

Introducción

J. W. Heisig

En 1771, a la edad de veinticinco años, Sir William “Oriental” Jones, a quien debemos la primera hipótesis de lenguas indoeuropeas, escribió en las primeras páginas de su gramática persa:

Algunos hombres nunca han oído hablar de los escritos asiáticos y otros jamás se convencerán de que haya algo de valor en ellos.... A todos nos encanta excusar o encubrir nuestra ignorancia y rara vez estamos dispuestos a permitir alguna excelencia más allá de los límites de nuestros propios logros; igual que los salvajes, que imaginaron que el sol salía y se ponía sólo para ellos y no podían imaginar que las olas que rodeaban su isla dejaran coral y perlas en cualquier otra playa.¹

Doscientos años después, el juicio del famoso lingüista sigue sonando juvenil y romántico para una gran parte de la tradición intelectual de Occidente, que 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. El número creciente de jóvenes académicos buceando en las lenguas originales y en las historias del subcontinente indio, Corea, China y Japón nos abre a la esperanza de poder borrar los últimos vestigios de esa mentalidad anticuada. La vida del filósofo japonés Nishitani Keiji (1900–1990) marca el siglo en el cual ha tenido lugar este cambio transcendental, al traer filosofía y religión de Oriente a Occidente y viceversa, en un diálogo como nunca antes había tenido lugar en la historia espiritual del mundo.

La Escuela de Kyoto

Junto con Nishida Kitarō (1870–1945) y Tanabe Hajime (1885–1962), Nishitani es el tercer pilar en una línea de pensadores originales que han ocupado cátedras de filosofía y religión en la Universidad de Kyoto y que han llegado a ser conocidos como la “Escuela de Kyoto”: la primera presencia de Japón en la filosofía mundial.²

La historia de la filosofía occidental empezó en Japón hace poco más de cien años con la apertura general del país en 1859, después de dos siglos de aislamiento del mundo exterior. El interés por las ideas occidentales que permanecieron candentes durante el dominio del sistema feudal, cobraron vida de nuevo y con gran pasión. Como símbolo del cambio se inauguró en seguida un proyecto para traducir, aunque fueran mal asimilados, más de 30.000 “clásicos” de la literatura occidental y en 1862 el primer grupo de dieciseis estudiantes jóvenes fue enviado a estudiar a Europa.³ Algunos de los que se concentraron en el estudio de la filosofía se sintieron atraídos por las corrientes del neo-kantismo y neo-hegelianismo, mientras otros se dirigieron al estudio de la filosofía griega, medieval y moderna. A partir de 1877, algunos profesores europeos fueron invitados a enseñar en las universidades de Japón. De esta manera, las ideas filosóficas de Occidente llamaron la atención de la generación joven del nuevo Japón. Pensadores budistas ansiosos de “modernizar” su pensamiento fueron de los primeros en volver sobre la tradición intelectual japonesa a la luz de estos acontecimientos. Aunque la mayor parte del trabajo de estos pioneros fuera prematuro y careciera de sentido crítico, trazó un derrotero que al cabo de una generación daría como fruto a su primer pensador original en la persona de Nishida. Los escritos de Nishida marcaron el tono de la Escuela de Kyoto en dos sentidos: primero intentó ofrecer una contribución netamente oriental a la tradición filosófica occidental, por medio del uso de conceptos clave budistas en relación a preguntas filosóficas perennes; y segundo, trató de enriquecer la autocomprensión budista sometiéndola a los rigores de la filosofía europea.

El catalizador que decidió a Nishida para ponerse en camino hacia una filosofía propia se desarrolló durante los diez años que permaneció sentado en meditación bajo la dirección de un maestro zen, que le había asignado el kōan *mu*: “nada”. A pesar de que la variedad de sis-

temas de pensamiento zen no parecen haber influido en la maduración de sus ideas filosóficas como tales, la disciplina de la meditación fue decisiva para él. Por un lado, convenció a Nishida de que la filosofía no comienza por *saber* cosas a través de una lógica objetiva, sino por *conocer* cosas a través de la experiencia “inmediata” o “pura”. Por otro lado, le mostró que la filosofía no acaba en la inefabilidad de la experiencia inmediata, sino que desde allí tiene que empezar a expresar lo más claramente posible la estructura de la realidad y el lugar del significado y la acción humana dentro de ella. Pues si las puras ideas transplantadas de la filosofía occidental tienen que echar raíces en la experiencia vivida del Japón, también el tipo de experiencia pura cultivada en la meditación budista tiene que madurar hasta la autoexpresión, bajo el ojo crítico del pensamiento filosófico.

Nishida nunca dejó Japón para ir al extranjero, pero alentó a su joven discípulo Tanabe para que realizara su sueño de ir a Alemania, donde estudió de 1922 a 1924 con Husserl, Cohen y Natorp y se acercara a Heidegger. El carácter religioso de las preocupaciones filosóficas de Tanabe no estaba asociado a ninguna secta budista: a diferencia de Nishida, sin embargo, se decantó hacia el Sōtō zen de Dōgen más que al Rinzai zen, centrado en los kōan, para más tarde dirigirse de forma entusiasta al budismo de la Tierra Pura y al cristianismo por su inspiración filosófica. El factor unificador para Tanabe fue la lógica y la dialéctica de Hegel. Nishitani, alumno de Nishida y de Tanabe, que también había estudiado en Alemania, ya se había sentido atraído por Nietzsche desde su juventud, una influencia que perduró toda su vida. Igual que en el caso de Nishida, la conexión primaria de Nishitani con el budismo fue el zen, tanto el Rinzai como el Sōtō. Al igual que Tanabe, Nishitani se sumergió profundamente en el pensamiento cristiano, principalmente por medio de la lectura de los místicos y de los existencialistas europeos.

A pesar de la presencia constante de la historia intelectual de Occidente en los escritos de la Escuela de Kyoto, donde se instruyeron estos filósofos, y de su insistencia en el papel que el pensamiento japonés tenía que representar en el foro mundial de la filosofía, el contacto personal con filósofos contemporáneos fuera de Japón estuvo prácticamente ausente durante el periodo formativo en el contexto de

la universidad de Kyoto. El diálogo con la filosofía occidental fue meramente libresco, pues ni solicitó ni llegó a atraer la atención de la comunidad filosófica de Europa y los Estados Unidos, para no mencionar los propios países asiáticos. En parte este enclaustramiento fue debido a la inaccesibilidad, hasta hace poco, de las obras de estos filósofos en las lenguas occidentales. Otro factor que dificultó esta apertura fue la suposición más o menos tácita de que sólo el Oriente budista, y quizá sólo Japón como el único país empeñado libremente en la modernización y fuera de las presiones de las reglas coloniales, estaba en condiciones de producir una filosofía que pudiera tender un puente entre el Oriente y el Occidente.

El lanzamiento de la Escuela de Kyoto, y por lo tanto de la filosofía japonesa, en el foro mundial, no fue el resultado de determinados esfuerzos de los filósofos mismos o de sus discípulos en Japón, sino de iniciativas tomadas por filósofos y estudiosos de la religión occidentales. Una cantidad de traducciones en años recientes, así como también una oleada de jóvenes estudiosos de países occidentales capaces de leer los textos originales y de conversar en japonés, ha atraído la atención del mundo hacia esta filosofía e incitado a una reanimación del interés por el pensamiento de la Escuela de Kyoto en Japón. Irónicamente, sólo después del fallecimiento de Nishida, Tanabe, y Nishitani, la filosofía de la Escuela de Kyoto ha podido sobrepasar la etapa de un acontecimiento casi exclusivamente japonés en el que habían participado unas pocas personas capacitadas en el idioma para presentarse en un foro común de ideas en el cual filósofos de todo el mundo pueden dialogar y debatir.

Sin embargo, debido al relativo enclaustramiento de los filósofos de la Escuela de Kyoto y la falta de crítica directa por parte de sus contemporáneos extranjeros, su pensamiento fue lo suficientemente libre para tomar directrices nuevas, cosa que tal vez no habría sido posible bajo la vigilancia de ojos extraños. Del mismo modo, la falta de afinidades entre su propio lenguaje y el griego y latín de la antigüedad, como también la falta de comprensión por parte de sus coetáneos del vocabulario inventado para traducir la terminología filosófica occidental, dió un sabor enteramente diferente al marco lingüístico dentro del cual trabajaron. Pues las palabras filosóficas que estos pensadores tomaron

prestadas de Occidente fueron en general traducidas sólo por su denotación literal, sin prestar atención a las connotaciones que yacían bajo la superficie, en los sentimientos, la historia y las alusiones literarias que estas palabras muchas veces abarcaban. En este sentido, a pesar de sus logros respecto a un pensamiento radicalmente vernacular, el lenguaje de la Escuela de Kyoto siguió siendo tan extraño para el lector en general como el resto de la filosofía occidental.

Por otro lado, la etimología y las resonancias históricas de los caracteres chinos recomendaron al filósofo japonés asociaciones distintas que dirigieron su pensamiento en otras direcciones. Mucho antes de que los trabajos de Heidegger fuesen traducidos al inglés, y mientras en Occidente se empeñaban en diatribas sobre cómo resolver sus juegos de palabras en traducción, la filosofía japonesa mostró su afinidad natural para los intentos de introducir en la filosofía el maravilloso mundo dentro de los mundos del lenguaje. El resultado es que la mayor parte de las connotaciones de la lengua vernácula han tenido que ser sacrificadas al traducir sus escritos a idiomas occidentales.

Las purgas de la *intelligentsia* que tuvieron lugar tras la posguerra causaron un cierto estigma al nombre de la Escuela de Kyoto debido a su supuesta colaboración con el gobierno militar. Pero con el paso del tiempo un exámen más minucioso de esos acontecimientos, así como también la recepción entusiasta de traducciones de sus escritos en idiomas occidentales, contribuyeron a darle un juicio más equilibrado. Hoy día su filosofía es aceptada como un aporte 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.⁴

A lo largo de su búsqueda filosófica, y no obstante las vicisitudes políticas y sociales, jamás hubo ningún intento de separar filosofía de religión. Ademáa respecto a Tanabe y Nishitani, podemos decir que el cristianismo estuvo siempre presente en su pensamiento filosófico. Hablando de su relación con el cristianismo, Tanabe se refirió a sí mismo en 1948 como un cristiano en proceso que nunca llegaría a ser un cristiano de hecho. Nishitani habló más tarde de sí mismo en términos semejantes: *ein gewordener Buddhist* y *ein werdener Christ*.⁵ Las demarcaciones de filosofía y religión que caracterizan la tradición intelectual

de Occidente caracterizan a estas filosofías en general por su ausencia. En este espíritu, los filósofos de la Escuela de Kyoto anclaron sus puentes en el Occidente tanto en la filosofía como en el cristianismo sin nunca abandonar su matriz natal del pensamiento budista.

El camino de Nishitani a la filosofía

Mucho más que Nishida y Tanabe, Nishitani hace girar su pensamiento en torno a un eje mundial. Sobre todo en sus últimos años, muchos filósofos extranjeros fueron a visitarle y a gozar de su cordial acogida. Más de un académico fue a su pequeña casa en Kyoto para estar durante horas en discusión con este simpático anciano. Como Tanabe, Nishitani había estudiado en Alemania y más tarde, ya mayor, viajó varias veces a Europa y a los Estados Unidos para dar conferencias. La feliz combinación de la publicación de su trabajo principal, *Shūkyō to wa nani ka* traducido al inglés (*Religion and Nothingness*, 1982) y alemán (*Was ist Religion?*, 1986), el creciente número de académicos occidentales capaces de leer con fluidez en los textos originales, y el enorme genio encantador del mismo Nishitani, ayudaron a llevar el pensamiento de los filósofos de Kyoto a una audiencia más amplia. Sin embargo, dadas las tendencias de la filosofía continental y norteamericana contemporáneas, fueron los teólogos y los estudiosos del budismo los más atraídos por las ideas de Nishitani. Sólo después de su muerte, países más próximos como Corea, Taiwán, y Hong Kong comenzaron a mostrar interés por él y por los otros filósofos de la Escuela de Kyoto. A pesar de todos sus sentimientos cosmopolitas, Nishitani mismo siguió a Nishida y Tanabe al mostrar preferencia hacia los países de Occidente, como habían hecho virtualmente todos los filósofos japoneses desde la era Meiji.

El “eje mundial” del pensamiento de Nishitani no se define tanto por la geografía y la apertura a otras culturas cuanto por un empeño en proteger la nobleza de nuestro común espíritu humano contra los empobrecimientos que acompañaban el avance de la civilización global. Al defenderse en contra de la inquisición, Galileo habló sobre lo que ha vuelto a ser la suposición central de la ciencia moderna: “No pregunto cómo se va al cielo”, dijo, “sino como va el cielo”. Fué una dicotomía que Nishitani nunca aceptó. No solamente Occidente se ha equivocado

al separar la filosofía y religión, sino que también la separación de la búsqueda religiosa de la científica le pareció fundamentalmente equivocada. Todo lo que se refiere a la existencia humana, insistía, tiene su dimensión religiosa. La ciencia es siempre una empresa humana al servicio de algo “más” que la ciencia misma. Cuando el elemento existencial está sacrificado en la búsqueda de la certeza científica, “lo que nosotros llamamos vida, alma, y espíritu –incluyendo a Dios– tienen su casa corrompida”. La respuesta de Nishitani al desafío no fue la de superar la mera preocupación psicológica por un yo verdadero, sino insistir que es sólo en el paisaje interior o terruño del yo verdadero donde los hechos concretos de la naturaleza “se manifiestan justo como son, en su verdad más grande”.⁶

Con Nishitani la preocupación por el yo verdadero, un tema central en la historia de las ideas budistas, alcanza su punto más alto la Escuela de Kyoto. Él lo consideró el punto focal del trabajo de Nishida e interpretó la filosofía de Tanabe como una variación del mismo tema.⁷ En relación con esto, sus propios escritos sacan a la superficie, a través de alusiones textuales y confrontación directa con los textos originales, muchos de los elementos zen de los escritos de Nishida. Los esfuerzos de D. T. Suzuki por extender el zen a través del contacto con el Budismo de la Tierra Pura también reverberan en los escritos de Nishitani, aunque no tan profundamente como en Tanabe. Además, Nishitani se dirigía directamente a la teología cristiana tanto para buscar inspiración como para aclarar su propia posición religiosa en relación con la occidental.

Quizá el estímulo más fuerte para que Nishitani ampliara la perspectiva filosófica de Nishida fueron los libros de Nietzsche, cuya sombra queda siempre en el fondo como una inteligencia gris. La fuerte impresión recibida al leer *Así habló Zaratustra* durante sus años universitarios, le dejó a Nishitani dudas tan profundas que, al final, sólo una combinación del método filosófico de Nishida y el estudio del budismo zen pudieron salvarle de una incapacitación total.⁸ Como académico Nishitani había traducido y comentado obras de Plotino, Aristóteles, Boehme, Descartes, Schelling, Hegel, Bergson, y Kierkegaard– todos los cuales dejaron una marca en su pensamiento. Pero cuando leía a Nietzsche, como también a Eckhart, Dōgen, Han-shan, Shih-te, los poe-

tas zen, y el Nuevo Testamento, lo hacía a través de la lente de sus propias y eternas preguntas espirituales, lo cual convirtió esas lecturas en algo poderoso y atractivo.

Los fundamentos del acercamiento de Nishitani al yo verdadero como una idea filosófica están presentes en un primer libro sobre “la subjetividad elemental”. Este término (que él mismo introdujo al japonés al traducir a Kierkegaard) no era del gusto de Nishida, pero la meta de Nishitani no era diferente a esa de su maestro: crear la base filosófica para una existencia individual total y válida, que serviría de base para una nueva existencia social, para el avance de la cultura humana, y para una superación de los excesos de la edad moderna. Escrito a la joven edad de cuarenta años y bajo la influencia dominante de Nishida, esta obra contiene en germen su propia posición madura como filósofo.

Al igual que con Nishida, el talón de Aquiles de la postura sumamente individual de Nishitani para con la historia fue su aplicación a problemas de la historia actual. En un intento de prestar apoyo durante los años de la guerra del Pacífico a elementos de la marina y del gobierno que quisieron poner una cierta medida de sobriedad a las payasadas dementes del ejército japonés en Asia, sus comentarios sobre el rol de la cultura japonesa en los otros países de Asia se mezclaron fácilmente con las peores ideologías de la época, y las distinciones sutiles que para él –como para Nishida y Tanabe que fueron arrastrados por el mismo remolino– eran tan importantes, le proporcionan poca simpatía hoy a la luz de subsiguientes acontecimientos. Nishitani sufrió una purga después de la derrota de Japón, perdió su cátedra en la Universidad de Kyoto y nunca regresó a estas cuestiones en sus escritos ni en el foro público. Aunque siguió escribiendo sobre Japón y la cultura del Este, lo hizo a una prudente distancia de sus opiniones anteriores y del ataque implacable de los críticos marxistas.

El punto de vista de la vacuidad

En vez de “la lógica de locus” de Nishida y “la lógica de lo específico” de Tanabe, Nishitani elaboró lo que él llamó “el punto de vista de la vacuidad”. Él no veía esta postura como un mero punto de vista que uno pueda asumir objetivamente y sin esfuerzo, sino como el logro de

un disciplinado e impávido encuentro con la duda. La larga lucha con el nihilismo que ya había quedado atrás no fue un mero trabajo académico. En su juventud, a la edad de apenas veinte años, Nishitani había caído en una desesperación profunda en la cual “la decisión de estudiar filosofía fue, por melodramático que suene, cosa de vida o muerte para mí”.⁹ No sorprende que esto llegara a ser el punto de partida para su descripción de la búsqueda religiosa: “Advertimos la religión como necesidad o como algo imprescindible para la vida sólo en los momentos en los que todo pierde su necesidad y utilidad”.¹⁰

Para Nishitani el aspecto perverso, sin sentido, y trágico de la vida es un hecho innegable. Pero es más que un simple hecho: es la semilla de la conciencia religiosa. La pregunta sobre el significado de la vida surge inicialmente no por estar sentado pensando con calma sino por estar en medio de acontecimientos fuera de su propio control. Típicamente, nosotros nos enfrentamos con estas dudas retirándonos a una de esas consolaciones disponibles –racional, religiosa, o lo que sea– que toda sociedad provee a sus miembros para proteger la cordura colectiva. Para Nishitani el primer paso a la duda radical es permitir que uno mismo esté tan lleno de ansiedad que aún la frustración más simple y más privada pueda revelársele como síntoma de la carencia radical de sentido que aflige a toda la existencia humana. Luego, uno se entera de que este sentido de algo “último” sigue estando centrado en lo humano y por lo tanto queda incompleto. Entonces uno se entrega a sí mismo enteramente a la duda, así que la tragedia de la existencia humana se muestra como síntoma de la tragedia total del mundo del ser y del devenir. En este punto, dice Nishitani, es como si una sima inmensa se hubiera abierto bajo los pies, en medio de la vida ordinaria –a saber, un “abismo de nihilidad”.

Filosofías enteras han estado construidas sobre la base de esta nihilidad, y Nishitani se lanzó con toda su alma al estudio de ellas, no con la meta de rechazarlas sino para encontrar la llave de lo que él llamó el “autosuperación del nihilismo”. Llegó a comprender que debe ser permitido aumentar en la persona la conciencia de la nihilidad hasta que toda la vida se convierta en un gran signo de interrogación. Sólo con tal acto supremo de negar el significado de la existencia tan radicalmente de forma tal que uno llegue a ser la negación misma y estar consumido

por ella, puede tener lugar la posibilidad de su separación definitiva. La liberación de la duda que simplemente transporta a uno fuera del abismo de la nihilidad y lo devuelve a una *Weltanschauung* donde las cosas de la vida recuperan su sentido, no merece el nombre de liberación, protesta Nishitani. La nihilidad misma, en la plenitud de su negación, tiene que ser confrontada cara a cara si uno pretende hacerla transparente como algo relativo a la conciencia y experiencia humanas. Con esta afirmación la realidad revela su secreto de una vacuidad absoluta que restituye el mundo del ser. En el idioma filosófico de Nishitani, “la vacuidad puede ser llamada el campo del ‘hacer ser’ (*Ichtung*) en contraste con la nihilidad que representa el campo de la ‘anulación’ (*Nichtung*).¹¹

En otras palabras, para Nishitani la religión no es tanto una búsqueda del absoluto como un despertar a la propia existencia humana, es decir, una aceptación de la vacuidad que abraza este mundo en su totalidad de ser y devenir. En esa aceptación –que representa una “apropiación incorporada”– la mente se ilumina tan brillantemente como le es posible. La realidad que vive y muere por todas las cosas que llegan a ser y dejan de ser en el mundo está “realizada” en el sentido total del término: uno participa en la realidad y por lo tanto sabe que uno es real. Esta es el punto de vista de la vacuidad.

Como la vacuidad es considerada un “punto de vista”, no se trata de un *terminus ad quem* sino de un *terminus a quo*, es decir, la inauguración de un nuevo modo de mirar las cosas de la vida, un nuevo método para valorar el mundo y reconstruirlo. Para Nishitani la vida en su totalidad vuelve a ser un tipo de “doble exposición” en la cual uno puede ver las cosas tal como son y a la vez verlas transparentemente hasta su relatividad y transitoriedad. Lejos de embotar el propio sentido crítico, lo refuerza. Para regresar al caso de la ciencia, desde el punto de vista de la vacuidad el encaprichamiento moderno con hechos y explicaciones se manifiesta por lo que es: una santificación del yo imperial que voluntariamente sacrifica la realidad inmediata del yo verdadero a la ilusión de un conocimiento y control perfectos. La personificación o humanización del absoluto, como cualquier intento de refrenarlo dogmáticamente aun con el aparato más adelantado y las teorías más fidedignas, es a lo sumo una cura provisional del peligro perpetuo de estar abruma-

do por la nihilidad. Sólo una mística de lo cotidiano, sólo un morir-en-el vivir y vivir-en-el morir puede conducir nuestra conciencia a reconocer la verdadera vacuidad de lo absolutamente real.

En general, hay que reconocer que Nishitani favoreció el término “vacuidad” (Skt., *śūnyatā*) más que “la nada absoluta” de Nishida y Tanabe. Eso se debe en parte al hecho de que su correspondiente carácter chino, el que se usa normalmente para “el cielo”, le parece capturar la ambigüedad de una vacuidad-en-la plenitud que él pretende. En este acto de *ver* que es al mismo tiempo un *hacer transparentar*, uno está 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.

Nishitani siempre insistió en que, en principio, la conversión conlleva un compromiso con la historia. Mientras valorizó, repitiéndolo a menudo, la correlación zen entre la “gran duda” y la “gran compasión” (los caracteres chinos para ambos términos tienen la misma pronunciación en japonés, *diahi*) sus escritos posteriores contienen numerosas censuras del budismo por su “rechazo despegado del mundo y de entrar en los asuntos de la sociedad humana”, por su “falta de ética y conciencia histórica”, y por su “fracaso en no confrontar la ciencia y la tecnología”.¹²

Sin embargo, en sus principales discusiones filosóficas sobre la historia, Nishitani tiende a criticar las perspectivas cristianas de la historia, desde la perspectiva de la vacuidad inspirada por el budismo, sin tomar en cuenta la mayor sensibilidad del cristianismo por los problemas de la moral actual. Según él la vacuidad o la nada no llegan a estar llenas por doblar el tiempo periódicamente en sí mismo, como las estaciones que se repiten año tras año, ni por ofrecer un principio evolucionista que apunta a un fin del tiempo en el cual todas las frustraciones de la nihilidad serán trastocadas, como se ve en el caso de la escatología cristiana. Nishitani concibió la liberación del tiempo como un tipo de tangente que toca el círculo de tiempo repetitivo en su circunferencia más exterior o que corta la línea recta de su progreso hacia adelante. Como Nishida, prefirió la imagen de un “ahora eterno” que atraviesa ambos mitos del tiempo para llegar al no-tiempo del momento del despertarse. Lo que el teísmo cristiano, especialmente en su imagen personalizada

de Dios, gana por un lado en su capacidad de juzgar la historia, por otro lado muchas veces lo pierde por su fracaso en entender la omnipresencia del absoluto en todas las cosas justo como son. Para Nishitani la postura de la vacuidad perfecciona la dimensión personal de la vida humana al añadir la dimensión de un amor impersonal y sin diferenciación. Él ve este amor en lo que la cristiandad reverencia en un Dios que hace que el sol ilumine igual al justo y al injusto, y que se vacía kenóticamente en Cristo.¹³ Lejos de negar la conexión de lo absoluto con lo personal, es el énfasis en lo impersonal lo que le permite pronunciar en sus últimos escritos: “lo personal es la forma básica de existencia”.¹⁴

Situar a Nishitani en la historia mundial de la filosofía

Para situar la contribución filosófica de Nishitani en la historia intelectual del mundo, no es suficiente con canalizar sus ideas en uno de los conductos familiares y compararle a lo que es ya familiar. Más bien resulta necesario el siguiente planteamiento: ¿qué tiene la filosofía que aprender de Nishitani?.

La prudencia del historiador de las ideas intenta evitar generalizaciones sobre lo que pudo y no pudo haberse pensado sin los escritos de ciertos individuos. Es cierto que a través del pensamiento de Nishitani como también de Nishida y Tanabe el estudio de la filosofía occidental en Japón se vió enriquecido con temas de la propia tradición oriental. Por esta razón, la Escuela de Kyoto representó un momento decisivo: la filosofía en Japón nunca podrá ser igual después de ella. La radicalidad de sus planteamientos, así como su propia elaboración en aquel mismo contexto intelectual hace difícil prescindir del conjunto de sus escritos. Por la misma razón, si un día la aportación del pensamiento oriental llegara a tener un impacto de proporciones similares en Occidente, los nombres de Nishitani y sus maestros figurarán de forma preeminente.

Si hacemos extensiva esta misma pregunta al contexto de la filosofía occidental, ésta adquiere connotaciones más fuertes: ¿qué tiene que aprender de Nishitani que no haya podido formular por sí misma? Esta pregunta pone al descubierto una cuestión latente desde hace por lo menos un siglo, es decir, la posibilidad de que las lenguas, las literaturas, las religiones y las bellas artes del extremo Oriente contengan

ideas y verdades que no han podido ser planteadas en el lenguaje característico de la filosofía de Occidente desde sus orígenes hasta sus desarrollos postmodernos.

Para empezar a contestar a la pregunta es obvio que tenemos que escuchar la respuesta de Nishitani mismo sobre lo que la filosofía occidental necesitaba, pero no era capaz de alcanzar por sus propios esfuerzos y fuentes. No queda duda de que eso es precisamente lo que Nishitani mismo creía. El problema es que sus propias opiniones sobre el asunto no son enteramente fidedignas. Esto es lo que sucede precisamente con un conjunto de ideas acerca de la unicidad étnica japonesa, la interacción de culturas en un nuevo orden mundial y la praxis social. Pero estas opiniones privadas más bien debían ser consideradas desde su propio sistema conceptual, de su filosofía política y de su teoría de la cultura, aunque hoy a los occidentales –como también a muchos de los herederos de la filosofía de Kyoto en Japón– nos parecen provincianas en contraste con lo que la Iluminación europea ha aportado al mundo moderno. Además hay otras ideas demasiado difíciles de apoyar críticamente para poder abrir perspectivas nuevas. En particular se piensa sobre la falta de comprensión del papel que juegan las relaciones interpersonales para engendrar demandas éticas, un papel cuyo descuido afecta a la interpretación de varias doctrinas cristianas centrales.

No obstante, hay mucho más en su pensamiento, en verdad *tanto* más que uno puede hablar de Nishitani sin tener que considerar esas ideas –es decir, considerarlas errores de juicio, descuidos, o a veces como simple falta de claridad– y aún aprender del cuerpo principal de escritos que él nos dejó. Esto no es diferente a la forma en que la historia de la filosofía ha tratado a sus pensadores más destacados a través de los siglos. Los más solícitos discípulos japoneses de la Escuela de Kyoto, como también los detractores más fervientes, no deberían sentirse demasiado desilusionados al saber que en el mundo de la filosofía aún las luces más brillantes proyectan sus sombras.

El público para el que Nishida escribió fue enteramente japonés. Como Tanabe, jamás escribió ni un ensayo en un idioma extranjero o pensando en una audiencia occidental. Se puede imaginar que este hecho le causaba dudas sobre la universalidad de su contribución. Desde el principio Nishida alentó a sus discípulos a que estudiaran en el

extranjero, pero no les alentó a traducir o a hacer traducir sus trabajos en las lenguas occidentales. Del mismo modo, se resistía a ser nombrado miembro de algún movimiento filosófico extranjero. Con Nishitani la situación cambió. Dio conferencias en Europa y América, colaboró activamente con traductores de sus escritos y dio a entender que su meta era que su pensamiento fuera leído y criticado por filósofos occidentales. A diferencia de Nishida y Tanabe, aunque ya octogenario, desempeñó un rol principal dentro de Japón al animar discusiones con filósofos de Occidente. Y no se puede negar la probabilidad de que sus coloquios con pensadores occidentales que trabajaban y enseñaban en Japón tuviera un impacto en sus últimos escritos.

En la base de todo eso, 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*. Precisando 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.

Aquí hace falta añadir una clarificación importante. De lo que se habla aquí es de la filosofía, no de ideas budistas. Las dos no están inconexas, pero del mismo modo que la Escuela de Kyoto no es el lugar adecuado para estudiar la filosofía occidental, tampoco es adecuada para conocer el pensamiento budista en sus formas tradicionales. Las dos tradiciones aportan cada cual sus ideas, pero son reelaboradas de una forma tal que las ideas originales muchas veces permanecen sólo en forma derivada. Sin duda uno puede preguntar qué tiene que aprender el pensamiento budista de los filósofos de Kyoto, y de hecho mucho ha sido aprendido, pero esta pregunta queda fuera de este enfoque.

Dicho eso, se pueden destacar tres aspectos principales de esa *nada* que Nishitani, junto con Nishida y Tanabe, presentan a la filosofía mundial con su aportación característica:

Una manera de entender la sabiduría de Oriente. Aunque Nishitani pudiera haber sido un poco demasiado generoso en cuanto a su propia habilidad de representar el “Oriente” como tal, lo que nos ofrece es la promesa de presentar una parte del Oriente a una parte del Occidente. No se habla aquí de tomar algunas frases o conceptos de su tierra natal para trasplantarlos, en oposición a algo familiar, en nuestra tierra. Se

trata más bien de luchar con el lenguaje y el contexto de ideas claves como no-yo, iluminación, no-hacer, y vacuidad, y referir sus ideas a problemas perennes de la filosofía occidental. Puede ser que un día la lengua clásica china consiga estar en compañía del griego, francés, alemán, inglés, y latín como una herramienta indispensable para el estudio de la filosofía. Pero antes de que esto se reconozca como problema, uno tiene que entender muchas cosas sobre lo que la sabiduría de Oriente puede ofrecer en cuanto a una perspectiva distinta en cuestiones fundamentales de filosofía. La Escuela de Kyoto es una vía para este reconocimiento. Es como un remolcador que conduce lentamente a un buque a una nueva alta mar. Que yo sepa, no hay nada en la historia de la filosofía occidental que se pueda considerarse capaz de desempeñar este papel.

Una lógica nueva. Entiendo el término “lógica” aquí en el doble sentido de un modelo general para la organización del pensamiento y de un estudio de las reglas de relaciones entre conceptos particulares. En cuanto al primero, la lógica de la vacuidad, como la lógica de *locus* de Nishida y la lógica de lo específico de Tanabe, ofrecen estímulos para hacer preguntas que de otra manera no se plantearían. En cuanto al segundo, la común preferencia de los pensadores de Kyoto por el copulativo *soku*, que sirve para relacionar ideas opuestas, en general, ha llamado la atención a gran número de pensadores occidentales en un modo y un grado jamás visto anteriormente. Y lo ha hecho no sólo en la crítica de la lógica aristotélica, sino en el aspecto positivo de construir una lógica para la experiencia religiosa.

Un compromiso con la filosofía como proceso de transformación. Hoy en día es bien conocido que la distinción entre la religión y la filosofía, como se dijo anteriormente, y que la filosofía occidental se ha esmerado en conservar, no es válida en muchas tradiciones de Oriente. Las obras de Nishitani, desde la filosofía, han hecho mucho para suprimir ese prejuicio. Mirando la pregunta más atentamente, se ve que los modelos de autotransformación que animan su manera de pensar difieren considerablemente de los clásicos modelos occidentales, sean filosóficos o religiosos. En lugar de pensar mediante metáforas de unidad con un Otro, de etapas en la *via perfectiones*, catarsis, el ascenso a la iluminación, etcétera, se habla del descenso a la nada, del abandono de la subjetivi-

dad, de la transcendencia de la razón, todo en el contexto de cumplir la vocación filosófica.

Para aceptar a un pensador como Nishitani como maestro filosófico es preciso que las personas entrenadas en la tradición intelectual de Occidente posean una mentalidad abierta y generosidad para tolerar para lo que parecen “malas” interpretaciones o al menos informaciones “erróneas” de la filosofía clásica y moderna. La importancia de lecturas equivocadas de textos clásicos es bien conocida en el mundo de los sabios budistas, pero no se tolera tan fácilmente en la tradición filosófica occidental. No se puede negar que la comprensión de Nishida de los escritos de James y Bergson, de Tanabe de los de Hegel, de Nishitani de Descartes y Aristóteles, dejan al lector con no pocas dudas sobre la habilidad de esos filósofos japoneses para navegar por textos extraños a su cultura e idioma. Al mismo tiempo, cuanto más se acerca uno a sus escritos, tanto más descubre una creatividad tremenda y una perspectiva encantadoramente familiar. Si Nishitani hubiera estudiado más la literatura secundaria sobre Kant, Descartes, y Sartre, a lo mejor no habría emprendido un ataque tan directa contra la idea del yo transcendental; si hubiera leído más sobre la historia de la teología, a lo mejor no habría forjado su interpretación de la doctrina de la concepción inmaculada de María; etc. Para los que prefieren una postura paternal hacia los pensadores budistas y occidentales, no harán falta razones. Para los que buscan una fraternidad con el Oriente por medio de la vía filosófica, no hay camino mejor.

Religion y nada, el opus magnum de Nishitani, es también el primer libro suyo traducido al español, donde la Escuela de Kyoto es prácticamente desconocida,¹⁵ y no se sabe cómo va a ser recibido. William James habla de las tres etapas clásicas en el desarrollo de una teoría. Primero es desechada como una tontería; luego es reconocida como verdadera, pero obvia e insignificante; finalmente, es reconocida como algo tan importante que sus adversarios iniciales adquieren fama por haberla descubierto.¹⁶ En este esquema hay que temer menos a los occidentales que por el momento rechazan las novedades de la Escuela de Kyoto viéndolas como inmaduras y sin importancia filosófica, que a los que las abrazan con demasiado entusiasmo desde el principio. Aquellos pueden

ser corregidos con el tiempo; éstos sólo quedan desencantados. Hay que leer a Nishitani con sospecha y con ojo crítico, pero hay que leerlo. Y desde luego, hay que abrir un diálogo con lo desconocido. Para Nishitani, en fin, ésta fue el alma de toda búsqueda filosófica y la única salvación del egoísmo y colectivismo que siguen amenazando a la civilización humana.

Notas

¹ Sir William Jones, *A Grammar of the Persian Language* (1771), en *The Works of Sir William Jones* (London: G. G. and J. Robinson, 1799), vol. 2, 121–22.

² Para más detalles e informes bibliográficos sobre la Escuela de Kyoto, véanse los artículos sobre “Nishida Kitarō,” “Tanabe Hajime,” “Nishitani Keiji,” y “The Kyoto School” en la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge, 1998); y mis ensayos, “The Religious Philosophy of the Kyoto School.” T. Unno y J. Heisig, eds. *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1990): 12–45; and “Philosophy as Spirituality: The Way of the Kyoto School.” *Buddhist Spirituality. Volume 2: Later China, Korea, Japan, and the Modern World*, ed. por Takeuchi Yoshinori et al. (New York: Crossroad, 1999), 367–88.

³ El primer grupo que fue al extranjero salió en el año 1860 a los Estados Unidos para ratificar un tratado sobre la apertura del país. En sus reportajes los enviados hablan de una cultura “ostentosa” y “llena de buenos principios que no son observados por la mayoría del pueblo”. No hay que sorprenderse de que los primeros alumnos no fueran enviados allí para el estudio de la filosofía. Nishida fue uno de los pocos académicos japoneses que tuvo interés por los escritos de William James, aunque sus escritores favoritos eran de países europeos.

⁴ Véase James Heisig y John Maraldo, eds., *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

⁵ *Tanabe Hajime zenshū* 田辺元全集 [Obras completas de Tanabe Hajime] 10: 260.

⁶ “Science and Zen”, F. Franck, ed., *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School* (New York: Crossroad, 1991), 120, 126.

⁷ Véase su libro *Nishida Kitarō*, trad. por S. Yamamoto y J. Heisig (Berkeley: University of California Press, 1991).

⁸ Sobre este punto, véase la introducción del traductor, Graham Parkes, del libro de Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism* (Albany: SUNY Press, 1990).

⁹ *Nishitani Keiji chosakushū* 西谷啓治著作集 [Obras de Nishitani Keiji] 20: 175–84

¹⁰ *Religión y nada*, 3.

¹¹ *Religión y nada*, ?? (124).

¹² *Obras de Nishitani Keiji*, 17: 141, 148–50, 154–55, 230–31.

¹³ Véase especialmente *Religión y nada*, cáp 2.

¹⁴ *Obras de Nishitani Keiji*, 24: 109.

¹⁵ Hay dos traducciones de la obra inaugural de Nishitani, *Zen no kenkyū* 善の研究: *Ensayo sobre el bien*, trans. por Anselmo Mataix y José Ma. de Vera (Madrid: Revista de Occidente, 1963); y *La indagación del bien*, trad. por Alberto Luis Bixio (Barcelona: Gedisa,

1995). Además hay traducciones de selecciones de las obras de los filósofos de Kyoto hechas por el intelectual mexicano, Agustín Jacinto Zavala en *Textos de la filosofía japonesa moderna: Antología*, vol. I (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1995) y *La otra filosofía japonesa: Antología*, vol. II (1997).

¹⁶ “Pragmatism’s Conception of Truth”, *Pragmatism and Other Essays* (New York: Washington Square Press, 1967), 87.