríem afegir Kant com un dels grans defensors del Jo com a subjecte amb una identitat. La posició pràctica kantiana segons la qual la persona no pot ser presa mai com a mitjà per a una finalitat, sinó que ha de ser considerada com una finalitat en ella mateixa, constitueix una de les expressions modernes més clares de la defensa de la identitat del subjecte o del sentit modern del subjecte que és amo-de-si-mateix (vegeu WR 408).

32. Vegeu en aquest sentit l'interessant article del mateix NISHITANI dedicat monogràficament a la importància del pensament Zen en relació al coneixement de la ultimitat del Jo: *The Standpoint of Zen*, dins *The Eastern Buddhist* XVII 2 (tardor 1984) 1-26.

Nishitani remunta vers els mateixos fonaments de l'ontologia grega quan no solament es demana si la substància és l'analogat principal de l'ésser, sinó també quan repensa la resposta donada des de Parmènides i Plató, segons la qual l'ésser ha de *pensar-se* com a identitat per ésser el que és. Nishitani va a les arrels del pensament occidental que ha determinat la realitat en termes de necessitat i d'unitat (com a correlatius de la racionalitat o νοῦς). Com ja hem apuntat més amunt, la descoberta del no-res al final de la trajectòria d'aquesta metafísica de l'ésser determinat com a idea constitueix un esdeveniment tan fonamental que obliga a repensar problemàticament la relació entre realitat i identitat. La determinació metafísica de l'ésser com a identitat suposa que el no ésser queda fora de l'àmbit del que té significat per a la raó: el no ésser no és.

El «Gran dubte» constitueix el primer pas en l'*ordo cognoscendi*. Resumidament, direm que el «Gran Dubte» és la forma de fer la recepció existencial del no-res del subjecte. Semblantment a com Descartes arriba al descobriment i a la fonamentació del Jo a través del dubte metòdic, Nishitani proposa de centrar l'atenció en un altre tipus de dubte que ha de conduir al descobriment i a la fonamentació d'una determinació més fonamental de la realitat del Jo, d'un Jo que no queda determinat des de l'exterioritat de la consciència reflexiva, o des de la finitud d'una racionalitat que no se sostreu mai a la relació negativa entre subjecte i objecte. Aquest dubte no es desencadena per la desconfiança teòrica envers la fonamentació epistemològica del món, sinó per la *realització* del no-res com a conseqüència d'un fet crucial, com ara la mort d'una persona estimada o bé la percepció de la fugacitat de les coses, la percepció, doncs, que les coses desapareixen sense deixar rastre. A diferència del dubte cartesià, el «Gran Dubte» qüestiona la mateixa realitat del Jo; per tant, una de les seves característiques fonamentals és el fet de no tenir un caràcter teòric, sinó, com ja hem dit, existencial. El Jo comprèn que no pot concebre's sense concebre's també com a no-res. En aquest punt el Jo transcendeix l'àmbit de la consciència en la mesura en què aquesta «és un camp de pur ésser (*esse*), on el no-res que es troba en la base de l'ésser queda del tot ocult»<sup>33</sup>. Si bé la consciència determina la ultimitat de la realitat amb independència del no-res, el «Gran dubte» suposa transcendir l'àmbit de la consciència i «situar-se en el no-res que es troba en la base d'aquesta consciència; el Jo (*Selbst*) pot assolir per primer cop una subjectivitat que no es deixa objectivar de cap manera. Aquest adonar-se de si mateix penetra amb més profunditat que l'autoconsciència»<sup>34</sup>. Hem d'insistir en aquest punt: que la finitud i la insuficiència de la consciència a

33. «Es ist ein Feld puren "Seins" (*esse*), wo das dem "Sein" zugrundeliegende Nichts überall verdeckt bleibt» (*WR* 59).

34. «Die Ebene des Bewusstseins durchbricht und sich auf das ihm zugrundeliegende Nichts stellt, vermag es zum ersten Mal eine Subjektivität zu erlangen, die sich nicht in irgendeiner Weise objektivieren lässt. Dieses Gewahrsein seiner selbst reicht tiefer als das Selbstbewusstsein» (*WR* 60).



l' hora de fonamentar la ultimitat del Jo es fan paleses en el fet que el *cogito* ignora la realització del no-res com a via d'accés a la pròpia comprensió; per això podem dir que la *realització* de la mort permet la concentració en allò que es troba en el fonament ontològic de la nostra existència, això és: el *nihilum*<sup>35</sup>.

El que és específic d'aquest dubte (i que resulta desconcertant per a la consciència) és que permet de reconèixer la mort o el no-res com a realitat. L'aspecte de la vida i l'aspecte de la mort són igualment reals. La realitat és tant allò que apareix com a vida com allò que apareix com a mort, car també la mort i el no-res són reals: de la mateixa manera que podem dir que quelcom ha estat anihilat, també podem dir que el no-res ha esdevingut real<sup>36</sup>. D'aquesta manera compremem que la realitat no coincideix amb tot allò que determinem com a ens, perquè *realitzem* que vida i mort no es donen separadament. Precisament és aquesta la convicció que es troba en la base de la intuïció budhista «no dualitat de vida i mort» (WR 107). Ens podem representar el no-res com a real, però per a això necessitem l'excepcionalitat de l'experiència (*Erfahrung*) del «Gran Dubte». El «Gran Dubte» romp els límits de la consciència quotidiana, que determina la realitat com d'objecte.

Però per què parlem d'aquesta forma d'aprehensió del Jo i de la realitat com a un dubte que qualifiquem de «gran»?

Parlem de dubte perquè aquesta visió en què el Jo deixa de poder concebre's com a Jo al marge del no-res *del* Jo, mena a la pregunta «Què sóc Jo?», «Per què existeixo Jo?» (WR 65). No es tracta d'una pregunta formulada en el nivell purament intel·lectual, talment que s'hi pugui respondre d'una manera acadèmica o recolzant en categories més o menys ben travades per un sistema; és una pregunta que no cerca una resposta en forma de concepte. «Quan la mateixa existència es converteix en una qüestió –diu Nishitani–, una resposta pot venir tan sols de l'acte del mateix existir.»<sup>37</sup> El Jo que es troba davant el no-res concentra la seva pregunta pel sentit de l'ésser que emergeix d'aquest *nihilum* però en un sentit més profund d'aquell que la consciència pot satisfer.

A més, diem que aquest dubte és gran perquè, si bé parteix de la realització existencial del no-res (això és, de la mort), també és veritat que no pot deixar de dirigir-se vers la realitat com a totalitat, altrament no fóra una *samadhi*. El «Dubte» és gran perquè és el principi del descobriment d'una autèntica estructura ontològica de la realitat.

35. En aquest context, Nishitani recorda el valor de la tradició budhista de contemplar les calaveres (vegeu WR 105).

36. És aquesta doble dimensió de la realitat que veia T. S. Eliot quan escrivia:

«Unreal City,

Under the brown fog of a winter dawn,

A crowd flowed over London Bridge, so many,

I had not thought death had undone so many»

(T. S. ELIOT, *The Wasteland*, citat per Nishitani en la següent edició: *Das wüste Land*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, pp. 44-45).

37. NISHITANI, *The Standpoint of Zen*, dins *The Eastern Buddhist* XVII 2 (tardor 1984) 10.

La substància constitueix la manera fonamental com l'ontologia clàssica va respondre la pregunta per l'ésser; al seu torn, l'ésser fou la manera com aquesta ontologia va determinar la ultimitat del que és real. Amb la noció de «Gran Dubte» volem posar en relleu la incapacitat de l'ontologia que es fonamenta en la identitat entre ésser i pensament per a comprendre una estructura fonamental més complexa, la qual s'ha mostrat una vegada hem deixat enrere la consciència. No ens trobem pas davant una nova forma de consciència (si entenem que la consciència és sempre negativitat; és a dir, no ens trobem davant una consciència husserliana<sup>38</sup>), sinó davant una forma de comprendre la realitat en què aquesta apareix des del *nihilum*.

D'aquesta manera, ja no podem expressar l'ésser de l'ens amb el llenyatge de la identitat ( $A=A$ ), sinó en la forma d'una paradoxa, «A no és A, per això és A'»: «El foc no crema el foc; l'espasa no talla l'espasa; l'ull no veu l'ull.»<sup>39</sup> El foc crema i, en cremar, no crema el foc; el foc és i en ésser és el que no és. En el cor mateix de l'ens hi ha el no ésser, és a dir, en el cor mateix de l'ens hi ha un ésser que no pot ser traduït a objecte; per això el pensament que té per objecte l'ésser no intel·ligeix la ultimitat de la realitat de l'ens: ens cal una *docta ignorantia*, una saviesa que renunciï al saber objectivat, un saber que no es compregui com a saber de la veritat (en el sentit metafísic de la veritat, és a dir, com a adequació de la cosa a l'intel·lecte), sinó com una realització del *nihilum* de l'ens.

És del tot convenient aturar-nos en aquest punt en la determinació ontològica del no-res. Ens adonarem que el *nihilum* que emergia del «Gran Dubte» no és el *nihilum* de què ens parla preferentment la tradició ontològica occidental. Diem que és força convenient precisar en aquest punt la noció de no-res que proposa Nishitani perquè només d'aquesta forma la percepció de l'ésser, no com a pensament, no com a identitat, sinó com a paradoxa, pot guanyar tota la seva força. Convé no traduir el no-res a substància o a concepte, perquè el no-res no és cap cosa. Tan aviat com el no-res esdevé un objecte pensat deixa de ser l'incondicionat a què ens volem referir. El no-res no pot ser pensat, sinó, com ja hem vist, *realitzat*; per això no el podem reduir a negació de l'ésser.

Si al no-res li traiem la màscara, ens quedarà la idea, això és, el no-res com a substància.

Segons Nishitani, Occident no s'ha alliberat mai completament d'aquesta concepció del no-res com a concepte basat en la negació de l'ésser<sup>40</sup>. Per con-

38. Vegeu en aquest senti l'interessant article de J. P. SARTRE, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, dins *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1978, pp. 108-113.

39. «Ein Feuer verbrennt das Feuer nicht; ein Schwert schneidet das Schwert nicht; ein Auge sieht das Auge nicht» (*WR 209*).

40. Llegim, per exemple, en Sartre: «Le néant, s'il n'est pas soutenu par l'être, se dissipe en tant que néant, et nous retombeons sûr l'être. Le néant ne peut se néantiser que sûr fond d'être: si du néant peut être, ce n'est ni avant ni après l'être, ni, d'une manière générale, en dehors de l'é-

tra, el buddhisme proposa nocions tan centrals de la seva tradició com *shunyata* per a referir-se a aquella vacuïtat alliberada d'una relació negativa amb l'ésser. Aquesta vacuïtat que suggereix la *shunyata* és vacuïtat perquè escapa del pensament segons el qual aquesta vacuïtat és. Ens cal prendre distància del pensament, perquè aquest concep l'ésser com una necessitat; per contra, la *shunyata* no pot concebre's com a negació o com a alteritat de l'ésser sinó com l'ésser mateix. El mateix Nishitani sosté que es tracta d'una noció molt propera a la de *Gottheit* de Meister Eckhart. Quan Nishitani parla de «Ésser *sive* no-res», no es refereix amb això a la negació de l'ésser, sinó a una profunda unitat entre l'un i l'altre. El *nihilum* del nihilisme occidental és la negació de la transcendència de l'ésser; és un *nihilum* que va aparellat amb l'afirmació de l'anarquia dels àtoms, amb la dissolució de la mateixa idea de món i de Jo, perquè negar la transcendència significa tant com retirar el fonament de la realitat que havíem interpretat com a immanència (en el sentit que hem apuntat més amunt, això és, el lloc de l'esperança en la salvació). La negació de la transcendència metafísica de l'ésser conduïa a la negació del fonament que donava sentit a la realitat. Nietzsche escriu: «Parmènides ha dit: “No pensem el que no és.” Nosaltres ens trobem a l'altre extrem i diem: “El que pot ser pensat és amb tota seguretat una ficció.”»<sup>41</sup> L'ésser és una ficció; per això el no ésser, en quant negació de l'ésser, ocupa el *lloc* del que és. El no-res del nihilisme europeu es comprèn en el si de l'ontologia, això és, en el marc de la contraposició entre l'ésser i el no ésser heretada de Parmènides: l'ésser com a identitat es contraposa al no-ésser com a diferència, la forma es contraposa a la matèria, la interioritat a l'exterioritat, el pensament a la sensibilitat, la intel·ligibilitat a l'intel·ligible. El no ésser és el no ésser de l'ésser, l'absurd és l'absurd del sentit metafísic. Per això també podem dir que, platònicament expressat, el món sensible sols és món si hi ha l'intel·ligible; la liquidació d'aquest suposa també la liquidació d'aquell.

A diferència d'això, la noció de *shunyata* no es pot identificar amb la negació de l'ésser sinó com a negació del no-ésser. Hem d'entendre aquesta noció de no-res com a transcendència absoluta i no objectivable (no reduïble a l'ésser), com a aliena a tot ordre de raons. És la realitat, per dir-ho amb Meister Eckhart, *ohne Warum*, sense per què. Heidegger adverteix també que el gest fonamental del pensament no s'expressa en la pregunta, sinó en l'escolta obedient. El fet d'establir el preguntar com el gest més fonamental del pensament significa establir ja implícitament que el pensament es considera satisfet amb la

---

tre, mais c'est au sein même de l'être, en son coeur, comme un ver» (SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 56). Més amunt hem tingut ocasió d'esmentar un article de Sartre que fa referència a la noció husserliana d'intencionalitat. En ell, Sartre establia que allò propi de la noció de consciència en Husserl era precisament que la consciència era «consciència de...». Això vol dir tant com que el que és específic de la consciència és no ser allò de què té consciència.

41. «Parmenides hat gesagt: “man denkt das nicht, was nicht ist” – wir sind am andern Ende und sagen: “was gedacht werden kann, muss sicherlich eine Fiktion sein”» (NIETZSCHE, *Heraklit* 369).

formulació d'una «essència». Aquesta és una manera d'al·ludir a l'oblit de l'ésser propi de la metafísica, car la metafísica neix com a resposta a la pregunta «què és l'ésser?»<sup>42</sup>.

L'atenció que Nishitani presta a Meister Eckhart no és gens tangencial. El místic alemany és poc representatiu de la tradició occidental a què abans ens referíem quan dèiem que aquesta difícilment es desmarca d'una concepció ontològica del no-res com a negació de l'ésser. Potser això ens ajuda a entendre precisament la seva actualitat a finals del nostre segle. En aquest sentit, convé de recordar la distinció entre Déu (*Gott*) i la Deïtat (*Gottheit*). La Deïtat és el lloc de la pura transcendència ontològica, on Déu no és Déu, car Déu és ja una representació humana: «Abans que les criatures fossin, Déu no era (encara) Déu: més aviat era el que era. Quan les criatures esdevingueren i reberen el seu ésser creat, Déu no era Déu en ell mateix, sinó en les criatures era Déu.»<sup>43</sup> Per a ell, aquesta *Gottheit* és el no-res absolut, el lloc on qualsevol forma de ser queda transcendida. I no solament en el sentit de qualsevol forma pròpia de l'ens, sinó també transcendent a qualsevol atribut propi de Déu, com ara el creador. Creador significa, posem per cas, l'aspecte sota el qual Déu es manifesta a les criatures. La transcendència de Déu va més enllà de tots aquests atributs: fins i tot parlar d'essència és ja un ús impropri del llenguatge<sup>44</sup>. Però aquesta Deïtat completament transcendent a l'ordre de l'ens, de la voluntat i del conèixer és alhora el lloc de la trobada de Déu amb l'home, no pas amb l'home que pregunta per un ordre de raons, no pas l'home que es constitueix per la consciència, sinó el que prepara el naixement de la paraula en l'ànima a través de la *mort mística*. Segons Josef Quint, aquest és precisament el nucli de l'espiritualitat de Meister Eckhart: la reflexió sobre el naixement de la paraula en l'ànima<sup>45</sup>. Es tracta d'un procés en què la determinació del Jo com a substància autosuficient queda enre en benefici una nova *subjectivitat*. Meister Eckhart anomena això *Abgeschiedenheit* o *Gelassenheit*. És tan sols un primer pas en la comprensió de la pròpia ultimitat com a no-res. L'ànima que pren el camí de la pròpia interioritat pren també el camí de l'aprofundiment en Déu en virtut d'una concepció de

---

42. Martin HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, dins *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, 1993, p. 177.

43. «Denn ehe die Kreaturen waren, war Gott (noch) nicht Gott: er war viel mehr was er war. Als die Kreaturen wurden und sie ihr geschaffenes Sein empfingen, da war Gott nicht in sich selber Gott, sondern in den Kreaturen war er Gott» (Meister ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich, Diogenes, 1979, p. 305).

44. Vegeu, per exemple: «Déu no té noms, car d'Ell ningú no en pot dir o reconèixer quelcom. Per això diu un mestre gentil: allò que diem o reconeixem de la primera causa, som més aviat nosaltres mateixos, més que no pas la primera causa» («Gott ist namenlos, denn von ihm kann niemand etwas aussagen oder erkennen. Darum sagt ein heidnischer Meister: was wir von der ersten Ursache erkennen oder aussagen, das sind wir mehr selber, als dass die erste Ursache wäre») (Meister ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate* 353).

45. Josef QUINT, introducció a Meister Eckhart, dins Meister ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate* 21-22.

l'encarnació que no es redueix a l'encarnació històrica produïda en la figura de Jesús. Aquest aprofundiment condueix, com diem, a l'experiència del no-res, a allò que Meister Eckhart anomena «el desert de la Deïtat» (*die Wüste der Gottheit*). Aquest indret, que no és indret, és el «fonament sense fonament» (*grundloser Grund*) de l'ànima, el mateix fonament infonamentat de Déu, on es duu a terme la unió mística de l'home amb Déu, o millor dit: no unir-se amb Déu sinó ésser u amb Déu (*unum esse cum Deo*): «Aquí el fonament de Déu és el meu fonament i el meu fonament és el fonament de Déu. Aquí visc per mi mateix, com Déu viu per si mateix. L'ull amb el qual veig Déu és el mateix ull amb el qual ell em veu.»<sup>46</sup> Comprendre el propi no-res no significarà en aquestes circumstàncies comprendre el propi absurd (allò que demanava l'existencialisme), perquè aquest no-res que *és* la ultimitat compartida de l'home i de Déu no és el no ésser *de* l'ésser. Comprendre el propi no-res equivaldrà a *realitzar* la pròpia fonamentació, atès que comprendre la pròpia fonamentació no és ja comprendre el perquè de la pròpia realitat.

Aquesta comprensió del fonament de la pròpia realitat com un fonament que no podem equiparar a la identitat d'una substància autosuficient, que no podem equiparar a un fonament definit i, per tant, negatiu, el qual *és* en virtut del fet que és objecte pel pensament (que *és* perquè *és idea*), és una comprensió molt propera a l'espiritualitat budhista: «Aprendre el camí de Buddha –llegim en l'obra de Dogen Genjokoan– significa aprendre la pròpia identitat. Aprendre la pròpia identitat significa, oblidar la pròpia identitat.»<sup>47</sup> La noció de *shunyata* és una noció budhista molt propera a la de vacuïtat, la qual pren també el significat d'*anatman*, de no-ego, d'absència d'identitat individual<sup>48</sup>; igualment, és la paraula amb què es designa la naturalesa original del Buddha etern, l'àmbit des d'on la realitat apareix en la doble dimensió «vida i mort» o bé «ésser i no-res» (no pas en el sentit que la mort aparegui quan la vida s'esvaeix, sinó que l'un i l'altre són una mateixa «cosa») (WR 166). Aprendre el camí de Buddha és aprendre el camí que mena a comprendre que el Jo és el Jo perquè no és el Jo, que el Jo troba la seva realitat no tant en l'afirmació de la unitat com en l'afirmació de la no-dualitat. Totes les coses del món són, en un sentit o en un altre, coses que es troben en una profunda relació quan comprem que la seva realitat no és equivalent a la seva determinació. Arran d'això podem dir que el Jo que es comprèn, no a través de la consciència, sinó a través del no-res del seu Jo substantiu, és el Jo que no es determina en el seu ésser-en-el-món en la forma de l'«absolut estar tancat en si mateix com a solitud abismal» de què parlàvem més amunt, sinó en la forma de la «penetració reci-

46. «Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenem, wie Gott aus seinem Eigenem lebt. Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht», citat per NISHITANI, WR 122.

47. Citat per NISHITANI, WR 184.

48. Vegeu WR 428.

proca» (*wechselseitige Durchdringung*). Segons aquesta visió de la realitat, cada cosa és ella mateixa en la mesura en què no ho és, i no ho és en la mesura en què ho és.

L'autoconsciència que es basa en les paraules ens duu necessàriament a la tragèdia, perquè, en determinar-nos des de la identitat, ens definim en el marc de la negativitat. Per això és propi de la realitat de l'*ego* el fet d'estimar l'amic i odiar l'enemic. Quan deixem a la consciència la responsabilitat de determinar l'ésser de l'ens, aleshores no ens ha d'estranyar que l'home acabi mostrant-se als nostres ulls com un llop per a l'altre home. Ja tenim perspectiva històrica per a comprendre que allò que ens pot oferir un contracte social no és suficient per a fer l'experiència de la pau; a tot estirar ens permetrà de comprendre quins són els components d'una utilitat socialment compartida<sup>49</sup>.

Per contra, tant la *shunyata* budhista com la *kenosis* cristiana duen l'empremta de l'autocomprensió d'un fonament *propi* que transcendeix l'existència com a negativitat finita. Nishitani fa esment del passatge evangèlic en què Jesús impel·leix a estimar l'enemic (Mt 5, 43-48). Estimar l'enemic suposa sobreposar-se a les determinacions, suposa creure en la possibilitat de rompre el cicle tràgic de la finitud i desarticlar el fonament de la seva subsegüent violència.

Els pensadors japonesos de la primera meitat del nostre segle van començar a dialogar amb una Europa que havia perdut la confiança en la seva metafísica; una Europa, les ments més lúcides de la qual ja havien comprès que era una quimera creure que la raó il·lustrada o la raó hegeliana ens podien dur a la reconciliació; perquè la *identitat* de la *identitat* i de la *no identitat* continua essent una *idea* sense màscara: la pau que el món ens pot donar. Tant al Japó com a Occident tenim avui encara pendent la dramàtica qüestió de la superació del nihilisme. Devem a Nishitani el fet que ens ajudi a comprendre el valor d'una possible via: el pas de la realització del no-res com a negació de l'ésser a la realització religiosa de l'ésser com a no-res.

Ignasi BOADA I SANMARTÍN  
 Passeig 22 de juliol, 426  
 E-08221 TERRASSA (Barcelona)

---

49. Per a Hobbes, l'origen d'allò que mou l'home a cercar la pau en és una passió natural(!): «The passions that incline men to peace, are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living...» Una mica més avall afegeix una «lleï general de la raó», segons la qual «every man, ought endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war» (HOBBS, *Leviathan*, London & Glasqow, Collins, 1971, pp. 145-146).

**Summary**

This article sets out to describe the approach adopted by Keiji Nishitani, one of the most representative members of the Kyoto School, to the problem of the end of metaphysics and nihilism. Since it is no longer considered to be an exclusively Western phenomenon, Nishitani proposes establishing a dialogue between the cultures rooted in the Christian and Buddhist traditions. He focuses his attention on the notion of nothingness, not in the sense of the negation of being, but in the religious realisation of being as nothing.