

Aportaciones de la filosofía de Nishitani al pensamiento de Occidente

Héctor Sevilla Godínez. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Valles (Mexico)

hectorsevilla@hotmail.com

Resumen

El artículo tiene la intención de mostrar la vigencia e importancia del pensamiento del filósofo japonés Keiji Nishitani mediante de la ubicación de su sitio en la escuela de Kioto y la categorización de la misma en la historia de la filosofía; además, se postulan los vínculos temáticos entre Nishitani y algunos filósofos occidentales, principalmente Martín Heidegger. Asimismo, se abordan dos conceptos centrales del vasto mundo literario del autor que nos ocupa; por un lado, se aborda la idea del yo y su involucramiento con el no-yo; por otro, se profundiza en la noción de vacío y esencia, enfatizando la importancia y sentido del punto de vista de la vacuidad.

Palabras Clave: Kioto, Yo, Vacío, No-Yo, Nishitani

Abstract

Contributions of the philosophy of Nishitani to the thought of the West

The article intends to demonstrate the current relevance and importance of the Japanese philosopher Keiji Nishitani's thought through its categorization in the history of philosophy alongside the fact that it is located in the Kyoto school. Furthermore, the thematic links between Nishitani and some Western philosophers, mainly Martin Heidegger, are postulated. Likewise, two central concepts of the vast literary world of the author in question are boarded: on one hand, the idea of the self and its involvement with the not-self; on the other hand, the notion of emptiness and essence is profoundly analyzed, emphasizing the importance and sense of the point of view of vacuity.

Key Words: Kyoto, Self, Emptiness, Not-Self, Nishitani

Aportaciones de la filosofía de Nishitani al pensamiento de Occidente

Héctor Sevilla Godínez. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Valles (Mexico)

hectorsevilla@hotmail.com

1. El sitio de Nishitani en la escuela de Kioto

Keiji Nishitani (1900-1990) es conocido principalmente por ser uno de los tres grandes representantes de la llamada escuela de Kioto, junto con Kitaro Nishida (1870-1945) y Hajime Tanabe (1885-1962). Filósofo y practicante del budismo zen, obtuvo su doctorado con una tesis titulada *Prolegómenos para una filosofía de la religión*. Posteriormente, obtuvo la cátedra de religión en la Universidad de Kioto cuando al cumplir 43 años. Optó por enfocarse a la comprensión del individuo y no tanto al cambio social directo. En 1961 publicó su libro *La religión y la nada*, el cual fue producto de una serie de ensayos que realizó en la Universidad de Kioto.

De acuerdo a Hinoue (2013: 1419) sus aportaciones son una derivación de la filosofía de Nishida, con la adhesión de una comprensión subjetiva y existencial. En ese tenor, la opinión de Hase (2009: 81) es que Nishitani tomó como punto de partida el pensamiento de Nishida. Estas dos conclusiones tienen sentido si se considera que Nishida fue profesor de Nishitani en los primeros años de su formación. No obstante, lo anterior no implica que Nishitani haya sido un simple seguidor, sino que optó por construir una filosofía que estuviese gestada en su propia y particular cosmovisión del mundo. Prueba de ello son las consideraciones recientes sobre el protagonismo de Nishitani, muchas veces por encima de sus predecesores; tal es la opinión de Del Arco (2004: 229), para quien la escuela de Kioto “alcanzó su máximo esplendor con su tercer gran representante”.

La escuela de Kioto es considerada un movimiento articulado de ideas tanto religiosas como filosóficas, el cual constituye “un punto de encuentro fecundo y crecientemente revitalizado para las principales corrientes filosóficas y religiosas de Oriente y Occidente” (Del Arco, 2004: 230). Evidentemente, como todo enfoque de pensamiento, la escuela de Kioto es contraria a algunas otras; el positivismo lógico y la filosofía analítica podrían ser una contraparte de las ideas de los filósofos de Kioto. Un tópico común en los tres filósofos referidos hasta ahora es el de la consciencia y su vínculo con el desarrollo del pensamiento filosófico y la intuición mística; evidentemente, tales intereses no son del todo comunes en la actualidad del pensamiento filosófico contemporáneo occidental. Otra noción recurrente en los filósofos de Kioto es la de Dios, a la cual aluden constantemente sin compartir, por ello, el enfoque tradicional o conceptual con el que suele abordarse en el ámbito de la filosofía. Precisamente, los constantes traslados de filosofía a mística o religión son, para muchos críticos de la escuela de Kioto, una de sus debilidades. Este aparente defecto puede ser disminuido si se considera que, al menos en el caso de Nishitani, no había una comprensión de la filosofía que no estuviese ligada a la vivencia mística; para él, la labor filosófica era vivida en conjunto con la práctica del zen. De tal modo, la filosofía debía ser mística o no era filosofía. Naturalmente, existe una fricción inmediata si se abordan sus textos con un interés exclusivamente lógico o racional.

Cuando la obra de Nishitani se analiza con apertura se puede observar que su estilo “muestra una cierta soltura de expresión, un uso libre de la tradición zen, y una genialidad para los ejemplos concretos que lo eleva estilísticamente a un nivel muy superior al que hemos visto en las traducciones de Nishida y Tanabe” (Heisig, 2002: 238). Algunos de sus libros fueron considerados obras maestras por su colega Tanabe. De cualquier manera, no todas las secciones de sus libros pueden considerarse extraordinarias, lo cual puede decirse de la mayoría de los autores. Existen lagunas y párrafos que son dispares con la calidad de los restantes; en ese sentido, es implacable el juicio de Heisig, quien consideró que en los escritos de los filósofos de la escuela de Kioto existen “bastantes ideas ordinarias y superficiales, que se elevan a filosofía más por el contexto y lenguaje que por profundidad de compenetración o precisión de argumento” (2002: 324).

Respecto al fondo de sus escritos, el mismo Nishitani (2003) se expresa de la siguiente manera: “Mi propósito es investigar la forma original de la realidad y del hombre –que es parte de esa realidad-, incluyendo los puntos de vista antirreligiosos y antifilosóficos de los que son ejemplos el nihilismo de Nietzsche y el cientificismo de la secularización” (327). Precisamente, tal afán conducía a Nishitani por vetas alternas al género filosófico. En concreto, dentro de la escuela de Kioto se resaltaban los siguientes intereses: a) la idea de un yo que no es yo; b) la noción de un Dios que no es persona y menos aún un tipo de yoicidad; c) la frontera de lo humano y su relación con la conciencia (Del Arco, 2004, pp. 237-239). Cada uno de estos elementos fueron tratados por Nishitani desde lo que él llamó el punto de vista de la vacuidad.

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

El problema de la nada es abordado por los filósofos de Kioto desde la disposición a entenderle, justamente, no como un problema, sino como una de las alternativas de explicación y solución a los problemas filosóficos en su conjunto. Así, la idea de la nada en Nishitani, más que en Nishida o Tanabe, se convierte en la noción de la vacuidad, la cual constituye un paradigma alternativo, una intelección que combina lo intuitivo y la contemplación, un puente de conexión con la sabiduría oriental y con la meditación.

En conjunto, los filósofos de Kioto constituyen una oportunidad para la comprensión occidental de algunos de los aspectos filosóficos de Oriente. De acuerdo a Del Arco (2004: 244), “el suyo no es un pensamiento oriental diluido para el consumo extranjero, ni es tampoco una simple transferencia que supone un fondo de conocimiento de la historia de las ideas orientales”. A su vez, tal como refiere Motiekaitis (2015: 80), es necesario examinar si la escuela de Kioto alude en sus

logros filosóficos únicamente al pensamiento de Oriente o si, acaso cabe, sus conclusiones no son exclusivas de su entorno sino que representan varias de las nociones que, implícitas, no están expresadas con toda claridad en Occidente.

Respecto a los intereses iniciales de Nishitani en relación a su obra filosófica, existe cierto apego a la exclusividad hacia lo japonés. Sin que esto afecte a la lucidez de su obra, tales motivaciones de juventud son relegadas a la última fila de los méritos de su legado; de tal manera, en la introducción que Heisig realiza a *La religión y la nada*, advierte sobre el pensador que nos ocupa: “su filosofía es aceptada como una aportación importante a la historia de la filosofía mundial, y sus elementos <<nacionalistas>> son más bien reconocidos como secundarios, o al menos como una trivialización no necesaria a sus inspiraciones fundamentales” (Heisig, 2003: 13).

Las obras completas de Nishitani, conocidas como *Nishitani Keiji Chosakushū*, abarcan 26 volúmenes y fueron publicadas en japonés entre los años 1986 y 1995. Poco a poco han sido traducidos algunos de sus textos al mundo occidental, pero la tarea aún debe proseguirse en los años siguientes. En su magnífica obra *Filósofos de la nada*, la cual conjunta una síntesis de los tres representantes centrales de la escuela de Kioto, Heisig se pregunta si una nueva generación de pensadores encontrará algo nuevo que pintar con los tres colores primarios de Nishida, Tanabe y Nishitani en su paleta (2002: 321). El autor de estas letras anhela que el presente texto sea un cuadro levemente digno dentro de la estética aludida. Naturalmente, la aportación de la filosofía japonesa no se termina con los tres representantes referidos de la escuela de Kioto, sino que existe también otra filosofía japonesa, la cual ha sido referida por Zavala (1997) quien ha sabido sintetizarla de manera óptima.

Nishitani ocupa un lugar central en la escuela de Kioto, al punto que podría considerarse el más concreto y de producción más abundante de los que forman parte de ella. Usualmente, cuando se hace alusión a la escuela de Kioto, la atención es dirigida al que aparece cronológicamente primero; no obstante, sin pretender disminuir la estatura de Nishida y la importancia de sus aportaciones e influencia en Nishitani, ha sido éste último, el que buscó establecer un mayor lazo de conexión con Occidente y quien, a pesar de ser constantemente cuestionado por su estilo, comprendió que la filosofía, para ser realmente tal, debe ser rebelde con la imposición del canon academicista.

2. La relación de Nishitani con el pensamiento occidental

En Nishitani es fácilmente ubicable, con mayor énfasis que en Nishida o Tanabe, un claro interés por realizar un puente con el pensamiento occidental. Inicialmente recibió una instrucción proveniente de Nishida y complementó sus reflexiones con la filosofía de Heidegger; de tal modo, desde sus fuentes, en Nishitani se observa una clara fusión entre el pensamiento de Oriente y Occidente. Durante 1938, Nishitani tuvo contacto con Heidegger en Friburgo; de acuerdo a Parkes (1987: 10), es de suponer que fue motivado por Tanabe para estudiar la obra del alemán. Posiblemente, a través de este contacto con el filósofo de *El ser y el tiempo*, Nishitani comparó sus propias conclusiones respecto a la vacuidad dadora de sentido y la nada que no es algo concreto y que es principio de negación; es clara la crítica del japonés cuando alude que “en los argumentos de Heidegger todavía perduran huellas de la representación de la nada como alguna cosa que es nada” (2003, p.150).

Es notable que Heidegger fue, sin duda, una de las mayores influencias filosóficas en Nishitani, quien, justo como hizo respecto a las enseñanzas que recibió de Nishida, fue capaz de elaborar sus propias conclusiones a partir de un punto de partida ajeno. Como todo filósofo que se precie por serlo, construyó una elaborada serie de conclusiones que muestran su madurez y criterio indagador. El vínculo entre Nishitani y Heidegger continuó hasta la muerte del segundo en 1976. Cuatro años antes, Nishitani lo visitó en su casa de Friburgo y se mostró sonriente mientras el anfitrión firmaba sus libros, según consta en una de las fotografías incluidas (98) en la traducción al español de *La religión y la nada*.

Además de su vínculo con Heidegger, en Nishitani son notables sus intereses hacia Nietzsche, Eckhart y Stirner. Basta con señalar que “comparaba el Zarathustra de Nietzsche con el Maestro Eckhart” (Heisig, 2002: 235). Además, es memorable su capítulo sobre *El único y su propiedad* de Max Stirner, una obra que ha sido casi olvidada en el ámbito intelectual de Occidente.

A la filosofía oriental, incluyendo el pensamiento de Nishitani, se la ha acusado de ser poco rigurosa, “simple” literatura o derivación de ideas desfasadas y fuera de lógica; no obstante, el parámetro con el cual se realizan semejantes juicios no ha sido

revisado con apertura. Juzgar al Oriente desde los parámetros de Occidente no es sólo un proceder inapropiado sino también ingenuo. Es posible realizar vínculos, siempre y cuando se entienda que la cosmovisión derivada de cada contexto guarda ciertas distancias. Es significativo el estudio realizado por Luis Sevilla (2011) quien busca contribuir con su obra al diálogo entre el Oriente y Occidente a través de la relación entre el budismo y el cristianismo. Justo una intención similar tuvo Nishitani en sus constantes referencias a la religión cristiana y la práctica del zen. En el caso de Sevilla, su comparación es realizada entre Nishitani, Watsuji y el existencialista cristiano Nikolai Berdyaev. Respecto a los dos primeros concluye que, a pesar de ser provenientes de Japón y practicar el budismo, guardan la diferencia de estar inspirados en el zen y el confucianismo respectivamente. De acuerdo al autor referido, las principales similitudes entre el pensamiento oriental y el occidental son: a) los fundamentos derivados de la vacuidad; b) la doble negación como afirmación; c) la atención al momento presente; d) las diferentes caras del vacío (2011, pp. 255-259).

Es común el error de interpretar la filosofía oriental, especialmente la japonesa, como una especie de resumen del budismo. Si bien existen en Nishitani algunos elementos extrínsecos e intrínsecos del budismo en sus elaboraciones, éste no es el sustento completo ni es una meta su difusión. De tal modo, *“La religión y la nada* supone una gran contribución no sólo para entender más profundamente el pensamiento budista sino también, y sobre todo, para comprender de manera más penetrante nuestra propia tradición” (Baeza, 2007: 32). Justamente, uno de los que había esbozado en Occidente, algunas conclusiones que resultan semejantes con Nishitani fue el Maestro Eckhart, quien en sus declaraciones respecto a la Deidad como una nada, asume el punto de vista de la vacuidad que Nishitani propuso varios siglos después. En ese sentido, no se trata de que Oriente tienda puentes a Occidente para la comprensión de lo diferente, sino también de lo que le corresponde al mismo Occidente.

No obstante, la conjunción del pensamiento oriental y el occidental no debería causar la sensación de una especie de integración universal de la que se deriva una filosofía última; el pensamiento, en el entendido de su origen siempre contextual, no puede elevarse, por más integrador que sea, al carácter de estatuto total y acabado. A

pesar de lo fácilmente comprensible de la sentencia anterior, es común que “una gran parte de la tradición intelectual de Occidente, (...) continúa pensando de sí misma que es la medida de todo conocimiento humano y piensa en las tradiciones de Oriente como una derivación de ella” (Heisig, 2003: 9).

A pesar de tener un punto de partida similar, las conclusiones en Oriente y Occidente no han sido pares. Recordemos que para Parménides y Platón, la nada y el caos fueron necesariamente dialécticos y fue a partir de esas nociones que lograron construir sus ontologías del ser y su comprensión de lo que ellos consideraron el orden cósmico. Del mismo modo, Nishitani necesitó un elemento nuclear para elaborar su ontología centrada en el *sunyata*. De acuerdo a Motiekatis (2005: 79), en ambos casos la diferencia y semejanza consiste en la sustancia implícita que fundamenta sus sistemas metafísicos; en los primeros en función al ser, en el segundo en relación a la vacuidad. Suele pensarse que en Oriente no existe, por tanto, un sustento metafísico que fundamente su ontología, cuando la cuestión es que la diferencia central consiste en que el fundamento es, precisamente, la vacuidad. Entre las principales modificaciones paradigmáticas a las que debe aludirse en la comprensión del pensamiento oriental, se encuentra la idea de una ontología que no tenga el ser como su centro primordial.

En seguimiento del argumento anterior es muy clarificadora la conclusión de Heisig: “La pregunta sobre qué tiene que aprender el Occidente de la filosofía de Oriente no fue secundaria para Nishitani. Si le hubiera sido preguntado a secas, la respuesta habría sido *Nada*. Precizando más, *la nada absoluta*. Eso es lo que la filosofía heredada de Occidente, la cual raramente sobrepasa una <<nada relativa>>, tiene que aprender si quiere abrazar la filosofía de Japón” (2003: 22). La opción de Contemplar la Nada, considerarle en el planteamiento sobre el mundo, la realidad y el resto de cosas cognoscibles, es un elemento primordial para sustentar no sólo un conocimiento de la filosofía japonesa sino de nuestra entidad como porciones de materia que permanece en dialéctica entre el ser y la nada.

El pensamiento oriental, incluida la propuesta de Nishitani, fluye reiteradamente en algunas de las venas del sistema filosófico occidental durante el último siglo. Cuando la aceptación de esta herencia y construcción conjunta sea reconocida, se permitirá la inclusión, benéfica para Occidente, de la sabiduría de la no dualidad;

este avance coadyuvará a que, de una vez por todas, terminen las distinciones y se conjunte la secuencia reflexiva que permanece implícita en la historia de las ideas de la humanidad.

3. El yo sin yo en Nishitani

Uno de los tópicos centrales de la filosofía oriental, del pensamiento japonés, de la escuela de Kioto y de los abordajes de Nishitani es el de la consistencia del yo. La cuestión no es solamente una pregunta de orden psicológico, sino que encierra un enigma filosófico en cuanto que debe establecerse el vínculo entre el yo y la conciencia, o la distinción entre lo que es el yo verdadero y el yo ficticio, el yo propio del ámbito temporal en el que se habita o el que corresponde a algún otro tipo de dimensión. De acuerdo a Heisig (2003: 15), “la preocupación por el yo verdadero, un tema central en la historia de las ideas budistas, alcanza con Nishitani su punto más alto en la Escuela de Kioto”.

En su obra central, Nishitani refiere que “nuestra visión de la personalidad se ha constituido por una aprehensión egocéntrica de la personalidad como su núcleo” (2003, p.148); lo cual significa que al intentar saciar el deseo de saber quiénes somos, hemos depositado en nuestro vacío una idea de lo que somos. La ansiedad por posicionar a la idea del yo como dínamo de la existencia ha producido un desconocimiento de la vacuidad presente en nuestra identidad. En sus estudios heideggerianos, Nishida reconoció que el alemán descentra el ego y que acertó al añadir cierto cosmocentrismo en su pensamiento; sin embargo advierte que en Heidegger la nada sigue considerándose como “algo” que queda “fuera” del ser y de la existencia” (Heisig, 2002: 290); es justo en esto, entre otras cosas, en lo que se distinguió de él.

La necesidad de situar la idea de lo que somos en el centro en torno al cual gira todo lo que existe para nosotros constituía para Nishitani un procedimiento erróneo muy común. En ese sentido, consideró que “el ego equivale al yo en estado de autoapego” (2003: 51). Justamente, el apego a la idea de lo que somos es el obstáculo más alto que saltar en la búsqueda de un estado de conciencia mayor. Constantemente situada en la misma plataforma de identidad, nuestra perspectiva

nos dirige a concluir las mismas cosas sobre lo que nos rodea. Por el contrario, la alternativa del vaciamiento de las propias ideas del yo nos dirige a un encuentro con la nada que en Nishitani es la perspectiva de la vacuidad. Esto es lo que Maldonado (2007) llama la vía de la *kénosis*, la cual produce un vaciamiento desubjetivador que permite el acceso a la nada; a esto se le llama desistimiento, es decir, “la renuncia al yo en sus formas teórica, pulsional y volitiva” (153).

Nuestra confusión latente al exponer una idea del yo como baluarte de la propia identidad está asociada al hecho de que somos en el tiempo, cuestión de la que deriva que “estamos condenados a hacer algo incesantemente y en este constante hacer, nuestro ser tiene lugar como devenir” (Nishitani, 2003: 286). Sin embargo, la actividad que realizamos no nos convierte en sujetos que son lo que realizan; si bien estamos *siempre* ejecutando una conducta, incluso la de dormir, el acto con el cual habitamos el movimiento del tiempo no es identitario en forma sustancial. No somos lo que hacemos porque aún sin hacerlo seguimos siendo; en tal óptica, tampoco puede concluirse que somos aquel que hace el acto, pues eso nos convierte en constantes hacedores, ejecutantes de una serie de sucesos sin que se explore con ello lo que orilla a la necesidad de proceder de ése u otros modos. Quien ejecuta los actos es la persona, pero la idea de persona difiere de lo que es el yo. Precisamente, para Nishitani, “la conversión existencial consiste en librarse de un modo de ser centrado en la persona, para salir al más acá de un modo de ser personal en la inmediatez del yo real” (2003: 122).

La sola intuición de un yo que no es yo produce un gozo particular que lejos de desconectar con los demás permite situar cierta identificación con ellos, con aquello en ellos que no es ellos, pero que en ellos radica. Esto no es propio de una experiencia exclusiva de algunos individuos sino que representa el contenido experiencial potencial en todos los individuos. El no-yo, conocido como *anatman* en el budismo, también es llamado “la gran sabiduría” (*maja-pranja*). Según lo referido por Nishitani (2003: 110), es de esta sabiduría en grado superlativo de la que descende la vivencia de la gran compasión (*maha-karuna*). Para que la existencia de la compasión sea posible es requerido el contacto con la vacuidad de los otros, no con su yo; de tal modo, “en este acto de *ver*, lo que es al mismo tiempo un *hacer transparentar*, uno se ha rescatado del egoísmo centrípeto de sí mismo y entregado al

éxtasis de un <<yo que no es un yo>>. Aquí tenemos lo que Nishitani considera la esencia de la conversión religiosa” (Heisig, 2003: 19).

La lógica de lo anterior nos conduce a reconocer que nuestras relaciones con el conjunto de personas que hemos conocido en la experiencia de vida están situadas en un plano ficticio por estar condicionadas en orden a una representación del yo a través de la idea de persona que hemos situado en cada individuo. El más cercano de los amigos, la más íntima de las parejas o el más amado de nuestros hijos no son, esencialmente, la idea que hemos depositado en ellos ni son, tampoco, lo que ellos han situado en su conciencia sobre sí mismos. Existimos rodeados de desconocidos en un grado tan constante y cotidiano que se ha perdido la noción del desconocimiento mismo. Podrá conjeturarse que no puede ponerse en duda el amor que sentimos por tales o cuales personas, pero la misma idea de amar está situada en un objeto de amor que no puede ser un sujeto libre de nuestra pretensión de posesionarle con nuestras ideas y etiquetas de lo que es. Tal como afirma Heisig (2002: 294), “Nishitani define el amor como un no-ego en el que otro está <presente> como otro, y no simplemente como <proyección del propio ego de uno>”.

Nuestra alternativa no es mostrarnos “como somos”, sino reconocer que lo que creemos ser no está intrínsecamente conectado en nuestra identidad vacía. El contacto de no-contacto no es hacia lo que creemos ser y con lo que hemos ideados que los otros son, sino que está en función de la identificación y encuentro con la vacuidad del otro a partir de la experiencia de la propia vacuidad. En ese sentido, “no podemos más que expresar nuestro yo en sí mismo como <<lo que no es el yo en el ser yo>> y como <<lo que es yo en el no ser yo>>” (Nishitani, 2003: 215- 216).

Lo dicho hasta aquí representa notoriamente un punto de partida distinto a la comprensión psicológica del yo como ego, o a la presuposición humanista del yo como persona; en este caso, el hombre es identificado como “una nada absoluta-en-el-ser, enraizado de forma elemental en el modo de ser personal” (Nishitani, 2003: 123). Esta nada que el hombre constituye o este estado de vacuidad que representa su identidad no puede ser simplemente identificarse con algo que no es, sino que, como a todos luces puede notarse, es un algo que es al no ser. De acuerdo al budismo Tendai, “el hombre viene a ser como el punto <<medio>> entre la ilusión y el vacío” (Nishitani, 2003, p.123).

El denominado autoconocimiento es, bajo este orden de ideas, un resultado limitado en relación a la posibilidad de autoconciencia. La diferencia entre ambas es que el primero está sustentado en las ideas y supuestos que el individuo tiene de sí mismo, mientras que lo segundo es consistente en la eliminación del obstáculo de tales supuestos. En el autoconocimiento el individuo se sitúa creyentemente en la percepción que tiene de sí mismo; en la autoconciencia se adquiere la intuición de que hay un algo que es constituyente de lo que somos y que nos permite ser partícipes de lo que todos somos, a la vez que no está circunscrito a las ideas que sobre sí mismo se tengan. En palabras de Nishitani: “estamos acostumbrados a contemplar el yo como algo que se conoce a sí mismo. Pensamos el yo como siendo consciente de sí, entendiéndose o intuyéndose intelectualmente. Sin embargo, lo que denominamos autoconciencia no es en ningún sentido autoconocimiento del yo de sí mismo. Justo al contrario, es el punto en que ese yo y ese conocimiento son vaciados” (2003: 210- 211).

Visto así, cuando se utiliza el término de “egocentrismo” no se apuntala a un yo verdadero, ni siquiera a un yo en el carácter esencial de la cuestión. Si el yo que conocemos es una especie de ficción necesaria para propiciar la ilusión de la separación categórica respecto a los otros, entonces no puede ser el centro de algo a menos que eso de lo cual sea el centro sea, también un artificio. En la idea de Nishitani, “el verdadero egocentrismo supone una centralidad sin yo; un yo que es no-yo” (2003: 316). Este yo que no es yo, o ese centro que no es un centro palpable ni tangible, es sólo una consecuencia derivada, a manera de fractal, de una Deidad que tampoco contiene una esencia identificada como centro. La propuesta filosófica de Nishitani es congruente en el sentido de que la vacuidad es imperante no sólo en el plano de lo humano, sino también en el resto de cuestiones asociadas a la divinidad.

Contrario a lo que podría deducirse, la conclusión de que el yo no es un yo representa una invitación a la ética. Evidentemente, el primer argumento para afirmar lo contrario es que no hay posibilidad de un ejercicio ético sin la predominancia de un yo que ejecute la conducta que se ha concluido como ética; no obstante, en la idea de Nishitani, puede deducirse, que aún sin la concordancia entre el yo verdadero y la persona que ejecuta las conductas, ésta última está asociada al yo verdadero. Además, si el individuo ha logrado percatarse del punto de vista de la

vacuidad y de la ausencia de una determinación perpetua e inamovible sobre su identidad, es capaz también de proceder a realizar actos de compasión en relación a aquellos que aún continúan actuando bajo la estela de lo que consideran ser. El acto ético procedente del despertar a la vacuidad es, justamente, la coincidencia y colaboración con el despertar de otros. No obstante, no se trata de promover la ruptura intempestiva, irrespetuosa y agresiva del sueño ajeno, sino de acompañar y acoger a aquel que ha elegido poner en duda la ilusión que otrora se mantenía como verdad.

4. Noción de vacío y esencia

Las ideas del yo como algo que no es un yo están asociadas, en Nishitani, con la noción del vacío y la esencia. Particularmente, en la idea del filósofo japonés, la negación del yo permite abrir la puerta a un mayor nivel de conciencia. Aparentemente paradójico, el postulado de Nishitani es que la autoconciencia sólo puede derivarse de la superación del yo, superación que está sujeta a la exclusión de las ideas sobre el mismo. De tal manera, “el yo debe alcanzar la autoconciencia como algo que procede de su propia negación absoluta. No es que el yo sea meramente no-yo (esto es no-ego). Más bien, debe ser que el yo es yo porque no es yo” (Nishitani, 2003: 318). Justamente, la idea de que el yo es yo porque no es un yo se encuentra en la base del pensamiento de Nishitani; en ese sentido, el vaciamiento de lo que se considera que es el yo permitirá un estado consecuente de vacuidad en cuyo sostén se erige y habita la esencia del yo.

Tales ideas no representan una invitación a la individualidad; muy por el contrario, significan que la vacuidad derivada de la exclusión de las ideas del yo nos vuelve afines con la vacuidad reinante al ocaso de otras ideas de yo, es decir, de otros individuos. Esto es posible debido a que “en el campo de *sunyata*, el centro está en todas partes”. (Nishitani, 2003: 204). Desde la perspectiva de la vacuidad, no hay lejanía o cercanía, no hay arriba o abajo, no hay izquierdo o derecho, sino que todo punto constituye el centro de una vacuidad que está, por tanto, presente en todos lados.

De acuerdo a Sevilla (2011: 240-241) el punto de partida del vacío no es equivalente al que le corresponde al ser como una oposición de la nada, tampoco se

identifica con la nada como oposición al ser, sino que representa el vínculo y unidad del ser con la nihilidad. Debe ser claro que la idea de vacuidad no es identificable con la de nihilidad; para Nishitani, la vacuidad es un enfoque que resulta posterior a la nihilidad, la cual, como principio de destrucción, elimina los sostenes en los cuales se deposita el sentido de vida ordinariamente. La nihilidad destituye toda posibilidad de avance sostenido, pero es, enfáticamente, el inicio de un despertar que, para ser solidificado, debe incluir una perspectiva de vacuidad, entendiéndola como una condición natural que contiene a todo lo existente y no como una maldición, un peligro o algo que debe evitarse a toda costa.

Del mismo modo, debe distinguirse el vínculo y diferencia entre la nada y la vacuidad. Cuando Nishitani utiliza el término “nada”, debe distinguirse si lo utiliza en un sentido occidental u oriental; en el primero de los casos, podría ser referido como el *néant* de Sartre o el *Nichts* de Heidegger; a su vez, en el sentido oriental puede variar su significado según se trate del uso que se le otorgue. En primer término, cuando Nishitani alude a una nada de orden negativo (propia del actor denegar) la entiende como nihilidad; por otro lado, cuando señala la idea una nada absoluta la nombra con el término de sunyata o vacuidad. No se trata solamente de diferencias gramaticales, sino que cada manera de nombrar engalana una postura filosófica particular. La nihilidad, o nada relativa, es también una precursora del punto de vista de la vacuidad; en otras palabras, no es posible acceder al punto de vista de la vacuidad sin haber experimentado, al menos al punto en que sea suficiente, la nihilidad. No es, por tanto, un conocimiento derivado del estudio o del cultivo de orden intelectual, sino que se deriva de una vivencia íntima en la que el ejercicio racional puede ser de utilidad u obstáculo.

En Nishitani se utiliza en forma distinta el término de absoluta nada y el de vacío; a pesar de que Nagarjuna planteó el peligro de entender a la nada como algo absoluto, Nishitani vincula tal categoría no en un sentido que identifique a la nada como negación del ser, sino como una consustancialidad que comparte con el ser el contenido de la vacuidad.

En el ensayo titulado *Emptiness and Immediacy*, elaborado por Nishitani en la última fase de su vida, se aborda el concepto del vacío asociándolo con los procesos implícitos de la imaginación. Para el filósofo de la escuela de Kioto que nos ocupa, el

vacío es un antecedente requerido para el proceso creativo. En un interesante análisis del ensayo referido, Hase (2009) señala que “hacer las cosas transparentes” o “lograr la imaginación fundamental” son logros derivados de la tenaz y productiva presencia de la perspectiva de vacuidad. Con ello se muestra que, si bien la nihilidad dinamita los fundamentos establecidos, incluso en el arte, la vacuidad faculta al individuo para la producción de sus nuevas expresiones. En definitiva, este argumento alude a la necesaria concentración que acompaña los procesos de elaboración creativa; no se trata de una concentración que pueda asociarse a los esfuerzos de memorización o intelección, sino que está más dirigida a la completa absorción del individuo en la actividad que realiza, incluso a la consideración de que se unifica en su actividad, se vuelve aquello que produce.

Lo anterior guarda cierta similitud con el flujo que es señalado por Csikszentmihalyi. De acuerdo a tal autor, “cuando una persona es capaz de organizar su conciencia para experimentar flujo tan frecuentemente como le sea posible, la calidad de vida mejorará inevitablemente” (2013: 70). La organización de conciencia, en términos de Nishitani, es justamente la permisión de su vacuidad; esto se vuelve claro si consideramos que es difícil fluir si se encuentran obstáculos en el camino, de tal modo que la vacuidad favorece el libre paso de lo transitable. En el estado de flujo es posible captar estímulos o sensaciones que no están presentes originalmente en lo que se percibe; a decir de Nishitani: “cuando escuchamos el sonido de una cascada, la imagen de la cascada viene a nosotros con su sonido” (Nishitani, 1999: 192). Así, junto al sonido de la cascada damos por hecho que escuchamos la imagen de la cascada. No obstante, la imagen de la cascada no es su sonido en sentido estricto, pero sí lo es en el punto en el que la captación de una sensación no se encajona al receptor sensitivo específico que le corresponde.

En lo referente al ámbito de lo humano, Nishitani refiere la experiencia de la nihilidad como algo inserto implícitamente en el proceso existencial. Así, considerando que la nihilidad pertenece a la existencia, la vacuidad sería propia de la trascendencia de las particularizaciones derivadas de una óptica puramente accesoria. La nihilidad no es una elección, pero sí puede serlo la perspectiva de la vacuidad, la cual, además de llevar a la nihilidad a su superación más redituable, constituye una liberación de las ataduras del convencionalismo. Visto así, de acuerdo

a Hase (2009: 176) si el nihilismo puede ser comparado a la punta de la montaña que se eleva de entre las nubes del mundo humano, entonces la vacuidad puede ser comparada al cielo vacío extendido aún más por encima. La nihilidad es un operador de la vacuidad; puede vivirse la nihilidad sin lograr llegar al punto de vista derivado de la vacuidad, pero no puede obtenerse la vacuidad sin que sea vivida la nihilidad. Es por esto que la vacuidad es una necesidad universal (Sevilla, 2011: 259), aunque no sea siempre una necesidad satisfecha.

En lo tocante a lo teológico, el concepto de vacuidad o de nada absoluta en *La religión y la nada* así como el concepto de Dios como incomprensible misterio en la teología de Karl Rahner podrían llevarnos a la emergencia de un modelo de comprensión que permita abordar la irreligiosidad o el nihilismo desde una perspectiva más amplia o, al menos, interreligiosa. Estas y otras conclusiones son referidas por Russell (2008: 27-28) cuando compara los pensamientos del filósofo y el teólogo nombrados. Así, la comprensión que realiza Nishitani sobre el absoluto vacío es de absoluta plenitud, mientras que Rahner describe la absoluta plenitud como un abismo (36).

Centrados únicamente en la existencia material de lo humano no encontraríamos, de acuerdo a Nishitani, mayor sentido o trascendencia. En sus palabras, el filósofo de Kioto advierte que “la propia existencia como un todo (de la humanidad en general) debe ser asumida como corrupta” (Nishitani, 2003: 62). La corrupción es superada, propiamente, desde la perspectiva de la vacuidad. Es por esto que Nishitani enfatiza la importancia de comprender la vacuidad como pasión (Inoue, 2013: 1421), lo cual antecedente y corona al pensamiento lógico.

Conclusión

Las aportaciones de Nishitani a la filosofía occidental son vastas y significativas, no obstante a no ser consideradas en las tendencia contemporáneas de la labor filosófica. Su labor invita al pensamiento sobre la vacuidad y las variantes de la misma a través de distintas facetas del vacío, al sentido de la plenitud del tiempo presente y la implicación con un yo que no está derivado de la construcción subjetiva del hombre sobre sí mismo.

Nishitani no propuso un nuevo matiz para adornar brillantemente el humanismo; por el contrario, admite la corrupción del hombre, su límite y su degeneración. Es justo ahí donde la noción de la nihilidad, aquella que antecede al punto de vista de la vacuidad, debe ser abordada y permitida. Destituyendo las ideas sobre lo que somos, rompiendo la máscara del yo, es posible acceder al estado de la no máscara, a la posición del no yo; éste es el preámbulo fundamental para la liberación del hombre, a través de la pérdida de las nociones sobre sí mismo, la duda sobre ellas y la esfumación de sus afanes y apegos.

La idea del yo no excluye la responsabilidad ética, sino todo lo contrario: representa una frontal invitación al replanteamiento de los cánones de comportamiento, a la confrontación con las ideas sobre lo que es benéfico y perjudicial, a la ruptura con los lineamientos culturales establecidos.

A través de su prosa elegante y sus constantes ejemplos, Nishitani estuvo interesado por generar un vínculo con el mundo occidental, evidencia de ello son sus numerosos textos que poco a poco son traducidos a las distintas lenguas de países en donde su mensaje no es conocido o no ha terminado de ser comprendido. Su concepción de la filosofía, siempre unida a la controversia y al cuestionamiento de la ortodoxia, continúa siendo un modelo de ejercicio crítico y de espiritualidad racional. Por todo ello, es oportuno reconsiderar sus aportes y la trascendencia de sus líneas, siempre y cuando se posea la aptitud necesaria para obtener el fruto del aprendizaje, el cual sucede en mayor medida mediante el contacto con lo diferente.

Referencias

- Baeza, Ricardo (2007). "El maestro Eckhart y la obra de Nishitani *La religión y la nada*". *Círculo hermenéutico*. Universidad de Oviedo, Vol. 7, pp. 25-32.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (2013). *Fluir*. Barcelona: Kairós.
- Del Arco, Javier (2004). "La escuela filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural", en: *Arbor*, CLXXIX, 705, pp. 229-246.
- Hase Shōtō (2009). "Nishitani's Philosophy of Emptiness in «Emptiness and Immediacy»". *Japanese Religions*, Vol. 34 (1), pp. 75-82.
- Heisig, James (2002). *Los filósofos de la nada*. Barcelona: Herder
- Heisig, James (2003). "Introducción", en: Keiji Nishitani, *La religión y la nada*. Madrid: Siruela.
- Inoue Katsuhito (2013). "Characteristics of Eastern Thought and the Philosophy of Kyoto School"; en: *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* v. 10, n. 6, pp. 1407-1422.
- Maldonado, Rebeca (2007). "Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente"; en: *Anuario de Filosofía*, Vol. 1, UNAM, pp. 143-166.
- Motiekaitis, Ramunas (2015). "Emptying Sunyata: a Critical Reading of Nishitani's Religion and Nothingness". *International Journal of Area Studies*, Vol. 10, Núm. 1, pp. 69-83.
- Nishitani Keiji (1987). *Nishitani Keiji Chosakushū 西谷啓治著作集 (Nishitani Keiji's Works)*, 26 vols. Tokyo: Sōbunsha.
- Nishitani, Keiji (2003). *La religión y la nada*. Madrid: Siruela.
- Parkes, Graham (1987). *Heidegger an Asian thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Russell, Heidi (2008). "Keiji Nishitani and Karl Rahner: A Response to Nihilism". *Buddhist-Christian Studies* 28, pp. 27-41.
- Sevilla, Luis Anton (2011). *Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of "Asia" under the Colonial Empires*. Ed. Inaga Shigemi. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, pp. 237-264.
- Zavala, Jacinto (1997). *La otra filosofía japonesa*, El Colegio de Michoacán, México.