

Tesis doctoral:

**El yo transontológico:**

**La respuesta de Nishitani Keiji a la subjetividad cartesiana**

Amanda Sayonara Fernandes Prazeres

Directora:

Dra. Raquel Bouso García

Doctorado en Humanidades  
Universitat Pompeu Fabra  
Barcelona, 2019

## AGRADECIMIENTOS

La realización de este trabajo no habría sido posible sin el apoyo financiero de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES), fundación relacionada con el Ministerio de Educación de Brasil. Consideramos un honor y privilegio poder disfrutar de una beca para desarrollar esta investigación en el contexto político actual de recortes en las inversiones en educación, el reiterado desprecio por la ciencia y principalmente la desestimación de la importancia de la sociología y filosofía en la formación de una sociedad justa. Esperamos que, independientemente del partido y la ideología política del gobierno, el desarrollo de la educación sea una prioridad para la transformación social que buscamos, de modo que oportunidades como la que he tenido no sean raras y que cada vez más jóvenes puedan tener la ilusión de contribuir al desarrollo científico de su país. Además, me quisiera de dar las gracias a la directora de esta tesis, Raquel Bouso, por su paciencia y profesionalismo, fundamentales para la realización de este trabajo. Sin su serenidad, incentivos y orientación los resultados alcanzados no serían posibles. También agradezco a mi amigo Carlos Barbosa, por ser a la vez el apoyo emocional y el desafío intelectual que yo necesitaba. E por último quería agradecer em português a minha família em Barcelona, Andrea, Victor, Juliana, Fabrício e Anderson por serem o lar afetuoso ao qual eu sempre poderei voltar, não importa o lugar do mundo que estivermos.

## RESUMEN

La presente tesis se propone analizar la relevancia de la crítica de Nishitani Keiji (1900-1990) a la concepción de *res cogitans* defendida por René Descartes (1596-1650). Aunque en la historia de la filosofía diversos pensadores hayan expuesto, desde distintos puntos de vista, los problemas relativos al modelo de subjetividad cartesiana, se pretende demostrar en qué medida la propuesta racionalista moderna todavía es un problema por superar. Para ello es imperativo comprobar hasta qué punto el análisis crítico de Nishitani del concepto cartesiano es acertado. Además, sostenemos que la propuesta existencial y religiosa nishitaniana de superación de la perspectiva de subjetividad moderna significa una crítica a la noción de sustancia. De modo que se pretende comprobar que el problema de la subjetividad en Nishitani no es abordado como una discusión meramente epistemológica, sino que la realización del *yo* auténtico es una cuestión ontológica, que desafía las bases de la filosofía europea.

Palabras clave: Nishitani Keiji, subjetividad, cogito, autenticidad, transontología.

## ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the relevance of Nishitani Keiji's critique (1900-1990) to the concept of *res cogitans* advocated by René Descartes (1596-1650). Even though in the history of philosophy various thinkers have exposed from different points of view the problems relating to the cartesian subjectivity representation, we intend to demonstrate to what degree the modern rationalist proposition remains a problem to overcome. For this, it is imperative to verify to what scope Nishitani's critical analysis of the cartesian concept is correct. In addition, we claim that the nishitanian existential and religious proposition to overcome the perspective of modern subjectivity signifies a critique of the notion of substance. Thus, it is intended to verify that the problem of subjectivity in Nishitani's philosophy is not approached as a purely epistemological discussion, but rather the realization of the authentic self is an ontological issue, which challenges the foundations of European philosophy.

Keywords: Nishitani Keiji, subjectivity, cogito, authenticity, transontology.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
<b>1. La filosofía japonesa.....</b>	<b>24</b>
1.1 <i>Qué llamamos filosofía japonesa</i> .....	24
1.2 <i>La Escuela de Filosofía de Kioto</i> .....	35
1.3 <i>El filósofo Nishitani Keiji</i> .....	46
<b>2. El problema de la modernidad en Japón .....</b>	<b>52</b>
2.1 <i>Apertura y modernización</i> .....	52
2.2 <i>La modernidad como cuestión filosófica en Japón</i> .....	61
2.3 <i>La crisis del nihilismo en Japón</i> .....	78
<b>3. La cuestión del <i>cogito</i>.....</b>	<b>98</b>
3.1 <i>Cogito, ergo sum: la representación de la subjetividad moderna</i> .....	98
3.2 <i>La problemática del concepto de ego</i> .....	117
3.3 <i>Ego y sustancia: un análisis ontológico</i> .....	130
3.4 <i>La subjetividad moderna: un problema a ser superado</i> .....	141
<b>4. Nihilidad y modernidad.....</b>	<b>158</b>
4.1 <i>Las consecuencias epistemológicas de la nihilidad</i> .....	158
4.2 <i>La nihilidad en la existencia individual</i> .....	170
4.3 <i>La nihilidad como efecto histórico</i> .....	180
<b>5. El punto de vista de la vacuidad .....</b>	<b>190</b>
5.1 <i>Desde la nada absoluta a la vacuidad</i> .....	190
5.2 <i>La vacuidad como afirmación de la realidad</i> .....	201
5.3 <i>Śūnyatā y el problema de la subjetividad</i> .....	210
<b>6. La cosmovisión circumincisional.....</b>	<b>226</b>
6.1 <i>La problemática de la traducción</i> .....	226
6.2 <i>La implicación ontológica</i> .....	230
6.3 <i>Las consecuencias epistemológicas</i> .....	242

<b>7. La religión como vía de superación del <i>cogito</i> .....</b>	<b>254</b>
7.1 <i>Qué es religión</i> .....	254
7.2 <i>La religión como modo elemental del yo</i> .....	283
7.3 <i>La posibilidad de una interioridad transontológica</i> .....	306
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>334</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>348</b>

## INTRODUCCIÓN

El tema principal de este trabajo es la aproximación de Nishitani Keiji (1900-1990) al problema de la subjetividad a partir del análisis de su crítica al *cogito* cartesiano, entendido como paradigma de la subjetividad moderna. Esperamos que al examinar el conflicto entre la propuesta de Nishitani y su interpretación del modelo de subjetividad cartesiano podamos comprender los problemas en torno a la definición de la condición humana en el contexto actual, sus problemáticas y complejidades. Con ello esperamos que este trabajo pueda arrojar luz sobre la contribución de Nishitani al problema de la subjetividad en la contemporaneidad.

¿Qué soy yo? La pregunta por la esencia del ser humano es significativa en la historia de la filosofía. Términos como ego, yo, espíritu, sujeto, consciencia, subjetividad e interioridad son usados para calificar el aspecto humano de reflexionar sobre sí mismo y actuar por medio de sus estructuras mentales o comprensión interna como primera persona. Sobre esta cuestión, el pensamiento de René Descartes constituye el marco moderno de la representación de la esencia de lo humano. La definición del *ego cogito* como una sustancia puramente racional separada del cuerpo material ha influenciado de modo definitivo a la filosofía, al convertirse en una discusión relevante desde el siglo XVII. Peter Zima sintetiza esta cuestión en su libro *Subjetividad e identidad: entre modernidad y posmodernidad* (*Subjectivity and Identity: Between Modernity and Posmodernity*, 2015). Según él, el entendimiento del sujeto como

fundamento del pensamiento humano se convierte en la base del idealismo moderno y el racionalismo desde Descartes, siendo interpretado en diferentes niveles hasta el existencialismo desarrollado por Jean-Paul Sartre (2015, xi).

En efecto Sartre, al elaborar su concepción de hombre fundamentada en la nada en su fenomenología existencialista, llega a criticar las nociones de conciencia y *ego* cartesianas en el artículo “La trascendencia del ego: esbozo de una descripción fenomenológica” (“La Transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique”, 1936). Si para Descartes la esencia del *ego* es el pensamiento, para Sartre la existencia precede a la esencia. En consecuencia, este defiende que el ser humano no puede tener su existencia condicionada por una esencia definida *a priori*. La existencia del ser humano, para Sartre, necesita ser libre, o sea, no puede estar condicionada por una fundamentación ontológica, o actividad mental de un *ego* trascendental, como en la noción cartesiana.

Ya en la posmodernidad el sujeto sufre distintas interpretaciones críticas. Para el representante del nuevo realismo Graham Harman, la solución al dualismo cartesiano sería objetualizar tanto el sujeto como el mundo material. Ya desde el punto de vista de Jacques Derrida, el sujeto debe ser *deconstruido* debido a los cambios semánticos que imposibilitan la identificación de un concepto de subjetividad.



En efecto, la pregunta por la subjetividad no es un tópico secundario en el proyecto filosófico de Nishitani. Al contrario, la superación de la modernidad por medio del abandono del modelo dualista cartesiano para el encuentro del *yo* auténtico es una cuestión relevante que atraviesa los conceptos de nihilidad, vacuidad, interpenetración circumincesional (jap. *egoteki sōnyū* 回五的相入), nihilismo y religión, nociones de máxima importancia para la filosofía nishitaniana. Sin embargo, consideramos que, hasta donde podemos investigar, los estudios sobre la filosofía de Nishitani son enfocados mayoritariamente en el tema de la religión<sup>1</sup> y en el problema de la superación del nihilismo<sup>2</sup> desde el encuentro con la vacuidad, de modo que la crítica de Nishitani a la subjetividad

---

<sup>1</sup> Podemos destacar las tesis de Harry D. Krebs *The Religious thought of Nishitani Keiji*, de la Universidad de Temple del año de 1978 y la de Raquel Bouso García de 2005, *La experiencia religiosa de la vacuidad en Nishitani Keiji*, donde además de la experiencia religiosa analiza la vacuidad desde el punto de vista ontológico, lógico-lingüístico y antropológico, además del libro de Unno Taitetsu *The religious philosophy of Nishitani Keiji* (1989) trabajos que vamos a tener en cuenta el desarrollo de esta tesis doctoral.

<sup>2</sup> Sobre este tema podemos destacar el artículo de Hase Shoto “Nihilismo, ciencia y vacuidad en Nishitani” (“Nihilism Science and Emptiness in Nishitani”, 1999), donde se discute la relación entre la ciencia y tecnología en la contemporaneidad y el problema existencial del nihilismo. Ya en “El paso atrás a través del nihilismo: La orientación radical de la filosofía de Nishitani del Zen” (“The Step Back Through Nihilism: The Radical Orientation of Nishitani’s Philosophy of Zen”, 2004), Bret Davis propone analizar la propuesta de superación del nihilismo como un paso atrás del campo de la conciencia al campo de la vacuidad. Destacamos también la tesis doctoral *Nihilism and emptiness: Nishitani’s encounter with Nietzsche* (2015) en la cual la investigadora Sara J. Flavel enfoca su trabajo en la interpretación crítica de Nishitani del concepto de eterno retorno de Nietzsche como un plano de fondo necesario para la formulación de Nishitani de una historicidad en el punto de vista de la vacuidad.

moderna aún necesita ser analizada en toda su complejidad desde múltiples puntos de vista.

Sobre esta cuestión, Niklas Söderman en el reciente artículo “Crítica de la modernidad en la filosofía de Nishitani Keiji” (“Critique of Modernity in the Philosophy of Nishitani Keiji”, 2018) ofrece un panorama crítico del proyecto del filósofo japonés de superación de los problemas modernos y pone el énfasis en la esfera social. A pesar de explicar la crítica de Nishitani a la modernidad, este estudioso no trata directamente de la interpretación nishitaniana de la subjetividad cartesiana. Sin embargo, Söderman plantea una problemática relevante sobre la discusión de la subjetividad al argumentar que Nishitani corre el riesgo de reducir la existencia humana al “individualismo atómico”, al ignorar la dimensión política y social. Esto porque Nishitani priorizaría una libertad ontológica en detrimento de un proyecto emancipador materialista. (2018, 237-238).

Buscando aclarar la cuestión de la recepción de Descartes en Japón, Bernard Stevens en “La crítica nishitaniana de Descartes en ‘Qué es religión?’” (“La Critique Nishitanienne de Descartes dans ‘Qu'est-ce que la Religion’”, 2017) presenta la perspectiva crítica de Nishitani con relación al “yo pienso” y el dualismo cartesiano, enfocándose en el contexto religioso de la cuestión. Sin proponer interpretaciones o críticas el estudioso compila los argumentos presentados por Nishitani en *La religión y la nada* y su propuesta religiosa de superación de las problemáticas relativas a la

modernidad. Sin embargo, no analiza la superación de la subjetividad cartesiana desde una perspectiva ontológica.

Además de lo expuesto, observamos que las investigaciones desarrolladas sobre la relación entre René Descartes y Nishitani Keiji se limitan al campo epistemológico o psicológico. Un ejemplo que corrobora esta afirmación es el artículo de 2007 de Carl M. Johnson, titulado “Duda, certeza y valor en Descartes y Nishitani” (“Doubt, Certainty, and Value in Descartes and Nishitani”). Él examina la crítica de Nishitani a Descartes a través de la comparación entre la duda cartesiana hiperbólica, usada como herramienta para alcanzar la verdad, y la concepción budista de la Gran Duda, la cual es aplicada por el filósofo japonés como una experiencia existencial que promueve la superación del modo de ser egocéntrico y el encuentro con la vacuidad. Además, Johnson tiene como objetivo analizar la relación de las propiedades asociadas con las dudas citadas con el fenómeno psicológico de la ansiedad.

A pesar de que su enfoque es distinto del nuestro, Johnson cita un punto importante para este trabajo: la intención de la propuesta filosófica nishitaniana de hacer descubrimientos ontológicos más profundos. En su opinión, la necesidad de cambiar el concepto del *yo*, aseñalada por el filósofo japonés, es radical y es la base para una nueva fundamentación de la ontología. Desafortunadamente, la relación de la crítica de Nishitani al *cogito* cartesiano con la ontología no es la problemática principal del artículo de Johnson, que no desarrolla mayores consideraciones sobre esta cuestión.

Por otro lado, James W. Heisig, en “La búsqueda del yo verdadero: el redescubrimiento de una invención moderna por Jung” (“The Quest of the True Self: Jung's Rediscovery of a Modern Invention”, 1997) tiene como objetivo principal discutir el problema del *yo* verdadero y la liberación del *ego* cotidiano, además de cuestionar lo que significa ser humano en el mundo de hoy. Si por un lado, su análisis del *ego* es desarrollado a través de la psicología analítica de Carl Jung; por otro lado, Heisig considera que es importante abordar la crítica hecha al *ego* por la filosofía budista a partir de Nishitani. Para el estudioso, Nishitani se destaca como uno de los principales pensadores budistas del siglo XX por su persistente defensa de la primacía del *yo* sobre el *ego* ilusorio. (1997, 257).

Así, en alrededor de dos páginas, Heisig expone la propuesta crítica de Nishitani de superación del llamado modo de ser egocéntrico en la búsqueda del *yo* verdadero. Pero, para Heisig, Nishitani, al utilizar a Descartes como un ejemplo del *ego* que es el opuesto del verdadero *yo*, terminó criticando una idea que Descartes puede no haber tenido en absoluto, teniendo en cuenta que el *ego* es una idea posterior utilizada para interpretar y criticar a Descartes, proveniente de algunas traducciones que comprenden la *res cogitans* como *ego*. Heisig destaca que Descartes no hace distinción entre sí mismo, su mente o su alma y solo hace referencia a sí mismo como cosa pensante (*res cogitans*), o fuente interna, nunca como el *ego*. (1997, 258).

Sin embargo, para Heisig la problemática interpretación de Descartes no es esencial para la posición de Nishitani, que ya está bien anclada en la tradición filosófica budista. Según él, Nishitani hace uso del *ego* cartesiano para alcanzar la definición de un *yo* verdadero, profundo e iluminado que es tan ontológicamente diferente del *ego* “como la ilusión lo es de la verdadera realidad.” (Heisig, 1997, 259). En palabras de Heisig, la crítica del *ego* cosificado moderno parece continua con la idea budista clásica y pone de relieve un importante sesgo que ha encontrado su camino en las ideas del *yo* asociadas con la mente inconsciente, destacando el carácter religioso del pensamiento de Nishitani y una posible relación de su propuesta filosófica con el psicoanálisis.

Ante lo expuesto, esta investigación busca contestar en parte lo defendido por Heisig. Como argumentamos en el capítulo 3.2, a pesar de que la interpretación del *cogito* cartesiano como *ego* hecha por Nishitani es poco fiel a la filosofía de Descartes, destacamos que este hecho no tiene grandes consecuencias para la propuesta del filósofo japonés una vez que, como afirma Heisig, el pensamiento de Nishitani está fundamentado en la tradición budista. Por otra parte, sostenemos que, a la vez, Nishitani repercute en la lectura de Descartes desarrollada principalmente por Kant y Heidegger, la cual se ha convertido en la versión actualizada del cartesianismo.

Además, la mayor contribución de Heisig para este proyecto está en su libro *Filósofos de la Nada*, 2002. En el capítulo titulado *El ego y el yo*, donde expone la distinción entre el *ego* y el *yo* verdadero para

Nishitani, Heisig afirma que la noción de ego viene a incluir tanto la idea aristotélica de la individuación sustancial como la *res cogitans* de Descartes. En otras palabras, Heisig cree que hay una relación entre la noción aristotélica de sustancia y el *cogito* cartesiano en el concepto de *ego* criticado por Nishitani, pero no aclara de qué forma esa relación ocurre. De modo que nos interesa analizar hermenéuticamente, a partir de los trabajos de los filósofos contemporáneos, hasta qué punto se podría relacionar la concepción cartesiana de la subjetividad con una afirmación de la ontología clásica y las consecuencias de esta problemática para la supuesta necesidad de superación de la subjetividad moderna a partir de Nishitani.

Frente a lo expuesto, pretendemos demostrar que aunque algunos estudiosos se propusieran a examinar el problema de la subjetividad desde la crítica de Nishitani al *cogito* cartesiano, sus contribuciones se han limitado a la psicología, la política y la epistemología, lo que corrobora el carácter inédito de la presente investigación. Por tanto, percibimos la urgencia de discutir esta cuestión poco explorada por los estudiosos de Nishitani, que problematiza el punto de vista ontológico, discutido al largo de la historia de la filosofía hasta la posmodernidad, a través de la crítica al *cogito* cartesiano.

En 1961, el filósofo japonés afirma terminantemente que es un hecho incuestionable que el *ego* de tipo cartesiano constituye la representación de nuestro *yo* hoy (2017, 52). Es precisamente esta enunciación de naturaleza categórica lo que ha provocado las

cuestiones que guían nuestra investigación. Si esta afirmación es verdadera, ¿podemos inferir, por lo tanto, que el modelo de subjetividad cartesiano ha logrado atravesar las fronteras europeas y se ha convertido en un paradigma universal? O mejor, ¿la *res cogitas* define la naturaleza de todos los individuos de las sociedades modernas, incluso la japonesa? Si la respuesta es afirmativa, ¿cómo el modelo moderno ha conseguido alcanzar las mentes japonesas? Más aún, ¿cuáles son las consecuencias de la admisión de la perspectiva cartesiana con relación a la condición del individuo del siglo XX? Además, ¿sería la cuestión de la subjetividad cartesiana un problema para tener en cuenta todavía hoy en el siglo XXI? En otras palabras, ¿sería la afirmación de Nishitani verdadera en el escenario filosófico actual?

Parece ser una suposición común en los estudios filosóficos que las discusiones desarrolladas por los filósofos de la posmodernidad lograron reducir la filosofía moderna a una representación del pasado. En otras palabras, este punto de vista infiere que la modernidad es un problema superado. Sin embargo, como vamos a demostrar, indicios históricos confirman y movimientos filosóficos recientes corroboran que todavía en la actualidad vivimos las consecuencias positivas y negativas introducidas por el punto de vista moderno. La difusión del nihilismo, la crisis espiritual de la secularización, los desafíos éticos impuestos por los avances científicos y la afirmación de la perspectiva que objetualiza la naturaleza son desafíos generados desde la perspectiva dualista moderna. En efecto, en la perspectiva dualista cartesiana el espíritu

humano (*res cogitans*) conserva una posición hegemónica con relación al mundo material (*res extensa*) por su capacidad cognitiva. Es precisamente ese el punto de vista del paradigma moderno, el cual, según Nishitani, ha logrado sostenerse como la definición vigente de la esencia humana.

Ante lo expuesto, tenemos el objetivo de cuestionar, primeramente, si la interpretación crítica de Nishitani acerca del *cogito* cartesiano es acertada, teniendo en cuenta la elección de su vocabulario. Sobre esta cuestión es necesario discutir en qué medida el concepto de *ego* utilizado por Nishitani al hacer referencia al *cogito* es problemático por ser una interpretación posterior de los críticos y expertos en el pensamiento cartesiano, consecuencia de algunas traducciones e interpretaciones. Para aclarar esta cuestión consideramos principalmente los trabajos de Jean-Luc Marion y Alain de Libera, los cuales nos ayudan a rastrear en la historia de la filosofía los personajes que han contribuido a que hoy se refuerce una interpretación poco ortodoxa del pensamiento cartesiano, la cual puede haber influenciado la lectura nishitaniana.

Además, entendemos que la aportación principal de este trabajo es considerar el problema de la subjetividad como una cuestión necesariamente ontológica. En este sentido, afirmamos, a partir de la crítica de Nishitani, que cualquier intento de superación del modelo de subjetividad defendido por Descartes debe imperiosamente romper con la estructura ontológica tradicional. En otras palabras, alegamos que la crítica de Nishitani al *cogito* va más



allá del rechazo al modelo racionalista de la epistemología cartesiana: de modo más fundamental, se trata de una cuestión de naturaleza ontológica.

Para defender tal punto de vista, se hace necesario demostrar cómo la afirmación de la sustancia humana como *res cogitans*, por un lado, reafirma la perspectiva ontológica tradicional la cual entiende que los elementos de la realidad son formados por una esencia, cognoscible, eterna e inmutable; por otro lado, la radicaliza, una vez que Descartes cambia profundamente la relación entre el agente del conocimiento y lo que es conocido al mover el centro de gravedad del conocimiento al *cogito*. El pensamiento aparece de modo metafísico como la sustancia del *cogito* cartesiano cuyas características particulares, según Nishitani, acaba por definir el *yo* del individuo en la actualidad.

En este contexto la perspectiva moderna de la subjetividad genera consecuencias en el modo como percibimos el mundo y como producimos conocimiento, pues nuestro *yo* estaría constituido por la autoconsciencia, responsable de asegurar el mundo. En otras palabras, la definición cartesiana de la naturaleza humana se constituye como un problema de raíz ontológica porque modifica un aspecto importante de la ontología tradicional, al someter la verdad y, por lo tanto, el descubrimiento de la esencia de la cosa a la capacidad cognitiva del *ego*.

Frente a lo expuesto, para precisar los aspectos problemáticos relativos a la perspectiva ontológica que fundamentan la crítica de Nishitani al modelo de subjetividad introducido por Descartes, hace falta examinar las bases de la realidad en la búsqueda de una perspectiva más elemental. La propuesta nishitaniana está anclada en el concepto de *sūnyatā* o vacuidad (jap. *kū* 空), que tiene origen en el pensamiento budista. El llamado punto de vista de la vacuidad es la propuesta de carácter existencial y religioso nishitaniana que promocionaría a la vez el encuentro del *yo* auténtico con la realidad en *sí misma* (jap. *jitai* 自体). Como afirma el filósofo Abe Masao (1915-2006), con la idea de *jitai* 自体 Nishitani presenta su propia perspectiva ontológica, que implica una tentativa de superar los problemas enraizados en la tradición desde la idea aristotélica de sustancia (*jittai* 実体) los cuales fueron radicalizados por la modernidad llegando a influenciar la idea kantiana de sujeto (*shutai* 主体) (Abe, 1989, 20).

Es imperativo verificar cómo este movimiento de examen de lo que es más elemental en uno mismo implica una nueva concepción de religión. Para comprender el problema de la subjetividad en Nishitani, la religión tiene un papel importante. Según el filósofo japonés, la pregunta sobre la religión se desarrolla a través de los problemas ocultos en el fundamento del pensamiento moderno. Su proyecto tiene como fin, por un lado, investigar en profundidad los aspectos relativos a la existencia humana y, por otro lado, comprender el fondo de la realidad. En *La religión y la nada*

Nishitani utiliza la crítica a Descartes para fundamentar de qué forma la experiencia religiosa tiene como consecuencia el encuentro con la realidad y la recuperación del sentido de la existencia después de la profundización del fenómeno del nihilismo.

Desde nuestro punto de vista, con la pregunta por la esencia de la religión Nishitani intenta considerar la posibilidad de pensar la religión en el contexto impuesto por el siglo XX. Para entender el panorama actual de la cuestión sobre la religión vamos a analizar los trabajos de los filósofos posmodernos que teorizan sobre un posible retorno de la religión a la discusión filosófica, como Gianni Vattimo, Jacques Derrida y Charles Taylor, desarrollando así un paralelo con la teoría nishitaniana.

Consideramos que el estudio del proyecto de Nishitani de examinar el *cogito* desde un punto de vista más elemental tiene su valor porque, puede, por un lado, ayudarnos a comprender los aspectos históricos que constituyen la interpretación vigente de nuestra subjetividad. Pero, principalmente, al poner el modelo ontológico tradicional en el centro de la discusión, la propuesta de interioridad nishitaniana, la cual está anclada en la vacuidad, tiene el mérito de exponer la complejidad de nuestra verdadera interioridad. Más allá de representaciones del campo de la conciencia o esencialismos, Nishitani no solo se esfuerza por superar la perspectiva sustancial y subjetiva, sino también vuelve a poner en discusión el papel de la religión en el contexto postsecular. Con esto, nos proponemos

inferir, en diálogo con la filosofía nishitaniana, una comprensión posible de la del *yo* en el siglo XXI.

Para realizar los objetivos propuestos por esta disertación y confirmar la hipótesis presentada nos dedicaremos principalmente al análisis de las obras traducidas destacadas del filósofo Nishitani Keiji, con enfoque en sus obras de madurez, entre las cuales *La religión y la nada* (*Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か, 1961) se destaca por ser su obra maestra. Además, siempre que sea relevante vamos a ampliar la discusión introduciendo el punto de vista de pensadores que, como Nishitani, han cuestionado la tradición filosófica euroamericana. Así, con el objetivo de comprender la relevancia del pensamiento nishitaniano sobre el problema de la subjetividad en la contemporaneidad, vamos a explorar las ideas de filósofos y corrientes de pensamiento del siglo XX y XXI. En efecto, citaremos reiteradamente la construcción filosófica de pensadores que, según nuestra interpretación, han influenciado el análisis nishitaniano de su contexto histórico. También utilizaremos la literatura crítica referente a los autores de este período, desde un diálogo constante con expertos, con el fin de contribuir al debate actual.

Con ello, nuestro objetivo es verificar cómo la propuesta crítica del pensador japonés, a pesar de estar basada en una tradición diferente, puede a la vez dialogar con estos movimientos filosóficos nacidos en Europa. En este sentido, demostraremos como la teoría nishitaniana y europea si bien tienen orígenes distintos, han llegado

a conclusiones cercanas sobre el problema de la subjetividad. Frente a lo expuesto, el contenido de este trabajo está dividido en un total de siete capítulos como sigue.

El capítulo 1 sienta las bases conceptuales para la investigación sobre la propuesta filosófica de Nishitani acerca de la subjetividad. Ante todo, articulamos nuestra interpretación de la problemática en torno a la definición tradicional de filosofía y las consecuencias negativas que esta clasificación ha generado en la recepción del pensamiento crítico desarrollado fuera de Europa. Para comprender la raíz del pensamiento japonés y su clasificación como filosofía discutimos la importancia de superar la dualidad de la separación entre Occidente y Oriente, la cual demuestra ser una distinción equivocada desde su formación. Con esto, intentamos aclarar nuestro método de lectura del pensamiento japonés. A continuación presentamos la Escuela de Kioto, su formación, enfoque y contribución a la filosofía mundial con la valoración de la nada absoluta como una cuestión filosófica relevante. Finalmente, para una mejor comprensión del proyecto filosófico de Nishitani, consideramos oportuno recurrir a su biografía y considerar como ciertas experiencias pueden haber afectado su estilo filosófico de naturaleza existencial y empírica.

El capítulo 2 introduce el tema central de esta tesis a partir de una visión histórica y filosófica de los efectos de la modernidad en Japón. Tratamos del contexto histórico que llevó a la modernización de Japón y de qué modo ese proceso puede ser interpretado como

*euroamericanización*. Analizamos cómo la modernidad se ha convertido en una cuestión filosófica importante para los japoneses desde las implicaciones de la recepción de la filosofía cartesiana en Japón, así como el contexto político y principalmente filosófico-ontológico de la discusión de superación de la modernidad desarrollada por los filósofos japoneses de la época. Además, introducimos la particular contribución de Nishitani al tema de la modernidad, enfatizando en el carácter existencial y religioso de su propuesta de superación del nihilismo como una cuestión relativa al *yo*. Para entender cómo el nihilismo fue capaz de convertirse en un fenómeno de dimensión transcontinental juntamente con la modernidad, rastreamos en la historia de la filosofía este fenómeno de raíces europeas. Debido a su influencia directa en la interpretación de Nishitani del problema, tratamos de modo sucinto la perspectiva de Nietzsche y Heidegger sobre el tema del nihilismo. Luego, analizamos de qué modo los japoneses han afrontado el problema y por fin presentaremos la interpretación de Nishitani del nihilismo y su relación con la cuestión de la subjetividad.

El capítulo 3 aborda directamente el problema de la subjetividad moderna a partir de la lectura nishitaniana del tema. Primero, cuestionamos el entendimiento de Nishitani de que nuestro modo de ser en la actualidad reproduce el modelo introducido por René Descartes con la concepción de *cogito*. Para ello, examinamos el *cogito* cartesiano como paradigma histórico de la construcción del entendimiento del *yo* en la actualidad. Partimos de un análisis del uso del término y su concepción en las obras de Descartes, con

ayuda de la lectura actualizada del tema desarrollada por Jean-Luc Marion. Además, aclaramos porque es importante para el proyecto filosófico de Nishitani criticar la construcción de subjetividad introducida por Descartes y desde qué punto de vista se hace necesario superar el modelo del *yo* cartesiano.

Siguiendo el análisis de la interpretación nishitaniana del *cogito* cartesiano, todavía en el capítulo 3 cuestionamos cómo la elección de uso de vocabulario por parte de Nishitani puede indicar una lectura anacrónica del concepto cartesiano. Con el objetivo de buscar las raíces de esta interpretación poco ortodoxa, retrocedemos en el tiempo en la historia de la filosofía para encontrar dónde fue substantivado el pronombre *ego* por primera vez y rastrear hasta qué punto esto puede haber influenciado la interpretación de Nishitani. Para fundamentar nuestra comprensión de los cambios que ha sufrido la concepción de sujeto cartesiana en la historia de la filosofía adoptamos los trabajos de Alain de Libera *Arqueología del sujeto* (2007) e “Insignia del sujeto y Ich-Satz. Dos lecturas heideggerianas de Descartes” (“Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes”, 2009). Por último, indicamos en qué medida la perspectiva crítica de Nishitani sobre el tema de la subjetividad es acertada y cómo la doctrina budista puede tener un papel importante en esta cuestión.

Aún en este capítulo buscamos fundamentar nuestra posición con relación a la posibilidad de interpretar la crítica hecha por Nishitani al sujeto cartesiano como un problema fundamentalmente de

naturaleza ontológica. Para basar nuestra perspectiva de dicha problemática y ayudarnos a entender el contexto del debate contemporáneo dialogamos con los trabajos del experto francés Jean-Luc Marion y su concepto de ontología gris. Además, discutimos también porque la noción de sujeto tiene un papel importante en la manutención de la perspectiva ontológica tradicional.

Para concluir el capítulo 3, examinamos la perspectiva crítica de Nishitani sobre la subjetividad cartesiana. Una vez más analizamos la veracidad de la afirmación de Nishitani de que nuestro *yo* hoy es un *ego* de tipo cartesiano, ahora desde una perspectiva distinta. Buscamos demostrar por medio de evidencias históricas y a partir del análisis del trabajo de Martin Heidegger que todavía hoy vivimos las consecuencias positivas y negativas derivadas de la concepción de sujeto; consecuencias que, a despecho de los esfuerzos de la filosofía posmoderna, aún hace falta superar. Además, cuestionamos por qué, según Nishitani, el modelo cartesiano es problemático desde sus bases hasta sus consecuencias epistemológicas y ontológicas.

Aclarado por qué el modelo de subjetividad moderno es problemático y desde que perspectiva se afirma la necesidad de superarlo, en los siguientes tres capítulos pondremos el énfasis en los elementos principales en la propuesta filosófica de Nishitani que permitiría consumir tal superación.



Con ello, el capítulo 4 dialoga directamente con el trabajo filosófico de Nishitani para comprender un componente de carácter inaugural en el proceso de superación del modelo de subjetividad cartesiano: el concepto de nihilidad. Teniendo como objetivo una exposición más clara de este importante concepto, analizamos por separado las tres características principales que repercuten en el tema de la subjetividad. En el primer apartado definimos la nihilidad poniendo el énfasis en cómo el encuentro con este fenómeno puede afectar la estructura epistemológica del sujeto, desde la inmersión en una duda radical. En seguida analizamos la nihilidad desde la esfera existencial, examinando las condiciones capaces de provocar su irrupción en la vida de uno y sus consecuencias en este campo. En la sección final de este capítulo orientamos nuestra investigación a la relación entre las consecuencias históricas de la modernidad y la penetración de la nihilidad. Además, centramos la discusión en las características que hacen con que la experiencia de encuentro de la nihilidad sea un fenómeno de naturaleza necesariamente transitoria.

Siguiendo con los capítulos de carácter explicativo necesarios para la comprensión de cómo sería posible pensar la naturaleza humana fuera de la perspectiva de la subjetividad moderna, en el capítulo 5 analizamos qué llama Nishitani *punto de vista de la vacuidad*. Explicamos la genealogía del concepto de vacuidad nishitaniano en la Escuela de Kioto y la tradición budista, así como también teorizamos sobre la posibilidad de que el contexto histórico-filosófico pueda haber influenciado en su elección de vocabulario. Además, exploramos las distinciones entre la concepción de

nihilidad y de vacuidad. Cuestionamos hasta qué punto la vacuidad puede ser considerada el fondo elemental de la realidad sin implicar necesariamente la negación de la existencia. En seguida evaluamos como el encuentro con la vacuidad implica la afirmación de un punto de vista no subjetivo. En este aspecto, verificamos el papel de la vacuidad en la crítica de Nishitani a la subjetividad moderna y a las bases de la ontología clásica.

En el capítulo 6 analizamos el concepto de interpenetración circumincesional (jap. *egoteki sōnyū* 回五的相入), defendido por Nishitani como la estructura relacional de la realidad. Exploramos los problemas relativos a la difícil traducción del adjetivo y proponemos nuestra interpretación de este. Analizamos también las implicaciones ontológicas de la propuesta defendida por el filósofo japonés. Para ello, cuestionamos como se caracteriza esta relación de interdependencia entre los seres sin negar la identidad de los elementos al examinar la relación entre el *yo* y el otro. Por último, exploramos las consecuencias epistemológicas de esta cosmovisión, verificando de qué forma podemos definir conceptos importantes como *verdad* y *conocimiento* en un contexto en el cual el sujeto no ocupa la escena central.

Aclarados los conceptos fundamentales para el proyecto nishitaniano de superación del modelo moderno de subjetividad y encuentro con la realidad verdadera, en el capítulo 7 examinamos la concepción de religión defendida por el filósofo japonés como una superación posible de los problemas introducidos por la

subjetividad moderna que se realiza desde la ruptura fundamental con la perspectiva ontológica tradicional. De entrada planteamos que la interpretación de la esencia de la religión desarrollada por Nishitani tiene en cuenta el contexto histórico-filosófico del siglo XX y por esta razón puede ser pensada en paralelo con los trabajos del grupo de pensadores que plantearan el retorno de la religión en un escenario posmoderno y postsecular. Además, cuestionamos en qué medida la definición nishitaniana de religión como realización de la realidad puede significar la recuperación de la interpretación originaria de *religare*, raíz latina de la palabra.

Frente a las características peculiares de la definición de religión propuesta por Nishitani, analizamos hasta qué punto esta puede ser percibida como necesaria para el individuo del siglo XXI que cuestiona su interioridad. Finalmente, examinamos qué significaría la defensa de un *yo* auténtico desde el diálogo con la filosofía de Nishitani y desde el análisis del proyecto filosófico de pensadores y movimientos de la filosofía contemporánea. Con ello, abordamos el objetivo principal de este trabajo, consolidamos nuestro análisis de la validez de la propuesta de Nishitani y presentamos nuestra aportación. Presentamos las razones a partir de las cuales caracterizamos como transontológico el *yo* auténtico capaz de romper tanto con el modelo racionalista y dualista cartesiano como con la perspectiva filosófica que lo fundamenta.

Además de lo expuesto hasta aquí, sobre la bibliografía utilizada hemos privilegiado el uso de la traducción en castellano de la obra

de Nishitani *La religión y la nada* en todas las citas directas del filósofo. También hemos indicado el uso de la versión en inglés de la obra. En el caso de las obras de René Descartes, hemos consultado las obras completas organizadas por Adam y Tannery, la versión bilingüe latín-castellano realizada por Jorge Aureliano Díaz de *Meditaciones metafísicas* y también la traducción en castellano de Manuel García Morente de *Discurso del método*. Optamos por repartir la bibliografía en bibliografía específica con los trabajos de Nishitani y Descartes, seguida de la bibliografía secundaria con las demás obras citadas.

Además, hay que aclarar que las traducciones en castellano de las citas empleadas en el texto, cuando no estén expresamente indicadas en la bibliografía, son nuestras. En el intento de exponer claramente el vocabulario empleado por René Descartes para hacer referencia al *ego cogito*, cuando juzgamos necesario se puede verificar en notas las versiones en latín o francés de las citas de las obras de Descartes en castellano. Las referencias de las obras indican el año de publicación de la obra y la página. Cuando hay dos obras del mismo autor publicada en el mismo año adicionamos la letra *a* después del año para diferenciarlas.

Sobre los nombres propios japoneses, hemos optado por aplicar el orden convencional en Japón en el cual el apellido es seguido del nombre. Para las palabras en idioma japonés se ha utilizado el sistema *Hepburn* de romanización, la versión romanizada es seguida de la versión en kanjis. Cuando es necesario, indicamos el concepto

en el idioma original con la abreviación *jap.* para las palabras en japonés y por *sáns.* para las palabras en sánscrito.

# 1. La filosofía japonesa

## 1.1 Qué llamamos filosofía japonesa

Antes de adentrarnos en la discusión del problema propuesto por esta tesis, que busca analizar la crítica a la subjetividad moderna llevada a cabo por el pensador japonés Nishitani Keiji (西谷啓治 1900-1990) y la problemática de su interpretación del carácter posiblemente ontológico del *cogito* en René Descartes (1596-1650), es indispensable adoptar un criterio frente la cuestión recurrentemente planteada a los estudiosos de las propuestas intelectuales desarrolladas fuera de lo que por conveniencia llamamos Occidente: ¿podemos llamar filosofía al pensamiento construido en Oriente?

Primeramente, debemos considerar que la expresión *Oriente* abarca un conjunto de sociedades, culturas y pensamientos que son distintos entre sí. Más allá del carácter geográfico, ¿cuál sería el punto de similitud entre los países llamados genéricamente orientales o asiáticos, aunque tengan características sociales, culturales, religiosas e idiomas diferentes entre sí?

Sobre esta cuestión, la visión de Edward W. Said en el libro *Orientalismo*, publicado inicialmente en 1978, plantea una crítica importante. Para el intelectual palestino y profesor de literatura inglesa y comparada de la Universidad de Columbia, lo que comprendemos por *Oriente* es una interpretación reductora y

colonialista hecha por personas de origen europeo, y, por lo tanto, individuos considerados *occidentales*.

La obra mencionada analiza textos de importantes viajeros, mercaderes, intelectuales y embajadores anglosajones y franceses que contribuyeron a la formación del concepto de Oriente en las mentes europeas. Con todo, en general, estos escritos no demuestran interés en contribuir al entendimiento y el progreso de estos pueblos, sino que representan a los no-europeos en sus formas sociales, culturales, religiosas, literarias y artísticas a través de una visión subjetiva desarrollada a partir de prejuicios al servicio de la construcción de una narrativa que justificara la subordinación de estas culturas ya civilizadas al explotador europeo, detentor de los medios económicos, tecnológicos y militares.

Una crítica similar hace James W. Heisig en la introducción de la edición española de la obra maestra de Nishitani Keiji *Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か, traducida como *La religión y la nada*. Al analizar un escrito de Sir William *Oriental Jones* de 1771, el estudioso de la Escuela de Kioto<sup>3</sup> lo caracteriza como:

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

---

<sup>3</sup> Hablaremos exclusivamente de la Escuela de Filosofía de Kioto, sus representantes, sus características y su importancia para la filosofía mundial en la sección siguiente.

las tradiciones de Oriente como una derivación de ella (2017, 7).

En síntesis, estos investigadores critican el hecho de que la tradición europea, en general, no fue capaz de mirar a Asia más allá de un enfoque colonialista que desestima las peculiaridades y diversidades de estas culturas, y acaba por reunir las en un conjunto que representa la figura del “otro” con relación a la cultura del viejo continente. Por todo lo expuesto, creemos que Oriente es un concepto inadecuado y debería ser evitado.

Por esta razón, para que sea posible analizar la hipótesis de que en Asia se ha desarrollado un pensamiento caracterizado como filosófico, es necesario romper con esta “mentalidad anticuada”, en palabras de Heisig (ídem), que en última instancia es la responsable de que se haya mantenido una perspectiva eurocéntrica del conocimiento. Así, parece un punto indicativo al respecto que la tradición europea, por cerrarse en sí misma y desestimar la relevancia de lo diferente, deliberadamente negó el nombre de filosofía a la historia intelectual de las culturas asiáticas.

A pesar de ello, el problema de la perspectiva eurocéntrica y colonialista de producción del conocimiento, si bien por un lado es un problema ya abordado por los intelectuales mencionados,<sup>4</sup> por

---

<sup>4</sup> Cf. Cheung, Ching-yuen; Lam, Wing-keung (eds.) (2017). *Globalizing Japanese Philosophy as an Academic Discipline*. Goettingen: V&R unipress. National Taiwan University Press.



otro lado no parece haber sido superado, puesto que todavía planteamos la pregunta sobre la posibilidad de que haya filosofía fuera de Europa y EE.UU. Además, otro punto importante para responder a la cuestión de la posibilidad de comprender como filosofía la tradición intelectual asiática, en nuestro caso específico la tradición japonesa representada por la Escuela de Kioto, es primeramente definir lo que uno comprende por filosofía.

En la tradición europea se entiende que la filosofía nació en la Grecia antigua a través de la búsqueda por conocer y dotar de sentido a la realidad de modo racional y lógico, más allá de la imagen y la fábula que caracterizan la cosmovisión mítica y religiosa.

Así, una definición ampliamente aceptada de filosofía sería este intento de responder a cuestiones fundamentales sobre la existencia humana, la naturaleza, las estructuras sociales, los límites morales y la posibilidad de conocimiento, por medio del raciocinio lógico, el análisis y la argumentación, características que no estarían de acuerdo con la propuesta putativamente dogmática y poco crítica de la perspectiva religiosa.

En este contexto, por estar íntimamente relacionada con la religión budista, el pensamiento desarrollado en la Escuela de Kioto, representante moderna de la tradición de pensamiento japonés de la cual Nishitani forma parte, no podría ser considerado filosofía. Con todo, si definimos la filosofía por su calidad estrictamente racional

y separada de los temas religiosos, tendríamos que rechazar siglos de la historia del pensamiento europeo, como el desarrollado en la Edad Media por la corriente escolástica, por ejemplo.

Más allá del problema de la diferenciación entre religión y filosofía, para Heisig cualquier afirmación sobre la participación japonesa en la historia de las ideas es inconciliable con la concepción que restringe el nombre de filosofía a la tradición intelectual que empezó en Atenas en el siglo VI a.C. y que fue difundida a través de los imperios griegos y romanos a Europa y América. Así que sería necesaria una comprensión más amplia del término:

Si apuramos un poco más y nos referimos, con el término filosofía, a aquel cuerpo crítico de pensamiento, sistemáticamente anotado, compilado y transmitido, que trata de las preguntas últimas de la existencia, se ha de reconocer que Japón ha producido su parte de tales filosofías desde los tiempos del pensador del budismo esotérico Kūkai, en el siglo IX. (2002, 30)

Sin embargo, cuando añadimos el apelativo de japonés a algo de naturaleza universal como la postura crítica que caracteriza la filosofía, estamos presuponiendo que la tradición del pensamiento japonés tiene características particulares que necesitan ser evidenciadas. De modo divergente de las raíces griegas que marcaran toda la historia intelectual europea, la filosofía japonesa tiene como característica distintiva el acto de asimilar o absorber

ideas y valores extranjeros con el objetivo de integrarlas en un nuevo sistema más adecuado al contexto cultural japonés (Heisig et al., 2011, 6). De acuerdo con los editores del libro *La filosofía japonesa en sus textos* (ídem.), la mayor parte de los filósofos japoneses siguieron este camino de apropiación y reconstrucción que define desde entonces la característica del pensamiento crítico de este país.

Por tener bases y características distintas, es posible establecer diálogos y comparaciones entre las filosofías europea y japonesa, pero no se puede exigir que sean idénticas en sus génesis para que lleven el nombre de filosofía. Por consiguiente, así como la definición griega de la filosofía sitúa en su raíz a Tales de Mileto y la ruptura con el entendimiento mítico, la definición de la identidad del pensamiento japonés está en el modelo inaugurado en sus orígenes y no necesariamente debe repetir los patrones europeos, sino que debe ser fiel a sus propias raíces.

Con todo, no se trata de defender una visión relativista de la definición de filosofía. Más bien, la propuesta es reconocer las limitaciones de la perspectiva clásica. Pues este entendimiento que exige de la historia intelectual japonesa el mismo conjunto de características manifiesto en el nacimiento de la filosofía griega tiene su fundamento en la problemática visión eurocéntrica del conocimiento, que comentamos anteriormente.

Además, como argumenta Falero en el artículo “El significado de la filosofía japonesa: Una perspectiva española” (“The Meaning of Japanese Philosophy. A Spanish Perspective”, 2017), el pensamiento desarrollado en Japón no puede ser comprendido de modo aislado, sino que tiene su relevancia por ser el intento de búsqueda de la verdad universal, lo cual desde la antigua Grecia elegimos llamar filosofía. Para Falero, si aceptamos la definición de filosofía como la búsqueda de la verdad universal, los particularismos culturales están incluidos en esta iniciativa. La verdad filosófica es comparable a la verdad científica, de modo que necesita ser universalmente aplicable. Esto significa que el descubrimiento filosófico necesita tener el mismo estatus que un descubrimiento científico, independientemente de dónde se hace. Con ello, afirma Falero:

La proposición de la noción de bashō de Nishida no es un intento de ser una verdad perteneciente a la cultura japonesa, sino a la filosofía universal. Necesita ser discutida no en los libros de historia de la filosofía japonesa, sino en ciclos filosóficos por el mundo donde la ontología radical es un problema. (Falero, 2017, 61).

La filosofía, como la manifestación histórica del pensamiento, está formada por una multiplicidad de perspectivas, contrapuntos y críticas, las cuales no están separadas del panorama temporal, cultural, político, religioso y económico de los pensadores. En este contexto, aceptar el hecho de que otras sociedades también son

capaces de desarrollar una reflexión crítica acerca de la realidad, actividad que denominamos filosofía, es contribuir a la disciplina, enriquecida así por la pluralidad de puntos de vista.

Con ello, defendemos un enfoque intercultural<sup>5</sup> de la filosofía, desde el cual, la apertura a la multiplicidad de perspectivas que se desarrollan en distintos idiomas y contextos es capaz de generar propuestas creativas y soluciones alternativas no solo para los problemas actuales, sino también para las cuestiones universales discutidas a lo largo de la historia de este campo del conocimiento.

Sin embargo, al analizar este argumento uno puede preguntar: ¿qué contribución tendría el pensamiento japonés que aportar a la historia filosófica? En este sentido, parafraseando a Heisig planteamos cuestiones que pueden exponer los límites de nuestros esfuerzos intelectuales y la importancia de establecer diálogos interculturales: ¿qué tiene que aprender la tradición europea de pensamiento de la filosofía asiática? (2017, 23), o dicho de modo más contundente para esta tesis doctoral que analiza el trabajo de este pensador japonés: ¿qué tiene [la filosofía europea] que aprender de Nishitani que no haya podido formular por sí misma? (ibídem, 21).

---

<sup>5</sup> La filosofía intercultural es un enfoque que busca discutir el quehacer filosófico teniendo en cuenta los desafíos del mundo globalizado, es decir, el encuentro de tradiciones, culturas, idiomas y contextos distintos. Para ello, se hace necesario cuestionar la definición reduccionista de la filosofía como disciplina académica nacida en Grecia y proponer modos de aproximación con otras tradiciones de pensamiento más allá del dualismo excluyente que exotiza al no-europeo. Sobre la filosofía intercultural ver Raúl Fonet-Betancourt. (1994). *Filosofía intercultural*. Mexico: Pontificia Universidad.

Estas cuestiones no fueron ignoradas por Nishitani. Según Heisig, si se hubiera formulado esta pregunta a secas al filósofo japonés, la respuesta habría sido: Nada. Precisando más, la *nada absoluta*<sup>6</sup> (*zettai mu* 絶対無). (Ibídem, 23). Y, continúa su crítica, es eso lo que la filosofía heredada de la tradición griega, “la cual raramente sobrepasa una ‘nada relativa’, tiene que aprender si quiere abrazar la filosofía de Japón.” (ídem). En síntesis, el pensamiento europeo necesita aprender a considerar la nada absoluta como problema fundamental y esto puede significar cuestionar sus bases filosóficas.

A pesar de que la filosofía posee un carácter universal— es decir, no hay límites geográficos para que cuestiones como, por ejemplo, el problema de la posibilidad de adquirir conocimiento, sean elaboradas y pensadas en diferentes sitios del mundo — diversas distinciones culturales y sociales que influyen el lenguaje pueden afectar el modo como respondemos a estas cuestiones<sup>7</sup> y al final influenciar el modo de hacer filosofía.

---

<sup>6</sup> Trataremos de este concepto tan importante para el pensamiento de la Escuela de Kioto más adelante en esta tesis.

<sup>7</sup> Sobre la hipótesis de que el lenguaje tenga influencia en el modo que percibimos la realidad y en como el pensamiento crítico cuestiona esta realidad, Fujita, en “El significado de la filosofía japonesa” (“The significance of Japanese Philosophy”), afirma que “cuando uno hace la pregunta: ‘¿Cuál es el verdadero conocimiento?’ El significado de ‘conocimiento’ en esta cuestión no es evidente por sí mismo, sino que depende de los matices de la lengua utilizada por la persona que hace la pregunta.” (2013a, 11-12).

En este sentido, para que podamos comprender la posible respuesta de Nishitani a la pregunta sobre lo que tiene el Occidente para aprender de Oriente, haciendo uso de los términos empleados por Heisig, hay que aclarar el significado del término “aprender” para el filósofo japonés en su obra maestra *La religión y la nada*:

La palabra japonesa para “aprender” (*narau*) contiene el sentido de imitar algo, de hacer un esfuerzo para asumir esencialmente el mismo modo de ser que la cosa de la que se quiere aprender. Esto se hace posible en el campo de *śūnyatā*<sup>8</sup>. (2017, 200).

Por tanto, el análisis del término *narau* 習う comprende un sentido distinto de los discutidos en lenguas europeas. Aprender no es una acción de un sujeto consciente que investiga y dota de sentido a su objeto del conocimiento. En este aspecto, para aprender de la filosofía japonesa es necesario superar la postura egocéntrica que guía nuestro comportamiento en el mundo, percibir que no hay distinción esencial entre el *yo* y el otro y, así, empeñarse en sumergirse en el mismo punto de vista del que se propone aprender: en el campo de la vacuidad.

Si bien ni en Japón ni en el pensamiento filosófico europeo ha habido una única concepción del conocimiento o del aprendizaje, se

---

<sup>8</sup> Palabra en sánscrito que puede ser traducida como vacuidad, en japonés *kū* 空. Otro concepto importante y que será ampliamente discutido en este trabajo doctoral.

puede afirmar que el examen lingüístico del verbo japonés *aprender* es capaz, por un lado, de evidenciar las diferencias entre la interpretación japonesa y el pensamiento filosófico europeo, cuando es comparada con la propuesta racionalista cartesiana, por ejemplo. Por otro lado, confirma el argumento de la universalidad de la filosofía al exponer que Japón y Europa comparten las mismas cuestiones fundamentales. Sin embargo, ambas construcciones de pensamiento son capaces de proponer soluciones diversas de acuerdo con sus bases culturales, lingüísticas, religiosas y sociales.

Por esta razón, no son las diferencias entre los distintos puntos de vista lo que alejaría la posibilidad de afirmar que el pensamiento japonés es filosofía. Al revés, es precisamente la diversidad la que enriquece la disciplina, contribuyendo al desarrollo del pensamiento crítico. En este sentido se refiere Fujita, quien fue hasta su reciente jubilación profesor de filosofía japonesa en la Universidad de Kioto, a que la divergencia “en lugar de obstaculizar los ‘diálogos’ entre diferentes filosofías, es precisamente lo que les permite generar un significado” (2013a, 15).

Por lo tanto, defendemos que la aceptación del hecho de que la filosofía pueda existir en su multiplicidad, más allá del modelo griego, está todavía en construcción. Para ello, es necesario cuestionar la forma eurocéntrica de producción del conocimiento y admitir que la historia del pensamiento japonés, a pesar de sus peculiaridades, no está en desacuerdo con la postura crítica que caracteriza a la filosofía.



Más que proponer un entendimiento de la filosofía sin fronteras, lo que proponemos, en palabras de Nishitani, es ampliar sus fundamentos (1986). Así, por las razones expuestas en este trabajo, seguimos el ejemplo de otros estudiosos (*cf.* Carter 2013; Heisig 2002; Maraldo 2013) y denominamos filósofos a los pensadores de la tradición intelectual japonesa, así como a sus representantes modernos de la Escuela de Filosofía de Kioto, entre ellos a Nishitani Keiji, figura principal de esta tesis.

## **1.2 La Escuela de Filosofía de Kioto**

Ahora que hemos analizado el problema de la posibilidad de calificar el pensamiento asiático como filosofía, en especial, el trabajo desarrollado por la Escuela de Kioto, es necesario conocer el movimiento en el cual Nishitani Keiji está inserto, así como su lugar en la historia.

El artículo de 1932 de Tosaka Jun (1900–1945)<sup>9</sup> bajo el título de “La filosofía de la Escuela de Kioto” es el primer registro impreso

---

<sup>9</sup> Estudiante de Nishida Kitarō y Tanabe Hajime, Tosaka reconoce en su artículo “La Filosofía de la Escuela de Kioto” la importancia del pensamiento desarrollado por el fundador de la Escuela, cuyos esfuerzos filosóficos son caracterizados por Tosaka como lo “más significativo, grande y memorable” para Japón. Sin embargo, fue crítico con la Escuela de Kioto porque, a su juicio, ella formaba parte de una filosofía idealista burguesa, que olvidaba por completo los cambios en la sociedad de la época, no teniendo, por lo tanto, ninguna conciencia histórica. A pesar de la crítica, Tosaka es considerado por los estudiosos como

que se conoce donde el pensamiento desarrollado por el grupo formado en la Universidad de Kioto a partir de la figura de Nishida Kitarō (1870–1945) es caracterizado como *escuela*.

Con esta designación, Tosaka tiene el compromiso de exponer como la propuesta filosófica singular iniciada por Nishida Kitarō, el fundador no intencional de este grupo, es continuada de modo crítico por Tanabe Hajime (1885-1962), su sucesor en la cátedra de filosofía de la Universidad Imperial de Kioto, y sus discípulos<sup>10</sup>.

Esta corriente de pensamiento japonés es caracterizada como la primera contribución original a la tradición filosófica europea desde una perspectiva notablemente oriental (*cf.* Heisig 2017, Davis 2014). En este mismo sentido, D.S. Clarke Jr. (1991) define el movimiento filosófico iniciado en la Universidad de Kioto por su capacidad de asimilación de las ideas filosóficas y religiosas europeas con el objetivo de utilizarlas para reformular las ideas religiosas y morales únicas de la tradición cultural de Asia oriental.

---

perteneciente al ala izquierda de la Escuela, juntamente con Miki Kiyoshi (1897–1945), por construir un pensamiento materialista-marxista. Debido a sus convicciones filosóficas, Tosaka fue arrestado y murió en la cárcel aún joven.

<sup>10</sup> En el artículo “*La filosofía de la escuela de Kioto*”, Tosaka cita como pertenecientes a la Escuela de Kioto a Nishida, Tanabe y Miki Kiyoshi. Según Kenn Nakata Steffensen, ya en otro artículo, “Yamato escuela espiritual” (「やまと魂」学派の哲学) Tosaka incluye como miembros a Yamauchi Tokuryū, Ueda Shūzō y Mutai Risaku, pero no menciona a Nishitani Keiji (2016, 55). *Cf.* Steffensen, Kenn Nakata. (2016) “Translation of Tosaka Jun's ‘The Philosophy of the Kyoto School’”.

Por esta razón, la Escuela de Kioto es celebrada como el grupo de pensadores japonés que tiene el compromiso de construir un diálogo, o en palabras de Ueda una “confrontación dialógica” (2011, 20), entre las tradiciones, buscando un análisis crítico capaz de desarrollar perspectivas que contribuyen a las dos líneas de pensamiento más allá de las diferencias entre ellas.

Además de la relación con el pensamiento europeo, con interés en contribuir en las discusiones sobre epistemología, el problema de la consciencia, los conflictos del concepto de sustancia, la posibilidad de superación del nihilismo, la confrontación entre ciencia y religión, la Escuela de Kioto tiene como característica principal sus raíces en la tradición budista Mahāyāna, el budismo Zen (tanto el Rinzai como el Sōtō) y el budismo de la Tierra Pura.

Este hecho tiene como consecuencia un sistema de pensamiento que, para responder a las preguntas filosóficas actuales, utiliza términos de la tradición budista, extrayéndolos de sus concepciones clásicas y dándoles un nuevo enfoque. Para Davis se trata de “una recuperación hermenéutica de sus propias tradiciones de pensamiento” (Davis et al., 2011, 1).

A pesar de haber sido conocida fuera de Japón especialmente por su filosofía de la religión, la Escuela de Kioto no consiste solamente en su relación con las corrientes budistas y la propuesta de diálogo con el cristianismo. En efecto, el grupo de pensadores japoneses investiga una amplia gama de problemas filosóficos que abarca

desde ontología, metafísica y epistemología, hasta temas como lógica, política, ética y estética.

Además de la estrecha relación entre filosofía y religión, este movimiento filosófico japonés destaca por una aproximación no dogmática a las creencias budistas y cristianas. En otras palabras, no hay una postura de apología de doctrinas o iglesias. En cambio, su filosofía de la religión tiene la peculiaridad de reinterpretar críticamente los conceptos religiosos.

El principio filosófico fundamental que une a los filósofos de este grupo es la nada absoluta (*zettai mu* 絶対無), en un primer momento empleado por Nishida como lugar (*bashō* 場所), consolidado por Tanabe como *praxis* (*jissen* 実践) y posteriormente retomado por Nishitani como punto de vista de la vacuidad (*śūnyatā*), término tomado del budismo Mahāyāna. (Ueda, 2011, 24-25).

Así, este movimiento filosófico inaugurado por Nishida Kitarō tiene una posición destacada en la historia intelectual del siglo XX por demostrar la necesidad de pensar el absoluto por medio de la idea de nada absoluta o vacuidad. Además, ellos son conocidos por poner en cuestión, a través de sus perspectivas de bases budistas, conceptos fundacionales del pensamiento clásico europeo que antes se consideraban dados por sentados, y que, por ser premisas propias

de la tradición filosófica clásica, no fueron pensadas críticamente, de modo general.

Por consiguiente, la Escuela de Kioto es un desafío al concepto clásico de filosofía por estar fuera de la tradición griega y al mismo tiempo tener la característica peculiar de valerse de modo afirmativo de principios de la herencia religiosa japonesa. Estos elementos parecen tornar incompatible la historia intelectual europea con esta corriente filosófica japonesa.

Del mismo modo, si por un lado este movimiento de la Universidad de Kioto sostiene críticas severas a las bases de la tradición europea, que al preguntar por el fundamento de la realidad olvidó, con pocas excepciones, la nada como una cuestión importante a ser pensada, por otro lado, utiliza los métodos críticos y sistemáticos de la tradición nacida en Grecia de análisis filosófico en sus trabajos.

Sobre esta característica ambigua de la propuesta singular del movimiento de Kioto de usar los conceptos de la tradición religiosa japonesa y al mismo tiempo buscar construir puentes con los filósofos clásicos de la tradición europea, Davis comenta:

[La Escuela de Kioto] se entiende mejor como un conjunto de contribuciones únicas desde la perspectiva del Japón moderno — es decir, desde un Japón que permanece fundamentalmente determinado por las capas históricas de su cultura tradicional al mismo tiempo que está

esencialmente condicionado por su más reciente capa de contacto con Occidente — a un naciente diálogo mundial de filosofía intercultural. (2014).

Por consiguiente, más que una exposición de la perspectiva cultural japonesa o una expresión creativa del pensamiento budista para mentes extranjeras, la Escuela de Kioto tiene como característica notable la postura crítica y, en palabras de Davis, “genuinamente filosófica de búsqueda de la verdad.” (2011).

Como fue indicado anteriormente por Davis, los elementos distintivos de la filosofía japonesa desarrollada en el siglo XX están relacionados con el contexto histórico de la Era Meiji. La apertura económica y cultural del país después de dos siglos y medio de aislamiento resulta en el cambio político consistente en el fin de los *sogunatos* y la restauración del modelo imperial en 1868. Este contacto con los países del otro lado del globo tuvo como consecuencia no solo el acceso a los trabajos de los intelectuales europeos de la época, sino también el enfrentamiento posterior del país con el proceso de *occidentalización*<sup>11</sup> y globalización, hechos que pueden haber repercutido sobre la propuesta de la Escuela de

---

<sup>11</sup> Como hemos indicado anteriormente, consideramos el uso de términos como Occidente y Oriente reductores de la complejidad de las tradiciones que intentan hacer referencia de modo que evitaremos el uso en esta disertación, a excepción de cuando se trata de una citación o, como en este caso, corresponde a un concepto que necesita ser explorado. Analizaremos el entendimiento del fenómeno de la *occidentalización* o mejor *euroamericanización* en el cap.2.

desarrollar un diálogo crítico entre las tradiciones de pensamiento europea y auténticamente japonesa bajo influencia del budismo.<sup>12</sup>

Primer representante de la Escuela de Kioto, Nishida pasó toda su vida intentando conciliar la práctica del zen y su trabajo como profesor. Licenciado en filosofía en el año de 1894, comprendía los ejercicios derivados de la tradición zen como un estímulo para su carrera académica y un modo de ponerse en contacto con la vida misma.

Impartió clases en escuelas secundarias como maestro de inglés, alemán, psicología, ética y lógica, hasta que en 1910 fue nombrado profesor asistente en la entonces Universidad Imperial de Kioto. El año siguiente publica su primer libro, traducido al español como *Indagación del bien* (*Zen no kenkyū* 善の研究), donde desarrolló su concepto de experiencia pura (*junsui keiken* 純粹経験), en un esfuerzo por superar la relación dualista cartesiana sujeto-objeto a través de un tipo de experiencia religiosa.

Nishida es considerado por los expertos el fundador de la filosofía moderna japonesa, el primer filósofo japonés capaz de construir un pensamiento original a partir de las bases tradicionales japonesas (cf. Davis, 2014; Heisig 1990, Lam, 2011). Aunque no materializó su deseo de estudiar en el extranjero, se dedicó a analizar críticamente los problemas desarrollados por grandes filósofos

---

<sup>12</sup> Vamos a trabajar más en profundidad la cuestión histórica en el capítulo 2.

europeos como Descartes, Kant, Hegel, Fichte, Schelling y Heidegger, teniendo la habilidad de superar el proceso de atenerse apenas a comprender las ideas extranjeras, para construir su propio sistema filosófico, solamente cincuenta años después de que la disciplina fuera introducida en Japón por Nishi Amane.<sup>13</sup>

En efecto, fue a través de la lógica de *basho* 場所, junto con la concepción de autodespertar de la nada absoluta, que el trabajo de Nishida fue reconocido en Japón como un sistema filosófico por su originalidad. Con ello, Nishida desarrolla una visión en que los individuos y el mundo comparten una relación dialéctica. En palabras de Clarke es “un sistema metafísico en el que el individuo es considerado como parte de un todo comprensivo.” (1991, ix).

Tanabe Hajime conforma junto a Nishida las bases de la Escuela de Kioto. Él fue su primer miembro, incentivado por su maestro Nishida, en salir de Japón para estudiar en Alemania en los años veinte, ocasión en la que tuvo la oportunidad de formarse en el pensamiento de figuras como Husserl, Cohen, Natorp, Riehl y Heidegger. Su ambición era realizar una investigación sobre la lógica trascendental de Kant a partir de la fenomenología de Husserl, el vitalismo de Bergson y las ideas de Nishida (*cf.* Heisig 2002, 2017). Su contribución a la filosofía está fundamentada en una visión crítica del pensamiento introducido por Nishida, hecho que tornó posible el nacimiento de la Escuela de Kioto como

---

<sup>13</sup> Hablaremos con más detalle de la introducción de la filosofía en Japón en el capítulo 2.1 de esta tesis.



movimiento filosófico más allá de la reproducción de los escritos de su precursor. Sin embargo, esto perjudicó la conservación de la amistad entre ellos.

Al contrario de Nishida, la propuesta filosófica de Tanabe, con fuerte influencia de la lógica y dialéctica hegeliana, no tenía relación en principio con ninguna escuela budista. No obstante, posteriormente se inclinó hacia el pensamiento de Dōgen y el Zen Sōtō. También recibió la influencia del budismo de la Tierra Pura y el cristianismo, ya en sus escritos tardíos el pensamiento del monje budista Shinran tiene gran importancia.

Además de la tríada formada por Nishida, Tanabe y Nishitani, no hay consenso entre los expertos sobre el cuadro de los elementos secundarios de la segunda y tercera generaciones que constituyen parte de la Escuela de Kioto. Por el carácter peculiar de que Nishida nunca tuvo la intención de fundar este movimiento filosófico japonés, para Heisig al principio no se trataba de una *escuela* en el sentido ordinario del término, pues se definía como el numeroso círculo de estudiantes y profesores que hacían reuniones alrededor de Nishida y Tanabe para discutir los más variados temas filosóficos. De modo que “se caracterizó más bien por ese tipo de espontánea vitalidad académica que a menudo se crea alrededor de los grandes pensadores.” (Heisig, 2002, 27).

Por las mismas razones apuntadas por Heisig, Fujita Masakatsu clasifica este movimiento filosófico como una red de filósofos que

fueron directa y profundamente influenciados por Nishida y Tanabe, tanto a nivel personal como académico.

Sin embargo, otra característica interesante de la Escuela es que esta capacidad de influencia no estaba restringida a los maestros, sino que incluso los estudiantes tuvieron un peso significativo en los trabajos de sus profesores. En efecto, siguiendo el ejemplo de la relación filosófica entre las obras de Nishida y Tanabe, los demás miembros de este movimiento se criticaron y se influenciaron mutuamente en la construcción de sus trabajos originales.

Así, la Escuela de Filosofía de Kioto se caracteriza como un grupo de intelectuales japoneses que se formó a partir de la influencia de los trabajos filosóficos de Nishida y Tanabe y que, a pesar de compartir el vocabulario filosófico y unos presupuestos básicos, fueron capaces de diverger críticamente sobre cuestiones importantes, hecho que contribuyó a la composición del carácter peculiar y único de los escritos de cada representante del movimiento.

Además de las características ya mencionadas: una profunda relación intelectual y práctica con la religión budista, la valorización y promoción del debate sobre la nada absoluta y el interés en el diálogo crítico con pensadores clásicos europeos, los pensadores de Kioto comparten un estilo filosófico que valoriza la experiencia personal y es definido por Nishitani como intuitivo y práctico.

Por eso, para Clarke, este grupo de filósofos trabaja conflictos que no son exclusivos de los japoneses, sino que tienen la propiedad de afligir a todos los seres humanos. Así, ellos fueron capaces de analizar estas cuestiones y proponer soluciones basándose en sus propias experiencias personales. Por esta razón, “su filosofía se convierte entonces en un testimonio de este conflicto y su resolución personal del mismo” (Clarke, 1991, xv). Sin embargo, es expresada filosóficamente, de modo que puede servir como método para ayudar a otros a superar los mismos problemas.

Por consiguiente, a través de esta expresión original los pensadores de la Escuela de Kioto pudieron contribuir al debate filosófico al investigar los temas trabajados por la filosofía mundial<sup>14</sup> y proponer soluciones basadas en sus vivencias particulares.

Entre los representantes de la Escuela de Kioto, es en la obra filosófica de Nishitani Keiji donde este aspecto de la experiencia personal está más presente. Analizaremos su estilo filosófico a continuación.

---

<sup>14</sup> En el artículo “Filosofía sin restricciones: la idea y filosofía global” (“Philosophy Unbound: The Idea of Global Philosophy”, 2013) Thom Brooks defiende que la filosofía está caminando hacia un futuro en el cual las distintas tradiciones y enfoques filosóficos pueden actuar en conjunto de modo más substancial en la búsqueda de soluciones para los problemas filosóficos, la llamada filosofía mundial o global. Para él, “[u]n enfoque más prometedor podría ser ampliar la gama de recursos disponibles para ayudar mejor a nuestra capacidad de ofrecer soluciones más convincentes. Esta búsqueda de nuevos horizontes para mejorar nuestra claridad sobre los problemas filosóficos está en el corazón de la filosofía mundial. La idea de la filosofía global nos alienta a mirar más allá de nuestras tradiciones para mejorar nuestra resolución filosófica de problemas con nuestras propias luces.” (2013, 254)

### **1.3 El filósofo Nishitani Keiji**

Definido por Jan Van Bragt como uno de los filósofos más influyentes de Japón (1971), Nishitani Keiji tiene un estilo filosófico de carácter existencial, que en ocasiones refleja acontecimientos que tuvieron fuerte impacto en su propia existencia. Todavía en la juventud, el modo en que Nishitani percibía la vida y su carácter de permanencia e incertidumbre le generó profundos sentimientos de desesperación, los cuales constituirían su motivación para estudiar filosofía. Como él mismo explica, la elección de dedicarse a la investigación filosófica era cuestión de vida o muerte, pues sirvió como método de búsqueda de la superación de estas emociones negativas, que posteriormente Nishitani comprendería como aspectos del nihilismo: “En esa medida, el nihilismo comporta, en esencia, un movimiento en dirección a la filosofía.” (2008, 300).

Aún joven, Nishitani entra en contacto con el pensamiento europeo y los problemas filosóficos contemporáneos tras la lectura del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, influencia que le siguió durante toda su vida académica. Además, se dedicó al análisis de los escritos de Dostoievski, Emerson y Carlyle, así como del pensamiento cristiano a través de la Biblia y San Francisco de Asís.

Con respecto a los trabajos intelectuales de Japón, tenía interés por las obras de Natsume Sōseki y las explicaciones del Dharma de

Hakuin y Takuan. Para Nishitani, esta gama diversa de pensadores fue responsable de formar sus puntos de partida filosóficos, a saber: el punto de vista de la ética y la religión, la perspectiva del nihilismo y el problema de su superación. En el centro de estos temas estaba un sentimiento de duda acerca de la existencia personal que llevará a Nishitani a volver su atención al budismo Zen en búsqueda de respuestas (*cf.* Nishitani, 2008).

En 1924, Nishitani se licenció en filosofía por la Universidad de Kioto con una tesis supervisada por Nishida sobre el idealista alemán Friedrich Schelling. De acuerdo con el relato de Heisig en *Filósofos de la nada* (2002), se trataba de un trabajo tan denso que el propio Tanabe tuvo que leerlo dos veces.

El problema del nihilismo y el budismo Zen fueron los puntos de partida del pensamiento filosófico de Nishitani. Sin embargo, el filósofo alemán Martin Heidegger también constituye una figura influyente en la construcción filosófica del pensador japonés. En 1937, Nishitani va a la Universidad de Friburgo a tomar lecciones con Heidegger, donde se quedó por dos años. En esta ocasión, hizo una presentación sobre el Zaratustra de Nietzsche y el filósofo medieval Maestro Eckhart. Para Parkes (1987), la influencia de Heidegger en los trabajos de Nishitani ha sido mayor y más profunda que en los escritos de cualquier otro filósofo japonés prominente, predecesor o contemporáneo, y es más evidente en su obra maestra de 1961.

Considerada su *opus magnum*, en 1961 es publicada la obra *La religión y la nada* (jap. *Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か). Es el resultado de una serie de artículos sobre el tema de la religión donde están reunidos los problemas principales del pensamiento de Nishitani, a saber, la cuestión de la modernidad, la necesidad de superación del nihilismo, la relación entre ciencia y religión, la subjetividad, el punto de vista de la vacuidad, su concepción del tiempo, la historia y la dinámica circumincesional de la realidad y el diálogo con la tradición cristiana, así como también con los filósofos clásicos europeos.

Entre los filósofos de la Escuela de Kioto, este intento de diálogo con el pensamiento europeo es más notable en los escritos y en la vida de Nishitani. Para Heisig, el trabajo del pensador japonés marca el siglo en el cual ha ocurrido la promoción de la filosofía y religión desde Asia hacia Europa y viceversa, “en un diálogo como nunca antes había tenido lugar en la historia espiritual del mundo.” (2017, 8).

En efecto, la traducción a lengua inglesa de 1982 hecha por el teólogo belga y alumno de Nishitani Jan Van Bragt, bajo el título *Religion and Nothingness*, y la traducción alemana de Dora Fischer-Barnicol *Was ist Religion?* del mismo año, permitió que el pensamiento de Nishitani llegara a un público más amplio. Este hecho contribuye a la promoción del pensamiento japonés en Europa y las Américas. Ambas versiones tienen la peculiaridad de haber sido revisadas, aprobadas y ampliadas por el pensador

japonés. Así que se tratan de obras más completas que el original publicado en 1961.

En la introducción de su traducción, Jan Van Bragt caracteriza el estilo filosófico implementado desde la tradición griega como un análisis que estimula la claridad y la progresión en línea recta de un paso lógico al siguiente y lo compara con el modelo de escritura japonés, el cual procede por medio de círculos concéntricos de repetición (1982, xl). Para Van Bragt, Nishitani es una referencia en esta forma de hacer filosofía y eleva al más alto grado esta espiral de repetición.

Raquel Bouso también comenta sobre esta característica en el estilo filosófico de Nishitani en su traducción de *La religión y la nada*:

La lógica de su argumentación filosófica procede de forma elusiva y circular, volviendo una y otra vez sobre un tema, añadiendo nuevos aspectos y evitando un desarrollo directo y lineal de la obra. Por tanto, la mejor forma de leerla parece ser acompañar a Nishitani por el recorrido de su pensamiento, dejarse llevar por el fluir de su discurso y dejar que el eco de sus palabras resuene en nuestros oídos. (2017, 28-29)

Ya Heisig, en *Filósofos de la nada*, compara el estilo espiral de la argumentación filosófica de Nishitani con la acción de subir una escalera circular que parte de la experiencia cotidiana y es

iluminada por la comprensión acumulada a lo largo de la circunvalación (2002, 240). Para el estudioso de la Escuela de Kioto, este modelo argumentativo del filósofo japonés tenía relación con la postura zen y el ejercicio de autodespertar. En la doctrina zen este término significa el despertar al rostro original, es decir, a la verdadera identidad propia y a la verdadera realidad. Esta orientación expone tanto la importancia dada a la experiencia, como la estrecha relación de su construcción filosófica con el budismo. En palabras de Nishitani, su uso frecuente de los términos budistas, en especial del zen, se justifica porque “es ahí donde aparece este rostro original de forma más clara e inequívoca.” (2017, 368).

Así que, además del estilo característico de la Escuela de Kioto, Nishitani desarrolla una construcción filosófica original y elíptica capaz de transformar el concepto de nada absoluta introducido por Nishida a través de un pensamiento todavía más próximo al campo religioso budista en comparación con el de su maestro.

Por tanto, a consecuencia de esta característica de retomar frecuentemente los mismos temas en momentos diversos de la obra en el intento de gradualmente profundizar en la cuestión, la construcción filosófica de Nishitani parece voluntariamente desarrollar una conexión intrínseca entre sus asuntos principales. Por esta razón, al tratar del problema de la subjetividad moderna, tema central de esta tesis, se torna imperativo hablar del concepto de religión y del punto de vista de la vacuidad y del contexto histórico japonés, partiendo de la problemática de cómo la



modernidad tuvo lugar en Japón y sus consecuencias, tema que trataremos a continuación.

## **2. El problema de la modernidad en Japón**

### **2.1 Apertura y modernización**

La construcción del pensamiento singular de Nishitani y de los demás representantes de la Escuela de Kioto está intrínsecamente relacionado con un momento histórico importante para el país, responsable por cambiar para siempre su estructura política y el modo de relacionarse con las naciones del continente americano y europeo. Se trata del término impuesto en el año de 1853 a dos siglos y medio de aislamiento de Japón, con la ofensiva de los navíos negros del comodoro Matthew C. Perry, comandante de la escuadra de Asia Oriental de la Armada estadounidense, todavía en la Era Edo (1603-1868).

También conocido como período Tokugawa, la Era Edo puede ser considerada la época premoderna del país. Ese período se destaca históricamente por la política de aislamiento con relación al extranjero, reduciendo sus relaciones internacionales a tratados comerciales restringidos a China, Corea y Holanda. Alegando que el comercio con los países extranjeros y las influencias culturales y religiosas exteriores eran motivo de desestabilización social, el sogún inició un período de represión en el cual la relación con personas de fuera del país era limitada al trato comercial en puertos específicos y restringido por la policía local. En 1606 el cristianismo fue considerado ilegal por el gobierno Tokugawa y en 1614 fue empezado el proceso de persecución sistemática a los

cristianos (Junqueras i Vies; Madrid i Morales; Martínez Taberner; Pitarch Fernández, 2012, 180), estas acciones del Estado japonés pueden ser interpretadas como un intento de bloqueo del desarrollo de los valores extranjeros en el país. En 1639 los puertos son cerrados y toda la interacción con los extranjeros es imposibilitada o rígidamente controlada en raras excepciones.

Además de la política de cierre al extranjero, el sogunato de la familia Tokugawa también marca una fase de la historia de Japón que tiene como característica la consolidación de la paz (pax Tokugawa) después de haber pasado por un período largo de conflictos internos en la búsqueda de territorios y poder político por diferentes grupos militares y samuráis, todavía en el sistema feudal (*sogunato o bakufu* 幕府). Como consecuencia de la ausencia de conflictos internos fue posible desarrollar instituciones políticas propias y maximizar el aprovechamiento de los recursos económicos en una organización social feudal con influencia neo-confuciana (*Ídem*, 197).

La apertura nacional motivada<sup>15</sup> por la llegada de los navíos negros americanos tuvo como consecuencia una inestabilidad interna. Los personajes envueltos en instituciones administrativas tenían opiniones contrarias sobre la firma de pactos comerciales y

---

<sup>15</sup> Hay que aclarar que la llegada de las naves estadounidenses no fue una completa sorpresa para el gobierno japonés que ya había sido alertado por los holandeses, su socio comercial, sobre el interés económico de EE.UU en comercializar con los países de la costa del pacífico. (Junqueras i Vies; Madrid i Morales; Martínez Taberner; Pitarch Fernández, 2012, 215).

diplomáticos con los estadounidenses. Este conflicto administrativo resultó años más tarde en el derrumbe del régimen Tokugawa. En 1867 el último sogún, Tokugawa Yoshinobu renuncia después de aproximadamente 260 años de permanencia de su clan en el poder. A partir de los cambios en el método de gobierno del país con la restauración del sistema imperial en 1868 y la firma de tratados comerciales con las potencias extranjeras (EE.UU, Rusia, Francia, Países Bajos e Inglaterra), Japón inicia el proceso llamado históricamente *modernización*. Esta serie de transformaciones que también incluye el inicio de la fase de industrialización es identificada como período Meiji (1868–1912).

Es sintomático que el término *modernización* parezca indicar el progreso, o evolución, de la sociedad japonesa, al dominar las tecnologías extranjeras y sufrir el cambio político. En este sentido, Peter Wagner, en el artículo “Redefiniciones de la modernidad”, advierte sobre el carácter eurocéntrico con que el concepto de modernidad fue aplicado en la historia de la sociología. Para el estudioso, las reflexiones llevadas a cabo durante el siglo XIX europeo acerca de las relaciones sociales, calificadas críticamente por él como *sociología europea de la modernidad*, son responsables por exponer la ruptura con la tradición y el surgimiento de una forma radicalmente nueva de orden y de estructura de la sociedad:

La modernidad trajo consigo una nueva forma de estar-en-el-mundo y unas actitudes novedosas tanto respecto del mundo como en relación con los demás seres humanos, que

fueron reflejadas por conceptos tales como la libertad abstracta, la racionalidad instrumental individual (el “cálculo egoísta” del que hablaban Marx y Engels), el individualismo y el racionalismo occidental. La nueva constelación social en la que los seres humanos se encuentran y en la que esas actitudes se desarrollan, es definida, por su parte, por términos como industria, división del trabajo, democracia, sociedad burguesa, clase trabajadora y capitalismo. (2013, 12).

Dado que la Era Moderna es comprendida por el proceso de cambio estructural que se originó en Europa a finales del siglo XVIII, se extendió por Norteamérica, y que solo después se propagó al resto del mundo, el uso del término *modernización*, cuando se refiere a las transformaciones sufridas por determinadas sociedades, es criticado por sociólogos de fuera de Europa por su pretendido carácter colonizador, pues oculta el atributo de imposición del orden social imperante. En esta perspectiva, la modernización sería comprendida como un proceso de *euroamericanización*, es decir, de imposición y absorción de rasgos que caracterizan la tradición europea y estadounidense.

Así, el proceso de modernización japonés, por su peculiaridad, es característico por exponer cómo las sociedades dominantes, o auto-declaradas *desarrolladas*, es decir, detentoras de los medios económicos, tecnológicos y bélicos, tienen influencia sobre los cambios y transformaciones de las sociedades dominadas.

Como evalúa Arisaka Yoko, debido a sus 250 años de aislamiento, el contraste entre lo que es considerado japonés y, por lo tanto, tradicional y lo que es considerado *occidental*, es decir, moderno, extranjero, exótico y nuevo, era claramente perceptible. En este sentido, elecciones simples y cotidianas de ropa (kimono o vestido / traje), utensilios para comer (palillos o cubiertos), si comer carne (una nueva costumbre), donde sentarse (una esterilla en el suelo o una silla), estilo de entretenimiento (tradicional u occidental) entre otras prácticas diarias se convirtieron en marcadores de esta transformación cultural profunda (2014, 4).

En este contexto, incapaces de manejar la velocidad de la transformación que atravesaba el país, los japoneses quedaron saturados de nuevos artículos de vestimenta, alimentos, informaciones y tecnologías, hecho que también influirá en las demandas por cambios políticos, sociales, económicos, educacionales, culturales y intelectuales. Como consecuencia, los productos y servicios producidos en Japón no podían competir con la oferta de calidad superior que llegaba importada de los países extranjeros, hecho que generó una crisis económica.

En el panorama de gran influencia extranjera, lo que para los comerciantes europeos y estadounidenses era apenas el ejercicio de libre mercado, para los defensores de las tradiciones japonesas caracterizaba una clara invasión expansionista. En consecuencia, para proteger la economía, las raíces culturales y resguardar la

soberanía del país de lo que puede ser interpretado como una “dominación colonial” de las fuerzas extranjeras, Japón no solo se volvió el primer país asiático en industrializarse, sino también se convirtió en una potencia militar importante, a través de un proceso de fortalecimiento de sus fuerzas armadas.

Además de consolidar sus tecnologías en la producción industrial y mejorar su poderío militar, el gobierno empieza a enviar intelectuales jóvenes a estudiar en Europa y EE.UU. para que volvieran a Japón con el conocimiento necesario para el proceso de desarrollo del país. (Heisig et al., 2011, 15).

Con el propósito de conocer y profundizar en lo que estaba siendo desarrollado intelectualmente en Europa y EE.UU., los japoneses se dedicaron a la traducción de decenas de miles de libros de diversas áreas del conocimiento, incluso la literatura clásica.

Es en este cuadro peculiar en que Japón intentaba equilibrar los aspectos de su tradición cultural con los elementos modernos procedentes de los países extranjeros que los estudiosos japoneses tuvieron contacto con algunas corrientes europeas de pensamiento, como el utilitarismo británico, el pragmatismo americano y la filosofía alemana. Como consecuencia, la filosofía, que en la tradición tenía su sitio en los templos budistas y los centros académicos, ahora tuvo su enseñanza formalizada y universalizada al convertirse en una asignatura en las nuevas universidades. Según Arisaka, en este panorama histórico hacer filosofía en Japón

significaba lidiar con el impase de estar embebido en la tradición cultural japonesa y aun así proponer expresarse el carácter universal y sistemático de la filosofía extranjera (2014, 5).

*Tetsugaku* 哲学 fue el término propuesto por Nishi Amane (1829-1897) para la filosofía, entendida como el estudio sistemático y universalizado desarrollado por académicos japoneses desde el parámetro europeo (Heisig et al., 2011, 19). Nishi fue uno de los estudiantes japoneses enviados al extranjero, donde tenía la intención de estudiar leyes y economía. Sin embargo, decidió dedicarse a la disciplina filosófica. Fluido en alemán, francés y inglés, ganó reconocimiento como el responsable por importar y difundir las principales corrientes de la filosofía europea a Japón, convirtiéndose así en un personaje de especial importancia histórica para el desarrollo de lo que hoy se conoce mundialmente como filosofía japonesa.

Además, a partir del año de 1877 las universidades japonesas invitaron a algunos profesores europeos a aleccionar sobre las ideas filosóficas clásicas, llamando la atención de los jóvenes estudiosos y de los pensadores budistas interesados en investigar su legado intelectual teniendo en cuenta las ideas de la tradición nacida en Grecia. En consecuencia, los intelectuales japoneses empiezan a desarrollar sus propias posiciones filosóficas al analizar críticamente y diverger de las propuestas extranjeras, buscando construir un contrapunto en diálogo con sus raíces culturales.



Como problematiza Arisaka Yoko, parte de los intelectuales de la Era Meiji se mostraban insatisfechos con lo que interpretaban como una “arrogancia imperialista” de los pensadores extranjeros. Se cuestionaba que, si teóricamente la filosofía se supone universal, en la práctica los pensadores euroamericanos dieron por sentado que solo la civilización descendiente de la tradición griega representaba lo legítimamente verdadero. Así que en este período de confianza intelectual los japoneses aspiraban, en palabras de Arisaka, a contribuir a la civilización mundial de la manera en que Europa y América lo habían hecho. Para ello, pretendían desarrollar una filosofía que fuera “japonesa pero universal”:

Si Japón pudiera desarrollar una forma de filosofía culturalmente no occidental pero universal, entonces eso sería una prueba de que la civilización europea no es el único centro de la verdad. Si tal filosofía pudiera ser realmente universal, entonces necesariamente significaría que las mentes europea y estadounidense podrían entenderla como también sería aplicable a la naturaleza de la mente o realidad humana. Si eso se pudiera lograr, entonces Japón podría contribuir a la creación de una cultura mundial más globalmente equilibrada, ofreciendo la posibilidad de un equilibrio y una concepción de una “modernidad alternativa no occidental al mundo dominado por Occidente”. (Arisaka, 2014, 6).

Es precisamente en ese panorama histórico de impases políticos, sociales e intelectuales que los japoneses empiezan a analizar su propia identidad y buscar un modo de contribuir a la filosofía respetando su autenticidad.

Como hemos demostrado, una serie de cambios económicos y sociales tornan particulares el contexto histórico de la era Meiji. El sistema feudal sufre una ruptura con la implementación del régimen imperial. El país abre sus puertos a la exploración económica extranjera después de más de dos siglos de cierre. Como consecuencia, Japón atraviesa un proceso de modernización, hecho que genera un conflicto interno entre la influencia de las costumbres extranjeras, su particular modo de pensar y la tradición japonesa. En este panorama de contrastes culturales *tetsugaku* 哲学 es introducida como disciplina académica, formalizando los estudios filosóficos. Como consecuencia, los intelectuales modernos japoneses pasan a cuestionar el carácter hegemónico del pensamiento euroamericano por medio de un proyecto filosófico de raíces en la tradición japonesa que se propone universal.

Estos acontecimientos que forman parte de la Era Moderna japonesa son los ingredientes que, según consideramos, hicieron posible el nacimiento de la Escuela de Kioto y su desarrollo como movimiento importante en el escenario de la filosofía mundial del siglo XX. A continuación, vamos a discutir cómo esta transición histórica influye en la recepción del pensamiento cartesiano, así como en la percepción de la identidad japonesa en relación con la perspectiva

moderna y europea de pensamiento, cuya la concepción de subjetividad desarrollada por Descartes, se convirtió en su paradigma. Además, vamos a analizar como esta proposición filosófica genuinamente japonesa aunque moderna se convirtió de un discurso crítico a la tradición filosófica europea a ser una defensa política de la hegemonía del Estado japonés.

## **2.2 La modernidad como cuestión filosófica en Japón**

Hemos analizado las implicaciones históricas y culturales relativas al proceso de modernización que ha sufrido Japón tras la nueva dinámica comercial con países extranjeros, después de más de 200 años de una política de aislamiento de las relaciones internacionales, hecho tuvo impacto en el acceso al trabajo de filósofos euroamericanos, la traducción y el estudio sistemático de la filosofía extranjera. Dicho esto, se hace necesario comprender el contexto de la recepción del pensamiento cartesiano en el archipiélago nipón.

Según Kagawa Chiaki, el pensamiento de Descartes solo se conoció en Japón con cierto detalle en el siglo XX gracias al trabajo de traducción y comentarios de Kuwaki Genyoku (1874-1946), que en 1904 empezó a publicar el *Discurso del método* y las *Meditaciones*. Los estudios cartesianos en Japón arrancaron justamente después de la publicación de comentarios y traducciones de otras obras de Descartes. Entre la década de 1930 y finales de la década de 1950,

afirma Kagawa, comenzaron a ser desarrollados por primera vez estudios <sup>16</sup> serios desde la perspectiva de los investigadores japoneses de la filosofía cartesiana. (2000, 71). Los datos sobre la recepción del pensamiento de Descartes en Japón demuestran, por un lado, el interés de los estudiosos en Japón en el pensamiento cartesiano y, por otro, que alrededor de la segunda mitad del siglo los intelectuales japoneses estaban familiarizados con la filosofía de Descartes.

Al analizar la respuesta de los filósofos japoneses del siglo XX a la perspectiva cartesiana de pensamiento, Kagawa Chiaki resalta que hubo una tendencia en parte de los estudiosos de clasificarla como la representación del pensamiento esencialmente *occidental* para enfatizar la divergencia entre la filosofía euroamericana y japonesa. Para Kagawa, la filosofía cartesiana se transformó en una herramienta conceptual efectiva para definir la singularidad del pensamiento japonés por medio de la exposición de su polo opuesto. (2000, 73). Con ello, el examen de la filosofía cartesiana

---

<sup>16</sup> Kagawa cita los estudiosos japoneses de la filosofía cartesiana: Noda Matao (*Descartes*, 1937; *Descartes y su tiempo*, 1950), Katsura Jyuichi (*Estudios en la filosofía de Descartes*, 1944; *El desenvolvimiento de la filosofía de Descartes*, 1948); Mori Arimasa (*La filosofía de Descartes del hombre*, 1948; *Estudios cartesianos*, 1950) y Kondoh Yoitsu (*La filosofía de Descartes de la naturaleza*, 1959). Los títulos de las obras fueran traducidos desde el inglés, Kagawa no ofrece los títulos en el original japonés. Además de estas obras podemos citar las obras de principios del siglo XX de Kuwaki, Genyoku. デカルト [*Descartes*], Tokyo, Fuzambo, 1904. Y Tomonaga, Sanjuro. デカルト [*Descartes*], Tokyo, Iwanamishoten, 1925. En *Fortune de la philosophie cartésienne au Japon* (Bonneels – Derenne, 2017), podemos encontrar una lista de las principales monografías sobre Descartes publicadas en Japón por autores japoneses. En el total fueron destacadas 70 obras de 56 autores.

fue influenciado por el conflicto político-ideológico del contexto histórico entre la perspectiva euroamericana de pensamiento y la tradición intelectual japonesa.

En efecto, este panorama parece influenciar en un primero momento la respuesta crítica de Nishitani a la filosofía dualista cartesiana, reduciendo el *cogito* a la posición de paradigma de la subjetividad moderna euroamericana y el principal responsable por los problemas que marcan la modernidad. Sin embargo, desde nuestro análisis, en sus trabajos de madurez podemos inferir que su crítica a la subjetividad moderna converge en una crítica a la metafísica.

Dicho esto, la comprensión de una *subjetividad moderna* implica una concepción de *subjetividad*, que tiene en René Descartes y su concepción de *cogito* (interpretado como pensamiento o conciencia) su modelo principal. En la filosofía moderna la concepción de subjetividad puede ser definida como la cualidad relativa a la idea del sujeto. En otras palabras, desde la construcción filosófica cartesiana, esto que soy es por definición un individuo autónomo, consciente de sí y del mundo, detentor de la razón y el único capaz de alcanzar la verdad exclusivamente por medio de su consciencia. En palabras de Peter Zima, el sujeto moderno pretende mantener la influencia sobre la realidad y sus objetos, afirmando que la naturaleza es idéntica con el pensamiento (2015, 50). Vamos a volver al tema de la definición del *cogito* como paradigma moderno en el capítulo siguiente.

Por otro lado, la pregunta por lo que es este *yo* no puede ser respondida fuera del contexto de su expresión en la historia. La *subjetividad moderna* significa que durante el período que comprende la modernidad, el modo de ser del individuo reunía un conjunto de características propias, diversas de las épocas anteriores. En este sentido, la naturaleza humana no sería única e inmutable, sino un producto del tiempo o historicidad.

En su libro, *Nihilismo* (jap. *Nihirizumu* ニヒリズム, 1949), Nishitani, al contextualizar la naturaleza del fenómeno en Europa, admite que en la Era Moderna la investigación sobre lo que significa ser un *yo* fue transformada en una investigación sobre la realidad histórica, de modo que el problema de la existencia se volvió fundamentalmente histórico (1990, 7).

Considerando la importancia de pensar la subjetividad históricamente: ¿cómo los filósofos japoneses han comprendido la modernidad, teniendo en cuenta sus particularidades históricas? ¿Cómo la perspectiva moderna de pensamiento, habiendo nacido en Europa, alcanzó Japón y se convirtió en una cuestión filosófica importante también para ellos?

Pierre Manent sostiene que la conciencia de ser moderno ha cambiado la comprensión de lo que es ser humano. En la introducción de su libro *La ciudad del hombre* (1994), el científico político francés asegura que, a diferencia de los individuos del pasado, lo que caracteriza al sujeto moderno es la sensación y la

conciencia de vivir en la historia. En otras palabras, formar parte de la modernidad significa, para el individuo, ser un sujeto histórico.

Sin embargo, la consumación de la modernidad en Japón tuvo sus singularidades, como examinamos anteriormente. Si por un lado la modernidad europea tiene un sentido temporal, lineal y vinculado a la historia, por otro lado, en los discursos de los intelectuales japoneses de la época esta perspectiva temporal de la Era Moderna está ausente. Al analizar esta cuestión en su artículo “Nacionalismo, colonialismo, guerra. La dimensión política de ‘superación de la modernidad’” (2000), Masahiro Ogino considera que la interpretación de la modernidad para los japoneses tiene un sentido espacial:

La modernidad [en Japón] no significa la sensación de vivir en la historia, sino primero se concibe como algo sufrido porque se trae del exterior contra la voluntad del país. La modernidad se transforma en un concepto espacial, y Occidente encarna este “otro lugar” que es la modernidad. (2000, p. 87)

En lo que respecta a la discusión sobre la modernidad en Japón, hemos mencionado anteriormente que hablar de este contexto histórico implica problematizar su carácter político que sostiene una implicación entre la modernidad y la *euroamericanización*, consecuencia de una postura colonizadora de los países europeos y EE.UU. La interpretación espacial de la Era Moderna desarrollada

por los estudiosos japoneses de la época, citada por Ogino, se basa precisamente en el análisis que correlaciona el fenómeno de la modernización con la *euroamericanización* de Japón. En esta perspectiva, la modernidad es ajena al país nipón, es introducida forzosamente desde fuera, representando el poder de influencia de las naciones extranjeras.

Como ya se dijo, la modernización-*euroamericanización* que padeció Japón a partir de su apertura forzada a los países extranjeros en el siglo XIX, produjo grandes cambios económicos, sociales, políticos y filosóficos en el país. A pesar del hecho de que las transformaciones características de la Era Moderna y sus problemas radicales tuvieron su origen en Europa en el siglo XVII, esta revolución en el modo de ver el mundo se disemina rápidamente por el globo, llegando a Japón. En este sentido, Nishitani afirma que los japoneses fueron bautizados en la cultura europea y la educación europea fue absorbida de cierto modo como siendo propia de los japoneses (1990, 3) debido al proceso de introducción de las costumbres extranjeras por el que pasó su país a partir de la modernización.

Si por un lado el proceso de modernización implica que Japón comparta con Europa sus problemas con relación a la modernidad, por otro lado plantea cuestiones sobre una posible pérdida de la identidad del pueblo japonés frente la influencia de los países extranjeros.



En efecto, este contexto de cambios históricos y enfrentamiento de los efectos del colonialismo europeo suscitó cuestiones importantes tratadas por los intelectuales de la época en el polémico simposio *Superando la modernidad*<sup>17</sup> (jap. *kindai no chōkoku* 近代の超克) en el año de 1942, en plena guerra del Pacífico contra el Reino Unido, EE.UU y sus aliados.

El simposio, más tarde acusado de defender el régimen fascista y el intento imperialista japonés, tenía como objetivo principal analizar los efectos de la modernidad desde las diversas perspectivas de la literatura, historia, teología, cinema, música, filosofía y ciencia por medio de presentaciones de artículos y mesas redondas.

La preocupación principal de los estudiosos era investigar los cambios culturales, tecnológicos e intelectuales que habían transformado Japón desde el período Meiji. Temían que, sin una comprensión suficiente de estos acontecimientos, los japoneses podrían perder sus características identitarias ante el rápido proceso de modernización.

Para Ogino, la mayor parte de los estudiosos japoneses que contribuyeron al debate del simposio de 1942 tenía una postura crítica: advertían sobre los aspectos negativos o perjudiciales de la modernidad. Para ellos, la era moderna en Japón no representaba

---

<sup>17</sup> Richard Calichman, editó y tradujo la publicación original japonesa resultante del simposio de 1942 bajo el título *Overcoming Modernity: Cultural Identity in Wartime Japan*, 2008.

una conciencia histórica, como teorizó Manent, sino que correspondía al esfuerzo colonizador de Europa y EE.UU. Por lo tanto, tenía un aspecto geográfico bien definido.

Así, la modernidad fue caracterizada como un nuevo orden impuesto por Europa y EE.UU ajeno a la realidad japonesa. En palabras de Ogino, la modernidad no era una realidad del presente japonés, sino que fue entendida como un espacio que necesitaba ser creado o recusado (2000, 88).

De este modo, debido a esta comprensión de la modernización como *euroamericanización*, las propuestas formuladas en el sentido de buscar la superación de la modernidad tuvieron una fuerte interpretación política, de tal forma que el tema del nacionalismo<sup>18</sup> fue una consecuencia del debate.

Al escribir sobre la participación de Nishitani en este simposio, James Heisig considera que su resistencia y la de muchos otros intelectuales japoneses a la modernidad tenía como objetivo “repensar la idea de la historia del mundo, proteger la identidad japonesa contra las presiones de la occidentalización y disociar el aprendizaje y la razón de una cosmovisión puramente científica.” (2009, 298).

---

<sup>18</sup> Sobre la interpretación de la modernidad desde la visión política de la Segunda Guerra Mundial y el problema del nacionalismo en los escritos de la Escuela de Kioto ver el libro de 1994 editado por James W. Heisig y John C. Maraldo titulado *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*. University of Hawaii Press, 1995.

En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, cuando Japón luchaba contra los EE.UU. y sus aliados europeos Nishitani repite diversas veces en sus escritos, según Heisig, que pertenecer a la edad moderna corresponde a pertenecer a Europa. Con ello, para el filósofo japonés la modernidad europea ha cercenado las visiones anteriores que el pueblo japonés tenía acerca de la naturaleza, de la historia, de la nación y la conciencia del mundo. (Heisig 2009, 308).

Sin embargo, los términos utilizados por Nishitani en sus escritos de la primera mitad de la década de 1940 no parecen dejar dudas sobre su percepción política del intento imperialista japonés durante la guerra del Pacífico. En efecto, en *El punto de vista histórico-mundial y Japón* 世界史的立場と日本 (1943) Nishitani hace afirmaciones de carácter nacionalista y supremacista japonés.

[e]s malo como los términos “nación-centrada” y “nacionalismo” suenan al oído democrático, en realidad son de gran importancia moral.

(...)

En cuanto a la naturaleza del liderazgo de Japón, consiste en transmitir su propia energía moral a los otros pueblos dentro de la esfera de la gran Asia oriental, para despertarla dentro de ellas, y llevarlos a la conciencia como un pueblo — es decir, a su subjetividad como pueblo.

(...)

No sin una buena razón los japoneses constituyen un *Herrenvolk*. Bueno, estoy pensando que no es imposible tomar tal raza o el Moro filipino (...), es decir, razas de alta calidad, y desde sus primeros años educarlos en medio-japonés. Por ejemplo, he oído que si uno educa a los Takasago de Taiwán, se vuelven indistinguibles de los japoneses. (Nishitani, cit. en Heisig, 2009, 302-303)

En otro momento, en un texto de 1941, Nishitani parece justificar filosóficamente su ideología con la afirmación de un “nuevo Japón” desde la superación de la modernidad impuesta por Europa y su dominio global.

Para que el nuevo Japón se haga realidad, son necesarias tres cosas. Primero, el nuevo espíritu, que aún permanece en forma fetal en el presente, debe pasar por un desarrollo saludable de las fases del autodescubrimiento para finalmente madurar como tal autoconciencia en la forma de una visión del mundo nueva e integral. En segundo lugar, junto con este crecimiento de la autoconciencia, ese nuevo espíritu debe venir profundamente para impregnar la vida doméstica de los japoneses en general y, al convertirse en una fuente de energía fresca, debe reflejarse en las áreas de la vida real y provocar el surgimiento de un nuevo tiempo, o un estado de ánimo espiritual, y una nueva atmósfera espiritual. Tercero, junto con esta renovación de nuestra vida y espíritu nacional, Japón, dentro de las relaciones del nuevo

mundo, debe, como nación, llevar a cabo las tareas que debe emprender como nación. (Nishitani, 1998, 385).

Para Nishitani la “elevación del espíritu japonés” tiene necesariamente que ver con el planteamiento de la pregunta por el yo y su relación con el “otro” desde una esfera de universalidad. (1998, 389). Japón sería la nación responsable, debido a su “superioridad” cultural, por proporcionar una alternativa positiva y universalmente aplicable a la modernidad europea. Esto implicaría liderar el mundo ayudando a otras naciones consideradas como menos avanzadas a libertarse de los problemas impuesto por la *euroamericanización-modernización*.

En líneas generales, la percepción de que los japoneses estaban perdiendo su identidad a nivel cultural al desviarse de su conexión espiritual con la tradición desde la apertura económica y la posterior influencia de los países extranjeros acabó generando una respuesta interpretada posteriormente como nacionalista que podemos encontrar en algunos de los escritos de las discusiones del simposio sobre superación de la modernidad que se realizó en Tokio los días 23 y 24 de julio de 1942.

Frente a la gravedad de las declaraciones de Nishitani durante el período de guerra japonés, como también la relevancia de la relación que fue establecida entonces entre superar la modernidad e imponerse frente al dominio euroamericano, se hace necesario reconocer esta mácula sombría en el proyecto filosófico del

representante de la Escuela de Kioto. Sin embargo, las implicaciones políticas de una probable visión de que para superar la modernidad sería necesario volver a las raíces de la tradición japonesa por medio de la reversión del imperialismo europeo es un asunto complejo que fue tratado ampliamente por Calichman (2008) y Davis (2008), como también por Parkes (2008, 2011) de modo que no será tratado aquí en profundidad.

Heisig especialmente hace un estudio profundo de los escritos de Nishitani sobre la superación de la modernidad, sus posibles contradicciones e implicaciones políticas. Para Heisig sin determinar cuán influyentes eran sus ideas y en qué círculos actuaban no es posible establecer el impacto práctico o teórico de su filosofía en la actuación política del Estado japonés durante la Guerra. (2009, 328).

Así que, poniendo el énfasis en la perspectiva ontológica que tenemos como objetivo analizar en este trabajo, comprendemos que la visión de la modernidad desarrollada por Nishitani en sus trabajos tardíos es particularmente significativa para comprender su concepción del período desde la crítica a la subjetividad. Afirmamos esto debido al enfoque en la esfera privada de la experiencia individual, de la relevancia dada al encuentro con el yo auténtico a partir de la experiencia religiosa. Lo que sugiere un cambio de perspectiva ideológica desde el social y político hacia la valoración de lo personal y íntimo en sus obras posteriores a la

guerra, entre 1949 con la publicación de *Nihilismo* y los años posteriores a *Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か.

En este distinto panorama, para Nishitani parece comprensible el intento, tanto en Japón como en Europa, de superación del mundo moderno por medio de la restauración del pasado. Sin embargo, él critica estas perspectivas conservadoras porque, a su juicio, son históricamente miopes al desestimar los cambios en la conciencia subjetiva instaurada en el mundo actual. Desde la visión del representante de la Escuela de Kioto, para vencer los problemas derivados de la modernidad es necesario tener conciencia de las contradicciones inherentes a la idea europea de una visión objetiva del mundo y la historia del mundo. Más que un movimiento de vuelta de la tradición para así regresar al momento anterior a la modernización, Nishitani propone reformular y reinterpretar la tradición para que pueda figurar en una realidad trasformada por la tecnología, la ciencia y la influencia de diversas culturas.

Al hablar sobre el proceso de modernización del país y la relación con la tradición en *Sobre el budismo* (jap. Bukkyō ni tsuite 仏教に就いて), obra de 1982, Nishitani expone un punto de vista moderado, que parece distinto del punto de vista conservador y nacionalista de los escritos citados anteriormente.

Por un lado, cuando sopla un viento fuerte, el poder de la tradición debe ser puesto a trabajar. Pero por otro lado, no

podemos volar una cometa si su cola es demasiado pesada. Es de suma importancia lograr un equilibrio entre estas dos inclinaciones; hacia la modernización y el cambio, y hacia la tradición. (2006, 36).

Ante lo expuesto podemos afirmar que además de la interpretación *ideológico-política* que fue destacada durante la guerra, el tema de la superación de la modernidad tuvo posteriormente una interpretación *ontológica-topológica*, como defiende Bernard Stevens en su artículo “Superar la modernidad” (“Dépasse le Moderne”, 1997). Para el investigador belga, la diversidad de respuestas al mismo problema es una consecuencia de dos concepciones distintas de la modernidad.

Por un lado, la modernidad es percibida como una expresión política. De modo que, según su perspectiva el período histórico en cuestión representa un orden social, político y económico de carácter opresor. Por otro lado, la modernidad también fue analizada desde el punto de vista ontológico, como fuera discutido por Heidegger, Nishida y Nishitani. En la visión de Stevens:

Esta modernidad no se basa en un sujeto trascendental, racional y objetivador, que sería el fundamento ontológico y a priori del ente, sino una pluralidad de sujetos socializados que son los componentes de una razón comunicativa y de la praxis en devenir. (1997, 19-20).



En cuanto a la perspectiva político-ideológica, superar la modernidad significa superar el dominio autoritario del sistema vigente en búsqueda de una emancipación socioeconómica y cultural de la influencia imperialista europea. Ya la interpretación ontológica define la modernidad como el período donde el ser del ente es objetivado y despojado de su esencia propia para estar subyugado a la capacidad cognitiva del *yo* trascendental.

La modernidad se entiende aquí como el período de la historia de la metafísica donde (en primer lugar) el ser del ente es interpretado desde categorías abstractas de la razón humana cognitiva y no a partir de su propio “laisser-étre” concreto y donde (en segundo lugar) el ente mismo se reduce a un objeto, no solo de observación de un sujeto que lo domina racionalmente, sino también de manipulación para una humanidad que, habiéndose vuelto extraña a su propio entorno, esclaviza materialmente y por lo tanto destruye una dimensión esencial de su propio ser-en-el-mundo. (*Ibidem*, 18).

Con ello, al analizar los trabajos más recientes de Nishitani comprendemos que su concepción crítica de la modernidad tiene carácter ontológico, relacionado con los elementos metafísicos que definen esta época.

A propósito de lo dicho, el enfoque dado por el filósofo japonés a la posibilidad de superación de la modernidad ha sufrido variación con

el tiempo. En *Nihilismo*, la cuestión de la superación de la modernidad está implícita en la propuesta de autosuperación del nihilismo, es decir, desde la percepción de la condición existencial humana en medio de una profunda crisis histórica. Nishitani comprende el nihilismo como un problema de la esfera del *yo*, consecuencia de la modernidad que necesita ser superado desde el interior del propio fenómeno. Ya en *La religión y la nada*, desde una probable influencia de la lectura heideggeriana del problema, Nishitani destaca como característica de la Era moderna la perspectiva mecanicista del mundo y el dominio de la técnica. En *Sobre el budismo* esta interpretación se consolida: la modernidad se caracteriza por el dominio del pensamiento científico, la tecnología y egocentrismo del sujeto cartesiano, los cuales sostienen un cuadro antagónico a la religión.

Más que una perspectiva histórica, social y política del problema, en su madurez Nishitani percibe la modernidad como una cuestión que concierne a la naturaleza particular del individuo, su subjetividad. En este sentido, vamos a presentar en este trabajo como Nishitani comprende que la posibilidad de superación de la modernidad, un fenómeno de aspecto macro, se da desde el microcosmos de la realización de la intimidad del individuo que alcanza su subjetividad verdadera. Dicho de otro modo, la solución propuesta no parte del colectivo, sino que se realiza en la esfera individual.

Además, desde nuestro punto de vista, la interpretación de Nishitani de la modernidad tiene una perspectiva ontológica, que cuestiona en

primer plano la expresión de la subjetividad racional del *cogito* cartesiano y el sentido de la existencia individual. De forma que, su intento de superación de la modernidad significaría implícitamente tanto un esfuerzo de superación de la crisis de valor y propósito existencial provocada por el nihilismo, como significaría la necesidad de superación de la metafísica tradicional y la categoría del ser como fundamento último. Analizaremos cada uno de estos puntos en el transcurrir de esta tesis.

Como consecuencia, la superación de la modernidad definida como tal implica la consolidación de una percepción del mundo más allá de su utilidad y determinación como objeto. De igual modo, manifiesta una crítica al argumento epistemológico racionalista, el cual excluye toda posibilidad de comprensión de la realidad que no ponga la capacidad cognitiva humana en el centro. Por último, comprende la búsqueda de la subjetividad verdadera, más allá de los conceptos y representaciones derivados de la categoría de sustancia.

Con ello, podemos percibir que el problema de la subjetividad moderna y la respuesta crítica de Nishitani están implantados en un contexto histórico-filosófico privilegiado donde, de un lado, permite que el filósofo participe críticamente de los cambios traídos por la influencia europea y, de otro lado, permanezca conectado con la tradición japonesa.

A continuación vamos a analizar el problema del nihilismo en Japón y su relación con los cambios provocados por la modernidad, así

como de qué modo el fenómeno del nihilismo tiene relación con la cuestión de la subjetividad.

### **2.3 La crisis del nihilismo en Japón**

Frente al panorama expuesto del contexto de la discusión histórico-filosófica sobre la superación de la modernidad vamos a poner el énfasis en cómo la problemática concepción de subjetividad moderna se relaciona con el fenómeno del nihilismo desde la interpretación de Nishitani Keiji.

El fenómeno del nihilismo europeo fue analizado por diferentes filósofos en el curso la historia del pensamiento. Según, Michael Allen Gillespie en su libro *Nihilismo antes de Nietzsche*, aparentemente la primera vez que el término aparece impreso es en el trabajo de 1733 *Sobre nonismo y nihilismo en teología* de F. L. Goetzius (1995, 65). Sin embargo, fue Friedrich H. Jacobi (1743-1819) quién se hizo conocido por desarrollar el concepto en el ensayo *Idealismo y nihilismo* de 1780, donde critica a Kant por su visión dualista en la *Crítica de la Razón Pura*. Para el estudioso crítico del racionalismo y de la ilustración alemanes, la perspectiva kantiana posiciona al hombre en un lugar destacado en el cual el sujeto es visto como *todo* y el resto del mundo como *nada*. Así que el término nihilismo es empleado inicialmente para calificar de modo negativo el idealismo trascendental kantiano.

Posteriormente, Friedrich Nietzsche (1844-1900) es el filósofo más asociado a esta noción filosófica. Él es destacado como el pensador responsable por excelencia por consolidar el punto de vista que comprende la consumación del nihilismo como un acontecimiento histórico, consecuencia de la perspectiva subjetiva moderna de sobrevalorización de la racionalidad y de la caída de los valores cristianos.

Así, la célebre frase “Dios ha muerto”, empleada en diversos<sup>19</sup> momentos por el filósofo alemán, representa la expresión histórica de la nada negativa, evidenciando los efectos de la fuerza desintegradora de las bases morales y metafísicas que sostienen la estructura de la vida del europeo.

En efecto, Nietzsche describe el fenómeno del nihilismo en el pasaje siguiente:

Lo que narro es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede venir ya de otra manera: *el advenimiento del nihilismo*. Esta historia puede ser ya narrada: pues la necesidad misma está aquí en marcha. Este futuro habla ya a través de un centenar de signos, este destino se anuncia por todas partes; (...) Ya, desde hace mucho tiempo, (...) toda nuestra cultura europea

---

<sup>19</sup> La expresión “Dios ha muerto” aparece en los escritos de Nietzsche por primera vez en el libro de 1882 *La gaya ciencia (Die fröhliche Wissenschaft)*, después la frase se repite en la primera edición de *Así habló Zaratustra (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen)* en 1883.

se mueve como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como una corriente que quiere llegar *al final*. (1988, 292).

En su análisis crítico, el filósofo alemán anuncia la presentación de un acontecimiento en curso en la historia cultural europea, lo cual señala una crisis inevitable y universal de los valores establecidos. Como mencionamos brevemente, uno de los síntomas de este cambio histórico es el violento e implacable fin de la comprensión de Dios como fundamento metafísico último de la realidad.

En el artículo de 1963 “Mi punto de partida filosófico” (jap. *Watashi no tetsugakuteki hossokuten* 私の哲学的発足点) Nishitani hace referencia a la importancia de Nietzsche en su construcción filosófica. Antes mismo de empezar los estudios con Nishida en la universidad, Nishitani ya se dedicaba a estudiar al filósofo alemán y lo clasifica como una de las lecturas que le afectaron más profundamente (2008, 302). Así que Nietzsche ejerce una influencia significativa en la obra y en la vida del filósofo japonés, siendo citado en diversos momentos de los escritos de Nishitani, principalmente en relación con la cuestión del nihilismo.

De igual modo, la percepción filosófica de Martin Heidegger del problema del nihilismo es significativa para que comprendamos el punto de vista de Nishitani sobre la instauración, propagación y consecuencias de lo que interpreta como un acontecimiento histórico también para el pueblo japonés. Durante sus estudios fuera

de Japón en la Universidad de Friburgo, el filósofo japonés estuvo presente en las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche impartidas entre los años de 1936 y 1940.

Nishitani comprende que Heidegger relaciona la característica humana de la finitud con el concepto de nihilismo creativo al proponer que la nada está a la base de la existencia del *Dasein*. Dentro de su propuesta de superación de la metafísica, de modo general, el pensador alemán comprende que la percepción de la nada como correlativa al Ser permite que el hombre supere la perspectiva objetivadora del ente, y describe la nada como instrumento esencial para la revelación de la verdad. En otras palabras, la percepción de la finitud de la existencia revela la nada, permitiendo que uno trascienda la representación óptica de los entes hacia una postura verdaderamente auténtica del yo y de la realidad.

Por esta razón, Heidegger caracteriza la nada como el velo del Ser, pues en palabras de Nishitani es en esta experiencia de trascendencia para con los entes responsable por revelar la nada, que “el yo se convierte en el verdadero yo, la libertad se convierte en una posibilidad genuina, y los seres son entendidos en su verdad.” (Nishitani, 1990, 157). En otros momentos de sus escritos, Nishitani describiría las consecuencias del encuentro con la vacuidad (sans. *śūnyatā*), concepto importante en su construcción filosófica, de modo similar a las palabras empleadas para describir

la trascendencia hacia la nada heideggeriana, demostrando así la proximidad con el pensamiento del filósofo alemán.

En efecto, desarrollar aquí un comentario de las perspectivas de Nietzsche y Heidegger sobre el nihilismo, aunque sea a modo de resumen, es una decisión que va más allá de la importancia histórica de estos pensadores con relación al fenómeno filosófico en cuestión. De otro modo, tuvimos en cuenta sobretodo el posicionamiento y el valor dado por el propio Nishitani en sus escritos a los pensadores alemanes mencionados en el intento de superar el nihilismo:

Hoy en día, son particularmente Nietzsche y Heidegger quienes retienen mi atención como pensadores que reconocieron en el nihilismo un considerable problema que abarca todas las cosas. Necesito, como ellos, emprender la tarea de superar el nihilismo desde el más grande y más fundamental nivel posible. (Nishitani, 2008, 302).

De esa manera, Nishitani habla claramente sobre la importancia e influencia de Nietzsche y Heidegger en su propuesta de discusión de la comprensión del problema del nihilismo, así como también en la búsqueda de superación de la crisis por medio de un horizonte lo más elemental<sup>20</sup> posible.

---

<sup>20</sup> Central en la filosofía de Nishitani, el término elemental (jap. *kongenteki* 根原的) es formado por los radicales *raíz* (*ne* 根) y *principio* (*minamoto* 源), y es usado por Nishitani para representar el terruño o fondo originario de todo lo existente, en lo cual la cosa es en su autenticidad.



A pesar de ser significativa para el tema aquí tratado, la historia del nihilismo en la filosofía europea no puede ser abordada en profundidad en la presente tesis doctoral. Sin embargo, es primordial destacar de modo general la importancia del concepto para el pensamiento europeo en sus más diversas interpretaciones en los últimos siglos como una cuestión que nace y se desarrolla a partir de la modernidad.

Hace más de un siglo desde que Nietzsche consolidó el nihilismo como un problema de relevancia histórica. Desde entonces, resume Storey, el fenómeno, que tuvo un impacto global en el siglo XX, fue interpretado como un acontecimiento histórico y predominantemente moderno. En otras palabras, fue analizado como una consecuencia social, económica, política y religiosa de la ruptura metafísica provocada por la modernidad. En cambio, otros estudiosos observan que su origen está relacionado con la condición humana, siendo, por lo tanto, un problema perenne y universal. Además, aún hoy el nihilismo es considerado por ciertos estudiosos como una cuestión de carácter ontológico, relacionada con la esencia del ser. (Storey, 2011, 07).

En su libro *Nihilismo*, Nishitani se compromete con desarrollar un análisis histórico del problema en Europa. Para ello, el pensador japonés investiga el fenómeno desde la exposición de la cuestión redactada en la literatura del escritor ruso Fiodor Dostoievski por medio del conflicto moderno entre el hombre y Dios, hasta las

diversas interpretaciones hechas por importantes filósofos como Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Max Stirner, Nietzsche y Heidegger. Por último, el filósofo japonés se dedica a analizar de qué modo el nihilismo asalta a Japón en el contexto político y social de la época, además de cuáles son las consecuencias efectivas causadas por el fenómeno para el país.

Así, desde el análisis de Nishitani, ¿de qué modo el nihilismo logra propagarse por el extremo asiático? Puesto que históricamente el fenómeno es interpretado como un problema que nace en Europa como una crisis epocal de los valores derivados de la moral cristiana, estando la *muerte* de Dios relacionada con la posibilidad de fin de la metafísica. A la vista de todos estos aspectos, ¿cómo el fenómeno es percibido en Japón en su peculiaridad?

En el texto de 1949 “El significado del nihilismo para Japón” Nishitani se pregunta si este acontecimiento histórico afectaría realmente a Japón, dado que el país no comparte con Europa la misma base espiritual cristiana. Así, si el nihilismo representa una realidad histórica de Europa, y que tiene consecuencias en un punto de vista histórico-existencial, ¿cómo determinamos su significado para nosotros en Japón?, cuestiona Nishitani. Y continúa su análisis de las especificidades del contexto japonés:

Nuestros modos de pensar se han europeizado; nuestra cultura es una rama reciente de la cultura europea y nuestro pensamiento un pálido reflejo del estilo de pensamiento

europeo. Además, nuestra importación de la cultura europea nunca llegó a incluir la fe cristiana que ha servido de base y poder formativo del espíritu europeo, por no mencionar la ética y la filosofía que se han desarrollado desde la época de los griegos. (...) La base espiritual de Europa no ha sido nuestra base espiritual; y, en este sentido, para nosotros, la crisis generada a raíz de la conmoción de esos fundamentos no es una realidad. No parece que el nihilismo pueda convertirse en modo alguno en una cuestión vital para nosotros. (2016, 737)

Con ello, Nishitani plantea si, en este contexto, la tarea de los filósofos japoneses ha sido, en efecto, mirar la cuestión del nihilismo con el distanciamiento y la curiosidad de examinar un problema que desafía al otro, en otras palabras, como una cuestión que no asola directamente a los japoneses.

En efecto, Nishitani se muestra interesado por el tema del nihilismo desde muy joven, hecho que influencia su construcción filosófica de modo definitivo. En “Mi punto de partida filosófico”, Nishitani declara que su encuentro con el nihilismo fue la experiencia necesaria para conducirlo hacia la filosofía. Para el filósofo japonés, el nihilismo en su fase inicial provoca el movimiento de uno hacia la duda.

En esencia, el nihilismo alberga una duda que, lejos de poder ser disipada por la moral o la religión, más bien pone

el último desafío. Esta nada, en la que se originó la sensación de absurdo, es una cuestión que va a la raíz de la vida humana, y por lo tanto también es clave para todo lo que pretende garantizarse una base tal, sobre todo la moral y la religión. (2008, 300).

La duda citada por Nishitani es provocada por el encuentro con la nada negativa que se instaura como efecto de la pérdida de las bases morales y religiosas que guiaban la vida humana. Sin embargo, Japón no comparte con Europa los mismos fundamentos religiosos cristianos, así que el fenómeno del nihilismo se manifiesta desde un acontecimiento histórico distinto del europeo.

En el artículo “La situación religiosa en el Japón actual”, publicado en 1960, Nishitani analiza de modo general la relación desarrollada por el pueblo japonés con la religión. A partir de una perspectiva generalizadora, el representante de la Escuela de Kioto afirma que los japoneses se han vuelto indiferentes a la religión<sup>21</sup>. Sin embargo, si comparamos con la situación en Europa y EE.UU en el mismo período, se percibe que esta apatía o negligencia con relación a la

---

<sup>21</sup> Una encuesta efectuada por la firma WIN/Gallup International en 2015 titulada *¿Perdiendo nuestra religión? Dos tercios de las personas todavía dicen ser religiosos* sobre una muestra de aproximadamente 64.000 personas en 65 países, confirma a Japón como una de las naciones menos creyentes del mundo. Las informaciones fueron recabadas en los años de 2008, 2009 y 2015 y solamente 13% de la población de Japón contestó que se considera religiosa. El método utilizado fue preguntar "Independientemente de si asiste a un lugar de culto o no, diría que usted es: a) Una persona religiosa, b) Una persona no religiosa, c) Un ateo convencido, d. No sé / ninguna respuesta. Además, la encuesta afirma que el 31% de los japoneses se consideran ateos convencidos.

expresión religiosa no es una característica peculiar y exclusiva de Japón. (Nishitani, 1960, 7).

Como mencionamos, el proceso de *euroamericanización-modernización* que sufre Japón durante la restauración del imperialismo en la Era Meiji conlleva grandes cambios estructurales al país. Desde la perspectiva de Nishitani, como consecuencia del efecto de la presencia extranjera en el país, un abismo cultural e histórico se extendió entre tradición y modernidad, pasado y presente.

Por ejemplo, muchos tipos de ciencia, varias tecnologías y nuevos sistemas políticos, económicos y educacionales fueron introducidos por Occidente. Con ello, la vida de los japoneses fue casi totalmente cambiada con relación a los modos de vivir, pensar, observar y sentir del pueblo occidental. Inclusive nuestra sensibilidad cambió. A pesar de todo, al mismo tiempo, algo fundamental, un elemento formativo en el desarrollo de la historia occidental, no fue aceptado por Japón. (Ídem, 7-8)

En suma, aunque los conocimientos científicos, tecnológicos, políticos, económicos y educacionales hayan sido asimilados y practicados de modo global por la sociedad japonesa, un principio formativo elemental no fue adoptado, a saber, la religión y filosofías que fundan la tradición europea.

Como consecuencia del proceso de *euroamericanización* sufrido por Japón, las tradiciones identitarias heredadas por el pueblo japonés fueron amortiguadas, incluso las tradiciones religiosas y filosóficas ancestrales. Sin embargo, afirma Nishitani, no hubo hasta el momento un sustituto importado de Europa capaz de suplir el vacío dejado por el abandono de la herencia espiritual japonesa. Por esa razón, concluye el filósofo: “nosotros tenemos un sitio vacío en la fundación de nuestra vida, en las profundidades de nuestro ser espiritual.” (1960, 11).

Para Nishitani, a diferencia de las estructuras políticas y sociales y de los conocimientos técnicos y científicos, por su naturaleza la religión no puede ser fácilmente trasplantada de una cultura a otra de la misma manera. Al definir la religión de modo general como la acción de “tornarse consciente de la relación única con el Absoluto en uno mismo” (ídem, 12), el filósofo japonés interpreta la religiosidad como algo que por un lado se caracteriza como compartido por el grupo de individuos con la misma creencia, siendo, por lo tanto, propio de una cultura. Sin embargo, por otro lado, es una experiencia de naturaleza individual, ya que está relacionada con la consciencia más fundamental y con asuntos que conciernen al ser verdadero de uno mismo. Por esta razón se trata de un elemento de difícil asimilación por parte de otra sociedad.

Por consiguiente, para Nishitani cada sociedad desarrolla su modo singular de relacionarse con el Absoluto, lo cual es normalmente comprendido como Dios, o lo divino, o de modo más amplio lo

sagrado, dentro de uno mismo. Sin embargo, como veremos con más detalle en los próximos capítulos, este concepto general de religión es distinto de la noción defendida por el filósofo japonés, que no implica una relación con lo trascendente, sino con lo que es más fundamental e inmanente en uno mismo: la vacuidad.

Así, el filósofo japonés argumenta que el modo de expresión religiosa de los japoneses en la actualidad es distinto de la espiritualidad de los europeos hoy, como también difiere de la de sus antepasados, los cuales convivían de modo cotidiano con las enseñanzas del sintoísmo, el budismo y el confucianismo.

En efecto, afirma Nishitani, lo que hace el problema aún más radical es el hecho de que los japoneses no tienen ninguna base espiritual en absoluto en el presente.

En el pasado, los pensamientos budista y confuciano constituyeron esa base, pero han perdido su poder y ello nos ha dejado un fundamento espiritual nulo y sin validez. Nuestra época probablemente representa la primera vez que tiene lugar ese fenómeno desde los inicios de la historia japonesa. (Nishitani, 2016, 738).

En palabras de Nishitani, el pueblo japonés ha perdido su mentalidad espiritual, que hasta la primera mitad de la Era Meiji parecía ser efectiva en la formación de la vida humana. El filósofo japonés defiende que el proceso de modernización-

*euroamericanización* sufrido por el país durante la restauración Meiji, como hemos mencionado, introduce nuevos elementos culturales que influyen en las relaciones sociales y por consiguiente en el elemento espiritual. Por razón de esta serie de cambios, ocurre una transformación importante que tiene que ver con el fundamento de la sociedad japonesa: “las religiones tradicionales se han vuelto alienadas de la realidad y han dejado de trabajar de modo vital en nuestra vida social y mental.” (1960, 13).

A pesar de todos los indicios mencionados, no hubo un entendimiento claro por parte de la sociedad y de los intelectuales de que la crisis se ha instaurado también en Japón.

Desde la perspectiva de la historia política, la proyección de Japón en la escena política mundial durante la Restauración Meiji fue uno de los mayores cambios de la historia de la nación. Pero si examinamos qué cambió desde el punto de vista de la historia espiritual, también tuvo lugar la mayor crisis espiritual de la historia de la nación. Es más, atravesamos esa crisis sin entender claramente de qué crisis se trataba; e incluso ahora, la crisis se agrava por la persistente ausencia de una consciencia de nuestro vacío espiritual. Por esta razón nos resulta tan difícil subjetivamente tomar en serio la cuestión del nihilismo europeo, aunque objetivamente debería ser para nosotros el problema más apremiante. De ahí que tendamos a considerar el nihilismo como una moda pasajera y no como algo que es



sumamente urgente para nosotros. Esta es la paradoja de nuestra situación. (Nishitani, 2016, 738).

Con ello, Nishitani denuncia la paradójica situación de que la ausencia de percepción de la crisis del nihilismo en Japón no permite la exploración del acontecimiento histórico-filosófico como un problema de naturaleza de primordial importancia para el pueblo japonés. De igual modo, sin la comprensión de que se consolidaba un momento dramático de cambios estructurales en la historia japonesa, tampoco sería factible proponer soluciones. En otras palabras, sin el diagnóstico del problema, no se puede buscar estrategias para la superación de la crisis.

A propósito de lo dicho, Nishitani está convencido de que lo que denomina “la mayor crisis espiritual en la historia nacional” fue capaz de instaurar un vacío en la tradición, a partir de la del avance de la *euroamericanización* del país.

A medida que avanzaba la europeización (y americanización), este núcleo espiritual empezó a degenerar en las generaciones siguientes, hasta el punto de que ahora ha dejado un enorme espacio vacío en nuestro fundamento. Si nos fijamos con atención en las distintas manifestaciones de la cultura actual, veremos cómo son meras sombras flotando en el vacío. Lo peor es que esta “vacuidad” no es la vacuidad conquistada en la batalla, ni una nihilidad que haya sido “vívida hasta el fondo”. Es el resultado natural de

habernos escindido de nuestra tradición. Antes de darnos cuenta de lo que ocurría, el núcleo espiritual ya se había consumido del todo. (Nishitani, 2016, 738).

En efecto, sin ni siquiera una percepción social de la crisis, el sentimiento de indiferencia religiosa se propaga. Sin embargo, esta insensibilidad espiritual no es un fenómeno exclusivamente japonés, sino que parece ser el elemento común tanto a Japón como a Europa. Para Nishitani, la introducción de la perspectiva racionalista moderna como modo de vivir es el punto en común responsable por el rompimiento con la tradición religiosa en ambas culturas. Nishitani apunta a la existencia de un abismo profundo entre la religión y la vida moderna, según él, causado por el hecho de que la ciencia y el racionalismo científico gradualmente ganaron control de la vida moderna. Si, por un lado, el progreso científico ha contribuido en gran medida a la humanidad, por otro lado, ha causado muchos problemas graves. (Nishitani, 1960, 14).

En otras palabras, el punto de vista racionalista introducido por la era moderna, si por una parte aseguró el desarrollo científico y el progreso tecnológico, por otra parte, tuvo implicaciones negativas para la sociedad. La difusión del discurso dualista cartesiano de valorización de la razón humana y objetivación del mundo tornó posible la consolidación de una visión mecanicista, desde la cual la naturaleza es vista como un recurso a ser explotado.

Sin embargo, ese proceso de mecanización no se limita al modo de relacionarse con el mundo, sino que abarca también un estado mecanizado de existencia que conduce a una forma de pensar no-reflexiva. Para Nishitani, la llamada *racionalización* debilita la capacidad individual de autorreflexión. En efecto, la mente pierde su facultad de producción de juicios críticos. Así que la mecanización de la vida y de la capacidad analítica humana también es llamada deshumanización, pues afecta la propiedad más fundamental del ser humano. Volveremos a analizar la relación entre mecanización y deshumanización en el capítulo 3.4 *La subjetividad moderna: un problema a ser superado*.

Además, la tendencia a desacreditar la religión fue generada por la incorporación de la perspectiva moderna de autonomía radical del sujeto y la confianza en la infalibilidad de su capacidad cognitiva. Con ello, la relación entre Dios y el hombre como base moral y cultural de las sociedades europeas sucumbe, hecho que tiene como consecuencia la propagación del nihilismo. En palabras del filósofo japonés, “el nihilismo aquí significa que algo fundamental se ha perdido de nuestra existencia, y que toda vida se ha vuelto en última instancia sin sentido.” (1960, 18). Para él, esa crisis radical debe ser vista como un problema grave del espíritu, es decir, está relacionada con las estructuras más fundamentales de uno mismo, a saber, la relación con el Absoluto y la constitución de la subjetividad.

A pesar de ser comprendido como un fenómeno resultante de las consecuencias históricas de la modernidad, Nishitani no caracteriza

el nihilismo como una cuestión de la colectividad, de la sociedad y por lo tanto, como un problema de naturaleza exclusivamente social y política. En contrapartida, el filósofo confirma en *Nihilismo*, que el fenómeno es ante todo un problema que concierne a la intimidad del individuo al cuestionar la condición del yo:

El [nihilismo] se convierte en un problema tan solo cuando el “yo” se convierte en un problema, cuando el fundamento de la existencia llamado “yo” se convierte en un problema por sí mismo. Cuando el problema del nihilismo es puesto aparte del problema del yo, o como un problema de la sociedad en general, pierde su autenticidad especial que lo distingue de otros problemas. (...) Esto es lo que hace que la cuestión del nihilismo sea la pregunta radical que es. (Nishitani, 1990, 1).

Al conectar el nihilismo con el fenómeno social, político y filosófico de la modernidad, Nishitani percibe que el punto decisivo a ser analizado es la confrontación de la crisis como la cuestión de la subjetividad. Desde el punto de vista del filósofo de la Escuela de Kioto, el nihilismo no se caracteriza como un problema ajeno al individuo o de carácter meramente contemplativo, sino que demanda una acción práctica y afirmativa de explotación de nuestra interioridad. En palabras de Nishitani, la esencia de este fenómeno exige que cada individuo lleve a cabo un experimento dentro de sí mismo (ídem, 2).

En consecuencia, el nihilismo es comprendido no solo como un fenómeno histórico y social de raíces europeas, sino que, sobre todo, se caracteriza como un problema fundamentado en la condición humana y su comprensión de su subjetividad. De este modo, la experiencia de esta nada negativa que invadió Europa hace dos siglos se pudo propagar por el mundo, ya que el nihilismo no sería apenas un problema europeo, sino que está relacionado con lo que es más fundamental en el hombre. Por esa razón Nishitani afirma: el nihilismo también es un problema decisivamente japonés.

En efecto, la sensación de desamparo derivada de la pérdida de los fundamentos metafísicos que resulta en una crisis cultural que caracteriza el nihilismo se puede repetir y dispersar por el mundo, por un lado, a partir de la propagación geográfica de los valores europeos; y, por otro lado, desde la repetición del mismo patrón de cambios estructurales en una sociedad.

Desde esta perspectiva que trata el nihilismo como un fenómeno potencialmente global relacionado al advenimiento de la modernidad, se puede afirmar que también los japoneses de modo individual al perder sus raíces culturales, religiosas y filosóficas con el proceso de modernización han enfrentado el desafío de desarrollar un experimento interno con su propio *yo*. Repetido el patrón que ha generado la crisis europea, el individuo japonés moderno tiene el desafío de reconocer y afrontar la pérdida de su identidad y religiosidad tradicional. Como intento de enfrentamiento a la sensación de desconocerse en medio de la crisis

de las bases ontológicas, el individuo pasa a cuestionar lo que le es más elemental, la constitución de su identidad, es decir, la expresión de su subjetividad.

Tanto en Japón como en Europa el individuo tuvo que vivir el experimento de repensar su subjetividad. La ausencia de fundamentos últimos, uno de los síntomas del nihilismo, es responsable por generar la duda y transformar el mundo y el significado del *yo* en un signo de interrogación (Volveremos al tema de la duda en el cap.4 *Nihilidad y Modernidad*). Con la declaración de la *muerte* de Dios los europeos necesitan repensar su subjetividad, tanto histórica como metafísicamente. Esa situación se repite en Japón a partir de la modernización del país con la influencia de las costumbres euroamericanas, juntamente con la consecuente caída de los valores religiosos de la tradición japonesa.

Por lo tanto, el nihilismo no es un problema distante de los japoneses. A pesar de las peculiaridades ya destacadas anteriormente, la propagación del fenómeno en Japón comparte con Europa el mismo principio, a saber, la pérdida de los fundamentos religiosos tradicionales. Así, la caída de las bases religiosas que sostienen los valores morales de una sociedad genera una crisis interna que interfiere en la expresión de la subjetividad.

Con ello, el nihilismo no es una cuestión paralela al tema aquí tratado, al contrario, el trabajo de autosuperación del nihilismo propuesto por Nishitani está conectado con su diagnóstico de la

modernidad como una perspectiva histórica que se difundió por el globo tornándose un problema de proporciones mundiales. Desde esta perspectiva que percibe el nihilismo como una crisis generada desde la frontera de la modernidad, se hace necesario cuestionar y enfrentar el nihilismo y la modernidad como un problema complejo que actúa en la esfera social, cultural e histórica. Sobre todo, el elemento de radicalidad primordial que guía nuestro interés para el tema es precisamente su efecto en la construcción de la subjetividad del individuo. Como hemos aclarado anteriormente, se trata de un conflicto de identidad generalizado que además de Europa también ha echado raíces en Japón con la crisis religiosa del pueblo japonés, de modo que necesita ser problematizado y superado. Por lo tanto, para Nishitani el problema del nihilismo es tratado como un síntoma de la problemática perspectiva moderna y se consolida como una cuestión significativa generada por un cambio drástico en los valores religiosos, que resuena en la estructura del *sí mismo* del individuo.

Después de analizar la cuestión de la modernidad en Japón, tanto históricamente como sus consecuencias filosóficas para la subjetividad, investigaremos ahora el concepto de *cogito* cartesiano desde la perspectiva de Nishitani, como también de sus estudiosos contemporáneos.

### **3. La cuestión del *cogito***

#### **3.1 *Cogito, ergo sum*: la representación de la subjetividad moderna**

Anteriormente discutimos como la entrada de Japón en la Era Moderna, a partir de la apertura impuesta por EE.UU. y el consecuente contacto con países extranjeros después de los más de doscientos años de aislamiento, tuvo consecuencias importantes en las áreas políticas, económicas, sociales y filosóficas del país. La influencia de estos países fue responsable por cambiar la estructura política japonesa, que transitó de un sistema militar y feudal a un gobierno imperial. Además, por medio del comercio con estas naciones fueron introducidas nuevas tecnologías que se volvieron imprescindibles para el proceso de modernización de la producción económica del país. Del mismo modo, hubo cambios radicales en el comportamiento social y religioso del pueblo japonés.

Como ya mencionamos, los estudios acerca de la filosofía cartesiana en Japón son desarrollados mayoritariamente a partir del siglo XX desde la serie de traducciones realizadas al japonés, las cuales facilitarían el amplio conocimiento de las obras cartesianas en el país. Sin embargo, como afirma Kagawa Chiaki es difícil generalizar sobre la magnitud y el tipo de influencia que la filosofía de Descartes ejerció o cómo fue recibida por los lectores japoneses. (2000, 72).



Con todo, para él hubo dos tipos de aportaciones antagónicas. De un lado, los estudiosos cartesianos que aceptaran las ideas racionalistas de Descartes como un modelo de aplicabilidad universal que debería ser seguido; de otro lado, los críticos que interpretaban el proyecto filosófico cartesiano como la representación del pensamiento occidental y como tal, necesita ser combatido.

A pesar de considerar necesaria la superación del pensamiento cartesiano, como vamos a analizar en la sección siguiente, la crítica de Nishitani está más bien alineada con los argumentos presentados por filósofos europeos contrarios a las problemáticas impuestas por la perspectiva cartesiana de subjetividad. De modo que afirmar que Nishitani, y los demás críticos japoneses de la filosofía cartesiana, usaran las ideas de Descartes como herramienta para defender una filosofía esencialmente japonesa es simplista y parece desestimar la cobertura de la aceptación y influencia de la filosofía euroamericana en la propuesta filosófica de estos pensadores que buscaban desarrollar un proyecto filosófico propio sin negar completamente sus tradiciones.

Dicho esto, Nishitani analiza la modernidad japonesa desde sus bases culturales-históricas y los conceptos discutidos por la filosofía europea. Para el filósofo japonés, la consolidación del ideal de sujeto racional moderno echa raíces también en la sociedad japonesa y provoca el avance del nihilismo al exponer la pérdida de la identidad cultural del pueblo a través del proceso de *euroamericanización*. En resumen, para Nishitani el nihilismo no es

un fenómeno exclusivamente europeo, sino que tiene relación con lo que es más propio del individuo, su subjetividad; de modo que se afirma como un problema radical también para el pueblo japonés que delante de los cambios sufridos con la modernidad pasa a cuestionar su identidad y el fundamento del *sí mismo*.

Nishitani desarrolla su crítica a la problemática de la subjetividad moderna en el tercer apartado del capítulo I de *La religión y la nada*, titulado “¿Qué es la religión?” El filósofo japonés considera que el modo de ser del ser humano hoy es todavía una expresión del yo caracterizado por René Descartes en el siglo XVII. Aquel afirma:

Es un hecho incuestionable que hoy día nuestro yo es un ego de tipo cartesiano, constituido por la autoconciencia como lo que se sitúa frente al mundo y a todas las cosas que hay en él. La vida, la voluntad, el intelecto, etc. se asocian al ego como sus facultades o actividades intrínsecas. Somos incapaces de concebir la subjetividad del individuo sin asignar al mismo tiempo a cada individuo su propio ego, completamente independiente e irremplazable. (Nishitani, 2017, 52-53).

Consideramos este uno de los pasajes más importantes de la obra de Nishitani para analizar su interpretación del pensamiento cartesiano y su caracterización del *cogito* como sujeto consciente y autónomo, que no puede ser hecho objeto, siendo marcado como el agente y único responsable por el conocimiento debido a su capacidad racional. Por estar separado del mundo, Nishitani define el *cogito*

como un *ego* en estado de auto-apego, aislado y cerrado en sí mismo. En el siguiente apartado, volveremos a analizar la asociación entre los términos *yo*, *ego* y *cogito* efectuada por Nishitani en la cita anterior, pues juzgamos esta una de las cuestiones centrales y más problemáticas en la crítica que hace el filósofo japonés de la construcción cartesiana del *yo* moderno.

Otro punto importante para destacar del fragmento mencionado de *La religión y la nada* es que para el filósofo japonés la pregunta sobre lo que significa ser humano actualmente, en otras palabras, la cuestión sobre la condición o el modo de ser del individuo hoy es respondida, indiscutiblemente, por la perspectiva subjetiva cartesiana. De modo que Nishitani asume como verdadero que todavía vivimos bajo la influencia de la definición de *cogito* formulada por Descartes como parámetro de nuestro comportamiento y de nuestra autopercepción. Volveremos a este punto más adelante.

Dicho esto, lo que comprendemos como la subjetividad cartesiana es formulado desde la famosa expresión en latín *cogito, ergo sum*, que aparece por primera vez en francés *Je pense, donc je suis* en *Discurso del método para conducir bien su razón y buscar la verdad en las ciencias* (1637).

[r]esolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo

pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy” [*je pense, donc je suis*], era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. (Descartes, *Discurso del método*, 2011, IV, 123-124)<sup>22</sup>

El libro de 1637 es la primera obra del filósofo francés en ser publicada, pero no es la primera que escribió.<sup>23</sup> El objetivo de Descartes en esta primera gran obra es exponer de modo narrativo y autobiográfico el método utilizado por él en la búsqueda de la verdad, o, en sus palabras, de “un conocimiento claro y asegurado”. El libro se divide en seis partes, de las cuales la cuarta es la más significativa para la discusión sobre el *cogito*. En este apartado el

---

<sup>22</sup> Je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité, *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. (Descartes, René. *Discours de la méthode*, IV, [AT] VI, 32. cursiva nuestra)

<sup>23</sup> Además de textos anteriores perdidos y los diversos tratados de matemáticas entre los años de 1622 y 1629, Descartes escribe en latín entre 1623 y 1629 la obra *Regulae ad directionem ingenii* publicada en distintas versiones y traducciones después de su muerte. Ya entre los años 1632 y 1633 escribe el *Traité du monde et de la lumière*, tratado influenciado por la idea de Galileo de movimiento de la Tierra y que permanece desconocido hasta 1664 debido a la condena del científico italiano por la Iglesia Católica.

filósofo francés expone por primera vez el método de la duda hiperbólica, desarrollando cuestiones caracterizadas por él como metafísicas, en su propósito final de demostrar la existencia de Dios y del alma independiente del cuerpo.

En el pasaje arriba citado de *Discurso del método*, la existencia del yo cartesiano es probada por su capacidad de pensar y se constituye como el primer principio de la filosofía. La existencia del *ego cogito* es la primera verdad capaz de superar la duda metódica, a través de la cual Descartes decide deliberadamente rechazar como falso todo cuanto genere la menor duda.

La duda como método y los elementos que la conforman son más ampliamente discutidos en su obra de 1641, *Meditaciones metafísicas*. En este tratado, la percepción sensible es considerada un medio impreciso para la obtención de conocimiento debido a la evidencia de que los sentidos son engañosos. Además, se profundiza el argumento del sueño al admitir que muchas veces no se puede distinguir nítidamente la vigilia del sueño, de modo que juzgamos real lo que en realidad son imágenes producidas por la mente en cuanto estamos adormecidos. En esta misma obra también se agrega el argumento del genio maligno, caracterizado como un ser superior todo poderoso capaz de imposibilitar al meditador la captación de la verdad al constantemente inducirlo al engaño. Así, a través de la aplicación de este último elemento la duda sistémica es generalizada no solo para más allá del contenido de la sensibilidad,

sino que abarca también los juicios racionales. Por lo tanto, desde el punto de vista de su alcance, la duda se torna hiperbólica.

¿al menos yo no soy algo? Pero ya negué que tuviera algún sentido y algún cuerpo. Sin embargo dudo; porque ¿qué se sigue de ahí? (...) Pero me he persuadido de que no hay nada en absoluto en el mundo, ningún cielo, ninguna tierra, ningunas mentes, ningunos cuerpos; ¿y acaso también de que yo no soy? Por el contrario, yo ciertamente era si me he persuadido de algo. Hay sin embargo un engañador, no sé quién, sumamente poderoso y astuto que con habilidad me engaña siempre. Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, *Yo soy, yo existo*, [*Ego sum, ego existo*] es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente. (2009, 25, 83).<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Quare vero hoc putem, cum forsan ipsemet illarum author esse possim? Nunquid ergo saltem ego aliquid sum? Sed jam negavi me habere ullos sensus, & ullum corpus. Hereo tarnen; nam quid | inde? Sumne ita corpori sensibusque alligatus, ut sine illis esse non possim? Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum. (Descartes, 2009, 25,82).

Con ello, el *yo* existe en el momento que duda, es decir, en el instante que se ocupa de la actividad de pensar. O dicho de otro modo, mientras pienso, tengo necesariamente que existir. “Además, el propio hecho de dudar de mi existencia, el propio hecho de levantar la posibilidad de que estoy siendo engañado, confirma que, mientras realizo tales reflexiones, yo, de hecho, existo.” (Cottingham, 1995, 38). Así, la existencia del *cogito* es probada a partir de la relación esencial entre existencia y pensamiento, hecho que es aclarado más adelante en la obra del filósofo francés cuando él define la esencia del *ego cogito*.

De este modo, después de superar la duda a través de la constatación de la primera verdad en la cadena de la razón, a saber, la existencia del *yo* que duda y, por lo tanto, que piensa, Descartes empieza a analizar la naturaleza del *cogito* que es caracterizado como una sustancia independiente de cualquier cualidad material y cuya esencia es el pensamiento.

Posteriormente, en la primera parte de *Principios de la filosofía* (1644), titulada *Sobre los principios del conocimiento humano*, Descartes retoma la expresión en latín *ego cogito, ergo sum* y la considera como el verdadero y por lo tanto el primer y más seguro juicio que viene a uno que conduce sus pensamientos en orden (AT. IX, 2, 28).

En *Cuestiones cartesianas II: sobre el ego y Dios*, Jean-Luc Marion aclara que en la obra de Descartes las locuciones sobre el *cogito* sufren variaciones. Así que, además de las formulas ya citadas del *Discurso del método* “cette vérité : je pense, donc je suis” de las *Meditaciones II* en la versión en latín “denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario est se verum” y *Principia Philosophiae* “haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima”, el filósofo francés en *Ilae Responsiones* usa la formula “ego cogito, ergo sum, sive existo”, y en *Regula III* se expresa con una formulación aún más distinta de la canónica: “uniusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare”. (Marion, 1996, 17). Así, en este último caso no cita expresamente el término *cogito* en la expresión utilizada en las *Meditaciones II*.

El argumento utilizado en las *Meditaciones metafísicas*, “Yo soy, yo existo” (latín *Ego sum, ego existo*), confirma la existencia del *yo* que duda. Sin embargo, ¿cuál es la naturaleza de eso que soy? Para Marion, el uso de la referida fórmula pone de manifiesto que no hay una transición auto-evidente entre existencia y esencia. Así que el argumento *ego sum, ego existo* prueba que la existencia del *yo* es efectiva, pero no comprueba la cualidad o propiedad del *yo*.

A pesar de que la expresión latina no aparece en las *Meditaciones* es allí donde el filósofo francés retoma la duda como método para adquirir conocimiento. Por consiguiente, la certeza de la existencia del *yo* pensante es el resultado del proceso sistemático de la duda y



es el primer movimiento afirmativo en el proceso de conocer las demás cosas. También es en esta obra donde Descartes discute más ampliamente la naturaleza del *cogito*. “de manera precisa sólo [sic] soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón” (2009, 27, 87). Sin embargo, ¿qué significa determinar la existencia, o la sustancia, como cosa que piensa? El filósofo continúa su análisis:

Empero ¿qué soy entonces? Cosa pensante [*res cogitans*]. ¿Qué es eso? A saber, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente.

En verdad no son pocas cosas si todas me pertenecen<sup>25</sup>. (2009, 28-29, 89)

Con ello, para Descartes la naturaleza de la *res cogitans* es definida como las actividades especulativas del espíritu, lo cual, a su vez, también es denominado en otros momentos entendimiento, o razón. Así, el filósofo francés concluye que estos atributos del pensamiento no pueden ser separados del *yo* que *piensa*: “Porque es tan evidente que yo soy el que duda, el que entiende, el que quiere, que no hay nada por medio de lo cual se explique con más evidencia.” (2009, 29, 89).

---

<sup>25</sup> En francés: “Certes ce n’est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature.” (AT, IX, 22)

Asimismo, esta capacidad reflexiva de la mente es denominada conciencia<sup>26</sup> (latín *conscientia*) por el autor de las *Meditaciones* y es definida como el atributo de aquel que es *consciuis* de algo (Henning, 2007, 456): “Ser consciente [*consciium esse*] es, ciertamente, pensar y reflexionar sobre el propio pensamiento” (2011a, 422). Por consiguiente, la acción de ser consciente implica la existencia de un objeto de la conciencia, pues la conciencia hace referencia a la acción de reflexionar sobre algo. En este caso, se trata de la capacidad del yo de ser consciente de la idea que desarrolla de sí mismo y de la realidad.

A pesar de la evidencia de que la concepción de *conscientia* aplicada por Descartes es distinta de la interpretación vigente del término como evaluación moral, él parece tomar el concepto como algo ya dado. De este modo, la relación entre *conscientia* y *cogitatio* no es explícita de forma evidente, lo cual da apertura a varias interpretaciones posibles. Así que el entendimiento del término *conscientia* en Descartes es complejo y por esta razón fue muy discutido y analizado. (cf. Udo, 2011)

Cottingham alerta en su libro *Reflexiones cartesianas, ensayos sobre la filosofía de Descartes* que es común encontrar en los críticos modernos de Descartes una simplificación excesiva o una

---

<sup>26</sup> Con anterioridad al siglo XVII, en el período clásico y medieval, el término latino *conscientia* era utilizado con frecuencia para indicar un estado conectado con la acción moral (cf. Hennig 2007, pp. 466–481). Ya en Descartes se caracteriza por su carácter psicológico e introspectivo o, en otras palabras, como una propiedad fundamental de la mente.

distorsión de las ideas del filósofo francés (2008, 16). Una indicación de que eso ocurre sería la traducción de 1950 de Elizabeth Anscombe y Peter Geach de las *Meditations* donde el término latino *cogitatio* fue vertido en inglés como *consciousness*. Para Cottingham, se trata de un caso donde fue atribuido a Descartes un concepto posterior al pensador.

Así que somos invitados a suponer que cuando Descartes usa el verbo *cogito*, él realmente quiere decir algo como “yo soy consciente” o (como la traducción de Anscombe–Geach algunas veces indica) “yo estoy experimentando”.

Esto me parece un clásico caso en que ciertas confusiones modernas son proyectadas anacrónicamente en el pensamiento de Descartes. (Cottingham, 2008, 17).

Como mencionamos y como confirma Cottingham, *cogitatio* en Descartes hace referencia a una actividad epistémica del interior de la *res cogitans* relacionada con la acción de conocer y discernir o juzgar. El escritor de las *Meditaciones* no utiliza los términos latinos *conscientia* y *consciuis* en el sentido de la consciencia experimental o fenoménica de una vivencia o sentimiento subjetivo (Cottingham, 2008, 17), como la cuestión de la consciencia pasa a ser estudiado por la filosofía de la mente desde el siglo XIX<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf. David J. Chalmers “Facing Up to the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 2 (3), 1995, pp. 200–219.

Ya en el siglo XX, la concepción de sujeto consciente en Descartes es interpretada por Nishitani como la representación de una perspectiva histórica o, en palabras del filósofo japonés, un campo<sup>28</sup>: “El campo que yace en la base de nuestras vidas cotidianas es el campo de la conciencia: de una separación esencial entre el *yo* y las cosas.” (2017, 49).

Al respecto de esta separación esencial mencionada por Nishitani, es reconocido por Descartes la existencia apenas de dos clases de cosas: la *res cogitans* y la *res extensa*, las cuales son puestas en oposición una a otra debido a la constitución de sus naturalezas.

[p]or el solo hecho de que sé que existo, y de que hasta ahora no tengo conciencia de que nada más pertenezca a mi naturaleza o a mi esencia, sino únicamente que soy cosa pensante, concluyo correctamente que mi esencia consiste únicamente en que soy cosa pensante. Y aunque tal vez (o mejor, ciertamente, como lo diré después) yo tenga un cuerpo que me está unido de manera muy estrecha, sin embargo,

---

<sup>28</sup> Nishitani usa el termino campo (*ba* 場) para indicar este fondo o plano de fondo donde nos posicionamos. Con evidente inspiración en la concepción de *bashō* 場所, Nishitani explota el concepto no como un espacio físico en el cual habitamos, sino que indica el sentido de una posición intelectual o “punto de vista” (*tachiba* 立場) desde el cual uno se percibe a uno mismo y su entorno. Sobre la interpretación de Nishitani de la nada absoluta como “punto de vista” o “campo”, Heisig afirma que se trata de “la inauguración de un nuevo modo de mirar las cosas de la vida, un nuevo método para valorar el mundo y reconstruirlo.” (Heisig, 2017, 18). En la cita el filósofo japonés hace referencia al modo racional como el *cogito* se comprende y se posiciona con relación al mundo, el llamado campo de la conciencia.

como por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy sólo [sic] una cosa pensante, no extensa, y, por otra, una idea distinta del cuerpo en cuanto es sólo [sic] cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy en verdad distinto del cuerpo y que puedo existir sin él. (2009, 78, 175).

Esta distinción entre cuerpo y mente es interpretada de modo más frecuente como una perspectiva dualista<sup>29</sup> de la realidad donde la *res cogitans*, por su capacidad intelectual, es considerada completa e independiente, ocupando una posición central con relación a los entes corporales. Esta interpretación dualista es calificada por Nishitani y algunos filósofos posteriores a Descartes como lo que caracteriza el sujeto moderno y contribuye a la construcción del modo de ser cotidiano del sujeto actual.

La búsqueda cartesiana de una respuesta a la pregunta por la fundamentación del *yo* inaugura la metafísica moderna y repercute en los trabajos de grandes pensadores de Spinoza a Heidegger, llegando a ser explorado, entre otros pensadores japoneses, por los

---

<sup>29</sup> Para solucionar lo que parece ser una incompatibilidad en el pensamiento cartesiano que por un lado afirma la independencia de la mente como una sustancia y por otro lado confirma su unión sustancial con el cuerpo, Cottingham defiende en el libro *Descartes* (Oxford: Blackwell, 1986) la posibilidad de una visión *trialista* de la realidad: “En el etiquetado Descartes un ‘trialista’ yo estaba, en efecto, tratando de proporcionar una interpretación de Descartes que preserva su compromiso tanto con la independencia del yo pensante (...) como con la Unión esencial de la mente y el cuerpo.” (Cottingham, 2008, 33). En la perspectiva de este trialismo atributivo, ontológicamente hablando hay solo dos sustancias, pero hay tres tipos distintos e irreducibles de atributo, siendo el tercero la experiencia sensorial y pasional, vista como inherente al ser humano.

filósofos de la Escuela de Kioto, entre otros pensadores japoneses del siglo XX.

Para Christia Mercer la narrativa que considera a Descartes padre de la filosofía moderna fue construida por pensadores posteriores al filósofo francés. En *Lecciones sobre la historia de la filosofía*<sup>30</sup>, Hegel afirma que la nueva filosofía germánica, es decir, la filosofía moderna, empieza con Descartes (1977, 257). Posteriormente, Schopenhauer caracteriza a Descartes como instigador de la investigación subjetiva y en este sentido padre de la filosofía moderna (2007, 10). Este hecho reafirma la extensión y la constancia de los estudios cartesianos en la historia de la filosofía, más concretamente en el análisis de la figura del *ego cogito* como centro principal de su trabajo, como defiende Jean-Luc Marion:

Descartes debe ser reconocido no solo como una de las excepcionales instauraciones geniales de toda la historia de la metafísica, sino como uno de los lugares privilegiados del ejercicio, hoy y mañana, de la filosofía como tal—en cualquier forma que sea. (Marion, 1996, XI)

No hay dudas sobre la importancia de la construcción de la subjetividad cartesiana para la filosofía mundial. Sin embargo, ¿por

---

<sup>30</sup> Publicado por primera vez en 1833 es una recopilación de las lecciones impartidas por Hegel en Heidelberg en 1816 y Berlín en 1819, 1820, 1825-6, 1827-8, 1829-30 y 1831. La obra es publicada en español por primera vez en 1955, trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

qué este es un tema relevante que puede ser encontrado en diversos momentos del trabajo filosófico de Nishitani? En efecto, si analizamos el caso particular de *La religión y la nada*, ¿por qué en la obra en que el filósofo japonés desarrolla su concepto de religión como “realización real de la realidad” (2017, 42) y su cosmovisión no sustancialista de mundo le parece imprescindible cuestionar el *ego cogito* cartesiano?

Además, en el contexto de la filosofía contemporánea, después de las críticas y las propuestas de superación de la perspectiva racionalista de Descartes formuladas por los grandes pensadores europeos, al mismo tiempo teniendo en cuenta el lugar de importancia de las propuestas posmodernas, ¿qué tendría todavía la perspectiva japonesa que sumar a la discusión sobre la necesidad de superación del *yo* cartesiano? Pretendemos responder a esta cuestión en el descorrer de este trabajo.

Ante todo, la discusión que plantea Nishitani en torno de la religión está directamente relacionada con “los problemas que considero ocultos en la base de la frontera histórica que denominamos mundo moderno” (2007, 34). Para el filósofo japonés, preguntar por la esencia de la religión significa cuestionar tanto el fondo de la existencia humana, es decir su condición, nuestro modo de ser actual, así como las bases de la propia realidad. Nishitani define la religión como el descubrimiento de la problemática del modo de ser del *yo* cotidiano. En este sentido, sería el camino necesario para elucidar el *ego cogito* a través de la búsqueda por una subjetividad

más elemental. Retomaremos en mayor profundidad la propuesta religiosa de Nishitani como superación de los problemas introducidos por la perspectiva dualista moderna más adelante.

Como fue dicho al principio de esta sección, Nishitani comprende que el modo como nos posicionamos frente al mundo, es decir, nuestra forma de ser deriva de la concepción dualista cartesiana que separa *res cogitans* y *res extensa*. El concepto cartesiano de *ego cogito* no solamente caracteriza la esencia de lo que soy, sino también determina mi condición como ente en el mundo y la forma en que me relaciono con la realidad para conocerla, en otras palabras, tiene consecuencias éticas, ontológicas, epistemológicas y religiosas. Por consiguiente, existencia, esencia y conocimiento son nociones que están intrínsecamente vinculadas, tanto en la propuesta de Descartes, como en la del pensador japonés.

La percepción de la realidad es nuestro modo propio de ser real, y constituye la realidad de nuestra existencia porque se da a la misma vez que la autorrealización de la realidad misma. En este sentido, la realidad de nuestra existencia, como apropiación de la realidad, pertenece a la realidad misma como su autorrealización. Es decir, la autorrealización de la realidad solo puede tener lugar al hacer que nuestra existencia llegue a ser verdaderamente real. (Nishitani, 2007, 43)



La manera como nos percibimos a nosotros mismos y nos posicionamos con relación al mundo tiene conexión directa con la forma como lo conocemos. Con ello, nuestra comprensión de la realidad deriva de nuestro modo de ser, y al revés, nuestro comportamiento frente al mundo es condicionado al entendimiento que tenemos de la realidad. Existir, ser y conocer se correlacionan. O, en otras palabras, el modo en que uno se comporta con relación al mundo es una expresión de su identidad, más aún, es una necesidad porque “[p]ara ser, debemos ser en relación con algo.” (ibíd., 362). Según Nishitani, es necesario que uno esté en conformidad con su autenticidad elemental para que sea capaz de conocer, o en sus palabras, realizar<sup>31</sup> la realidad de modo auténtico. En resumen, afirma el pensador japonés: “solo podemos estar en contacto con nosotros mismos mediante un modo de ser que nos ponga en contacto con las cosas desde ellas mismas.” (ibíd., 48).

Por consiguiente, para Nishitani es necesario desarrollar un análisis completo en torno de “la subjetividad del *cogito* y considerar su origen desde un punto en el cual la orientación del sujeto hacia su

---

<sup>31</sup> Nishitani emplea la palabra inglesa *realize*, buscando indicar el sentido, por un lado, de actualización (*actualize*) o manifestación de la palabra inglesa y, por otro, de apropiación o aprehensión (*understand*). Con ello, Nishitani pretende indicar que el conocimiento no puede ser adquirido a través de la actividad racional del sujeto, es decir, no es un movimiento unilateral del individuo que analiza la realidad como objeto de conocimiento. Más bien, la realidad se manifiesta por sí misma en nosotros. “Uso el término para indicar que nuestra capacidad para percibir la realidad supone que la realidad se realiza (actualiza) a sí misma en nosotros; ésta es la única forma en la que podemos realizar (apropiar a través del entendimiento) el hecho de que así la realidad se está realizando en nosotros, y que, al hacerlo, tiene lugar la autorrealización de la realidad misma.” (Nishitani, 2017, 42). Volveremos sobre la cuestión del conocimiento más adelante.

fundamento sea más radical y vaya más a fondo que el *cogito*.” (ibíd., 53). En este sentido, examinar la estructura, los fundamentos y la validez del *cogito* es imperioso, pues en último análisis es lo que parece caracterizar nuestro modo de ser cotidiano en la actualidad.

Por esta razón, Nishitani presenta la propuesta de la subjetividad cartesiana como ejemplo paradigmático de la manera de ser del sujeto moderno, lo cual tiene consecuencias en la percepción de nuestra identidad hoy, así como también en el modo como nos relacionamos con el mundo y producimos conocimiento. Observa Nishitani:

Si estamos de acuerdo en que la filosofía cartesiana es la primera ilustración del modo de ser del hombre moderno, podemos decir también que representa el problema fundamental oculto en ese modo de ser. (ibíd., 60).

A propósito de su crítica<sup>32</sup> a las problemáticas relativas a la perspectiva moderna, es necesario destacar el vocabulario utilizado por Nishitani. El filósofo japonés usa la expresión *campo de la conciencia* al hacer referencia a la concepción del *cogito* como el único responsable por el conocimiento. Términos como “campo de la conciencia”, o “punto de vista egocéntrico”, e incluso “ego en

---

<sup>32</sup> Vamos a analizar la crítica de Nishitani a la subjetividad moderna con más detalles en el apartado 3.4 *La subjetividad moderna: un problema a ser superado*.

estado de autoapego”, son usados por Nishitani para caracterizar críticamente el concepto de subjetividad desarrollado por Descartes.

Sin embargo, Descartes en ningún momento de su obra hace alusión a la constitución de su subjetividad como *el ego*. En otras palabras, el término *ego* es usado apenas como pronombre y no en su versión substantiva, la cual aparece en la historia de la filosofía posteriormente. Así, pues, en el siguiente apartado analizaremos el surgimiento del concepto de *ego* cartesiano, así como de qué modo este acaba relacionándose con la tradición budista en la interpretación de Nishitani de la subjetividad moderna.

### **3.2 La problemática del concepto de ego**

En *La religión y la nada* Nishitani hace referencia a la concepción cartesiana de *cogito* mediante la versión substantivada del pronombre latino *ego*. Sin embargo, como mencionamos anteriormente, la expresión “el *ego*” no aparece en ningún momento de la obra de Descartes, lo que parece indicar que “la idea de un ego cartesiano es una invención posterior usada para interpretar y criticar a Descartes”, como apunta Heisig en el artículo “La búsqueda del verdadero yo: el redescubrimiento de una invención moderna de Jung” (1997, 258).

Por consiguiente, Heisig sugiere lo que puede indicar un posible anacronismo en la interpretación de Nishitani de la propuesta de la

subjetividad cartesiana. En este aspecto, ¿habría Nishitani simplificado o torcido las ideas del filósofo francés de modo que su propuesta de superación del punto de vista del *cogito* se vea perjudicada?

Hasta donde hemos investigado, la primera vez que el pronombre de primera persona singular es utilizado como nombre en la historia de la filosofía es en la *Crítica de la razón pura* (1781). *Das Ich* y *das Selbst*<sup>33</sup> son traducidos respectivamente en inglés como *the Ego* y *the Self*. Al desarrollar su crítica al racionalismo cartesiano, el filósofo alemán admite los límites de la capacidad racional humana. Para Kant la cosa en sí permanece desconocida para el sujeto, el cual solo puede comprender la realidad a partir de representaciones de los fenómenos que experimenta.

Así, un siglo y medio después de la publicación de las obras de Descartes, según Béatrice Longuenesse, Kant pasó de la forma todavía pronominal *ego* a la forma substantiva *das Ich*. Conocida por sus estudios sobre el filósofo alemán, Longuenesse afirma que este hecho tendrá influencia en el idealismo alemán de las décadas subsiguientes, desde Fichte y Schelling hasta Hegel.

---

<sup>33</sup> Probable consecuencia de la influencia del pensamiento de Locke, el substantivo *das Selbst* es derivado de la fórmula reflexiva *seiner selbst* o *meiner selbst*, los cuales pueden ser traducidos en lengua española como “de sí mismo” o “de mí mismo”. Cf. Béatrice Longuenesse “Présentation. De différentes manières de se rapporter à soi”, 2010.

Más tarde, inspirado por Kant, Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) desarrolla lo que posteriormente llegó a ser conocido como idealismo subjetivo. Él fundamenta el concepto de *ego absoluto* como una conciencia que se afirma a través de su opuesto dialéctico, a saber, el mundo exterior, a su vez definido negativamente como *no-yo*. Con ello, el sujeto solo puede comprenderse a sí mismo cuando está en relación con la naturaleza (*no-yo*), en un proceso dinámico de la auto-conciencia que se autoposiciona en el mundo.

Friedrich W. J. Schelling (1775–1854), uno de los pensadores más influyentes en la tradición del llamado idealismo alemán juntamente con Fichte y Hegel, cuestiona la comprensión mecanicista del mundo, convertido en objeto y dominado por el sujeto. Schelling desarrolla una concepción dinámica de la naturaleza teniendo en cuenta la filosofía dialéctica de la conciencia de Fichte, al proponer una solución para el problema dejado por Kant, a saber, el de unir los dominios de la filosofía teórica y de la práctica. En este sentido, busca superar el dualismo sujeto-objeto al defender una identidad absoluta e incondicional entre aquel que conoce y el elemento que se pretende conocer.

En efecto, el autor del *Sistema del idealismo trascendental* (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800) tiene un papel importante en la construcción filosófica de Nishitani, que dedicó años de su carrera al estudio del pensador alemán, al punto que en 1924 defiende su tesis de doctorado por la Universidad de Kioto sobre lo

ideal y lo real en Schelling y Bergson. Además, en los años siguientes tradujo al japonés la obra *Ensayo sobre la libertad humana*, así como el libro *La filosofía y la religión*, aparte de escribir ensayos sobre el pensador.

La substantivación del *ego* cartesiano efectuada por Kant también tiene consecuencias en la fenomenología de Husserl y, más adelante, en la filosofía francesa, en particular en Sartre y Merleau-Ponty, los cuales, alimentados por la tradición alemana, a su vez, desarrollaron su filosofía en torno de la pregunta por la naturaleza del *ego* o del *yo* (Longuenesse, 2010, 419).

Volviendo la mirada hacia la interpretación kantiana de la subjetividad, Scott Greer describe cómo la distinción encontrada en el trabajo de Kant entre las nociones *das Selbst* y *das Ich* tuvo implicaciones en el lenguaje utilizado posteriormente en la historia de la filosofía con la introducción del uso de ciertas expresiones:

El [término] “self” se utilizó cada vez más en los países de habla inglesa, mientras que el “ego” se mantuvo en la tradición alemana. Parte de la razón de esto, sin duda, radica en el conflicto entre las tradiciones racionalista (alemana) y empirista (británica) y lo que cada uno consideraba conocimiento objetivo, siendo el *ego* un concepto más racionalista / trascendente y el *yo* más vinculado al acto empírico de observación. En todo caso, la distinción alemana entre “*das Selbst*” y “*das Ich*” no era una tradición compartida

por la mayoría de los filósofos británicos de los siglos XVIII y XIX. (2003, 94)

Sin embargo, fue solamente a principios del siglo XX que el vocablo latino *ego* pasó a ser utilizado ampliamente en la lengua inglesa, como resultado de la popularización del psicoanálisis. *El ego* se convirtió en la traducción más popular que se estableció del concepto *das Ich* (que tiene un sentido particular psicoanalítico) a la lengua inglesa.

En efecto, la pregunta por el *yo* verdadero y la crítica de Nishitani a lo que él interpreta como el punto de vista del *ego* cotidiano no es inspirada por la ya conocida, en su tiempo, interpretación psicoanalítica de la locución latina. Más bien, Nishitani parece evitar de forma consciente el enfrentamiento con las discusiones de la psicología del siglo XX, afirmando una concepción de *ego* que en palabras de Heisig “viene a incluir tanto la idea aristotélica de la individuación substancial como la *res cogitans* de Descartes” (2002, 241). Trataremos sobre la interpretación del *cogito* como sustancia y la perspectiva crítica de Nishitani al respecto en el apartado siguiente.

Alain de Libera permite inferir una relación directa entre las contribuciones de Kant y la interpretación corriente del sujeto moderno encontrada en nuestros días por medio del análisis de la lectura heideggeriana de Descartes. En cuanto a construcción filosófica de Nishitani, a pesar de no haber en su obra referencias

directas sobre el tema, el análisis crítico de Heidegger de nuestro momento histórico de dominación de la técnica moderna como una consecuencia del dualismo cartesiano y su propuesta racionalista, así como calculadora, parece ser una influencia importante.

En el proyecto de superación de la metafísica propuesto por Heidegger, la *destrucción (Destruktion)* del sujeto moderno ocupa un lugar destacado. Heidegger analiza la concepción de subjetividad cartesiano principalmente en las obras *La época de la imagen del mundo* (1938) y, más a fondo en *El nihilismo europeo* (1940), quinta lección del volumen *Nietzsche* (1961).

Sobre las transformaciones en la concepción del sujeto propuestas por la modernidad escribe Heidegger en *La época de la imagen del mundo*:

Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto. (1995, 87).

Para Heidegger, en la modernidad el sujeto se caracteriza como el fundamento de toda la verdad. En este aspecto, la conciencia de las cosas en su totalidad es reducida a la autoconciencia del individuo. De acuerdo con esta perspectiva crítica, la realidad es determinada por la representación del sujeto del conocimiento.



En el comienzo de la filosofía moderna se encuentra la tesis de Descartes: *ego cogito, ergo sum*, ‘pienso, luego existo’. Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza. En la época subsiguiente, la realidad de lo real se determina como objetividad, como aquello que es comprendido por medio del sujeto representante y para él como lo que está arrojado y mantenido enfrente de él. La realidad de lo real es el ser representado por medio del sujeto representante y para este. (Heidegger, 2000, 109)

Sobre la interpretación heideggeriana del *ego cogito* cartesiano, Alain de Libera afirma en “Insignia del sujeto y Ich-Satz. Dos lecturas heideggerianas de Descartes” (“Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes”) que es evidente el hecho de que el sujeto *cartesiano* del escritor de *Ser y Tiempo* es un sujeto *kantificado* (2009, 89).

En este sentido, Heidegger parece haber tenido un papel importante en la difusión de la interpretación hecha por la Ilustración germánica de finales del siglo XVII y principios de XIX del *cogito* cartesiano. En su curso de verano de Marburgo de 1927, en su investigación mayor acerca del problema del ser, Heidegger se dedica a analizar la perspectiva kantiana del *ego*. Publicado como *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000), es allí para Libera donde se consolida el entendimiento de que la

equivalencia entre el sí mismo y el sujeto es la marca del cartesianismo.

Más aún, en *Arqueología del sujeto*, Libera afirma de modo crítico que:

La invención cartesiana del sujeto que pronto se transformará problemáticamente ante nuestros ojos en una invención del sujeto cartesiano, es, nos atrevemos a decirlo francamente, solo un mito historiográfico. Un mito a “deconstruir” (2007, 153).

El estudio de Alain de Libera corrobora nuestra tesis de que el concepto de subjetividad moderna no está aislado históricamente. El estudioso francés defiende que el sujeto no es una creación moderna o cartesiana, sino que remonta a concepciones de *yo* establecidos en la antigüedad tardía contenida en los trabajos de Plotino y Agustín, desarrollado en la Edad Media por Tomás de Aquino, resonando en la posteridad con el concepto de conciencia desarrollado por John Locke, por ejemplo.

Si concordamos con Libera en que el sujeto cartesiano en sus palabras, un mito historiográfico, así como una elaboración posterior a Descartes, ¿sería correcto afirmar que hay estrictamente una subjetividad cartesiana? Para evitar esta polémica, estudiosos como la investigadora Kim Sang Ong-Van-Cung prefieren usar el término *interioridad*. Pese a la problemática del vocabulario, puesto

que este trabajo hace referencia a la discusión desarrollada por Nishitani, optamos por apuntar el problema, pero continuaremos utilizando los términos usados por el filósofo japonés.

Volviendo a lo anterior, en otro momento de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger afirma que es Kant el responsable por difundir la comprensión de que, interpretada como antagónica al sujeto, la naturaleza, así como el conjunto de utensilios fabricados a partir de ella y disponibles para el individuo, son identificados como objetos (2000, 160). Según el escritor de *Ser y tiempo*, Kant es el punto medio del problema moderno de la distinción ontológica entre sujeto y objeto, lo cual empieza con Descartes desde la separación entre *res cogitans* y *res extensa* y culmina en Hegel con la diferenciación entre naturaleza y espíritu.

Heidegger afirma que tanto para Kant como para Descartes la *res cogitans*, el *yo* y el *ego* son sinónimos y significan algo que piensa y, por lo tanto, que “tiene representaciones, percibe, juzga, asiente, niega, pero también quiere, odia, apetece, etc.” (ibíd., 163). En el marco de su análisis histórico del problema de la distinción ontológica, Heidegger parafrasea al Descartes de las *Meditaciones* de modo tal que incluye entre las actividades de la mente de la *cogitare* cartesiana la concepción de que el individuo conoce la realidad por medio de representaciones. Pero esta interpretación es un anacronismo. Así, es atribuido a Descartes el punto de vista kantiano, a saber, la comprensión del ente como aquello que puede ser objeto de la representación del sujeto y, con ello, la verdad es

definida como la certeza que tiene el sujeto respecto a su representación (Heidegger, 1995, 86).

Sobre esta cuestión, en su análisis de la propuesta de Kant de superación de la perspectiva racional moderna Nishitani resalta el aspecto representacional del sujeto kantiano:

Kant considera las cosas desde fuera como objetos; o, para decirlo de otra manera, su punto de vista es el de la representación. En su filosofía teórica se presupone como base constante un punto de vista objetivo representacional. (2017, 207).

Volviendo a lo anterior, Heidegger desarrolla su comparación afirmando que para la ontología tradicional del filósofo Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) las determinaciones, representaciones o realidades son los predicados de la cosa misma. Ya desde el punto de vista gramatical y lógico en general, el sujeto es el elemento que tiene predicados. Así, él concluye que el *ego* en tanto *res cogitans*, es el sujeto responsable de las predicaciones y, por lo tanto, las representaciones de los objetos:

Este sujeto no es solo *distinto* de sus predicados, sino que los *tiene* como conocidos, esto quiere decir, como *objetos*. Esta *res cogitans*, el algo que piensa, es el sujeto de los predicados y como tal es sujeto para los objetos. (Heidegger, 2014, 164).

Ante lo expuesto, defendemos que la interpretación de Nishitani del problema de la subjetividad cartesiana, como hemos demostrado, no está aislada históricamente, sino que se posiciona de acuerdo con la perspectiva de los filósofos alemanes mencionados de la cuestión, la cual parece haber echado raíces en toda la tradición desde Kant hasta Heidegger, tornándose la versión más notoria del cartesianismo.

Así, Nishitani absorbe el punto de vista corriente del problema, haciendo uso de los términos actuales para referirse al *cogito* cartesiano. Con ello, creemos que, aunque no se trate de una comprensión fiel a la filosofía cartesiana, la propuesta del filósofo japonés no se ve perjudicada, ya que esta percepción de la subjetividad o interioridad es la que persiste en la actualidad, de modo que la pregunta por su superación permanece.

Si, por un lado, los términos *cogito*, *ego*, y *yo* en cuanto referencias al *sí mismo* se confunden en la historia de la filosofía a partir de la lectura kantiana de la propuesta moderna, por otro lado, Nishitani, en su análisis crítico de la cuestión, destaca que el modelo de subjetividad teorizado por Descartes, a pesar de representar el modo como actuamos y nos percibimos hoy, no se constituye como el *yo* verdadero del individuo. Mientras que *ego* y *cogito* son utilizados en el vocabulario del autor de *La religión y la nada* como sinónimos de la perspectiva moderna, el *yo* es usado de modo general para

hablar de la expresión de la subjetividad<sup>34</sup>, la cual puede ser calificada tanto de *egocéntrica*, como de *no-ego* o *yo verdadero*, cuando hacemos referencia a la interpretación moderna. Así, para el filósofo japonés, la concepción del sujeto autocentrado desde la cual Descartes se consolida históricamente como modelo, o paradigma, está en oposición a la verdadera naturaleza humana.

En cuanto a la lectura de Nishitani del problema de la subjetividad, es importante destacar las raíces budistas de su filosofía. En búsqueda de una respuesta a la pregunta sobre lo que significa ser humano en el contexto actual, Nishitani recupera con un nuevo significado resignifica el concepto budista de *anātman*<sup>35</sup>, el cual puede ser traducido en castellano como *no ego*. La idea de un *yo auténtico* es anterior al punto de vista moderno, y se encuentra también en la tradición budista. Con ello, coincidimos con la afirmación de Heisig de que, fundamentalmente, la lectura imprecisa de Descartes hecha por Nishitani no es esencial para su propia posición, la cual está bien anclada en la tradición filosófica budista. Lo que constituiría un punto problemático por su anacronismo, alerta el estudioso, sería la afirmación de que la

---

<sup>34</sup> Como define Van Bragt en la traducción de *La religión y la nada*, entendemos que la subjetividad tiene sentido duplo, por un lado, como los aspectos internos relativos a las emociones y psique humana, por otro lado, tiene que ver con el individuo creador y transmisor de la realidad cultural, es decir, con el sujeto históricamente creativo -y de ahí que se oponga a la observación abstracta y objetiva de la realidad cultural-. (Nishitani, 1982, 303). Aquí hacemos referencia al sujeto histórico como se ha definido por la modernidad y, por lo tanto, a la segunda interpretación del término sugerida por el traductor.

<sup>35</sup> En pāli la expresión es *anattā*, mientras que en japonés es *muga* 無我.

doctrina budista tradicional ya poseía suficiente conocimiento de la idea moderna del *ego* como para criticarla (Heisig, 1997, 259).

Así, la crítica desarrollada por Nishitani al *cogito* cartesiano como paradigma de la Era Moderna está de acuerdo con la lectura actualizada del problema de la llamada subjetividad conducida por los representantes citados de la ilustración germánica desde principios de siglo XIX. De este modo, creemos que su análisis del problema no se ve perjudicado ya que toma en consideración el modo en que la cuestión de la naturaleza humana fue conducida y absorbida en la historia de la filosofía.

De la misma manera, la propuesta de superación del sujeto moderno, que el filósofo japonés llama egocéntrico, tiene valor porque se sirve de las bases del pensamiento budista tradicional: Nishitani toma prestado el vocabulario de la religión al desarrollar su objeción.

En efecto, es a partir del análisis de la forma como el filósofo japonés comprende el *ego* moderno que defendemos la tesis de que su crítica a la subjetividad moderna no se reduce al campo de la epistemología, sino que cuestiona la estructura que sostiene la concepción de naturaleza de este sujeto, es decir, toda la perspectiva ontológica desarrollada por la metafísica desde Aristóteles. A continuación, analizaremos la crítica de Nishitani al sujeto cartesiano como un problema ontológico.

### 3.3 Ego y sustancia: un análisis ontológico

Como expusimos anteriormente, la superación del pensamiento moderno tiene un papel importante en la propuesta filosófica de Nishitani. En especial, la crítica a la subjetividad moderna desarrollada en diversos momentos de su obra no parece ser abordada apenas como un tema epistemológico, sino que la cuestión del *yo* indica la punta visible del problema ontológico. Es decir, no solo se trata solamente de una crítica a la perspectiva cartesiana, que caracteriza el *yo* como *res cogitans* dentro de la estructura racionalista de su método de comprensión del mundo. Además de ello, su análisis profundiza en la estructura ontológica de la metafísica y la categoría del *ser* o sustancia como la raíz del problema.

Así, debemos analizar como la subjetividad cartesiana se relaciona con la perspectiva ontológica. En particular, consideraremos la interpretación de Jean-Luc Marion de como el *cogito* cartesiano fue capaz de establecer un nuevo orden ontológico.

Marion en *Sobre la ontología gris de Descartes: la ciencia cartesiana y el conocimiento aristotélico en regulae* examina las *Reglas para la dirección del espíritu (Regulae ad directionem ingenii, 1701)* y las comprende como un intento de deponer la filosofía aristotélica, en especial su ontología.



El estudioso francés comprende que las 21 reglas, las cuales forman la obra del autor de las *Meditaciones*, no solamente proponen una epistemología más allá de la teoría del conocimiento aristotélica, sino que, más aún, es el marco de la genealogía del pensamiento cartesiano (2000, 24) y de su metafísica.

Asimismo, las *Regulae*<sup>36</sup> se constituyen como una importante obra tanto para el pensamiento de Descartes como para la historia de la filosofía, pues es donde se revolucionaría la teoría del conocimiento al analizar la relación entre lo conocido y el cognoscente. En este tratado el filósofo francés cuestiona la estructura epistemológica defendida por sus antecesores, Aristóteles y Santo Tomás, los cuales en sus propuestas filosóficas posicionan en el centro del conocimiento la cosa por conocer. Conforme esta perspectiva, explica Marion, la condición en que se puede conocer el objeto depende en último análisis de lo que él entrega al entendimiento a partir su esencia. Por lo tanto, concluye el estudioso, de acuerdo con la visión anterior, “la esencia de cada cosa gobierna la ciencia correspondiente, y no el espíritu que produce la ciencia.” (Marion, 2000, 38).

---

<sup>36</sup>A pesar de ser una obra de relieve para la filosofía, cuenta con una historia particular: su original fue perdido en un naufragio y solo tenemos acceso a traducciones, versiones que fueron publicadas solamente después de la muerte del autor. En efecto, según Marion el hecho de que Descartes no haya publicado la obra en vida puede indicar la práctica de autocensura. Además, si tenemos en consideración sus obras posteriores que llegaron al gran público, aparentemente el filósofo francés opta por sustituir la publicación de las *Regulae* por textos como *Discurso del método* y *Essais*, los cuales tratan del mismo tema, pero de modo más amplio y preciso (Marion, 2000, 23).

Con ello, Descartes es innovador al mover el centro de gravedad del conocimiento desde la cosa que se pretende conocer hacia el intelecto humano, consolidando el papel de importancia imprescindible del *ego* en la construcción del conocimiento. Por consiguiente, la sabiduría humana se impone ante el primado del objeto.

Aristóteles construye esta ciencia por referencia a la *ousía*, Descartes, por referencia a la *humana universalis sapientia*. Lo cual indica quizás que, en lo sucesivo, el *ego* sustituirá a la *ousía* como término último de referencia y en la construcción del cuerpo de las ciencias. Y no cabe duda de que por eso se presiente desde ahora que el estatuto del *ego* epistemológico sólo [sic] puede alcanzarse, en las *Regulae*, al precio de la destrucción completa y sistemática del primado aristotélico de la *ousía*, como fundamento de la cosa y como principio de la ciencia. (Marion, 2000, 42).

Así, al exponer que el *ego* sustituye la *ousía* como el concepto de referencia para el alcance del conocimiento y, por lo tanto, para el desarrollo de la ciencia, Marion apunta hacia un cambio radical alcanzado por Descartes desde las *Regulae* y que tendrá consecuencias para la historia de la filosofía. Una vez que la *humana universalis sapientia* es percibida como la única responsable de determinar el fundamento de todos los entes, la ontología se torna, en consecuencia, dependiente del entendimiento del *ego*.

En pocas palabras, Marion define como *ontología gris cartesiana* este nuevo orden ontológico establecido por Descartes, el cual reduce el ente a la categoría de objeto del entendimiento, cambiando de modo radical la relación entre el individuo y su objeto de análisis. Además, este concepto es definido por la peculiaridad de estar camuflado tras un tratado epistemológico. Con el fin de resaltar esta característica de ocultamiento de la ontología cartesiana, ella recibe el título de gris. De esta manera, la ontología cartesiana somete la verdad y, por lo tanto, el desvelamiento de la esencia de la cosa a la capacidad cognitiva del *ego*.

Es importante resaltar que el entendimiento de una ontología gris cartesiana no corresponde a la mera descripción de la relación sujeto-objeto, la cual, como mencionamos anteriormente, es una interpretación posterior a Descartes. Para elucidar este punto, Pablo Pavesi resume con propiedad el concepto del crítico francés en la presentación de la traducción en castellano de la obra *Cuestiones cartesianas* de Marion:

Lo que caracteriza pues la modernidad del pensamiento no es, banalmente, la aparición de una subjetividad, sino la constitución del *ego* como fundamento del objeto, como su sustrato (*hypokeimenon*). Ontología gris: el *ego* mediatiza a partir de aquí la relación del ente con el Ser, que deja de ser

inmediata y se somete a ese “opaco intermediario” (p.189)<sup>37</sup>, y el mundo se desrealiza en un mundo de objetos, “grises sombras” de las cosas (p.190), en el que todavía habitamos. (Pavesi, 2010, 13-14)

Hasta donde pudimos comprobar, no hay ninguna referencia en las obras de Nishitani a su contemporáneo francés Jean-Luc Marion. Sin embargo, el examen de la interpretación desarrollada por el estudioso francés del pensamiento cartesiano, en especial de su defensa de una ontología oculta en Descartes, puede ayudarnos a comprender la relevancia, contraste cultural, límites y posibilidades de desarrollo de la crítica hecha por Nishitani de la subjetividad moderna dentro del contexto del debate contemporáneo.

Así que Marion y Nishitani parecen acordar que Descartes posiciona el *ego* como fundamento último de la realidad. En este sentido, es delegada al individuo moderno la función de determinar la verdad y, por lo tanto, la esencia de los demás entes. Esta concepción que establece el papel del sujeto del conocimiento y su relación con el objeto a ser analizado es desarrollada posteriormente en el *Discurso del Método* y las *Meditaciones*, donde encontramos más profundizada la defensa del entendimiento de que la verdad no emana de la cosa misma, sino que es estipulada por el *ego cogito*.

---

<sup>37</sup> El autor cita *Sur l'ontologie grise de Descartes : Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Vrin, 1975, 1961, 1981, 1992, 2000.

Sobre ese tema, en el artículo “Ontología y enunciado” ( “Ontology and Utterance”, 1981), publicado por primera vez en 1970, Nishitani investiga el discurso como el modo de ser particular del humano, que está relacionado con su capacidad de tener acceso al Ser y, por lo tanto, a la verdad absoluta. Tratándose de un análisis de la relación entre ontología y capacidad discursiva, el filósofo de la Escuela de Kioto expone la necesidad de cuestionar *quién o qué* es este *yo* que discursa, en otras palabras, cuál es el ser del ser humano (Nishitani, 1981, 32). A partir de esta pregunta analiza la propuesta cartesiana, distinguiendo el desarrollo del método de la duda en el *Discurso del método* por su carácter epistemológico y ontológico.

Para Nishitani, la referida obra fue escrita como una descripción de la búsqueda personal de Descartes de una certeza indubitable con relación a su capacidad racional y a su propio ser.

Por consiguiente, cuando él finalmente alcanza su propósito en su “pienso, luego existo”, es, por un lado, la solución a su propia búsqueda personal, como también es la llave con la cual esclarecer el principio epistemológico y ontológico. El “yo” del *cogito* es “el yo” que es y que piensa. (Nishitani, 1981, 33).

Aquí Nishitani hace referencia al descubrimiento ontológico del *ego cogito* como sustancia pensante, descubrimiento este que inaugura una nueva era en la historia del pensamiento. Como defiende

Marion, el *ego* cartesiano ocupa el lugar de la *ousía* aristotélica, cambiando la estructura ontológica y epistemológica de la realidad. Por consiguiente, la verdad es definida por el criterio de certeza del *ego* a partir de su representación de los entes, los cuales, a su vez, son vistos como objetos.

En *La religión y la nada*, Nishitani hace un análisis histórico del desarrollo del problema ontológico y su relación intrínseca con la epistemología desde la antigüedad griega hasta Kant con su concepto de entendimiento puro:

[p]ara la metafísica antigua, la ontología se centraba en un concepto de sustancia que designaba el ser de las cosas como son en sí. Pero con la aclaración de la situación real que subyacía en el origen de este concepto, la sustancia se transformó en una forma del intelecto puro, una de las normas de su actividad cognoscitiva. Y, con ello, el punto de vista del sujeto con su autoconciencia vino seguidamente a ser el centro de un sistema de crítica del conocimiento reemplazando a la ontología anterior. (2017, 208).

A partir del examen de las palabras de Nishitani podemos concluir que tanto él como Marion perciben que hay un importante cambio en la estructura ontológica desde la construcción de una epistemología centrada en el *ego cogito*. No obstante, en cuanto el estudioso francés parece percibir la transformación provocada por la ontología cartesiana como una revolución progresista, para el

representante de la Escuela de Kioto el sujeto cartesiano es analizado como un síntoma más de un problema de raíces profundas.

Si, por un lado, con Descartes nace un nuevo entendimiento sobre la naturaleza humana y, con ello, sobre la actuación del sujeto como mediador de la relación entre el ente y su sustancia, por otro lado, la propia condición de analizar la realidad desde la determinación ontológica no fue cuestionada hasta entonces. En efecto, la categoría de sustancia es actualizada y definida por el *cogito*.

En este aspecto, creemos que la crítica de Nishitani a la filosofía cartesiana, en particular a la *res cogitans* como caracterización del individuo actual, no solo cuestiona la propuesta racionalista de la epistemología de Descartes, sino también, en profundidad, contradice el proyecto ontológico de la tradición.

En *Sobre el budismo*, Nishitani define la ontología como la responsable por desarrollar las cuestiones relacionadas con el ser y la nada, las cuales, en sus palabras, son temas de fundamental importancia para la filosofía occidental (2006, 80). Sin embargo, la ontología tradicional como un todo, afirma el filósofo japonés, ha centralizado sus esfuerzos en el examen del ser, desestimando la nada como una cuestión relevante. (2017, 217).

Nishitani comprende que tanto el concepto de sustancia, central en la tradición metafísica, como el punto de vista del sujeto,

introducido por Descartes y desarrollado por Kant, comparten la misma base (2017, 209). Si, por un lado, la noción de sustancia supuestamente expresa la mismidad de las cosas, por otro lado, la concepción de sujeto supuestamente expresa la mismidad del *yo* (*ibídem*, 210). Es decir, tanto la idea de sustancia como la del sujeto revelan un entendimiento de que todos los entes tienen una naturaleza particular, que es accesible a la razón humana. En este sentido, se puede concluir que la cuestión de la subjetividad debe ser comprendida desde la esfera de la ontología.

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, desde los días de la antigua Grecia hasta la actualidad, el ser, o la existencia, han sido pensados, por lo general, en términos de la categoría de sustancia o de sujeto. Sea animada o inanimada, hombre o incluso Dios, una entidad existente por sí misma y por ser propio fundamento, ha sido concebida como sustancia. El concepto de sustancia apunta hacia eso que hace a una cosa ser lo que es y hace que preserve su propia identidad a pesar de los cambios incesantes que suceden en sus diversas propiedades accidentales. Ahora bien, el ser es considerado sustancia porque los seres son vistos como objetos desde fuera; y, a la inversa, porque los seres situados ante el sujeto representacionalmente son considerados desde la posición del sujeto. (Nishitani, 2017, 177).



En resumen, según las palabras de Nishitani, en la categoría de sustancia está implícita la distinción entre el cognoscente y el conocido. Es decir, la noción de sustancia presupone, la existencia de una subjetividad, o en términos actuales, una noción de sujeto cognoscente. En la actualidad, la sustancia es percibida como objeto en oposición al sujeto que intenta conocerla. Es decir, es desde una relación dualista que el sujeto tiene acceso a la cosa en sí y la representa a partir de su capacidad cognitiva. En otro momento de la misma obra Nishitani afirma:

Si la idea de sustancia, como algo relacionado con la existencia objetiva, presupone el sujeto constitutivamente como su contrapartida—de la misma manera que la idea del sujeto presupone un objeto como su contrapartida—y si, cuando el campo de esta relación es disuelto en la nihilidad, el sujeto y la sustancia son transformados en una única pregunta, entonces, la consecuencia necesaria de la posterior conversión de la nihilidad a la vacuidad es que los modos de ser de las cosas y del yo ya no pueden ser descritos como objeto y sujeto. (*ibídem*, 179)

Sin embargo, la afirmación de que la idea de sustancia presupone el sujeto como su contrapartida parece indicar que Nishitani proyecta anacrónicamente las nociones modernas en el principio conocido por su relevancia histórica a partir de la filosofía griega antigua. Esto porque el concepto de sustancia fue introducido en la filosofía

con anterioridad al de sujeto representacional (en la forma que este último es comprendido desde la presentación cartesiana).

En efecto, Nishitani se posiciona de modo incisivamente crítico respecto a estos temas fundamentales de la filosofía que examinamos hasta aquí. Al respecto, para él “tanto la ontología como la epistemología en general deben ser eliminadas. La lógica en general debe ser eliminada. La metafísica en general debe ser eliminada.” (1981, 40). Así, según el pensador japonés, para tener acceso a las cosas en su mismidad es necesario desarrollar una filosofía más allá de la ontología, epistemología, lógica y metafísica tradicionales.

Con ello, la crítica de Nishitani a la perspectiva subjetiva moderna no puede ser separada de su juicio sobre la estructura ontológica, puesto que la noción de sustancia reivindica un cierto nivel de subjetividad que se percibe a sí misma en oposición a los demás entes. Descartes radicaliza esta constitución de la subjetividad con la oposición entre *res cogitans* y *res extensa*. Para el filósofo japonés:

La ontología tradicional fue incapaz de ir más allá del punto de vista simplemente teórico de la mera interrogación de la existencia, una perspectiva en la que lo preguntado y quien pregunta estaban situados aparte uno de otro. La ontología tradicional fue incapaz de descender al campo en el cual quien pregunta y lo preguntado son transformados en un único

interrogante, de forma tal que lo único que queda es una gran cuestión (...). La ontología necesita atravesar la nihilidad y desplazarse a un campo totalmente nuevo, distinto del que ha conocido hasta ahora. (2017, 179)

En este sentido, una propuesta filosófica no ontológica se desarrolla más allá de una perspectiva subjetiva o sustancial. Sin embargo, antes de preguntarnos cómo es posible pensar en la mismidad de algo más allá de la estructura ontológica, o más aún, cómo conocer la mismidad de algo fuera de la perspectiva metafísica tradicional, se hace necesario cuestionar en qué fundamenta Nishitani su crítica, es decir, ¿cuáles son los problemas tras el punto de vista moderno que todavía hoy hace falta superar?

### **3.4 La subjetividad moderna: un problema a ser superado**

Hemos expuesto al principio de este capítulo el proceso desde el cual la idea del *yo* cartesiano fue desarrollada, en las principales obras del filósofo francés, como certeza incondicional a partir de la expresión *cogito ergo sum*. Además, hemos analizado de qué modo el concepto cartesiano acabó convirtiéndose, a través de la crítica principalmente de Kant y Heidegger, en la representación del sujeto moderno como lo conocemos hoy. Vimos, también, de qué forma este hecho influenció directamente en la adopción de términos posteriores a Descartes para hacer referencia al concepto de *cogito*.

Sobre esta cuestión, hemos destacado especialmente la subjetivación del pronombre *ego*, utilizado también por Nishitani en diversos momentos. Defendimos como es a partir de la interpretación actualizada del sujeto moderno desarrollada por los filósofos citados que Nishitani elabora su crítica al que él llama punto de vista egocéntrico como paradigma del modo de ser de una época. Finalmente, hemos demostrado, con el apoyo de la interpretación de Jean-Luc Marion, como tras la propuesta epistemológica cartesiana se produce, en efecto, un nuevo orden ontológico. De ese modo, el intento por parte de Nishitani de superar los problemas introducidos por la concepción moderna de *yo* traspasa las categorías del conocimiento, avanzando hasta una crítica a la estructura ontológica vigente en la filosofía.

Antes de continuar es imperativo volver al inicio de este capítulo y explorar con más detalles la declaración axiomática de Nishitani de que es un hecho incuestionable que nuestro modo de ser hoy en día refleje la perspectiva introducida por Descartes a través del concepto de *cogito*. En otras palabras, planteamos una pregunta fundamental de esta tesis doctoral: ¿el punto de vista cartesiano representa nuestra subjetividad hoy, teniendo en cuenta el contexto del debate filosófico actual?

Uno de los indicios que coincide con la suposición del pensador japonés es la relación de poder establecida entre el individuo y los demás entes, desde la cual el mundo es interpretado como objeto a ser explotado económicamente y analizado científicamente, es

decir, dominado por el sujeto. Denominada por el filósofo japonés como modo de ser egocéntrico, esta concepción centrada en el *yo*, además de determinar la naturaleza del individuo, acaba por dictar el comportamiento de uno con relación a todo lo que está en su entorno. Por consiguiente, una de las consecuencias más visibles de ese punto de vista de la oposición entre sujeto y objeto es el desarrollo de la técnica y de la ciencia modernas como actividades del *yo* percibido como centro y medida de todas las cosas.

Sobre la cuestión de la técnica y las consecuencias congénitas del pensamiento moderno, el filósofo alemán Martin Heidegger es un interlocutor importante en los estudios de la Escuela de Kioto<sup>38</sup>. Sobre todo, él es de especial importancia para que podamos comprender la dimensión de la voz crítica de Nishitani en el contexto contemporáneo:

De todos modos sigue siendo verdad que el hombre de la era técnica, de un modo especialmente llamativo, se encuentra bajo la provocación de hacer salir lo oculto. Esto concierne ante todo a la Naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía. En correspondencia con ello, la conducta solicitante del hombre se muestra ante todo en el florecimiento de las ciencias exactas de la época

---

<sup>38</sup> Cf. Loparic, Zeljko. *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. DWW Editorial, 2009. Florentino Neto, Antonio; Giacoia Jr., Oswaldo. (Eds.). *Heidegger e o pensamento oriental*. Uberlandia: EDUFU, 2012.

moderna. Su modo de representar persigue a la Naturaleza como una trama de fuerzas calculable. (Heidegger, 1994, 23)

En “La pregunta por la técnica”, Heidegger describe el siglo XX como la época de dominio del pensamiento que calcula. Esa perspectiva determina la acción exploradora del individuo dirigida hacia la naturaleza, provocándola para que se revele como objeto disponible de la técnica moderna.

En este sentido, como Heidegger, Nishitani expone los problemas tras el punto de vista inaugurado por la metafísica cartesiana, donde el sujeto ocupa una posición destacada con relación a los demás entes. Como resultado de esta *autonomía subjetiva* (Nishitani, 2017, 49), tal metafísica consolida la visión mecanicista de la realidad. En este contexto, todo lo que es distinto del sujeto es comprendido como objeto y, por esa razón, es percibido en último análisis como materia prima, es decir, como una herramienta al servicio del individuo poseedor de la capacidad cognitiva.

Dentro de la historia de la época moderna y como historia de la humanidad moderna, el hombre intenta desde sí, en todas partes y en toda ocasión, ponerse a sí mismo en posición dominante como centro y como medida, es decir, intenta llevar a cabo su aseguramiento. Para ello es necesario que se asegure cada vez más de sus propias capacidades y medios de dominación, y los tenga siempre preparados para una disponibilidad inmediata. (Heidegger, 2000, 122)

Heidegger describe la visión dualista introducida por Descartes, la cual garantiza el dominio a los entes, percibidos, a la vez, como cosa a disposición del sujeto. Como consecuencia de esta concepción, la naturaleza es reducida a la categoría de utensilio o herramienta. Según Nishitani, esa perspectiva mecanicista ya estaba implícita en la identificación de Descartes de la materia con la extensión y su consideración de esta extensión como esencia de las cosas por medio del concepto de *res extensa*. Esa construcción filosófica justifica “la imagen de mundo que encontramos en la ciencia natural moderna, y descubrió la manera de controlar la naturaleza con la tecnología científica” (Nishitani, 2017, 50).

Sobre esta cuestión, el historiador de la ciencia Richard Westfall (1924-1996) resume como el dualismo cartesiano influye en la concepción materialista de la naturaleza que, a su vez, tuvo consecuencias directas en el pensamiento científico moderno.

El efecto del dualismo cartesiano fue (...) eliminar con precisión quirúrgica cualquier vestigio de lo psíquico de la naturaleza material, dejándole un campo sin vida que sólo conocía los brutales golpes de inertes trozos de materia. Era una concepción de la naturaleza sorprendente por su crudeza, pero admirablemente ideada para los fines de la ciencia moderna. (...) La naturaleza física de la ciencia moderna acababa de nacer. (1980, 53-54).

Por consiguiente, la perspectiva materialista del mundo permite el desarrollo y la evolución de la ciencia moderna, y con ello la producción de nuevas tecnologías: desde el avance de inéditos sistemas para auxiliar en la productividad agrícola, que podrían ayudar a combatir el hambre, hasta la invención de vacunas y medicamentos, permitiendo el avance de la longevidad humana. Con ello, para Nishitani son innegables los progresos de la ciencia, de modo que él no defiende una postura anticientífica.

Sin embargo, como describe Heidegger, el mismo punto de vista dualista que hizo posible el desarrollo científico aporta también una visión que instrumentaliza y explota la naturaleza, reducida ahora a reserva de energía para la producción de riqueza. Las consecuencias más visibles de este punto de vista implícito en la filosofía cartesiana son los problemas ambientales, como el cambio climático, la extinción de especies, y subsiguientemente el colapso de las provisiones.

Si por un lado Westfall caracteriza las consecuencias de la perspectiva cartesiana por su crudeza, Nishitani va más allá al describir como la relación dualista produce el alejamiento del sujeto egocéntrico de la naturaleza:

Para el yo egocéntrico del hombre, el mundo se convirtió en mera materia; ejerciendo su gran poder y autoridad sobre el mundo natural, se rodeaba de un mundo frío y sin vida. Inevitablemente, cada ego individual se convertía en una isla



solitaria y bien fortificada que flotaba en un mar de materia muerta. La vida de la naturaleza y de sus criaturas se extinguía; se secaba la corriente de vida que fluía en el interior de los hombres y de todas las cosas y que los mantenía en estrecha relación. (Nishitani, 2017, 50).

Nishitani detalla el cuadro negativo provocado por el aislamiento del sujeto. Con la perspectiva moderna de autonomía de la *res cogitans* con relación a la *res extensa* es superado históricamente el punto de vista precientífico que creía en una conexión vital entre todos los seres en la naturaleza. La teoría materialista inserta en el dualismo de Descartes no admite que las categorías de alma o espíritu sean aplicadas a los demás seres vivos del mundo material, los cuales son objetualizados. Por esta razón, el filósofo japonés define el mundo material como una materia muerta alejada y puesta en oposición al *ego* cerrado en sí mismo.

Además de lo expuesto, en “Ciencia y religión” (*Kagaku to shūkyō* 科学と宗教) (NKC 6: 327-351), Nishitani reconoce la importancia del desarrollo científico y tecnológico para la humanidad. Sin embargo, él señala un riesgo oculto dentro del proceso, a saber: la posibilidad de “pérdida de lo humano”:

Sin embargo, en lo que respecta a nuestra época contemporánea, un enorme problema se rompe simultáneamente. Para decirlo bien, en la sociedad actual los contornos del ser humano se desvanecen continuamente. A

diferentes niveles, lo que normalmente es humano desaparece.  
(Nishitani cit. en Barbosa, 2017, 124-125)

También en el artículo “Sobre la modernización y la tradición en Japón” (“On Modernization and Tradition in Japan”) Nishitani apunta las consecuencias negativas del advenimiento de la tecnología. Para él, “en la base del pensamiento tecnológico se encuentra la ‘desnaturalización’ de la naturaleza y la ‘deshumanización’ de la humanidad” (1969a, 77). En este sentido, ¿qué caracterizaría esta *deshumanización*? Para Nishitani, este fenómeno de la pérdida de identidad está relacionado con una actitud de indiferencia a la religión que nasce de la autonomía metafísica con relación a idea de absoluto a partir de la creencia irrestricta en la capacidad racional humana. Desarrollaremos la relación entre autenticidad y religión en el capítulo final de tesis doctoral.

Con ello, Nishitani apunta a un movimiento de alejamiento progresivo de nuestra *humanidad* con la afirmación del modelo cartesiano de subjetividad, que conduce al desarrollo científico y tecnológico indiscriminado y un abandono de las creencias religiosas que formaban parte no solo de nuestra identidad, sino que también consistía en nuestro referencial moral y metafísico.

Con lo que fue expuesto, la perspectiva crítica de Nishitani del modelo cartesiano no parece estar alejada de las discusiones filosóficas de aquel período. En efecto, desde una comparación con

los trabajos expuestos aquí del filósofo alemán Martin Heidegger y del historiador Westfall, la afirmación del escritor de *La religión y la nada* de que “hoy día nuestro yo es un ego de tipo cartesiano” (2017, 52) parece ser razonable, ya que es coherente con los efectos demostrados aquí de los problemas que enfrentamos en el siglo XXI desde la Era Moderna.

Con todo, es inevitable cuestionarnos el hecho de que, si asumimos la interpretación de Nishitani de que vivimos hoy en los mismos moldes del modelo dualista cartesiano, ¿estaríamos desestimando todo el trabajo crítico desarrollado por la tradición posmoderna? Basado en los indicios demostrados, creemos que no, pues incluso ulteriormente de las propuestas posmodernas todavía no superamos históricamente el paradigma cartesiano. Es decir, todavía reforzamos el modelo dualista de la relación de oposición entre sujeto y objeto, así como todas las implicaciones positivas y negativas generadas como consecuencia de ese modo de relacionarse con el mundo. Consideramos el estudio tanto de la crítica de Nishitani al *cogito* como de su propuesta de superación de los problemas modernos en comparación con la interpretación posmoderna como un tema todavía a ser explorado en detalle.

Una vez aclaradas las evidencias que confirman que en la actualidad todavía vivimos bajo la influencia del modelo de subjetividad introducido por Descartes, podemos volver a analizar cuáles problemáticas insertas en la perspectiva moderna necesitan ser superadas de acuerdo con Nishitani. Apuntamos algunos aspectos

de su crítica, introducimos el vocabulario utilizado por el filósofo japonés para hacer referencia al *cogito* cartesiano, e igualmente defendimos como el problema del punto de vista cartesiano tiene raíz ontológica. Ahora podemos hablar en más detalle de lo que mencionamos anteriormente.

Para comenzar, el filósofo japonés alerta sobre una contradicción importante de carácter epistemológico en la construcción de la perspectiva dualista cartesiana, la cual Nishitani denomina campo de la conciencia, o punto de vista del *yo*.

Considerar las cosas desde el punto de vista del *yo* es verlas siempre como meros objetos, es decir, examinar las cosas desde fuera de la esfera interna del *yo*. Esto quiere decir asumir una posición frente a las cosas desde la cual el *yo* y las cosas permanecen separados uno de otro. Este punto de vista de separación sujeto-objeto, u oposición entre interior y exterior, es lo que llamamos el campo de la conciencia. Y en este campo normalmente relacionamos las cosas por medio de conceptos y representaciones. Por tanto, por todo lo que hemos dicho acerca de la realidad de las cosas, éstas no pueden manifestarnos verdaderamente su realidad real. En el campo de la conciencia no es posible estar en contacto con las cosas tal como son, esto es, reconocerlas en su propio modo de ser y en su propio terruño. En el campo de la conciencia, el *yo* siempre ocupa la escena central. (*ibíd.*, 47-48).

Como hemos dicho, la posición dualista de la realidad genera lo que Nishitani llama separación entre interior y exterior, mente y cuerpo, yo y mundo. La consecuencia de este punto de vista es la consolidación de la imposición del individuo a los demás entes debido a su superior habilidad de cognición, la cual le permitiría acceder a la verdad de modo representacional. Sin embargo, según Nishitani, esta posición de dominio genera un problema epistemológico, ya que no torna posible el conocimiento, pues no permite la realización de la realidad en su autenticidad. En sus palabras, “en el campo de la conciencia donde normalmente [el yo y las cosas] son tomados por reales, no están presentes en su verdadera realidad, sino tan solo en forma de representaciones.” (2017, 49). Y más adelante afirma: “La realidad en este campo [de la conciencia] aparece tan solo en forma fragmentaria, en forma de contradicciones en sí ineludibles” (*ídem, ibídem*). Por lo tanto, el conocimiento objetivo generado desde el punto de vista de la conciencia es una invención ilusoria que no acerca al individuo a la verdad.

Ese conocimiento de las cosas en sí (el conocer sin conocer) significa precisamente que en el regreso verdaderamente a nuestro terruño, volvemos al terruño de las cosas que se manifiestan en el mundo. Este conocimiento es una realización (aprehensión) en el sentido de un retorno al fundamento originario donde las cosas se manifiestan tal como son. Este retorno al lugar en donde las cosas en sí se

realizan no objetivamente y se posicionan (en su establecimiento o ser-samādhi<sup>39</sup>), significa para el yo un retorno directo al terruño del yo mismo. (*ibíd.*, 244).

Como mencionamos anteriormente, para que el individuo pueda percibir la realidad en su autenticidad es necesario primeramente que él encuentre su verdadero yo, desde su propio terruño. Es decir, es imprescindible que ante todo sea superada la postura dualista para que entonces el yo sea capaz de percibirse a sí mismo y el mundo en una nueva relación que asegura el desvelamiento del individuo y del mundo. Por esta razón, Nishitani cuestiona la estructura del *cogito* y afirma la necesidad de pensarlo desde un punto de vista más elemental.

Si concordamos con Nishitani en que el campo del *cogito* constituye un conflicto epistemológico por su carácter objetivo y representacional, entonces se hace necesario cuestionar su autoevidencia y romper con su perspectiva. A partir de ahí, es posible pensar una subjetividad más allá de los parámetros de la consciencia que por un lado exprese la autenticidad del *ego* y por otro lado sea capaz de ponerse en contacto con las cosas mismas.

---

<sup>39</sup> Término en sánscrito encontrado en diversas tradiciones asiáticas, como el hinduismo y el budismo. Tiene el sentido de recogimiento e indica el estado de concentración intensa de la mente en meditación, a partir del cual uno se torna uno con lo objeto de la experiencia. Desde la perspectiva de Nishitani, es un modo de ser en el cual está superada la percepción dualista de la distinción entre sujeto-objeto. Samādhi es traducida en español por *establecimiento* (jap *jō 定*). Hablaremos en mayor profundidad de la interpretación de Nishitani de este concepto budista en el capítulo 6 *La cosmovisión circumincesional*.

En efecto, pensar el *cogito, ergo sum* partiendo del *cogito, ergo sum*—esto es, considerar la autoconciencia y su evidencia como reflejada en la esfera de la propia autoconciencia—solo es natural para el *ego* que es sujeto del *cogito*. Podríamos decir, incluso, que este *ego* surge en un campo en el que la autoconciencia se refleja a sí misma a cada momento. Por tanto, la evidencia de la autoconciencia—el hecho de que el yo sea evidente para sí mismo—nos impide advertir la necesidad de examinarla desde un campo que la trasciende. (Nishitani, 2017, 54).

En resumen, el *cogito* como afirmación indudable es problemático desde su origen, ya que su existencia es probada desde el conflictivo campo de la consciencia. Además, considerar el *cogito* desde el punto de vista del propio *cogito* confina el yo en sí mismo, es decir, no tiene en cuenta la relación elemental que comparten todos los entes al encerrar el *ego* en estado de autoapego. Según Nishitani, “esto explica cómo surgen en el sí mismo problemas que hunden sus raíces en la esencia del modo de ser egoísta.” (ídem, íbidem). Las demandas éticas y morales de la acción humana, la posibilidad de adquirir conocimiento, la pérdida de identidad en la soledad, las cuestiones religiosas como el pecado y el mal radical. De acuerdo con el filósofo japonés, estas son problemáticas intrínsecamente relacionadas con el modo de ser del yo centrado y absorto en sí mismo y que confirman la necesidad de enfrentamiento y superación del modo de ser del sujeto clásico.

Con respecto a lo expuesto hasta aquí, Nishitani cuestiona la autenticidad del modelo del *cogito* cartesiano como paradigma moderno responsable por definir la expresión de la naturaleza del ser humano. El filósofo parece coincidir con la crítica heideggeriana a las consecuencias que enfrentamos en la actualidad a partir de la consolidación del modelo de subjetividad moderno. Ambos cuestionan el avance ilimitado de la técnica moderna, el pensamiento calculador que objetualiza y consecuentemente asume una visión materialista de la realidad que aísla el individuo y lo aparta de su humanidad. Además, Nishitani discute como el *cogito* es problemático desde su concepción, aparte de conducir a problemas en el modo como nos relacionamos con el mundo y buscamos conócelo.

Una vez cuestionadas las bases que fundamentan el *cogito*, no es posible sustentarlo como representación de la naturaleza del individuo, puesto que los problemas que derivan del modo de ser del sujeto moderno tienen sus raíces en la problemática del concepto de sustancia. Como mencionamos en el apartado anterior, a pesar de desarrollar un nuevo orden ontológico tras un discurso epistemológico, Descartes no cuestiona el concepto de sustancia y, además, no considera la importancia de la nada en la discusión sobre la fundamentación de la realidad y de todo lo existente.

Con ello, percibimos que la cuestión epistemológica, ontológica y de la *praxis* están relacionadas en un nivel fundamental. En



palabras de Nishitani: “La identidad del ser y conocer es más primordialmente de lo que la metafísica tradicional ha considerado.” (2017, 244). En resumen, el filósofo japonés entiende que no es posible cuestionar las bases de la realidad sin pensar en el modo como nos relacionamos con el mundo y, por lo tanto, percibir de qué modo desde esa perspectiva relacional estructuramos nuestro conocimiento. Teniendo esto en cuenta, el filósofo japonés elabora su propuesta de superación del punto de vista egocéntrico a través de un despertar elemental, que tiene como característica una concepción tanto existencial como religiosa.

Además, su proyecto de superación de los problemas modernos tiene su especificidad, por un lado, por cuenta de la influencia de los trabajos críticos de filósofos europeos como Nietzsche y Heidegger; por otro lado, es marcado por la importancia innegable de su raíz cultural. De ahí, a pesar de que su construcción filosófica es influenciada por las escuelas budistas zen y de la Tierra Pura, la filosofía de Nishitani tiene como marca principal el diálogo de su tradición con las discusiones desarrolladas en el periodo por la filosofía mundial. En sus obras las nociones budistas son extraídas de sus marcos conceptuales tradicionales y utilizados a menudo para sugerir correlaciones con ideas de la filosofía contemporánea (Nishitani, 2017, 36)

Así, desde la aplicación del concepto budista de *śūnyatā*, Nishitani intenta demostrar como el secreto del descubrimiento de la

verdadera subjetividad elemental está en la percepción de la ausencia de fundamento de la realidad misma. Desde el campo de *śūnyatā*, establecemos otra relación con todas las cosas, tal que ellas son percibidas de modo no objetivo ni representacional. En palabras de Nishitani: “en un nivel más profundo, encontramos una relación en la cual todas las cosas están en nuestro fundamento y nosotros mismos estamos en el fundamento de todas las cosas” (2017, 248). Analizaremos en mayor profundidad lo que Nishitani llama de *punto de vista de la vacuidad o śūnyatā* en el capítulo siguiente.

Sobre la importancia de la interrelación<sup>40</sup> entre todos los entes para el descubrimiento de nuestro verdadero *sí mismo*, el filósofo japonés cita a los maestros budistas Dōgen y Musō Kokushi, también conocido como Musō Soseki:

Es además la razón por la que podemos decir, con Dōgen: “Practicar y confirmar todas las cosas transfiriéndoles el propio yo es una ilusión; para todas las cosas avanzar y practicar y confirmar el yo es la iluminación; y con Musō Kokushi: “las colinas y los ríos, la tierra, las plantas y los árboles, las tejas y las piedras, todo ello es la parte original del sí mismo”. (ibídem, 245)

---

<sup>40</sup> Vamos a retomar el análisis de este concepto, el cual Nishitani llama en japonés *egoteki* 回五的 en el capítulo 6 titulado *La cosmovisión circumincesional*.

Ante lo expuesto, es evidente que la estructuración de la subjetividad moderna es problemática en un nivel ontológico, lo cual genera consecuencias en la postura egocéntrica desde la que nos relacionamos con los demás entes, así como en el modo como fundamos el conocimiento. En otras palabras, el problema se fundamenta en las raíces filosóficas que no tienen en cuenta la importancia de la nada en la estructuración de la realidad. Sin embargo, ¿cómo, según Nishitani, podemos superar el modelo moderno de modo existencial y religioso? ¿De qué forma la realidad es estructurada desde la vacuidad? ¿Cuáles son las problemáticas en torno al punto de vista religioso del filósofo japonés? Estas preguntas serán aclaradas en los capítulos siguientes.

## **4. Nihilidad y modernidad**

### **4.1 Las consecuencias epistemológicas de la nihilidad**

Anteriormente destacamos cómo para Nishitani la modernidad se presenta, todavía, como un problema a ser superado. Uno de los principales indicios de que aún enfrentamos las consecuencias de este fenómeno histórico-filosófico es, para el filósofo japonés, el hecho de que nuestro modo de ser actual es intrínsecamente condicionado por la reproducción de la estructura dualista y racionalista del *ego cogito* cartesiano. Sobre esa cuestión demostramos como el modelo egocéntrico introducido por Descartes sobrevalora la racionalidad humana, lo que conduce a una relación de poder en la cual el *yo* es el responsable por el conocimiento, mientras todos los demás entes son percibidos desde una perspectiva materialista y utilitarista. Al analizar este modelo de oposición entre sujeto y objeto, hemos defendido que por tras del problema epistemológico generado por la perspectiva representacional del conocimiento emerge un problema de carácter más fundamental, es decir, que cuestiona la naturaleza humana y la estructura elemental de las relaciones entre *yo* y mundo. Esto porque, para el representante de la Escuela de Kioto, el modo como creemos producir conocimiento tiene una relación directa con la forma cómo nos definimos a nosotros mismos y con el modo que nos relacionamos con la realidad.

Así, en nuestra opinión, al criticar el modelo moderno de subjetividad usando el paradigma cartesiano, Nishitani pone en tela de juicio la metafísica tradicional y la concepción de sustancia. Esto porque él cuestiona la estructura ontológica de la realidad defendida por la tradición que hace posible la idea de la representación del sujeto moderno como *res cogitans*. Desde este punto de vista él propone una salida afirmativa de carácter existencial y religiosa que tiene la vacuidad como base.

Sin embargo, ¿cómo, para Nishitani, se estructuraría la realidad desde la nada y no desde el ser? En este contexto, ¿la negatividad tiene alguna importancia en la estructura de la realidad? Y más aún, ¿de qué modo, según el filósofo japonés, el encuentro con la nada tiene importancia para la superación de los problemas producidos por la construcción de la subjetividad moderna?

Parece que aquí reside el punto de mayor disparidad entre la tradición ontológica europea y el pensamiento de Nishitani y la Escuela de Kioto en general. Como afirma el filósofo japonés en *La religión y la nada*, la línea de pensamiento heredero del discurso de Parménides ha dejado fuera de su marco la nada en sus consideraciones sobre el ser (2017, 218).<sup>41</sup> De modo menos radical

---

<sup>41</sup> A pesar de esta afirmación generalizadora, Nishitani reconoce los trabajos de filósofos europeos importantes que se dedicaron a pensar la nada. Pareciendo inferir que su entendimiento de la vacuidad sería de difícil comprensión por las mentes no familiarizadas con las ideas budistas, Nishitani analiza en *La religión y la nada* las ideas del Maestro Eckhart, Nietzsche, Heidegger y Sartre para indicar que el uso de la expresión alemana *nicht* y de la francesa *néant*, en el caso del existencialista francés, son concepciones distintas de la propuesta por el filósofo

podemos afirmar que la tradición europea, cuando analizan el fundamento último de la realidad, así como la oposición entre ser y no-ser, ha situado sus trabajos, con raras excepciones, desde la perspectiva del ser. En contraste, por cuenta de la influencia de la tradición budista, los estudiosos japoneses han arrojado luz sobre la discusión filosófica de la nada como un problema relevante.

Resituarse la cuestión de la nada es de especial importancia, si tenemos en cuenta los problemas abordados en el contexto histórico y filosófico de la actualidad que tienen que ver con el enfrentamiento con la idea de absoluto, pérdida de la espiritualidad tradicional, embate entre ciencia y religión y la necesidad de superación del nihilismo. Cuestiones de raíz en la tradición moderna de pensamiento y que se relacionan con la nada negativa, como vamos a tratar en el apartado final de este capítulo.

Como mencionamos anteriormente, según Nishitani los problemas introducidos por la modernidad están intrínsecamente relacionados con la aceptación histórica de una representación del *yo* cerrado en sí mismo. Este punto de vista de la subjetividad, del cual Descartes es el representante principal, está basado en la concepción sustancialista y, por lo tanto, en la creencia de que hay un sustrato

---

japonés. Es evidente que incluso explorando la nada, estos pensadores europeos están insertos en el contexto de una perspectiva ontológica que privilegia el ser frente a la nada. Además, según Nishitani los filósofos citados han comprendido la nada desde la perspectiva negativa propia de la nihilidad, la cual él califica como menos radical que la vacuidad.

absoluto y totalmente independiente que define lo que es esto que soy.

Además de no ser capaz de conocer la realidad como se propone, el *yo* de la autoconciencia, apartado de la naturaleza elemental, es para sí mismo, sin embargo, apenas falsedad y desilusión (Nishitani, 2017, 55), ya que no representa el modo de ser auténtico. Así, con el fin de superar el que el filósofo japonés llama campo de la conciencia es necesario, ante todo, que uno haga el movimiento de trascendencia, en el cual, al examinar su interioridad, pase a cuestionar su propia naturaleza. Nishitani introduce el concepto de trascendencia en el capítulo 5 *Śūnyatā y tiempo* de *La religión y la nada* al intentar resaltar que su idea de trascendencia (jap. *choetsu* 超越) debe ser leída en el sentido de ir *hacia el fondo* de la existencia humana. Este ejercicio hacia el fundamento de uno mismo es un proceso de búsqueda por lo que Nishitani llama un punto de vista más elemental que el del *cogito*.

Así, el llamado despertar elemental del *yo* que se caracteriza por el cambio de visión del sí mismo, solo se torna posible desde la ruptura con el campo de la conciencia provocada por la percepción de la nihilidad en el fondo de la existencia misma. El encuentro con esta nada hueca es el primer paso para que el *yo* y la realidad se realicen en su mismidad<sup>42</sup> verdadera. De modo que la nada negativa

---

<sup>42</sup> En la traducción en castellano de la obra *Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か la expresión en japonés *jittai* 自体 que quiere decir *sí mismo, uno mismo y ellos*

constituye un aspecto de fundamental importancia para superar el modelo de subjetividad que viene siendo impuesto a la humanidad desde la modernidad.

En efecto, la nihilidad es abordada por Nishitani desde tres aspectos principales: la perspectiva histórica, la epistemológica y el matiz existencial. Aún que estén relacionadas entre sí, afrontaremos estas tres facetas del problema en separado para mejor visualización del concepto y sus implicaciones reales con relación a la cuestión de la subjetividad. En esta sección vamos a poner el énfasis en el aspecto epistemológico de la nihilidad.

Ante todo, la experiencia de la nihilidad es la percepción de la nada hueca que se revela en el fondo de nuestra existencia. La nihilidad, que Nishitani también denomina nada relativa (jap. *sōtaiteki mu* 相對的無), es por definición la cualidad de la nada o no ser. Para el filósofo de la Escuela de Kioto, el término tiene un carácter negativo o relativo que se diferencia del punto de vista de la vacuidad por su capacidad de anulación de toda fundamentación. En japonés es usado el término *kyomu* 虚無, formado por los caracteres que representan a la vez vacío, negación y nada, por otro lado *ko* 虚 también puede ser traducido por falsedad, fisura, y abertura. En este aspecto, el encuentro con la nihilidad es representado por Nishitani como la abertura de un abismo bajo nuestros pies. En efecto, se trata

---

*mismos*, fue traducida por *mismidad*, exponiendo el sentido de *estar en su propia naturaleza original*, que el término japonés revela.



de un abismo que ha estado siempre allí como una parte fundamental de la estructura de la realidad.

Desde el punto de vista epistemológico, el encuentro de uno con la nihilidad tiene consecuencias en el modo como percibimos el mundo y nuestra subjetividad. En este sentido, la posibilidad de superar el dominio subjetivo del sujeto egocéntrico se abre. La nihilidad emerge cuando uno enfrenta una situación límite que lo hace dudar de los fundamentos de su interioridad de modo radical. Con ello, empezamos a dudar de la realidad y desconfiar del carácter autoevidente del modelo cartesiano de subjetividad.

Sobre la experiencia de la duda que se apropia del individuo a partir del despertar a la nihilidad y sus características, es imperativo resaltar que su naturaleza es fundamentalmente distinta de una duda intelectual. Tampoco se puede afirmar que se trata de una duda cotidiana con relación a un asunto objetivo. De igual modo, no se puede caracterizarla como un estado psicológico de la mente del sujeto consciente:

La llamo “grande”, porque su preocupación no se limita al yo aislado de la autoconciencia, sino que abarca al mismo tiempo la existencia del yo y de todas las cosas. Por tanto, esta duda no puede ser entendida como un estado de conciencia, sino sólo como una duda real que se presenta al yo en el fundamento del yo y de las cosas. (...). Cuando se aparece al yo, lo hace inevitablemente fuera de todo control

de la conciencia y de la voluntad arbitraria del yo. El yo en su presencia se convierte en la duda, realiza la duda sobre la realidad. Esto es el “hacerse presente de la gran duda”. A través de ella, el yo se apropia de la incertidumbre que reside en el fundamento del yo y de todas las cosas. (Nishitani, 2017, 58)

Con ello, este tipo de duda radical, que caracteriza la inmersión completa en la nihilidad, tampoco puede ser considerada de naturaleza filosófica, completa Nishitani, ya que está más allá de la voluntad o de la capacidad intelectual del individuo, que reflexiona y busca solución a la cuestión. Del mismo modo, no puede ser comparada con la duda hiperbólica cartesiana, la cual tiene un carácter metódico derivado de la acción voluntaria del *ego* que, en la búsqueda por el conocimiento claro y distinto, deliberadamente suspende el juicio sobre todo lo que genera la menor duda. En otras palabras, la duda cartesiana es un método elegido de modo deliberado por el sujeto racional para alcanzar la verdad, en este caso, el *sujeto duda*, porque él es el agente que genera la duda. Además, no se trata de una expresión del escepticismo filosófico, el cual se caracteriza por una postura racional de dudar de la certeza de un asunto.

En cambio, la duda provocada por el advenimiento de la nihilidad penetra involuntariamente el *yo*. Es una duda que invade el sentido de nuestra propia existencia y del significado de nuestra propia subjetividad, asalta todos los aspectos de la vida de manera

fundamental. Con ello, se trata de un sentimiento de incertidumbre a partir del cual hasta mismo el sentido que atribuimos al *yo* pasa a ser duda. Es lo que Nishitani llama *el yo cuando duda*. Por esta razón, el encuentro con la nada negativa de la nihilidad no puede ser definido como un estado psicológico o como una elucubración del campo de la conciencia.

En contrapartida Nishitani describe la realización de la nihilidad como un despertar de nuestro *sí mismo*, por medio de la realización de la nada que está oculta en el fondo de la realidad. Esto implica superar el dominio subjetivo y la mirada contemplativa. Despertar a la nihilidad no significa analizar objetivamente los límites de la existencia humana, sino que se trata de realizar la nihilidad y nuestra finitud desde el fundamento de nuestra existencia.

[d]espertamos a la muerte o a la nihilidad cuando las vemos en nuestro interior, como constitución de la base de nuestra vida y de nuestra existencia. (...). La realización de la nihilidad, según esto, no es otra cosa que la realización del sí mismo. No se trata de observar la nihilidad objetivamente, o de concebirla en una representación, más bien es como si uno mismo llegara a ser esa nihilidad, y, al hacerlo, se advirtiera a sí mismo desde los límites de su propia existencia. (Nishitani, 2017, 56).

Además del fuerte apelo existencial, el cual discutiremos en el apartado siguiente, Nishitani hace referencia a las consecuencias

epistemologías que el encuentro con la nada negativa supone. Como ya sabemos, conforme la teoría epistemológica nishitaniana el conocimiento no puede ser cualificado como una actividad del sujeto racional que analiza activamente el objeto del conocimiento, de tal modo que el individuo resulta siendo el responsable final por definir la cosa a través de la concepción representacional. En cambio, el filósofo japonés resitúa el dominio del conocimiento, al sacar la autoridad ontológica del sujeto y volver a ponerla en la cosa misma que se intenta entender.

Asimismo, Nishitani compara el despertar a la nihilidad verdaderamente *llegar a ser* la nihilidad y apunta a su concepción de que para conocer verdaderamente algo es necesario romper con el personalismo de la individualidad esencial y posicionarse en el mismo modo de ser de la cosa que uno se propone a conocer. En este contexto, la verdad no es definida por nuestra capacidad cognitiva. En efecto, la verdad no depende de la actividad del sujeto que busca conocer algo, de otro modo la cosa se revela espontáneamente delante de uno mismo.

Con ello, este cambio de relación epistemológica con el mundo provocado por la percepción del campo de la nihilidad (jap. *kyomu no ba* 虚無の場) en el fondo de la realidad implica un cambio de la expresión de la subjetividad del individuo. El encuentro con la nihilidad es visto como el origen del movimiento de cuestionamiento y observación de nuestra interioridad para la posterior búsqueda de sentido y aprehensión de nuestro sí mismo.

En el campo de la nihilidad, donde se ha superado el dominio de la razón, el conocimiento deja de ser la cuestión. Las cosas y el yo ya no son objetos del conocimiento. Más bien, el campo de la nihilidad es la aparición de la autoconciencia de que la mismidad de las cosas y la mismidad del yo estaban totalmente más allá de la posibilidad de conocimiento. Una vez en el campo de la nihilidad, los objetos (las cosas y el sí mismo como objetos) y su cognición dejan de ser problemáticos; el problema es la realidad de las cosas y del yo. (Nishitani, 2017, 211)

En resumen, frente la realización del abismo de la nihilidad y el compromiso de problematizar el sentido del *sí mismo*, se abre la posibilidad de la realización del *yo* verdadero. Con ello, la experiencia de la nihilidad permite el movimiento de búsqueda de nuestra mismidad verdadera, debido a la percepción de que la cognición humana parece demostrar su incapacidad delante del abandono del individuo en la nada negativa. En este aspecto, la duda provocada por la abertura de la nihilidad se muestra suficientemente radical cuando se diluye la distinción entre el que duda y lo dudado, sujeto y objeto, cuando el campo de tal distinción es superado (Nishitani, 2017, 58). En otras palabras, la percepción de la nihilidad en el fondo de todo lo que es posibilita la ruptura con la mirada egocéntrica y autocentrada del *yo* que percibe la realidad, ya que expone el carácter ilusorio del campo de la conciencia.

Esta nihilidad se halla encubierta en el campo de la conciencia y no puede hacerse presente<sup>43</sup> realmente; no obstante, cuando lo hace, todo lo que se consideraba en ese campo como realidad externa e interna llega a ser irreal en su verdadera realidad: es anulado, pero no aniquilado. La existencia del yo y de todas las cosas se convierte en un signo de interrogación. (Nishitani, 2017, 57).

Con el descubrimiento de la nihilidad en el fondo de la realidad y del yo, uno se encuentra en un momento de suspensión donde todo es anulado. La perspectiva dualista de mundo es puesta en tela de juicio, como consecuencia inclusive la expresión de la subjetividad individual es cuestionada. Por esta razón, la realidad y nuestra existencia se convierten en una gran pregunta.

Así que además de ser capaz de cambiar nuestro punto de vista subjetivo, otro efecto de la radicalización de la duda desde la experiencia de la negatividad es un cambio en la relación entre el individuo y el mundo material. Este fenómeno ocurre porque las cosas pierden la significación de objeto, es decir, dejan de ser valoradas como tal. Con ello perdemos el interés por los entes, pues

---

<sup>43</sup> Como indica la traductora Raquel Bouso, la expresión *hacerse presente* (en japonés *genzen* 現前) expresaría la acción de presentarse, manifestarse, conservando el sentido de que se trata de una actividad autónoma de la propia cosa, es decir, independiente de la voluntad del individuo o de cualquier provocación exterior. Este fenómeno representa, por lo tanto, la percepción de la realidad en sí misma, de modo anterior a cualquier intervención del juicio o voluntad, antes incluso de la distinción entre sujeto y objeto. Ver Bouso, Raquel. (2013). “Una forma de escepticismo terapéutico: Nishitani lector de Hakuin”. *Convivium* 26.

ellos ya no conservan su propósito. En otras palabras, frente a la nihilidad las cosas antes percibidas desde el punto de vista del sujeto como mecanismo o instrumento a servicio del ser humano pierden su aspecto utilitario.

Aquí aparece un vacío que nada en el mundo puede llenar, un amplio abismo se abre en el suelo sobre el que uno se sostiene. Frente a este abismo, ninguna de las cosas que constituían hasta entonces la sustancia de la vida conserva su utilidad. (Nishitani, 2017, 40).

Esto implica que por medio de la irrupción de la nada negativa uno es capaz de romper con la perspectiva establecida en la modernidad por Descartes, que instituye la separación entre la humanidad y el mundo material. Una vez que el mundo no es más percibido como objeto podemos inaugurar una nueva comprensión del mundo y por lo tanto una nueva relación con este. Como veremos en los próximos capítulos para superar los problemas impuesto por el pensamiento moderno es necesario construir una relación de interdependencia entre *yo* y mundo. Esto implica superar también la perspectiva ontológica de la separación entre sustancia pensante y sustancia material, en vez de sustancias, la realidad se forma en la relación recíproca entre los seres.

Volviendo la mirada al fenómeno de la nihilidad, como hemos percibido ella tiene un fuerte contenido existencial. En el próximo apartado nos dedicaremos a aclarar que situaciones son capaces de

fomentar la irrupción de la nihilidad en el fondo de la realidad. Además, retomaremos el tema de la duda, todavía desde una perspectiva existencial.

## **4.2 La nihilidad en la existencia individual**

Se puede afirmar que Nishitani resalta la importancia de la nihilidad por su aspecto existencial. Más que una abstracción filosófica la nihilidad es percibida como una experiencia individual relacionada con una crisis existencial del sujeto. La abertura de la nada como resultado de esta crisis pone en evidencia la ausencia de sentido de la existencia. Afirma Nishitani:

La nihilidad se refiere a aquello que vuelve en sinsentido el sentido de la vida. Por eso, el que nos cuestionemos a nosotros mismos y el que surja el problema de por qué existimos quiere decir que la nihilidad ha emergido del fondo de nuestra existencia y que ésta se ha convertido en una cuestión relevante. La aparición de esta nihilidad indica nada menos que la conciencia de la propia existencia ha penetrado en nosotros con una profundidad extraordinaria. (Nishitani, 2017, 40).

Con ello, la exposición de la nihilidad a la base de la realidad es un movimiento propio de la toma de conciencia de la existencia de uno mismo, pues es característico de la *facticidad* de la vida que



cuestionemos su valor. Así, al plantear la pregunta “¿con qué fin existimos?”, la nihilidad irrumpe trayendo consigo el efecto negativo de ausencia de sentido o absurdidad.

Se trata de un movimiento de naturaleza existencial puesto que es resultado de la percepción de la incertidumbre de la vida que puede surgir debido a las más variadas causas. El dolor de vivir la experiencia de la muerte de un ser amado es un ejemplo dado por Nishitani, pero el término de una relación larga, la pérdida del oficio de toda una vida o sobrevivir a un grave accidente son todas experiencias que pueden llevar a uno a cuestionar el sentido de la propia vida. En resumen, la nihilidad emerge del fondo de la realidad “cuando el giro de los acontecimientos sustrae a la vida aquello que hacía que mereciera la pena” (Nishitani, 2017, 40).

Digamos, como ejemplo, que me siento vencido por la inquietud y la ansiedad porque estoy empezando a cuestionarme las ideas o la forma de vida que desde siempre había asumido como correctas; o el momento en que de repente la sinceridad de alguien que amo es puesta en tela de juicio—de esta forma, las propias dudas sobre algún asunto concreto conducen al estado de la aparición real de la duda en el yo, en el cual, el yo y el objeto de sus dudas se unen en el fondo uno con otro—. Siempre que para el yo la duda llegue a ser existencialmente seria, y algo real, comportará el “hacerse presente de la gran duda”. (Nishitani, 2017, 58-59).

Con ello, la nihilidad puede revelarse desde un modo radical, en el cual toda la realidad se convierte en una gran duda, o desde una manera superficial, en que se manifiesta desde los humores de la angustia, apatía, indiferencia, melancolía o tedio. En esta segunda tendencia, un comportamiento común de la gran masa en la búsqueda de sanar esta sensación negativa de falta es la inmersión apasionada en actividades como las carreras o los deportes. En la actualidad podemos citar la inmersión en el uso de las redes sociales, por ejemplo, como actividades divertidas que lo sacan a uno del aburrimiento frente la percepción de la negatividad de la nihilidad. En este caso, este vacío meramente flota de modo intermitente en la atmósfera de la vida sin llegar a la conciencia (Nishitani, 2017, 146).

A propósito de lo dicho, se puede argumentar con Nishitani que, la percepción de la nihilidad desde la esfera existencial no es un fenómeno exclusivo del momento actual, sino que permanece oculto hasta que se releva a partir de un acontecimiento limítrofe en la vida. En efecto, se puede afirmar que este sentimiento de vacío frente la ausencia de sentido de la existencia no parece restringirse por un carácter geográfico o histórico, una vez que reside en la capacidad humana de desde una crisis existencial cuestionar el significado y el valor intrínseco de su propia vida.

Si analizamos los escritos de Aristóteles, ya en la Grecia antigua se hablaba de una tristeza constante y profunda, llamada de melancolía. Para él, se trata de una condición física provocada por exceso de

bilis negra común a todos los seres humanos pero que no necesariamente se manifestará en la totalidad de los individuos. Cuando es resultado de un predominio del humor en uno mismo, no es considerada una enfermedad, por ejemplo una depresión, sino que consiste en la manifestación de la naturaleza del individuo, afectando su espíritu. Para Aristóteles la melancolía es una característica común a hombres excepcionalmente creativos<sup>44</sup> como poetas, guerreros y filósofos que han logrado cada uno a su modo, superar el sufrimiento y a la vez realizar grandes hechos, buscar soluciones para los problemas relativos a la existencia bien como a la realidad como un todo, los haciendo destacar en la política, artes e historia.

En paralelo, Karl Jaspers (1883-1969) argumenta en la sección “Los hombres decisivos” de su libro *Los grandes filósofos* que, en el caso de los pensadores más importantes, el punto común a su genialidad es el hecho que fueron capaces de usar el sufrimiento proveniente en algunos casos de una situación de aislamiento social para experimentar los límites que permanecen ocultos a los individuos los cuales no experimentarían una situación de fragilidad similar en sus biografías. De forma que, el sufrimiento que aplasta la existencia es percibido como el motor desde el cual estos filósofos logran la máxima conciencia de la realidad total de la existencia. (Jaspers, 2002, 91).

---

<sup>44</sup> En *Problemas* XXX, 1, obra atribuida a Aristóteles, cita a Heracles, Ajax, Belerofonte, Lisandro, Empédocles, Sócrates, y Platón como ejemplos de individuos excepcionales que han sufrido de melancolía.

Sobre esta cuestión, el que caracterizaría el grande filósofo, según Jaspers, es el aspecto de una vida marginal y marcada por el sufrimiento que condiciona la tomada de conciencia de la vida. Con todo, el punto que gostaríamos de destacar es el sentimiento generado por el vacío de la experiencia de una crisis existencial. Denominado *melancolía*, este sentimiento de vacío, falta, desamparo con relación al peso de la existencia es capaz de producir el salto de la búsqueda por respuestas desde la necesidad de sentido al reconocer la vida como misterio que necesita ser desvelado. Jaspers llama *filosofía de la desesperación* toda propuesta de pensamiento que se desarrolla en una crisis.

Con base en lo expuesto, percibimos que desde un vocabulario plural pensadores de distintas épocas han apuntado para la capacidad que el encuentro con la nada negativa tiene de generar un movimiento de duda sobre la vida y la realidad. Por lo cual, esto sugiere que la nihilidad no debe ser condicionada exclusivamente a una consecuencia de la modernidad, sino que tiene un sentido más amplio. La nihilidad se define más bien como un efecto de la ausencia de sentido de la existencia individual, o aún como un reconocimiento de la negatividad oculta en las bases de la vida. Con ello, sería posible afirmar que el enfrentamiento con la nihilidad, por ser relativo a la condición humana, es un fenómeno que se puede reconocer en la vida de individuos de diversas épocas, llegando a ser documentado por la literatura, la filosofía y la música.

Con todo, ¿de qué modo el encuentro con la nihilidad puede ayudarnos a comprender nuestra verdadera subjetividad? Según Nishitani, determinada circunstancia es necesaria para que la nihilidad se realice en la vida del individuo de modo suficientemente radical como para superar la crisis existencial que afecta nuestra subjetividad. Al mantenerse concentrado en la experiencia de privación o negación que es revelada desde las bases de la realidad, una sensación de incertidumbre toma el individuo en crisis. En consecuencia, una duda totalizadora ocupa todas las certezas.

En *La religión y la nada*, Nishitani compara esta circunstancia en la cual uno pone en tela de juicio todo lo existente con el hacerse presente de la gran duda (jap. *taigi* 大疑) de la doctrina zen budista. Según el filósofo, desde la perspectiva budista, la duda religiosa parece recibir el adjetivo *grande* por el alto valor de su contenido, lo cual implica elevado sufrimiento y preocupación. Se trata del movimiento radical a través del cual la estructura de la realidad es cuestionada, exponiendo la vanidad de la vida con su carácter provisorio, es decir, como el ciclo del nacimiento y muerte. Sobre este tema, Nishitani argumenta que la palabra *grande* usada para cualificar la duda, entonces, puede hacer referencia también a la tomada de conciencia de nuestro modo de ser. Esto porque concierne al tema de la existencia misma, *nacimiento y muerte*, tema que en China es denominado el *gran asunto* (2017, 56).

Es propia de la existencia humana la conciencia de la muerte como un hecho inexorable capaz de revelar la nihilidad. El ser humano es un *Ser-para-la-muerte* (*Sein zum Tode*), para hacer uso de la expresión heideggeriana. En su proyecto filosófico, Heidegger pone en evidencia que somos los únicos seres conscientes de nuestra finitud. En palabras de Nishitani, estamos suspendidos en el abismo de la nihilidad, hecho que forma parte de nuestra naturaleza y guía nuestro modo de ser en el mundo.

Nuestra vida choca con la muerte a cada paso; todo el tiempo mantenemos un pie plantado en el valle de la muerte. Nuestra vida permanece en el borde del abismo de la nihilidad, al cual puede regresar en cualquier instante. Nuestra existencia es a la vez una no existencia, oscila desde y hacia la nihilidad, feneciendo sin cesar y sin cesar recobrando su existencia. Esto es lo que se denomina el devenir incesante de la existencia. (Nishitani, 2017, 40).

Por esta razón, para Nishitani muerte y nihilidad son conceptos relacionados entre sí no solamente de forma teórica, sino que son temas intrínsecos a la vida humana. Esto porque, además de ser elementos formativos de nuestra existencia, el fenómeno de toma de conciencia de la muerte, como acontecimiento ineludible, comprende el despertar al carácter negativo intrínseco a la vida que representa la nada de la nihilidad.

Con ello, la duda generada en el punto de vista de la nihilidad es un acontecimiento relativo a la existencia misma. Es a partir del enfrentamiento con la nada negativa que pasamos a cuestionar el sentido de la realidad, incluso la constitución de nuestra propia interioridad. Todas las cosas sin excepción, junto a nosotros mismos, se convierten en una duda real (Nishitani, 2017, 210). En resumen, no se trata de una postura del sujeto inquisidor que teoriza sobre la vida, sino que la duda se cualifica más bien como una *experiencia* causada por el sentimiento de ausencia de significado que el encuentro con la nada provoca.

Sin embargo, es importante investigar de que modo esta *duda real* invade la existencia. Con base en lo expuesto, comprendemos que este fenómeno se realiza en la no-acción humana. Si por un lado el filósofo indica que la duda radical no es una actividad generada desde la voluntad humana, por otro lado también expresa la necesidad del ocio de la inacción para que este fenómeno ocurra. Así, cuando no estamos ocupados con las cosas en las actividades cotidianas o cuando no estamos entretenidos con las distracciones que enmascaran el vacío de nuestra existencia, creamos las circunstancias necesarias para que la nihilidad irrumpa de modo radical en el fondo de nuestra existencia.

Además del campo de la acción, otra cuestión directamente relacionada con el encuentro con la nihilidad y su posterior superación es el problema de la voluntad. Según el filósofo japonés, los deseos están directamente conectados con el modo de ser

egocéntrico. La autonomía del sujeto egocéntrico de guiar su propio destino, no se revela como una verdadera emancipación, ya que en este caso son las pasiones y deseos que mantienen el control del individuo. Por esta razón es necesario cortar las raíces de la voluntad para que la autosuperación de la nihilidad sea una posibilidad.

La crítica de la voluntad desarrollada por Nishitani es influenciada directamente por la tradición budista, que percibe la voluntad en sí como una fuente de sufrimiento. De acuerdo con la segunda Noble Verdad de la doctrina budista, el deseo (pāli, *tanhā*) es una actividad del *ego* que ignora el carácter samsárico de la vida, es decir, el movimiento continuo en el cual no hay nada fijo o permanente. El *yo* egocéntrico desea una percepción de estabilidad la cual es ilusoria, por medio del refuerzo de ideas como del Absoluto y eterno. Según la tradición, el sufrimiento es generado, consecuentemente, al percibir que a pesar de uno desear la permanencia, en la realidad, la vida es cambiante y efémera.

En este sentido, inspirado por el camino budista de la negación radical del deseo de conservación de la ilusión de permanencia, Nishitani critica el esfuerzo de preservar el dominio del *ego*. Dominio este que actúa en la defensa de una noción de permanencia ilusoria por medio del entendimiento de que tanto el sujeto como el mundo material es formado por una sustancia perene y inmutable, la cual es cognoscible por la acción del *ego cogito* en el campo de la conciencia.



Sin embargo, desde una crisis existencial provocada por un evento suficientemente radical, como por ejemplo, el choque con la noticia de un atentado violento, enfrentamos la muerte. Este enfrentamiento con los límites de la existencia humana hace que la nihilidad irrumpa y, consecuentemente, nos hace realizar que, independiente de nuestra voluntad, todo es transitorio incluso nuestra existencia. Con esto, nociones de carácter perene, como la de sustancia, pierden el sentido y son puestas en duda. Vamos a hablar sobre el tema de la sustancia en el capítulo siguiente.

Sobre la base de lo expuesto, se puede afirmar que este nivel de radicalidad de la duda no puede ser alcanzada por el sujeto que ansía descubrirla, es decir, desde la esfera de la voluntad individual. Por otro lado, la duda *se realiza* clandestinamente a partir de una crisis en la estructura más elemental del *yo*.

Desde un punto de vista existencial, Nishitani reafirma la importancia del análisis de la percepción de la nihilidad en el fondo de la realidad con el objetivo de cambiar la perspectiva del sujeto. En este caso, el individuo pasa a tener una mirada inquisitiva al cuestionar su propia identidad y la causa de su existencia. En consecuencia, los acontecimientos de la vida misma son capaces de revelar la nada que, debido a nuestras ocupaciones cotidianas, yacía oculta en el fondo de la realidad.

### 4.3 La nihilidad como efecto histórico

En la sección anterior demostramos que el encuentro con la nihilidad desde una esfera existencial no parece restringirse a un carácter geográfico o histórico. Esto porque el choque con la nada negativa es desencadenado por una situación reveladora y crucial en la vida de uno que tiene el poder de generar la duda sobre el significado y los límites de nuestra vida. De modo que puede ser experimentado por todos independientemente de su localización o momento histórico. Sin embargo, como mencionamos en el capítulo 2.3 *La crisis del nihilismo en Japón* el advenimiento de la modernidad es capaz de generar una crisis de tal importancia que saca a la luz la nihilidad y justamente desde este punto de vista analizamos aquí sus efectos epócales.

El filósofo japonés Abe Masao en sus escritos sobre el pensamiento religioso de su maestro, Nishitani Keiji, habla del carácter histórico del advenimiento de la nihilidad. Según él, la percepción de que la nihilidad en la base de la realidad se muestra más evidente como un fenómeno inevitable que se relaciona intrínsecamente con el acontecimiento histórico del nihilismo y los cambios estructurales de la modernidad.

La nihilidad se realiza no solo en la profundidad de la propia existencia, sino también en la base del mundo. Con el surgimiento y desarrollo de la ciencia moderna, la concepción teleológica aristotélica del mundo natural cedió

a una matemática, mecanicista, produciendo un cambio fundamental en la relación entre el hombre y la naturaleza. (...) Por lo tanto, a través del predominio del materialismo y el ateísmo, la nihilidad que yace oculta en la base de nuestra vida y del mundo ha sido evidente. (Abe, 1989, 15-16).

A partir de lo expuesto por Abe podemos inferir que además del aspecto existencial, la importancia de analizar filosóficamente la nihilidad actualmente reside en el hecho de que su evidencia en la vida humana se relaciona directamente con el momento histórico y los problemas inherentes a este período. Sin embargo, la relevancia de examinar la nada no es apenas de valor teórico, filosófico, es decir, desde un estudio de la nada o nihilidad como idea. En otros términos, más que un estudio teorético de un concepto, el filósofo japonés posiciona la nada en un lugar destacado por su evidente importancia en la vida cotidiana del individuo que convive con las problemáticas inseridas en su época.

Nishitani, por lo tanto, explota la urgencia histórica del problema de la nada al correlacionar la perspectiva dualista moderna y el fenómeno de penetración del campo de la nihilidad. Como mencionamos anteriormente en el cap.2.3, estos fenómenos están articulados porque la propuesta dualista cartesiana tiene como consecuencia el avance de la visión materialista, por medio del discurso que convierte en objeto los demás entes. El efecto de esta perspectiva de separación entre sujeto y mundo natural es la sobrevalorización de la racionalidad humana que, a su vez, resulta

en la consolidación de la crisis espiritual. Sin Dios como arraigo fundamental, el individuo del siglo XX tiene que enfrentarse a la negatividad de la nada, inducida por la visión del trono vacío de la divinidad.

Sobre la relación de la *muerte* de Dios anunciada por Nietzsche y la aparición de la nihilidad en la sociedad moderna, Ueda argumenta en *Contribuciones al diálogo con la Escuela de Kioto*:

Nietzsche aceptó positivamente esta nihilidad proclamando que “Dios está muerto”, y que en el lugar dejado por “Dios” como el fundamento último de todo y la base de todo significado se encuentra una nihilidad abismal que amenaza todo con un “sinsentido eterno”. En la medida en que se vuelve a englobar la nada en el ser como no-ser, la nada se aborda como una nihilidad sin fondo. Esta es la nihilidad que invade el espíritu moderno y su búsqueda de libertad sin fin e independencia total. Es una nihilidad que se eleva a un nivel cada vez más alto para neutralizar cualquier intento de oponerse a ella con algún tipo de ser sustancial. (2011, 26).

Como afirma Ueda, en el contexto de negación de Dios como fundamento último, nasce de la necesidad de independencia total. Como resultado, la nihilidad y su sin sentido invaden el espíritu moderno, generando la duda y negando la posibilidad de existencia de la esfera sustancial.

Debido a sus características particulares, la duda generada por el descubrimiento de la nihilidad como elemento fundamental en las bases de la realidad es, en primer lugar, religiosa. En palabras del autor de *La religión y la nada*: “solo es característico del modo de vida religioso el hecho de que se avance persistentemente en dirección a que la duda se convierta en una realidad para el yo y se le presente realmente.” (2017, 59). Nishitani enfatiza el carácter religioso de su propuesta de superación de los problemas introducidos por la concepción moderna de subjetividad. Sin embargo, para comprender como la gran duda nishitaniiana es de naturaleza religiosa tendríamos que, ante todo, evaluar en profundidad su definición poco tradicional de religión.

En pocas palabras, para Nishitani la religión es un movimiento de descubrimiento de la verdad. En sus palabras, es un despertar a la realidad o la realización real de la realidad (2017, 42). Por esta razón, Raquel Bouso caracteriza la definición nishitaniiana de religión como una búsqueda de sentido (2013, 167). Con esto, la religión en la actualidad debe funcionar como respuesta al sinsentido que invade la existencia humana por medio del encuentro con la nihilidad. Volveremos al tema de la religión, su papel en la superación del modelo cartesiano de subjetividad teniendo en cuenta el contexto histórico que vivimos en el capítulo final de este trabajo.

A partir del expuesto hasta aquí, esta duda religiosa generada por la nihilidad no tiene el carácter cotidiano de una cuestión objetiva que

planteamos desde la observación intelectual de un objeto o asunto particular. Por otro lado, ella invade nuestra existencia en detrimento de nuestra voluntad, arrebatando consigo toda y cualquier certeza. Es por este carácter estructurante que, como explicamos anteriormente, la duda es suficientemente radical como para exponer la ilusión del modelo egocéntrico del sujeto moderno, bien como cuestionar la ontología tradicional.

Como sabemos, desde la perspectiva de Nishitani, el modelo de subjetividad cartesiano es considerado un modelo problemático por ser desarrollado desde el campo de la conciencia, es decir, desde el cuestionable marco conceptual epistemológico que permanece apenas en la representación de lo real. Así que se trata de un modelo ilusorio que no corresponde con la complejidad de la interioridad verdadera del ser humano, de modo que necesita ser superado. Sobre la base de las ideas presentadas, Nishitani confirma el encuentro con la nihilidad como el primer paso para la ruptura de la concepción cartesiana de sujeto, a la vez expone la importancia de esta negatividad en la estructura de la realidad.

El *cogito* era concebido, simplemente, desde el campo del *cogito*, y por eso la realidad del ego como tal no podía sino convertirse en irrealidad. La realidad del *cogito* y del *sum*, junto con la realidad de todas las cosas, solo puede aparecer como verdaderamente real, al pasar por esos fuegos purgativos y atravesar la nihilidad que se presenta en el

fundamento del ego, pues únicamente entonces esta realidad puede ser actualizada y apropiada. (Nishitani, 2017, 59-60).

A partir de lo expuesto, podemos inferir que la nada negativa de la nihilidad tiene un papel significativo debido a su capacidad de poner en cuestión la representación de la interioridad humana, la relación construida entre la humanidad y la naturaleza y hasta mismo el fundamento ontológico tradicional. En otras palabras, la nada negativa se caracteriza, por un lado, como un elemento imprescindible que forma la realidad; por otro lado, la nihilidad al exponer los límites de la vida humana es la potencia transformadora capaz de recuperar la urgencia de ser auténticamente.

Así que la nihilidad no es un fin en sí mismo en la búsqueda de la realización del *yo* y de la percepción de la realidad en su mismidad verdadera. Como mencionamos inicialmente, la nihilidad es responsable de la anulación de nuestras certezas más básicas al apoderarse de ellas por medio de la duda. Sin embargo, es necesario superar este momento de anulación, incertidumbre e inseguridad. En efecto, la nihilidad es el camino necesario para llegar a una expresión de la subjetividad verdadera. En otras palabras, para que la realidad se muestre, para que el *yo* aparezca en su *rostro original*, es decir, en su verdadera realidad, tenemos que dar un paso más allá y superar la nihilidad desde la nihilidad.

Abe Masao en *El desafío de Nishitani a la filosofía y teología occidentales*, problematiza la necesidad de superación de la

nihilidad en el camino filosófico de Nishitani de crítica al pensamiento epistemológico moderno:

¿Por qué Nishitani piensa que debe superarse la nihilidad? En primer lugar, la nihilidad no está completamente libre de representación. Como negación de la existencia de las cosas, la nihilidad se opone a la existencia. Esto significa que la nihilidad todavía se toma como una “cosa” llamada nihilidad. (...) la nihilidad todavía se ve objetivamente. (...) la nihilidad todavía se ve representacionalmente. (...) En otras palabras, todavía se ve desde el lado del ser, una nada en oposición al ser, una nada relativa. (Abe, 1989, 24).

Con ello, según Abe la nihilidad es percibida como antagónica al ser, como algo que se posiciona fuera de la existencia. Así, ella es llamada nada relativa por estar en relación dialógica con el ser. En otras palabras, la nihilidad aún mantiene la dicotomía entre ser y no ser, y por esa razón necesita ser superada desde una radicalización de la nihilidad misma.

Analizando la propuesta de Nishitani de superación de la nihilidad, percibimos que tiene clara influencia nietzscheana. De modo similar a la manera como el pensador alemán plantea la superación del nihilismo, Nishitani propone pensar el encuentro con la nihilidad desde una postura positiva en la cual la superación es posible desde que se realice a partir de la inmersión radical en la propia nihilidad.



En su libro *Nihilismo*, Nishitani califica a Nietzsche como el filósofo que había sondeado el abismo del alma de modo suficientemente profundo y persistentemente que lograría superar el nihilismo a través del nihilismo.<sup>45</sup> Así que Nishitani no solo asume la interpretación de Nietzsche de los problemas de nuestro tiempo, como también se inspira en Nietzsche para formar su propuesta filosófica en que, desde una visión positiva, vislumbra la posibilidad de superación de la nihilidad a partir de la inmersión en ella misma.

Sin embargo, es importante indicar con base en lo expuesto que, a pesar de que el nihilismo sea comprendido como un fenómeno histórico que afecta, en sus particularidades, tanto a japoneses como a europeos, Nishitani no parece prever un movimiento conjunto de la sociedad como un todo capaz de alterar de forma relevante la historia como para superarla. Más bien, su propuesta de superación del nihilismo está anclada en la experiencia individual en la cual, desde una situación de carácter negativo en la vida, la nihilidad se revela como una experiencia existencial que conduce uno a cambiar la mirada y pasar a cuestionar el significado de la vida y de su propia interioridad.

Así que el necesario movimiento de avance más allá del nihilismo, que ha alcanzado de modo amplio a las sociedades modernas, exige

---

<sup>45</sup> Sobre esta cuestión ver la Introducción de Parkes en Nishitani, K. (1990), *The self-overcoming of nihilism*, Graham Parkes y Setsuko Aihara (trads.), Nueva York: Suny Press., pp.xv-xxviii.

que un individuo particular lo perciba de modo más íntimo, en el interior de su propia existencia. El cambio necesario para que se produzca el viraje más allá del nihilismo no se origina desde una fuerza exterior, sino que nace de lo más íntimo de uno mismo. Para Nishitani esta fuerza interior de búsqueda de la verdad, más allá del modo de ser egocéntrico del campo de la conciencia y de la duda radical provocada por la nihilidad es, ante todo, la expresión de su definición de religión como despertar a la realidad.

En resumen, el fenómeno de encuentro con la nada negativa de la nihilidad está íntimamente relacionado con las cuestiones que enfrentamos en nuestro momento histórico. Además, este encuentro tiene un fuerte apelo existencial por ser generada desde un momento de crisis y promover la duda sobre el propósito de la existencia individual. A la vez, la nihilidad es capaz de cuestionar los fundamentos epistemológicos de la modernidad.

Con todo, para que se pueda llegar a percibir la realidad verdadera es imprescindible atravesar el campo de la nihilidad en un movimiento que posibilita que el punto de vista de la conciencia sea anulado, dejando atrás la dicotomía entre sujeto-objeto, ser-no ser, interior y exterior. Así, la autopresentación de la realidad solo se hace posible si superamos el campo de la representación y las conceptualizaciones, tanto positivas, ancladas en el ser, como las negativas, ancladas en la nada relativa. Dado eso, se hace necesario negar por completo la nihilidad, entendida como negación de los seres. En este aspecto Nishitani afirma que una doble negación solo

puede significar una afirmación de la realidad misma por medio de la vacuidad.

Inspirado por el camino propuesto por la práctica budista zen, para el filósofo, el único medio suficientemente radical capaz de generar ese cambio de naturaleza elemental para encontrar nuestra verdadera mismidad es el punto de vista de la vacuidad (*kū no tachiba* 空の立場). A continuación exploraremos cómo se caracteriza la vacuidad, su concepción desde el budismo, como también su papel dentro de la propuesta de superación de la perspectiva moderna, y más aún de qué modo podemos estructurar la realidad desde un modelo no substancial que tenga la vacuidad o *śūnyatā* como no-fundamento.

## 5. El punto de vista de la vacuidad

### 5.1 Desde la nada absoluta a la vacuidad

En su análisis de la modernidad, Nishitani percibe el encuentro con la nada negativa de la nihilidad como punto clave para superar los problemas impuestos por la construcción de subjetividad moderna, la cual se impone como la representación vigente de la naturaleza humana.

Como vimos anteriormente, el encuentro con la nihilidad como medio de superación de los obstáculos de propiedad ontológica y epistemológica derivados de la propuesta de subjetividad moderna tiene cualidad existencial. Esto porque es generado desde el interior de uno mismo por medio de una experiencia negativa que puede acometernos durante la vida. La nihilidad es definida como la experiencia que tiene la capacidad de exponer el agujero que fue dejado en las bases de la realidad desde el avance del nihilismo. Al revelarse, la nihilidad trae consigo el efecto de que el suelo bajo nuestros pies fue retirado. Con ello, frente a la evidencia de la ausencia de sentido de la realidad, uno plantea la pregunta sobre la finalidad de la existencia misma y es capaz de cuestionar su propia naturaleza.

Con ello, para que uno pueda percibir el *yo* y toda la realidad en su mismidad verdadera es imprescindible traspasar *los fuegos purgativos* de la gran duda, donde *cogito* y mundo son transformados en un único signo de interrogación. En este sentido,

el modelo de subjetividad moderno representado por el *cogito* pierde su carácter autoevidente y es negado. Si por un lado el encuentro con la nihilidad permite la exposición de la naturaleza ilusoria del *cogito*, por otro lado, ella es provisoria por definición, pues para que el *yo* verdadero y la realidad sean afirmados es necesario superar el carácter negativo generado por el campo de la nihilidad.

Bajo la influencia del budismo, Nishitani defiende el punto de vista de la vacuidad como el campo suficientemente radical para estructurar la realidad más allá de la perspectiva representacional sustentada por el dualismo sujeto-objeto. Eso implica también sustentar una propuesta que supere las limitaciones del modelo ontológico clásico de la oposición entre ser y no-ser.

Ante lo expuesto, nuestro objetivo principal en este capítulo es explorar en tres apartados la concepción de Nishitani del punto de vista de la vacuidad. Con ello, vamos a exponer la distinción entre las ideas de nihilidad y vacuidad. También analizaremos cuál es la función de este entendimiento en su crítica a la subjetividad moderna y de la ontología tradicional. Para ello, verificaremos la relación del fenómeno del nihilismo y la influencia del pensamiento budista con la interpretación de Nishitani de la vacuidad como experiencia vivida.

Ante todo, para el filósofo japonés, la vacuidad es este campo que representa el viraje de la negatividad de la nihilidad hacia la afirmación de la realidad en su propia naturaleza original. Por

tratarse del punto de vista que torna posible la revelación del *yo* y del mundo en su modo de ser verdadero, es denominada por Nishitani “campo del ‘hacer ser’ (*Ichtung*) en contraposición a la nihilidad, que es el campo de la ‘anulación’ (*Nichtung*)” (2017, 195). En este sentido, la nada relativa de la nihilidad y la vacuidad son interdependientes, ya que el encuentro con el campo de la vacuidad está subordinado a la experiencia de la nihilidad y su superación, pero a la vez son diametralmente opuestas con relación a sus cualidades.

Si analizamos los discursos de los pensadores europeos que contradicen la norma de la tradición y desarrollan una investigación sobre la nada, por ejemplo de Meister Eckhart, Heidegger y Sartre, podemos percibir que incluso en los discursos más críticos la nada (*niht, nichts, rien*) es identificada con el no-ser, es decir, es definida como la negación del ser. En este aspecto estas concepciones de la nada tienen el ser como base y elemento dialógico. Por consiguiente, desde la perspectiva de la tradición la nada no tiene carácter absoluto, su existencia es usada de modo relativo para elevar el ser a la categoría de absoluto.

Por otro lado, desde el punto de vista de Nishitani el campo de la vacuidad no puede ser comprendido como no-ser porque niega incluso la oposición entre ser y no-ser, construyendo una propuesta distinta acerca de las bases de la realidad. Más adelante en este apartado pretendemos analizar como la relación entre vacuidad y ser es percibida en este contexto.

En efecto, la Escuela de Kioto se destaca por su propuesta filosófica en la cual el absoluto, es decir, el elemento último constitutivo de todo lo real, es la nada. Inspirados por la concepción de origen budista de *mu* 無 y *sūnyatā*, Nishida y Tanabe desarrollan el concepto de nada absoluta (*zettai mu* 絶対無). Sin embargo, aunque hagan uso del mismo término, hay distinciones interpretativas importantes entre ellos.

Para resumir en pocas palabras, ya que no hace parte del alcance de este trabajo desarrollar en profundidad la interpretación de estos filósofos, Nishida explota una perspectiva no dualista de la comprensión de la nada absoluta desde la categoría de la lógica de *basho* 場所, traducido como *topos* o lugar. Nishida busca en sus raíces budistas una idea de absoluto suficientemente innovadora como para fundamentar su filosofía, idea que ha hecho que sea considerado uno de los más significativos e influyentes representantes de la filosofía japonesa del siglo XX.

La nada absoluta como principio de la realidad consiste en una perspectiva antagónica que desafía la tradición ontológica originada en la propuesta dualista de Parménides, la cual afirma la existencia del ser y niega la existencia a su negación. La nada absoluta fue pensada inicialmente como una salida necesaria para una concepción más radical de la subjetividad y luego fue llamada “universal de los universales” por ser percibida como principio

metafísico capaz de contradecir la perspectiva tradicional al afirmar la nada como correlativo del ser y no su relativo, u opuesto. Eso porque la lectura literal de los *kanjis* que forman la palabra *zettai* 絶対 puede indicar supresión o superación de la oposición.

En resumen, para Nishida la nada absoluta es el lugar donde ocurre el despertar de la conciencia verdadera, es decir, es el lugar último donde la realidad irrumpe. En efecto, más tarde, la relación entre la nada y la afirmación de una subjetividad verdadera será un tema que también interesará a Nishitani desde su perspectiva existencial particular.

Tanabe, por su parte, desarrolla una crítica a la visión contemplativa del concepto y emplea un punto de vista en el cual la nada absoluta es percibida en términos de la *praxis* (jap. *jissen* 実践). Tanabe afirma críticamente que la propuesta de Nishida de la nada absoluta en cuanto *basho* 場所 todavía remonta a la categoría de principio, de modo que fracasa en superar la metafísica del ser. Según Tanabe, la nada absoluta no debe ser pensada como *locus* de la realidad, en los moldes de la filosofía de Nishida. En contrapartida Tanabe apunta al movimiento de *negación absoluta*, que debe originarse en la raíz de la autonegación provocada por la nada absoluta. En este movimiento la nada, percibida como absoluto, actúa como una fuerza mediadora que reconoce el ser como su esfera de actuación. Para eso, la nada y el ser están interrelacionados entre sí como elementos indispensables de la mediación absoluta.



Tanabe parece inspirarse en la dialéctica de Hegel para pensar la realidad como interrelación, en el sentido de que todos los hechos de la realidad actúan de modo dialéctico en esta estructura relacional. De modo que Tanabe resalta el movimiento interrelacional entre todos los elementos del mundo material, incluso los individuos, las instituciones, las tradiciones, la estructura social y el contexto histórico del mundo que nos cerca. Sin embargo, la relevancia del estudio desarrollado por Tanabe reside en la afirmación de que esta interpelación no ocurre de modo directo, sino que siempre es mediada por otra relación, construyendo una percepción interrelacional de la realidad a nivel concreto y cotidiano, desde la mediación de la nada absoluta.

Volviendo la mirada hacia la perspectiva de Nishitani sobre su interpretación de la nada, él afirma en el texto de 1989 *Encuentro con la vacuidad* que su libro *La religión y la nada* tiene el concepto de la nada como su tema central y problema. Según él, es posible tratar la nada desde diversos ángulos, sin embargo su principal preocupación ha sido pensar la nada como problema de la filosofía. (1989, 1).

Desde esta perspectiva, Nishitani, al analizar filosóficamente la concepción nada absoluta desarrollada por sus antecesores, opta por utilizar el vocablo vacuidad (jap. *kū* 空), o directamente la expresión Mahāyāna *śūnyatā* (sans.). Su elección de vocabulario puede tener relación directa con la distinción establecida por él

entre la vacuidad y la nada de la nihilidad, ya que, desde la perspectiva de Nishitani la nihilidad tiene carácter negativo y relativo.

Así, con base en lo expuesto, podemos inferir que la decisión de utilizar otra expresión, por un lado, parece tener origen en la preocupación de despojar la vacuidad del carácter puramente negativo históricamente atribuido a la nada, de modo que aparezca evidente en sus textos que la vacuidad y la nada relativa no son lo mismo. Por otro lado, al introducir la fórmula *punto de vista de la vacuidad*, Nishitani declara su intención de distanciarse de la propuesta de sus maestros.

Sin embargo, al mismo tiempo que pasa a utilizar el término vacuidad, Nishitani no abandona por completo el uso de la terminología introducida por Nishida. De hecho, parece intercalar las expresiones incluso en un único trabajo y emplear ambas como sinónimos. Como evidencia que corrobora nuestra afirmación, en *La religión y la nada* Nishitani declara: “en el capítulo anterior me referí a un punto de vista de *la nada absoluta o vacuidad* que superaría este autoapego y rechazaría la aprehensión egocéntrica de la personalidad.” (2017, 158. Cursiva nuestra), de modo que es indiscutible que él utiliza las locuciones como equivalentes. Lo que puede parecer un contrasentido con relación a nuestras afirmaciones anteriores, es en verdad la indicación de que Nishitani al repetir el término de su maestro lo hace con reservas, dando otros matices.

Al respecto, el autor de *La religión y la nada* se dedica a enriquecer su interpretación del concepto desde influencias distintas de las de Nishida y Tanabe. Además, teniendo en cuenta un contexto histórico-filosófico diferente, emplea la nada absoluta desde un entendimiento particular que él llama *punto de vista*. Con ello, la nada absoluta en los trabajos de Nishitani tiene una carga filosófica divergente de sus antecesores en la cual ella es afirmada como el enfoque o visión, que el individuo proyecta en la vacuidad.

Aún sobre la forma como Nishitani añade el término *punto de vista de la vacuidad* a su vocabulario y lo relaciona con la nada absoluta introducida por Nishida, Ueda Shizuteru, estudiante cercano a Nishitani, aclara que el interés del filósofo por el fenómeno del nihilismo puede haber tenido influencia en esta cuestión. Al contrario de sus maestros, Nishitani percibe el fenómeno del nihilismo como un problema urgente de su época y que le ha afectado de modo particular desde la adolescencia. Con ello, encontrar un modo de vivir el nihilismo y atravesarlo es una cuestión fundamental para Nishitani, tanto existencial, como intelectualmente.

Al analizar la expansión del nihilismo como acontecimiento histórico desde el punto de vista de sus síntomas característicos, a saber, la pérdida de las bases espirituales desde la proclamación de la *muerte* de Dios y el subsiguiente desarrollo de una crítica severa a la metafísica tradicional, podemos deducir que somos conducidos

a un contexto en el cual la defensa de la noción de “absoluto”<sup>46</sup> parece sin sentido.

En un nihilismo riguroso, la propia noción de “absoluto” suena hueca. Incluso si uno enfatiza repetidamente que lo absoluto debe pensarse en términos de la nada, e incluso si uno agrega la advertencia de que esta nada no debe ser entendida como lo simple contrario al ser, la “nada absoluta” sigue siendo un término fundamental dentro del horizonte de la ontología y la ontología como tal se ha vuelto ineficaz. (Ueda, 2011, 26)

Con ello, en un horizonte donde hay una ruptura con la idea de absoluto, además en un contexto en que el nihilismo se muestra como un problema a ser superado y donde la perspectiva ontológica de la metafísica tradicional es cuestionada, una concepción de *nada absoluta* como categoría básica del pensamiento en los moldes idealizados por Nishida y Tanabe suena incoherente. Frente a esto, se hace necesario defender la nada como elemento constituyente de la realidad desde una perspectiva que replantee la subjetividad

---

<sup>46</sup> En la segunda conferencia de la Red europea de filosofía japonesa (ENOJP), celebrada en Bruselas en diciembre de 2016, James Heisig ha analizado en su discurso la idea de absoluto en el contexto de la Escuela de Kioto. El estudioso del grupo de pensadores de la Universidad de Kioto aclara que cada representante tiene una concepción particular de la nada absoluta, así que no hay una interpretación uniforme del absoluto entre estos pensadores. Sin embargo, para el investigador, la idea de poner la nada en la posición de absoluto, en contraste con Dios o el ser, fue una estrategia equivocada del grupo, la cual, en sus palabras, parece lógicamente confusa y más aún produce una distracción filosófica. Con ello, según Heisig, la Escuela de Kioto usa el concepto de modo distinto de la filosofía clásica, es decir, lo aplica de modo metafórico.

humana y sea capaz de conducirnos más allá de los problemas de la metafísica tradicional y su ontología, lo que implica también cuestionar el modelo de subjetividad moderno.

Además, es necesario aclarar que al usar el término *punto de vista*, Nishitani no hace una defensa de una teoría perspectivista la cual admite que hay distintos modos de acceder a la realidad, los cuales son limitados y parciales por estar conectados con la particularidad de cada individuo. Más bien, el punto de vista de la vacuidad es la tomada de consciencia de la realidad en su verdad, desde la transformación de nuestra mirada. Además, como alerta Heisig esta postura propuesta por Nishitani no es un mero punto de vista que uno pueda asumir objetivamente y sin esfuerzo; al contrario, el punto de vista de la vacuidad es el logro de un disciplinado e impávido encuentro con la duda. (2017, 16).

Así, en resumen, podemos resaltar tres indicios que influyen en la idea de Nishitani de introducir el vocablo *vacuidad* para defender la nada como fundamento último de la realidad. En primer lugar, parece haber la intención del filósofo de distanciarse de sus maestros. Segundo, el uso de la terminología tiene relación directa con su empeño en exponer la diferencia entre el punto de vista negativo de la nihilidad, en el cual está postulado el nihilismo, y el de la vacuidad. Por último, la ruptura histórica con la idea de absoluto exigía una interpretación creativa por parte de Nishitani.

Teniendo en mente la superación de los problemas expuestos anteriormente relacionados con la terminología usada por Nishida y Tanabe, Nishitani apuesta por retomar la idea de *śūnya* (sans.) del filósofo indio Nāgārjuna (150-250), también conocido por ser el fundador de la escuela filosófica Madhyamaka del budismo Mahāyāna.

En efecto, *śūnyatā* es un concepto de gran importancia para la propuesta filosófica de Nishitani, de modo que no es por casualidad que está en el título de cuatro de los seis capítulos que forman *La religión y la nada*, su obra principal.

Aunque sea un concepto tradicional del budismo Mahāyāna, Nishitani lo aplica de modo novedoso, teniendo en cuenta su interpretación del contexto histórico de la Era Moderna. Sobre esta cuestión, Nishitani aclara, como mencionamos brevemente antes, que los conceptos budistas no son aplicados en sus trabajos desde la perspectiva de la tradición, privilegiando el entendimiento de la religión budista o de ninguna de sus escuelas. En contrapartida él afirma:

He tomado prestados estos términos sólo en tanto que iluminan la realidad, la esencia y la actualidad del hombre. Por tanto, extraídas del marco de sus determinaciones conceptuales tradicionales, han sido utilizadas más bien libremente, y en alguna ocasión—aunque no se indique en cada caso—, han sido introducidas para sugerir

correlaciones con conceptos de la filosofía contemporánea. (2017, 36).

Así que, en un contexto filosófico en que se ha privilegiado el ser frente la nada, Nishitani defiende una perspectiva divergente. El representante de la Escuela de Kioto, tomando prestado el concepto budista del siglo II, sostiene que el llamado punto de vista de la vacuidad puede ser aplicado en la actualidad con el objetivo de solucionar los problemas de nivel ontológico y epistemológico que se enfrenta en su tiempo.

Además, desde otro modelo de espiritualidad, la cuestión de la vacuidad se plantea teniendo en cuenta la misión de Nishitani de buscar una solución a la problemática de la relación entre religión y ciencia que aflige la era moderna. En otras palabras, de modo general, Nishitani busca a través de su concepción de vacuidad responder la cuestión de la utilidad o necesidad de la religión teniendo en cuenta el contexto moderno. Como decimos anteriormente, volveremos a análisis del concepto de religión más adelante en este trabajo.

## **5.2 La vacuidad como afirmación de la realidad**

Sin embargo, antes de ser un término empleado por la tradición budista, *nada* y *vacío* son palabras usadas en nuestra vida cotidiana. Así que es necesario aclarar cuál es el sentido del *śūnyatā* o

vacuidad desde la visión de Nishitani. ¿Cómo es posible desarrollar una perspectiva en la cual la nada no implique una aniquilación del ser? En otras palabras, ¿cómo evitar la eventual incoherencia inherente a una perspectiva que defiende la vacuidad en las bases de la totalidad de lo real, a la vez que no anula la posibilidad de la existencia? Además, al remover el ser de la posición de absoluto, ¿cómo se define nuestra identidad, y cómo se fundamenta el conocimiento ya que no es posible instaurarlo desde la categoría de sustancia? En palabras de Nishitani: “¿nos atreveríamos a concebir un modo de ser que no es subjetivo ni sustancial?” (2017, 179).

En principio, Nishitani interpreta *śūnyatā*, o en sus términos, el campo de la vacuidad, como “el terruño en el que nosotros estamos en nuestra propia naturaleza y el terruño en que las cosas son lo que son en sí mismas.” (2017, 173). Para ello, *śūnyatā*, o en japonés 空 *kū*, es comprendido como el lugar de realización de la realidad. El término es recuperado con un nuevo significado desde el sentido original de la tradición budista, donde también aparece combinado con el carácter *ko* 虚<sup>47</sup>, formando juntos la expresión que puede ser interpretada como *espacio vacío* o *cielo vacío* (jap. *kokū* 虚空).

Con ello, para la completa comprensión del concepto es importante indicar que el carácter *kū* 空 puede ser leído a la vez como vacuidad

---

<sup>47</sup> Como mencionamos en el apartado anterior, el carácter *ko* 虚 aparece formando la palabra *kyomu* 虚無 (nihilidad), del vocabulario filosófico de Nishitani y puede ser traducido a la vez tanto por vacío, hueco, como por abertura, fisura y falsedad.



o cielo, pero al traducirlo al español el sentido se pierde. Teniendo esto en mente, Nishitani usa la imagen de cielo que el significado del carácter *kōng* 空 (jap. *kū*), también aporta en chino para elucidar su comprensión de la vacuidad. En otras palabras, *kū* 空 (vacuidad/cielo) expresa la imagen de un firmamento que abarca a la vez todo lo existente, sin distinciones o egoísmo. La visión del cielo transmite de modo concreto e inmediato la profundidad de su naturaleza ilimitada y eterna que, en última instancia, no puede ser abarcada completamente por nuestros ojos, pero la comprendemos prontamente por medio de la experiencia. En este sentido, según Nishitani, la inmensidad del carácter omniabarcador de la vacuidad es inmediatamente comunicada por medio de la imagen del cielo.

Sobre el uso, por parte de Nishitani, del vocablo *kū* 空, que significa a la vez, vacuidad y cielo, Heisig agrega en su prefacio a *La religión y la nada*:

En general, hay que reconocer que Nishitani favoreció el término “vacuidad” (sáns., *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 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. (2017, 19).

Con ello, por medio del uso de la imagen del cielo Nishitani revela el carácter religioso de conversión de la realidad verdadera, en el cual la ilusión del modo de ser egocéntrico es superada. A la vez, también se presenta el particular carácter trascendente de su propuesta filosófica, donde la búsqueda de sentido para todo lo real no se revela en el más allá absoluto normalmente representado por una figura divina exterior, como la idea del cielo cristiano puede indicar. Más bien, el campo de la vacuidad está en lo más íntimo de nosotros mismos, es decir, en nuestra interioridad. En este aspecto, la búsqueda de entendimiento o respuestas para el sinsentido de la realidad es, ante todo, una incursión existencial hacia lo más elemental en uno mismo.

Además de lo expuesto, la imagen del cielo es usada para indicar la distinción entre la nada negativa de la nihilidad y la vacuidad. Cuando la imagen del cielo es comparada con la del abismo, la relación complementaria entre las nociones de nihilidad y vacuidad es reforzada.

Así como puede imaginarse un valle insondable y profundo situado en la extensión de un cielo sin fin, lo mismo sucede con la nihilidad y la vacuidad. Pero el cielo que tenemos en mente es mayor que la bóveda que se extiende a lo largo y ancho sobre el valle que tiene debajo. Es un cielo cósmico

que envuelve a la tierra, al hombre y a las incontables legiones de estrellas que se mueven en él. Reside debajo del suelo que pisamos, su fondo se alcanza bajo el fondo del valle. Si el lugar donde reside el Dios omnipresente es llamado cielo, entonces el cielo también tendría que abarcar lo más profundo del infierno: el cielo sería un abismo para el infierno. Es en este sentido que la vacuidad es un abismo para el abismo de la nihilidad. (Nishitani, 2017, 161-162).

Como indicamos anteriormente, mientras la nihilidad tiene carácter negativo y aniquilador, la vacuidad, a su vez, es definida metafóricamente como un abismo para el abismo de la nihilidad, la negación de la negación, es decir, una doble negación. Por esta razón, es comprendida como el lugar de afirmación de la realidad y del *yo*. Ante lo expuesto, el campo de la vacuidad es el terruño donde el *yo* y la realidad pueden revelar su propia naturaleza original.

En suma, la vacuidad desde la propuesta de Nishitani no puede ser confundida con una negación conceptual de la existencia. De modo general, cuando una relación entre la nada y el ser es forzada, la nada es posicionada como negación del ser, es decir, su opuesto. Como mencionamos anteriormente, ese entendimiento negativo de la nada es una perspectiva dualista de la tradición ontológica europea que reduce la nada a un concepto, cuya existencia es permitida únicamente en el campo del entendimiento.

Por otro lado, vacuidad es autovaciamiento y, por lo tanto, debe ser vaciada incluso de una representación objetualizante, es decir, como alguna cosa que está vacía. Por esta razón, Nishitani defiende un punto de vista de la nada absoluta en el cual incluso la perspectiva que cualifica y predica la nada es negada.

La vacuidad de śūnyatā no es una vacuidad representable como algo fuera del ser y que no es el ser. No es simplemente una nada vacía, sino más bien una vacuidad absoluta, vaciada incluso de estas representaciones de la vacuidad. Y, por esta razón, en el fondo es una con el ser, del mismo modo que el ser en el fondo es uno con la vacuidad. En la fuente elemental donde el ser aparece como uno con la vacuidad, en el terruño del ser, la vacuidad aparece como una con el ser. (Nishitani, 2017, 194).

En este aspecto, se refuerza la distinción entre la nada de la nihilidad y la vacuidad. De modo distinto de la nihilidad, la vacuidad no puede ser convertida en objeto. La nada negativa de la nihilidad es todavía percibida como objeto del entendimiento, a la vez que se caracteriza como anulación de las certezas y negación del ser. Por otro lado, la vacuidad es una con el ser y se define como el campo de la afirmación de la realidad.

Sobre este punto, podemos inferir que el filósofo japonés ofrece una nueva propuesta ontológica por medio de la noción de *jitai* 自体, es decir, el *en sí mismo*, *en su naturaleza original*. En comparación

con la tradición filosófica europea, representada por la noción aristotélica de sustancia y la interpretación cartesiana-kantiana del sujeto, la idea de *jittai* 自体 nishitaniana no puede ser catalogada ni como sustancia ni como sujeto, y que se realiza solo en el campo de *śūnyatā*. (Abe, 1989, 20). Esto porque, como indicamos anteriormente, Nishitani busca una perspectiva que supere los problemas propagados en la modernidad, como el dualismo cartesiano y su subjetivismo egocéntrico, el problema del nihilismo y especialmente el problema que estaría en el trasfondo de todos estos temas contemporáneos: la perspectiva ontológica.

Sobre esta cuestión, Taitetsu Unnō afirma que la defensa de Nishitani de la realidad como *en sí mismo* (jap. *jittai* 自体) sugiere una comprensión radicalmente nueva del fondo de la existencia. Interpretación que tiene reverberaciones en lo que significa ser verdaderamente humano en el contexto histórico de dominio de la ciencia y tecnología (1989, 308). Con ello, la propuesta de Nishitani se muestra como una posible solución para los problemas enfrentados con relación a la subjetividad, los cuales reverberan desde la tradición greco-europea hasta la actualidad.

Con todo, es necesario aclarar que el concepto de *jittai* 自体, como afirmación de la cosa misma, es distinto de la noción de la cosa-en-sí (*Ding-an-sich*) kantiana. Kant, a pesar de reconocer los límites de la razón humana para dominar la cosa-en-sí, afirma la cosa como objeto del entendimiento humano. El filósofo alemán establece que

la cosa-en-sí existe separada de su fenómeno, lo cual puede ser aprehendido por el sujeto. Es decir, para Kant la cosa-en-sí es incognoscible y formalmente distinta de su expresión fenoménica.

En cambio, en la propuesta de Nishitani, las cosas nos aparecen como son en su modo de ser real, no habiendo ninguna distinción entre su naturaleza y su fenómeno. En este contexto, tampoco hay mediación del sujeto en el proceso de conocimiento. La cosa se releva, o en sus términos, se *realiza* en su mismidad desde un punto de vista en que no tienen lugar concepciones como sujeto ni objeto. En el campo de la vacuidad, afirma Nishitani, la postura de apego por parte del *yo* es negada:

Son vaciados tanto el sujeto como la manera en que las cosas aparecen como objetos de apego. Así todo está vacío verdaderamente, lo que supone que todas las cosas se hacen presentes a sí mismas aquí y ahora, tal como son, en su realidad original. Se presentan a sí mismas tal como son, en su *tathatā*, esto es, en su “no-apego”. (2017, 79).

Nuevamente Nishitani afirma el hecho de que su interés filosófico está intrínsecamente vinculado con las cuestiones manifiestas en nuestra realidad y vida cotidiana, en el espacio concreto del presente, aquí y ahora. La realización de las cosas en su realidad original, es decir la presentación del verdadero, lo real, no se manifiesta como un concepto etéreo, absoluto y perfecto, apartado de la realidad cotidiana, sino que se realiza en nuestra existencia

concreta y ordinaria.

Además, como es característico de su construcción filosófica, Nishitani toma prestado el término sánscrito *tathatā* (jap. *shinnyo* 真如), el cual en la tradición budista representa la naturaleza última de todas las cosas, para expresar la cualidad de algo que se revela tal como es, en otras palabras, en su talidad verdadera.

Según ha resumido Taitetsu Unnō, es imprescindible para percibir la realidad *en sí mismo* que la perspectiva del campo de la conciencia, entendida como la dualidad sujeto-objeto, encuentre el abismo de la nihilidad en su fondo. A partir de la realización de la nihilidad el campo de la conciencia es negado, creando el espacio propicio para que se produzca la conversión en el punto de vista de la vacuidad, comprendido por Nishitani como la verdadera base del yo y del mundo (1989, 308).

Por fin, hemos aclarado las razones desde las cuales es posible afirmar la vacuidad como principio metafísico de la realidad, sin implicar en una negación de esta. También, hemos examinado cómo la defensa de la vacuidad como afirmación de la realidad en sí mismo se constituye como una propuesta de superación de los problemas introducidos por la modernidad. En la próxima sección vamos a analizar las características del proceso de conversión de la subjetividad desde la experiencia de encuentro con la vacuidad.

### 5.3 *Śūnyatā* y el problema de la subjetividad

El encuentro con el punto de vista de *śūnyatā* resulta en la afirmación tanto de la realidad como de lo genuinamente humano. En este sentido, el *yo* egocéntrico del modelo racional y dualista cartesiano se revela insostenible, una vez que para que algo se muestre en su talidad es imprescindible la construcción de otra relación de aprehensión que deje de lado la perspectiva representacional del campo de la consciencia. Con ello, la percepción de nuestra naturaleza se realiza de modo simultáneo a la realización de las cosas “en la Forma<sup>48</sup> de lo que es, tal como es” (Nishitani, 2017, 172), es decir, a partir de la percepción de la vacuidad en las bases de todo lo real.

*Śūnyatā* es el lugar en que nos manifestamos en nuestra propia mismidad como seres humanos concretos, como individuos con cuerpo y personalidad. Y, al mismo tiempo, es el punto en que todo lo que hay a nuestro alrededor se hace manifiesto en su propia mismidad. Como destacamos antes, puede hablarse de él como el lugar en el cual las palabras “en la gran muerte, el cielo y la tierra se renuevan” pueden significar a la vez un renacimiento del yo. Aun

---

<sup>48</sup> En la traducción inglesa Van Bragt usa la grafía de la palabra del modo presentado para distinguir el sentido budista del término sánscrito *lakṣana* (jap. *sō* 相) de la idea común de formato como estado físico de la cosa, como también para distanciarse de los sentidos filosóficos de la tradición, como el *eidōs* platónico. Forma hace referencia a la interpretación budista de la característica natural de la cosa, o la forma de su esencia particular.



cuando nos referimos a esto como un renacer, lo que queremos decir con eso aquí es la aparición del yo con su rostro original. Es el regreso del yo a sí mismo en su modo de ser original. (Nishitani, 2017, 152)

Al ser el campo de la afirmación del *yo* en su mismidad, podemos sostener que el campo de la vacuidad significa la libertad absoluta de la esfera de los conceptos y representaciones, relacionada con la posición epistemológica del *ego cogito*, así como, de modo más elemental, con la categoría de sustancia. Para el filósofo japonés, la libertad significa que nosotros y el mundo estamos en nuestro terruño. De esa manera, libres de las amarras del ego autocentrado, somos capaces de posicionarnos en nuestro modo de ser auténtico y, al mismo tiempo, *realizar* la realidad en su talidad.

Además, Nishitani usa el término budista de la Gran Muerte (jap. *taishi* 大死) para definir la conversión del sujeto egocéntrico del modelo dualista idealizado por Descartes. Una vez más Nishitani usa el lenguaje de modo no literal para emplear un concepto, en este caso, el de la experiencia de la muerte. Con esta herramienta lingüística, él, por un lado, explota sus raíces en la tradición budista y, por otro lado, busca exponer de modo claro que se trata de una ruptura radical en vida. En efecto se caracteriza por la *muerte* del modo de ser ilusorio del sujeto dirigida hacia el *nacimiento* del hombre en su rostro original.

Sin embargo, este movimiento de cambio en la propia estructura de la subjetividad individual, el cual puede ser interpretado como una *resurrección del yo*, no significa una defensa del yo en tanto que espíritu. Es decir, no implica la defensa de una cualidad metafísica del yo que posibilite una experiencia de una vida después de la muerte. En otros términos, al usar la metáfora de la muerte del yo, Nishitani tampoco hace referencia a, por ejemplo, la doctrina de la salvación del espíritu de la religión cristiana en la cual las acciones del individuo durante la vida terrenal determinan su posibilidad de ascensión al paraíso, visto como recompensa moral. Ni mucho menos, en este contexto se defiende la idea de reencarnación admitida por algunas líneas del budismo, como en el budismo tibetano, en la cual se cree que el individuo renace de modo involuntario después de la muerte en la Tierra debido a sus prácticas y *karma*<sup>49</sup>.

Más bien, reiteramos que la conversión del *ego cogito* cartesiano no se da en el más allá absoluto, sino en nuestro más acá, en el más íntimo absoluto. En palabras de Nishitani, esta conversión ocurre en un espacio “más cerca aún de lo que nosotros estamos respecto a nosotros mismos” (2017, 153), lo cual él define como el campo de *śūnyatā*. Debido a las características descritas, Nishitani llama a esta ruptura radical *muerte-en-la-vida absoluta*.

---

<sup>49</sup> En japonés *gō* 業, karma es la creencia de que las acciones cometidas en la vida influyen en el futuro en un proceso de causa y efecto que afectan el ciclo de continuo nacimiento y muerte del *saṃsāra* (jap. *rinne* 輪廻)

En diversos momentos de su obra Nishitani usa términos opuestos en conjunto, como en la expresión *muerte-en-la-vida*. Lo que en un primer momento puede parecer indicar una perspectiva contradictoria e incoherente, en verdad es característico de su lógica dialéctica. Desde el punto de vista ontológico, la explotación de los términos correlativos afirma el hecho de que estos conceptos tienen una ligación esencial, es decir, la vida y la muerte no pueden existir o ser comprendidas de modo completamente independiente una de la otra. En este sentido, tratándose del punto de vista de la vacuidad, la identidad de la vida y de la muerte es relativa y absoluta a la vez. Ya que no hay un sustrato que la defina, vida y muerte deben ser percibidas como codependientes. Exploraremos este aspecto de interrelación y dependencia mutua de los elementos de la realidad en el capítulo siguiente.

A este respecto, la llamada *muerte* del yo también puede ser analizada desde la necesidad de superación del nihilismo, es decir, como la toma de acción del individuo delante de la confrontación con el sinsentido de la nihilidad. Con ello, morir conlleva la posibilidad del surgimiento de una nueva forma de vida, una vez que el encuentro con la nihilidad se muestra como el acontecimiento responsable por fundar este nuevo modo de existir y interpretar el mundo.

Al mismo tiempo, en esa perspectiva, el hombre solo es capaz de alcanzar la verdadera subjetividad y de llegar a ser verdaderamente libre e independiente, cuando se

compromete resueltamente a adoptar una posición en ese abismo de nihilidad. Entonces, la nihilidad es considerada el campo de la trascendencia extática de la existencia humana, esto es, donde la Existenz empieza a existir. En este campo la Existenz asume la responsabilidad de crear nuevos sentidos para el sinsentido y la nihilidad de la vida y de la existencia. Aquí, la Existenz busca dar lugar a la fuerza para afirmar la vida en toda su absurdidad, desde el compromiso apasionado de adoptar sin vacilar su fundamento en medio de lo absurdo de la vida. (Nishitani, 2017, 155).

Nishitani hace referencia a la *Existenz* (jap. *jitsuzon* 実存)<sup>50</sup>, término de origen en el pensamiento de Martin Heidegger, el cual es definido por el filósofo alemán en *Ser y Tiempo* (1927) como el modo de ser del *Dasein* que se proyecta a la apertura del ser. Siendo percibida como la posibilidad más propia del *Dasein*, tiene una aportación distinta de la *existentia* de la ontología tradicional, la cual es usada por Heidegger para hacer referencia a la existencia de los demás entes y su naturaleza, que, en sus términos, ya está *dada-de-antemano*. Heidegger destaca el carácter temporal y histórico de la existencia del ser humano. Para él la esencia del *Dasein* no es

---

<sup>50</sup> Según investigamos, el término alemán conceptualizado por Heidegger fue traducido al japonés por Kuki Shuzō (1888-1941) y luego reinterpretado en la construcción filosófica del pensador japonés y en sus trabajos sobre Heidegger. El neologismo formulado por Kuki ha influenciado la lectura japonesa del termino hasta hoy, como afirma Simon Ebersolt (2017, 88, 384). Ver *La filosofía de Heidegger* (1933), (*Haideggā no tetsugaku* ハイデッガーの哲学) y *Hombre y Existenz* (1939), (*Ningen to jitsuzon* 人間と実存) de Kuki Shuzō.

predeterminada antológicamente, sino que se constituye en la existencia, en un movimiento de acontecimientos en la abertura para el mundo, en el aquí y ahora.

Frente a lo expuesto, podemos inferir, debido a la selección del vocabulario, que la interpretación de Nishitani del llamado campo de la trascendencia extática retoma el sentido heideggeriano. Una vez que, de modo similar a la interpretación del filósofo alemán, es puesto en evidencia que la existencia del ser humano tiene una propiedad distintiva. En el proceso de búsqueda de comprensión de su subjetividad el individuo proyectase de modo dinámico hacia fuera del sí mismo, es decir, como una forma de éxtasis<sup>51</sup>.

Sin embargo, si, por un lado, esta trascendencia tiene un aspecto particular de inmanencia, ya que representa un movimiento hacia la interioridad, hacia el fondo del *yo*; por otro lado, para realizar el movimiento de dar nuevo significado a su existencia, es necesario percibirse desde fuera de sí mismo; como un *yo* virtual que se mira desde el exterior para comprender que dentro de sí no hay una esencia determinada, sino que su interioridad refleje la más completa vacuidad.

---

<sup>51</sup> En la traducción inglesa de *La religión y la nada* Van Bragt utiliza la grafía *Ekstasis*, probablemente por influencia del pensamiento de Martin Heidegger, para hacer referencia a un modo de trascendencia que impulsa el individuo hacia fuera de sí mismo.

Eso implica que el individuo es el único responsable de, desde la esfera existencial, hacer el movimiento de autorreflexión para que, cuestionándose a sí mismo, pueda encontrar la respuesta para el sentido de su existencia. De esta manera sea capaz de hacer el movimiento de autosuperación de la crisis existencial generada por la manutención de la perspectiva del sujeto moderno y el consecuente alejamiento de su autenticidad.

Por consiguiente, la palabra *transcender* en la búsqueda de nuestro modo de ser natural debe ser comprendida como *ir más allá*, o *sobrepasar* el campo de la conciencia. Para evitar una interpretación ambigua la trascendencia extática de la existencia humana debe ser interpretada desde el punto de vista de un *transdescender*, de un volver hacia nuestro sí mismo, nuestro más acá absoluto. En términos de Nishitani se trata de una trascendencia *ek-stática* de la vida.

Quando el campo de la conciencia es atravesado y derrumbado, permitiendo a la nihilidad abrirse en su fondo, y cuando las cosas son anuladas y llegan a ser irreales o pierden consistencia, la existencia subjetiva toma esa nihilidad como un campo de *ek-stasis* y se vuelve más próxima a una subjetividad original. (Nishitani, 2017, 175).

En efecto, sobre esta cuestión Heisig comprende que la filosofía de Nishitani puede ser descrita como una mística de lo cotidiano al hacer la defensa de una conversión de carácter *transdescendente*.

Esto porque, a la vez conserva el misterio de naturaleza religiosa, esta convención ocurre en la vida misma. En palabras de Heisig “sólo [sic] un morir-en-el vivir y vivir-en-el morir puede conducir nuestra conciencia a reconocer la verdadera vacuidad de lo absolutamente real.” (2017, 19)

Sobre la afirmación de una relación cotidiana con la vacuidad, Nishitani refuerza: “La nada absoluta, donde todo lo que es, es negado, no es posible como una nada pensada sino solamente como una nada vivida.” (2017, 127). Con ello, el filósofo japonés desarrolla una defensa de la vacuidad no como una propuesta meramente intelectual. Más bien, él cree que solamente una propuesta anclada en una perspectiva pautada en la experiencia existencial es capaz de superar nuestro modo de ser actual cuya referencia mayor es el modelo de subjetividad cartesiana.

Sin embargo, en rigor, este enfoque empírico de la cuestión de la subjetividad puede parecer problemático, una vez que Nishitani considera la vivencia o experimentación de la vacuidad como aspecto indispensable para la autosuperación de la crisis de la autenticidad. El problema consiste en el hecho de que se torna imposible probar intelectualmente que esta vía de solución a los problemas introducidos por la perspectiva moderna es acertada, ya que para comprender completamente la propuesta de Nishitani es necesario, antes bien, vivirla. En otras palabras, la respuesta para la cuestión de la subjetividad debe ser alcanzada desde la experiencia

individual de la crisis existencial, enfrentamiento del abismo de la nihilidad y posterior encuentro con la vacuidad.

Nishitani afirma la vacuidad absoluta como el verdadero *no-fundamento* en el cual todas las cosas, nuestro *yo*, la tierra, los árboles, los planetas, las galaxias se presentan en su modo de ser original, como realidades sin fondo. Con ello, declara Nishitani, en el punto de vista de *śūnyatā*, todo se realiza en la total libertad del no-fundamento (Nishitani, 2017, 79), es decir, apartado del punto de vista representacional, y además del auto-encierro del modo de ser egocéntrico, el *yo* está libre para realizar su autenticidad. Como hicimos referencia anteriormente, según Nishitani, la perspectiva budista afirma que la nada es *no-ego* (*muga* 無我). En otras palabras, la negación del *ego* defendida por el budismo, si empleado a concepción que impera en el contexto filosófico actual, representa libertarse de la perspectiva del *ego* en los moldes cartesianos por medio de la conversión a la subjetividad original realizada en la experiencia existencial de encuentro con el campo de la vacuidad.

Aplicada al campo de la vacuidad, la libertad verdadera no está reducida a la libertad de acción regida por la voluntad humana, como plantea, por ejemplo, la idea de libertad subjetiva del liberalismo. En verdad, se trata de una libertad de la esfera ontológica, que ha limitado nuestra interpretación del mundo y de nuestro sí mismo. En palabras de Nishitani, “la verdadera libertad es, (...) una autonomía absoluta en el campo de la vacuidad, donde no hay nada a qué atenerse.” (2017, 399). En este sentido, la



verdadera libertad es la autonomía de ser auténticamente en la vacuidad.

Con ello, al transformar el fundamento ontológico de la realidad con el punto de vista de la vacuidad, Nishitani también transforma la concepción de la naturaleza del ser humano. El filósofo japonés clasifica como *metánoia* esta transformación del modelo del *yo* auto-centrado. Se trata de una conversión existencial del propio ser humano cuando la nada es vivida y apropiada. Este proceso tiene como consecuencia un cambio profundo del punto de vista del *yo*, que llega a actualizarse en su modo de ser verdadero. Esto implica que no hay un sustrato que asegure la naturaleza del individuo, “ninguna cosa sino nada en absoluto ocupa el lugar que hay detrás de la persona.” (2017, 126).

Nishitani propone una interpretación de la persona como fenómeno, en el esfuerzo de proponer una salida crítica a la interpretación consolidada que afirma la persona a partir de una visión auto-centrada en sí misma. Esta concepción fenomenológica implica que la persona en su modo de ser auténtico se constituye como la manifestación de la experiencia del encuentro con la vacuidad. Aún sobre la relación establecida entre la experiencia de encuentro con la vacuidad y la confirmación de la autenticidad de la persona, continúa Nishitani:

Esta nada hace ser a la cosa llamada persona y llega a ser una con ella. De acuerdo con esto, es inadecuado decir que

una nada en absoluto total está detrás de la persona, pues no es una cosa, es nada. Del mismo modo, afirmar que la nada permanece detrás de la persona, no implica una dualidad entre la nada y la persona; y describir esta nada como algo totalmente otro no quiere decir que en efecto haya una cosa que es totalmente otra. La nada verdadera significa más bien que no hay otra cosa que esta nada, y que es la nada absoluta. (Ídem, *ibídem*).

En este sentido, sería incoherente defender una separación esencial entre ser y vacuidad, una vez que no hay una cosa para ser puesta en oposición, hay apenas una nada. Con ello, Nishitani busca evitar la dualidad de la separación entre materia y sustancia, cuerpo y mente, interior y exterior, a través de la integración entre la persona y su naturaleza elemental, la vacuidad. Ser uno con la vacuidad es estar integrado con su mismidad verdadera. Esta integración solo es posible desde el punto de vista de que la nada es una nada vivida y la conversión del yo es una experiencia existencial. En este sentido, Nishitani afirma que al realizar su modo de ser original “el hombre viene así a ser una nada absoluta-en-el ser, enraizado de forma elemental en el modo de ser personal.” (*ídem*, 128).

Para comprender la relación lógica entre la nada absoluta y el ser que sostiene la perspectiva nishitaniana del yo es necesario aclarar el sentido de expresiones como nada-en-el ser, ser-en-la nada, o muerte-en-la vida, vida-en-la muerte, usadas anteriormente con relación a la existencia humana. El uso de expresiones formadas por

palabras de sentidos antagónicos, por un lado reafirma la característica no dualista del pensamiento de Nishitani. Por otro lado, este uso peculiar de los términos también consolida su perspectiva de que la Forma real de la realidad y del *yo* es temporal y extática en la vida misma, es decir, la conversión o muerte del *yo* egocéntrico se da en una experiencia existencial de la nada vivida.

Nishitani se inspira en tradiciones budistas para reforzar el sentido de que en la realidad hasta mismo los elementos tradicionalmente considerados incompatibles son en verdad inseparables estructuralmente uno de otro. La doctrina del budismo Mahāyāna, por ejemplo, tiene como principio central superar toda dualidad del análisis lógico, que puede ser comprobado por el uso de expresiones antagónicas mediadas por el carácter *soku* 卽. *Soku* 卽 es traducido por *en* o *qua*, aportando el sentido de dependencia y correspondencia entre los términos.

Además, al analizar la persona en su modo de ser original como la realización de la nada-en-el ser Nishitani también menciona otra línea del budismo. Desde la interpretación del budismo Tendai esta conversión significaría la expresión del punto medio entre ilusión y vacío, es decir, el punto de cambio entre el modelo ilusorio de subjetividad y la vacuidad. Esto porque para el budismo Tendai, *soku* 卽 indica 1) el estado donde dos cosas diferentes están unidas en una y no están divididas en dos; 2) la condición en la cual dos cosas que parecen ser diferentes desde fuera, internamente son una;

3) el estado en que A es idéntico a B, A y B no son dos. (2017, 405).

Sin embargo, al defender un principio que desafía la lógica tradicional en que dos elementos distintos pueden compartir la misma naturaleza, Nishitani no está haciendo una defensa de una perspectiva monista. Esto porque no se trata de la unión de dos términos divergentes en su esencia que anteriormente estaban absolutamente separados. Para él es necesario evitar la falsa idea de que el vacío es alguna cosa distinta del ser y subsistente fuera de él.

[1]a vacuidad solo puede aparecer como una autoidentidad con el ser en una relación de “en” (*soku*) por la cual ser y vacuidad son vistos como una presencia mutua desde el principio e inseparables estructuralmente uno de otro. (Nishitani, 2017, 161).

En otras palabras, Nishitani intenta solucionar el conflicto de los opuestos sin, con todo, afirmar la necesidad de una tercera vía ontológica posible entre ser y vacuidad. Por el contrario, desde un proyecto filosófico basado en la experiencia Nishitani afirma la realidad desde la interdependencia mutua entre ser y vacuidad.

Como mencionamos anteriormente, la filosofía nacida en Grecia, que se propagó por Europa y las Américas, es guiada de modo general por la pregunta por el ser *qua* ser. Sin embargo, la filosofía de Nishitani tiene como marco principal, desde la influencia de la

religión budista, los estudios de la nada absoluta o vacuidad como elemento constitutivo de las bases de la realidad.

En este sentido, desde nuestro punto de vista, no se puede afirmar que la propuesta de Nishitani representa una ontología, o al revés, una meontología. Esto porque, por un lado, desde un análisis de la etimología griega de la palabra, *me on* tiene el sentido de no-ser, con lo cual representa la negación del ser. Sin embargo, ante lo expuesto, la concepción de nada absoluta o vacuidad no puede ser identificadas con el no-ser, ya que no se trata de una nada relativa al ser. Tampoco la concepción de vacuidad se caracteriza como una cosmovisión en la cual la nada sostiene la realidad de modo aislado. Por otro lado, desde el punto de vista de Nishitani y de los filósofos de la Escuela de Kioto la nada absoluta mantiene una relación de correlatividad con el ser.

Por esta razón, Bret Davis en *La enciclopedia de filosofía de Stanford* sobre la Escuela de Kioto (2017) propone la expresión *mu*-logía para emplear el término nada absoluta (jap. *zettai mu* 絶対無) explotado inicialmente por Nishida y usado por la Escuela de Kioto, en general. Esto porque, estrictamente hablando, el término *mu* 無 (nada) se escribe con un solo carácter en lugar de una negación (jap. *hi* 非) del ser (jap. *u* 有). Así que, por mucho que sea una propuesta filosófica que busca comprender el principio de la realidad, no podemos afirmar que se trata de una ontología en los moldes tradicionales. Aun teniendo en cuenta su peculiaridad, optamos por

evitar caracterizar la propuesta filosófica de Nishitani, o de la Escuela de Kioto, como meontología.

Con todo, ante la necesidad impuesta de caracterizar el pensamiento crítico de Nishitani, nos inclinamos por la definición de *transontología*, como un intento de indicar el sentido de ir más allá de la estructura ontológica tradicional. Además, el término *trans* puede resaltar la propuesta de superación de toda dualidad que presupone el marco teórico europeo, desde la separación entre sujeto-objeto en la perspectiva epistemológica, hasta la concepción de que cada ente, al afirmarse de modo absoluto e independiente, es percibido en oposición a todo lo demás. Volveremos a examinar el sentido transontológico de la filosofía nishitaniana en el capítulo final de esta tesis al retomar las discusiones sobre su entendimiento del *yo* contemporáneo.

Con base en lo expuesto hasta aquí, la vacuidad es descrita como el campo de afirmación de la verdadera realidad, el cual se constituye en oposición a modelos de pensamiento que posicionan el *ego*, el ser humano o Dios en el centro. Además, la vacuidad, por asegurar la realización de la autenticidad verdadera, es interpretada como la esfera de la total libertad. Una vez que en la vacuidad, es decir, en su fuente elemental, todo que es está ontológicamente libre de la perspectiva limitante que integra el sujeto cerrado en sí mismo. En términos de Nishitani, el punto de vista de la vacuidad inaugura una nueva mirada frente la realidad desde la muerte y el renacimiento del *yo* en su mismidad verdadera.

Aún sobre el tema de la vacuidad, como expusimos anteriormente, la noción de *śūnyatā* derivada del pensamiento de Nāgārjuna, fundador del budismo Mahāyāna, comprende una crítica a toda distinción u oposición dualista. Para ello, la realidad se estructura por medio de la relación de originación dependiente (sans. *pratītya-samutpāda*) en la cual todos los entes están relacionados de modo elemental. Por ello, la vacuidad es la fuerza que conecta todos los elementos de la realidad a la vez que permite que ellos expresen su autenticidad.

Para concluir, la afirmación del *yo* y de todo lo real en su modo de ser original se da desde el punto de vista de la vacuidad. Esto implica una ruptura de la perspectiva subjetiva y ontológica vigente, lo que tiene como consecuencia la construcción de una nueva relación entre los seres humanos y la naturaleza. Esta nueva relación es calificada por Nishitani como *egoteki* 回互的 y supone que se desarrolle una perspectiva epistemológica diferente, en la cual, como mencionamos anteriormente, el sujeto no ocupa la escena central en la esfera del conocimiento. A seguir trataremos con más detalles las implicaciones de la concepción inspirada en la teoría *pratītya-samutpāda*, denominador común en las diversas tradiciones budistas y que se tradujo como realidad circumincesional.

## 6. La cosmovisión circumincesional

### 6.1 La problemática de la traducción

Con el objetivo principal de examinar la propuesta de Nishitani de una subjetividad capaz de superar las contradicciones del modelo moderno, en el apartado anterior exploramos la concepción del *punto de vista de la vacuidad* defendida por Nishitani. Afirmamos que, hasta cierto punto, Nishitani parece desviarse del camino de sus antecesores, Nishida y Tanabe, al optar por el uso del término vacuidad o directamente la palabra en sánscrito *śūnyatā*, encontrada en la filosofía del religioso y filósofo de la tradición budista Nāgārjuna. Esta predilección de vocabulario es hecha en detrimento del uso de la expresión *la nada absoluta* (jap. *zettai mu* 絶対無), marca de la Escuela de Kioto.

Además, demostramos cómo se desarrolla su propuesta de salida del modelo de subjetividad moderno hacia el encuentro del individuo con su mismidad original. En este análisis hemos dado especial enfoque al carácter existencial de su proposición, ya que para el filósofo japonés la vacuidad no es un campo puramente teórico, sino que debe ser comprendido como un acontecimiento que se produce en la vida de uno mismo.

Analizamos también que, mientras realiza su subjetividad verdadera, una nueva dinámica en las relaciones entre individuo y mundo se abre como posibilidad. A partir de allí, es derrumbada la



propuesta relacional dualista en la cual se verifica el dominio epistemológico del sujeto frente las cosas percibidas, a su vez, como objetos. Con la superación de este modelo de pensamiento, que se hizo conocido a través de Descartes, se alcanza una percepción elemental de la realidad, la cual Nishitani califica como *egoteki* 回互的. Esta nueva cosmovisión de las relaciones rompe con la composición dualista de la realidad, posibilitando que sea superado el campo de la representación, de modo que la cosa se revela en su propio *tathatā*, es decir, en su modo de ser auténtico. En otros términos, la realidad recobra el sentido que había sido perdido en el encuentro con el abismo de la nihilidad.

Con ello, la defensa de la vacuidad como no-fundamento de la realidad presupone la afirmación de una cosmovisión distinta de la dictada por la ontología tradicional. Así que, teniendo la vacuidad en las bases de todo lo real, la realidad se sostiene en esta red relacional traducida como circumincesional. Con base en el expuesto en este capítulo vamos a poner el énfasis en tres puntos principales de este concepto: sus consecuencias en la esfera epistemológica, sus efectos en el ámbito ontológico y la problemática concerniente a la traducción desde la lengua japonesa.

Circumincesional es la traducción de Jan Van Bragt del concepto japonés *egoteki* 回互的, aplicado por Nishitani en *Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か. La traducción, aunque revisada por Nishitani, es cuestionable, ya que el sentido puede estar

comprometido en su origen. El argumento levantado para ello es que *circumincesimal* es un término que viene siendo aplicado históricamente en el contexto de la tradición teológica católica en referencia a la doctrina de la Trinidad. Fritz Buri desarrolla la siguiente descripción, sobre la relación entre Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo en este dogma cristiano:

En la doctrina de la Trinidad, la relación de las tres personas divinas se describe mediante *circumcessio* o *circumincessio*, *pericoreosis* griegas, un involucramiento mutuo entre sí y una mutua interpenetración en la que se dice que se preservan su unidad y distinción personal de acuerdo con los principios básicos de la fórmula de las relaciones internas de la Trinidad: *una divina essentia (substantia) in tribus personis*. (Buri, 1997, 204).

Buri alerta que la traducción del adjetivo *egoteki* 回五的 por *circumincesimal* puede ser válida para expresar la concepción nishitaniana de una relación de interpenetración mutua que preserve la identidad de los elementos únicamente si pasamos por alto el carácter sustancial y personal que caracteriza la concepción de la Trinidad cristiana. Como indicamos anteriormente, Nishitani percibe que la raíz de los problemas modernos está en mantener la perspectiva basada en el concepto de sustancia, de modo que el uso del término de origen cristiano no representaría de forma global una propuesta filosófica inspirada en la concepción budista de *sūnyatā*.

Además, el hecho de que el dogma de la Trinidad presuponga la existencia de una figura divina como fundamento último y de carácter transcendente, confiere incoherencia al uso del término *circumincesimal* como traducción de la concepción de *egoteki* 回五的. Eso porque Nishitani, si bien hace una defensa del lugar de una cierta religiosidad en su propuesta filosófica, caracteriza como transcendente el movimiento de viraje del individuo egocéntrico hacia su rostro original en el campo de la vacuidad. En otros términos, la interpretación de la realidad desde *egoteki* 回五的 excluye la condición de existencia de una figura divina como absoluto.

Sin embargo, Jan Van Bragt argumenta en el glosario de su traducción al inglés de la obra de Nishitani que eligió este término de origen teológico cristiano para reflejar la relación de reciprocidad mutua absoluta que, en sus palabras, no tiene equivalente en el pensamiento europeo, salvo cuando se usa para describir la relación establecida entre las personas de la divina Trinidad. Además, alerta que con ello no está sugiriendo que ambas palabras sean equivalentes exactos. (1982, 294-295).

En efecto, M. Marra ha preferido evitar la polémica del uso del término de origen cristiano al traducir *egoteki* 回五的 por *revolvingly reciprocal* (Nishitani, 1999, 176). Al evidenciar el sentido de movimiento y correspondencia contenido en la palabra japonesa, Marra es fiel al significado concreto de los *kanjis*.

Siguiendo la misma línea, optamos por caracterizar *egoteki sōnyū* 回五的相入 como red dinámica de interdependencia recíproca, por dos razones principales. Primeramente, la trama en red evidencia de modo visual la relación de reciprocidad establecida entre los seres. En segundo, tuvimos la preocupación de afirmar la naturaleza de transformación pendular en la cual uno tiene en un momento el estatus de siervo, en otro, señor.

Además, nos referimos a ello en el título de este apartado como cosmovisión para exponer el carácter de visión de mundo, o punto de vista, que Nishitani explora en su propuesta filosófica. En resumen, es a partir de tal cosmovisión, la cual afirma que todos los elementos de la realidad están conectados de forma dinámica y recíproca en red, que el individuo es capaz de realizar su propia naturaleza y la de los demás entes. Es decir, *egoteki* 回五的 es una visión de mundo a partir de la cual uno se interpreta a sí mismo y a la realidad.

## 6.2 La implicación ontológica

Como se puede inferir por lo expuesto anteriormente, *egoteki sōnyū* 回五的相入 (interpenetración circumincesional) es la descripción del modo de ser de los elementos constitutivos de la realidad en el punto de vista de la vacuidad. En este contexto, como mencionamos

anteriormente, el ser de todo lo real es vaciado, aunque su existencia se conserve. Como consecuencia, en este movimiento relacional la autonomía de un ente se forma desde la subordinación con todo el conjunto restante. Con ello, en palabras de Nishitani, la autonomía individual “solo tiene lugar en un punto de vista que hace a las demás cosas ser lo que son y que al hacerlo se vacía de su propio ser.” (2017, 225). Dicho esto, es correcto afirmar que tanto la cosmovisión *egoteki* 回五的 cuanto su interpretación del punto de vista de la vacuidad están relacionadas a su crítica a la ontología.

Ante lo expuesto, *egoteki* es una cosmovisión que concibe la realidad desde la conexión relacional de sus elementos, los cuales aunque estén reunidos conservan su individualidad y identidad. En este sentido, en el campo de la vacuidad las cosas están conectadas en red de modo dinámico, como señoras y siervas una de la otra. Sobre lo que significa esta relación descrita como de señores y siervos, explica Nishitani:

Decir que cierta cosa está situada en una posición de sierva respecto a cualquier otra cosa significa que reside en el fundamento de las demás cosas, haciéndola ser lo que es y así situarse en una posición de autonomía como señora de sí misma. Asume una posición en el terreno de las demás cosas como un criado que sostiene a su señor. El hecho de que A esté así relacionada con B, C, D... equivale entonces a una negación absoluta del punto de vista de A como señor, junto con su unicidad y también su ser. En otros términos,

esto supone que A no posee sustancialidad en el sentido cotidiano, que no es una naturaleza en sí misma. Su ser es un ser al unísono con la vacuidad, un ser que posee el carácter de ilusión. (2017, 225).

Así, en la propuesta de Nishitani inspirada en el concepto encontrado en la tradición budista de originación dependiente (sans. *pratītya-samutpāda*), las cosas aunque estén conectadas en una relación de correspondencia mutua A no pierde su identidad como A, B no pierde su identidad como B y lo mismo puede ser afirmado sobre C y D. En otras palabras, esta cosmovisión niega la existencia de una naturaleza absoluta que se sustenta independiente del mundo. Más bien, esta red conectiva asegura que en la realidad no existe un solo elemento capaz de existir de modo indiscutiblemente independiente, todo está en relación. Es precisamente este movimiento de interdependencia mutua y cambiante — hora como señor, hora como servo — que posibilita la afirmación de la cosa en su mismidad.

Al considerar el sistema de reciprocidad incondicional sugerido por Nishitani, percibimos que este tiene consecuencias inmediatas con relación a las definiciones tradicionales de sustancia y sujeto. La cosmovisión *egoteki* 回五的 es el soporte necesario para que la realidad vaciada de sustancia sea. Una vez que esta perspectiva relacional afirma que, en el punto de vista de la vacuidad, al mismo tiempo que las cosas son en sí mismas, ellas constituyen el fundamento originario de todo lo demás.

Con ello, cuando aplicamos este punto de vista a la esfera del *yo*, consideramos que el movimiento de revelación del sí mismo del individuo en su rostro original, al superar los fuegos purgativos de la nihilidad, implica que todos los demás elementos constitutivos de la realidad sostienen el ser del *yo*. De modo que todas las cosas, posicionadas en la esfera relacional de *egoteki*, confirman el *yo* en su mismidad. Para ilustrar esta relación fundamental, Nishitani hace referencia al pensamiento de Dōgen al afirmar que “todas las cosas avanzan hacia el yo, practican y confirman el yo”. El mismo sentido está presente en el fragmento “las colinas y los ríos, la tierra, las plantas y los árboles, las tejas y las piedras, todo ello es parte del sí mismo original” (2017, 174).

El que una cosa sea en sí misma significa que todas las demás cosas, mientras continúan siendo ellas mismas, son en el terreno de dicha cosa; precisamente cuando una cosa es en su terreno, también lo es todo lo demás, y las raíces de las demás cosas se extienden en ese fundamento originario. Este es el modo de ser que cada cosa posee en su propio fundamento, sin dejar de ser en él, e implica que el ser de cada cosa es sostenido, mantenido y le hace ser lo que es, como centro del ser de todas las demás cosas; o, dicho de otra manera, que cada cosa sostiene el ser de las demás cosas, las mantiene y las constituye como son. En una palabra, supone que todas las cosas son en el mundo. (Nishitani, 2017, 226-227).

Ante lo expuesto, la realización de la realidad en su modo de ser original a partir del sistema de reciprocidad mutua implica la conversión del campo de la conciencia del modelo dualista que representa el modo de ser egoísta. En otras palabras, la completa conectividad de la interpenetración recíproca y simultánea al cambiar radicalmente el modelo ontológico, es capaz de dar nuevo sentido a todas las relaciones, incluso la relación entre *yo* y mundo. Esta cosmovisión atesta la imposibilidad de concebir el ser humano separado ontológicamente del mundo material.

Por defender una relación equilibrada entre los seres humanos y los demás elementos de la realidad, la propuesta filosófica de Nishitani tiene consecuencias, en la esfera de la *praxis*, que implica la proposición de una ética nishitaniana<sup>52</sup>. Una ética cuyo principio de acción no es determinado por el *yo* egocéntrico, sino que tiene como base principal la red de conexión recíproca.

Sobre esta cuestión Nishitani argumenta que cuando una cosa está en su modo de ser original ella no puede ser hecha objeto. A la vez, no puede haber una relación de dualidad entre el *yo* y la cosa, como se establece en el modelo de distinción entre sujeto y objeto. El *yo* verdadero no es ni sujeto ni objeto, ni *yo* ni cosa. Más bien, en la

---

<sup>52</sup> Anton Luis Sevilla defiende que es posible considerar una cierta ética religiosa en Nishitani. Para el estudioso, además del enfoque religioso, existencial y epistemológico de la propuesta de Nishitani, también se puede verificar un aspecto social anclado en las nociones budistas de *karma* y compasión. Cf. “Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev”, 2011.



relación de reciprocidad dinámica del punto de vista de la vacuidad el *yo* en sí mismo no puede ser percibido simplemente como *yo*: este se afirma en la relación con las demás cosas. Para Nishitani la relación de reciprocidad mutua revela la naturaleza dinámica de no diferenciación absoluta de los elementos formativos de la realidad.

Sin embargo, se podría argumentar que la propuesta de la red sería limitante por no considerar la complejidad de las relaciones entre los distintos elementos de la realidad. Eso porque de modo práctico la naturaleza de la conexión que establecemos con una cosa material es diferente de la relación con los animales. De igual modo, el vínculo que criamos con otros seres humanos no se puede compara con la relación que tenemos con una idea puramente abstracta.

Con todo podemos inferir desde la visión de Nishitani que esta percepción de diferencia jerárquica en la cualidad de las relaciones no representa la autenticidad del modo como las cosas se conectan en la realidad, representan apenas la visión impuesta por el sujeto egocéntrico que divide el mundo en dos polos, *yo* y el otro. El sujeto moderno es un sujeto en crisis por no realizar su autenticidad desde la conectividad recíproca con todos los entes. En este sentido, las relaciones establecidas en la red de conectividad son capaces de guiar la comprensión no apenas sobre el otro, como también de nuestra interioridad.

En se tratando de las relaciones interpersonales, en el artículo “La relación *Yo-Tú* en el budismo Zen” (“The I-Thou Relation in Zen

Buddhism”), Nishitani explica en qué sentido esta dinámica de no diferenciación absoluta puede verificarse entre dos personas sin afectar la identidad de ambas. En el texto él hace referencia directa al filósofo Martin Buber y usa sus términos al explorar la relación de alteridad desde la frase paradójica del *Sutra del diamante*, que afirma, en palabras de Nishitani: “La relación Yo-Tú es una relación Yo-Tú porque no es una relación Yo-Tú”. Nishitani expone el carácter dinámico de la relación cotidiana del Yo-Tú, que en la medida que se relacionan de modo absolutamente mutuo son considerados absolutamente relativos, es decir, son individuos completamente diferentes el uno del otro que se asocian. A la vez, no se trata de una oposición absoluta, ya que ambos comparten el suelo más elemental del campo de la vacuidad.

Con ello, Nishitani concluye que la realidad del encuentro Yo-Tú en la vida cotidiana es aquella en la que existe tal relatividad incondicional en la oposición. Esta dinámica solo es posible en una cosmovisión en la cual no hay un sustrato último que defina el ente, es decir, la vacuidad es la naturaleza última de la realidad, por consiguiente todo lo real se sostiene en una relación dinámica de reciprocidad mutua. (Nishitani, 2004, 48).

Solo que en este caso el Yo y el Tú no somos simplemente Yo y Tú. Como el Yo es el Tú y el Tú es el Yo, ambos están absolutamente no diferenciados. Para el Yo, esta no diferenciación absoluta pertenece al Yo mismo, y es lo mismo para el Tú. De esta manera, el Yo es un verdadero

Yo, y Tú eres un verdadero Tú. Esta es la verdadera relación Yo-Tú. (Ídem, 48).

La asociación interpersonal expresada por Nishitani tiene el sentido de una armonía absoluta en la cual toda relación de poder y oposición es superada desde la no diferenciación. En este contexto, el *yo* y el otro no son uno, y no son dos. No ser ni uno ni dos significa que cada uno mantiene su individualidad mientras sigue siendo dependiente, y que en esta relatividad los dos nunca se separan ni por un momento (ídem, 49).

Aún sobre la relación defendida por Nishitani de no diferenciación entre el *yo* y el otro, es importante retomar y cuestionar su alegato sobre el punto de vista de la filosofía moderna: ¿somos incapaces de concebir la subjetividad del individuo sin asignar al mismo tiempo a cada individuo su propio ego, completamente independiente e irremplazable? (2017, 52-53).

Frente al expuesto hasta aquí, podemos afirmar que la propuesta de Nishitani de una cosmovisión a partir de la cual la realidad se realiza en una interpenetración recíproca rompe con esta lógica. Esto porque afirma la naturaleza humana desde un punto de vista dinámico de correspondencia mutua, a partir del cual estamos siempre en relación con otro individuo y con los demás entes. De este modo, es imposible pensar el ser humano de forma independiente, y, más aún, la expresión del *yo* como una

subjetividad absoluta en la forma del *ego* se confirma en la forma de una ilusión.

A propósito de lo dicho, acreditamos que se podría inferir una aplicación social a la perspectiva *egoteki* 回五的 y deducir implicaciones en los estudios de género, por ejemplo. Sería posible ponderar una defensa del feminismo desde la esfera de armonía absoluta de la relación Yo-Tú. Puesto que la desigualdad en la dinámica de poder entre mujer y hombre en las sociedades patriarcales sería considerada una ilusión. Consideramos que las implicaciones sociales de la propuesta filosófica de Nishitani debe ser un punto de atención en los estudios futuros, la cuestión del feminismo puede ser una esfera por explorar.

Por tanto, podemos percibir que el intento de romper con la perspectiva que sostiene el *ego* cartesiano es un tema transversal al proyecto filosófico de Nishitani. De modo que pensar la relación interpersonal en el campo de la vacuidad significa conducir a una mirada del problema más allá del punto de vista del *cogito*, de forma que la superación del dualismo de la distinción entre el *yo* y el otro se muestra necesaria en el contexto de búsqueda de lo real a través de una relación elemental entre todo lo que está allí en el mundo. Para Nishitani, se trata de la realización de la verdadera igualdad. En otras palabras, la percepción de la condición individual como no-ego es fundamental para la afirmación del *yo* auténtico.

Para ilustrar el carácter autocontradictorio de las cosas en *śūnyatā*, Nishitani conduce nuestra mirada hacia el análisis de la naturaleza de elementos de nuestro cotidiano. Afirma que, aunque la naturaleza del fuego sea quemar, el fuego no se quema a sí mismo. Del mismo modo, la identidad del ojo es ver, pero el ojo no se ve a sí mismo. Eso significa que en las bases de todo lo que es está contenida su propia negación. En otros términos, es parte necesaria de la existencia del fuego que este no se queme a sí mismo para actuar de acuerdo con su naturaleza, que es quemar. De igual forma, ver es posible a través de un no-ver. La misma lógica puede ser aplicada a elementos más complejos, como nuestra subjetividad: la expresión de la condición elemental del *ego* depende del no-*ego*, y la del *yo*, del no-*yo*. Todo esto justifica la estructura de la existencia humana, que al principio puede parecer contradictoria: un ser humano es a la vez un individuo absolutamente singular, pero desde el punto de vista de la vacuidad coexiste con otros elementos en una red de interrelación mutua y dinámica.

Al tratar del carácter de no distinción frente a la relación dinámica de reciprocidad mutua de los elementos en la realidad, Nishitani compara esta indiferenciación absoluta, mientras se mantiene la identidad de las cosas, con la imagen de las olas y el agua del mar:

Las olas, que siguen su curso una tras otra en sucesión sin fin, todas vuelven al ancho mar, que a su vez crece de nuevo formando olas. No existen olas separadas del mar, ni mar aparte de las olas. Más bien, en el lugar donde el mar y las

olas son idénticos a sí mismos (como mar-olas), este fluido aparece en la realidad como lo que es, el agua siendo agua y las olas siendo olas. Y éste es precisamente el lugar que estamos denominando el campo del más acá absoluto. (2017, 167-168).

Como indicamos anteriormente, de ningún modo Nishitani hace una defensa del monismo con la noción de la red relacional, en el cual todas las cosas se asocian como el mar y las olas. La perspectiva monista en la cual solo hay una realidad o esencia no permite el carácter pluralista y dinámico de la cosmovisión de reciprocidad mutua defendida por Nishitani.

De igual modo, su propuesta filosófica no puede ser confundida con un pluralismo naturalista, ya que los elementos constitutivos de la realidad no son completamente independientes. Como mencionamos en diversos momentos, Nishitani propone una visión no dualista de la realidad, que al mismo tiempo no se caracteriza por la unión de dos realidades o esencias separadas. Más bien, para él todo está conectado de forma continua e interdependiente, pero sin impedir la identificación de la identidad de los entes en su diversidad. Este argumento se demuestra de modo evidente en la imagen de la ola y el agua, en la cual la ola es ola y no-ola, mientras la ola es agua. De igual modo, el agua es agua y no-agua, mientras es ola.

Sobre el carácter de interdependencia de los seres, las palabras de

Nishida en *Indagación del bien* son esclarecedoras. Al desarrollar su análisis de la relación entre Dios y el mundo, el fundador de la Escuela de Kioto afirma que la nada separada del ser no es verdadera nada; igualmente, el uno separado del todo no es el uno verdadero; con ello, la igualdad separada de la distinción no es verdadera igualdad. (1995, 220). En este sentido, cada elemento de la realidad afirma su identidad, justamente en una relación de dependencia relacional con el otro. Siguiendo la lógica de Nishida, el *yo* apartado del mundo no es el *yo* verdadero.

En resumen, la atestación de la dinámica de las relaciones es un elemento importante en la búsqueda del ser humano por su verdadera identidad. Cuando reproducimos el punto de vista de la vacuidad, cambiamos nuestra visión del mundo y consecuentemente la relación entre *yo* y mundo. Esto porque el campo de la vacuidad es la fuente elemental de todo lo existente, donde nada existe de forma absolutamente independiente. Más bien, la realidad se forma en la red dinámica de relación mutua en la cual *yo* confirmo mi identidad a la vez que mantengo una reciprocidad igualitaria con el mundo. Sin embargo, si este punto de vista cambia la relación entre *yo* y mundo, consecuentemente, cambiaría el modo que producimos conocimiento y hasta mismo nuestra concepción de que es la verdad. Analizaremos las categorías epistemológicas de verdad y conocimiento a seguir.

### 6.3 Las consecuencias epistemológicas

Como hemos analizado, el encuentro con la vacuidad es responsable por cambiar el punto de vista del sujeto y exponer que los elementos de la realidad se relacionan en una red dinámica de interdependencia recíproca (jap. *egoteki sōnyū* 回五的相入), ocultada por la perspectiva egocéntrica y ilusoria del modelo moderno de subjetividad.

Con todo, frente una nueva dinámica de las relaciones entre *yo* y mundo ¿cómo la cosmovisión de la relación dinámica de reciprocidad traería consecuencias para el modo como se plantea conocer? En este sentido, ¿cómo se daría un conocimiento que no es ni objetivo ni representacional?

La respuesta para estas preguntas está en una concepción del conocimiento no objetiva la cual Nishitani llama *conocer sin conocer*. Como mencionamos anteriormente, la vacuidad es el fondo-sin-fondo de la realidad, su fuente o modo de ser elemental. En este sentido, en el punto de vista de la vacuidad la cosa se manifiesta en su propio centro, esto implica que su naturaleza no puede ser convertida en objeto. Así que, el conocer sin conocer es la expresión de la acción de volver al centro de la cosa en sí. Apartados de nuestro modo de ser cotidiano egocéntrico somos capaces de sostener a las cosas allí donde se sostienen por sí mismas, con eso las devolvemos al centro. (Nishitani, 2017, 215).



Esto implica que fuera del campo de la conciencia, el conocimiento está relacionado con la experiencia individual de la persona que ha vivido el ejercicio de superar la nihilidad, realizar su propia mismidad y, a la vez, realizar la realidad en su naturaleza original. De este modo, por estar pendiente exclusivamente de la experiencia de un individuo, el conocimiento tiene carácter existencial y empírico, en otras palabras, es un movimiento de naturaleza privada. Por esta misma razón este tipo de conocimiento no puede ser transmitido, es decir, necesita ser vivido.

Si del punto de vista de la tradición, que fundamenta el conocimiento en el sujeto cognitivo, la verdad es definida como la correspondencia entre las representaciones mentales o lingüísticas de los objetos o eventos de la realidad; por otro lado, al analizar la teoría del conocimiento nishitaniana, el concepto de verdad es definido como la manifestación de la cosa en sí misma, sin la mediación del sujeto. Como consecuencia, en nuestro entendimiento la verdad puede ser interpretada aquí como revelación. Con una propuesta de verdad de cierto carácter místico<sup>53</sup>, enfatizamos la esfera religiosa del pensamiento de Nishitani.

Sin embargo, al contrario del conocimiento derivado del estado contemplativo religioso, la verdad mística nishitaniana es particular

---

<sup>53</sup> Nosotros definimos *místico* como una experiencia capaz de revelar a uno lo que permanencia como misterio. En este sentido, se trata de una experiencia que permite conocer la realidad sin hacer uso de las herramientas sensoriales o de la razón. Más bien, la realidad se muestra de modo inmediato, sin mediaciones.

por presuponer una experiencia viva y cotidiana de la religión. Con ello, la verdad es la acción de desvelamiento, es un movimiento de apertura que se produce desde la relación de reciprocidad mutua de los elementos de la realidad que están en su propio centro, en el punto de vista de la vacuidad.

Sobre el sentido de *conocer sin conocer*, Nishitani contextualiza su propuesta teniendo en cuenta la concepción discutida desde la antigüedad de *lux naturae*, en referencia al poder cognitivo de la razón humana. Sin embargo, concluye Nishitani, esa *lux naturae* verdadera no es la luz de la racionalidad. Antes bien, como indicamos en el capítulo 3, el conocimiento de una cosa reside en el interior de la cosa misma y no en la capacidad cognitiva del ser humano. Por eso el filósofo japonés defiende que:

[e]sa *lux naturale* real no es la luz de la razón. Más bien, si podemos designarlo así, es la luz de cada cosa. Lo que llamamos el conocer sin conocer es, por decirlo de algún modo, el alcance total y la concentración en un único punto de la luz de todas las cosas. O, mejor aún, es un regreso al punto en donde las cosas mismas se recogen en una. (2017, 215-216).

En otras palabras, el acto de conocer es un movimiento de concentración en la luz interior, que representa la naturaleza elemental de la cosa. Con ello, a la vez que es un regreso de la perspectiva que confirma la integración de reciprocidad dinámica

entre los elementos de la realidad, también se afirma como el regreso al centro de la cosa misma. Para imprimir el sentido usado en la expresión *la cosa en su propio centro*, Nishitani usa la imagen del círculo concéntrico, precisamente la imagen que podemos encontrar en el *kanji* 回 que forma el adjetivo *egoteki* 回五的.

En el campo de la vacuidad cada cosa en su mismidad puede ser representada como un punto en el centro de un círculo sin circunferencia definida. La ausencia de delimitación en este círculo representa la negación de todo determinismo derivado desde el punto de vista de la relación sujeto-objeto. Ya que, según el filósofo japonés, el modo de ser no objetivo es también llamado modo de ser central de las cosas. Además, esta ausencia de frontera o línea divisoria confirma la relación dinámica de reciprocidad mutua que los centros de los elementos establecen entre sí.

Las cosas mismas solo se nos revelan cuando saltamos de la circunferencia al centro, a su propia mismidad. El salto representa la apertura en nuestro interior del campo de *śūnyatā* como el más acá absoluto que somos nosotros mismos. El centro representa el lugar en el que el ser de las cosas es constituido al unísono con la vacuidad. El lugar en que las cosas mismas se posicionan, se afirman y asumen un “autoestablecimiento”. (Nishitani, 2017, 203).

De esa manera, el punto central del círculo representa el número infinito de elementos que se relacionan en su modo de ser

elemental. Con ello, todas las cosas están concentradas en un único centro. En efecto, debemos tener presente, como es característico de la propuesta filosófica de Nishitani, que el salto de la circunferencia al centro, que representa la interacción entre el individuo y los elementos en su naturaleza elemental, no es un modelo epistemológico puramente teórico. Más bien, estamos hablando de la manifestación de una relación dinámica entre los seres en su mismidad, en la vida misma, en el tiempo y el espacio, y por esta razón es caracterizada como existencial.

Además, explorando más aún la imagen de la realidad como un círculo concéntrico, al interpretar la forma de interacción del ser humano con los demás elementos como un salto de la circunferencia al centro, Nishitani reafirma que en el punto de vista racionalista la cosa aparece apenas de modo superficial, en el perímetro.

Nishitani nuevamente vuelve la mirada crítica hacia la tradición epistemológica y ontológica europea y la defensa del ser humano como agente del conocimiento. Para el filósofo japonés, tanto las teorías del conocimiento que defienden la razón como medio para alcanzar la verdad, como las perspectivas que posicionan las sensaciones como protagonistas del saber, se equivocan con relación al alcance de sus propuestas. Desde ambas perspectivas, las cosas no se presentan en sí mismas (jap. *jittai* 自体), sino apenas como apariencia de las cosas a partir de nuestra mirada particular como mediadores del conocimiento. En este sentido, las cosas son

el reflejo de la interacción con nosotros, una especie de proyección de nuestros sentidos y nuestra conciencia. Así que, conducidos por estas perspectivas filosóficas, lo que consideramos erróneamente como las cosas mismas son, en efecto, irradiaciones de las cosas mismas, como rayos de luz emitidos desde una fuente común. (Nishitani, 2017, 202). En *La religión y la nada* esta interacción es ilustrada por Nishitani por medio del siguiente diagrama:

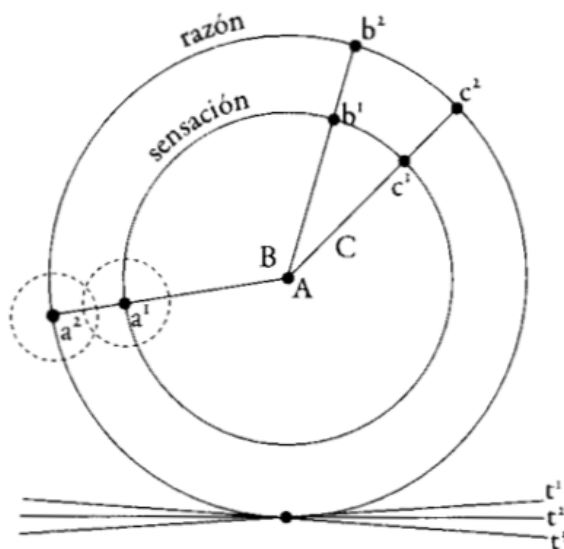


Imagen 01 – Representación de la interacción entre el ser humano y las cosas desde la perspectiva racional y empírica (Ver Nishitani, 2017, 217).

La sensación y la razón delimitan la circunferencia de los elementos A, B, C, que comparten el mismo punto central. Desde la esfera racional cada cosa es cerrada en sí misma, resultando en otro centro de naturaleza ilusoria, representado por  $a^2$ ; lo mismo ocurre en el

campo de la sensación con  $a^1$  y también para los demás elementos B y C, representados como proyecciones fuera de su naturaleza como  $b^1$ ,  $b^2$ ,  $c^1$ ,  $c^2$ . En resumen, en la perspectiva ontológica de la tradición la esencia de A es comprendida como  $a^1$  ( $a^2$ ) o como  $a^2$  ( $a^1$ ), y así sucesivamente para B, C, D, ... N.

Volviendo la mirada hacia la expresión de la cosa en su centro, es decir, en su propio fundamento, Nishitani la asocia al concepto de *samādhi* (jap. transliteración *sammai* 三昧, *jō* 定). Mencionamos este concepto encontrado en la tradición budista e hindú en la sección 3.4 *La subjetividad moderna: un problema a ser superado*, cuando analizamos la conversión del *yo* egocéntrico, representado por el modelo cartesiano, hacia su modo de ser original, su centro. Nishitani caracteriza esta conversión como un retorno al fundamento originario donde las cosas se manifiestan tal como son, en su ser *samādhi*, más allá de la perspectiva dualista y objetualizadora del sujeto. Se puede afirmar que Nishitani interpreta *samādhi* como la realización de la cosa en su fundamento, mientras en el hinduismo, jainismo y sijismo, de modo general, el término hace referencia a un estado de concentración absoluta de la mente meditativa. De este modo, si para la tradición *samādhi* es percibida como un estado de la mente concentrada y recogida, para Nishitani es un modo de ser, en el cual una cosa en sí misma es en su modo de ser-*samādhi*.

En *Filósofos de la nada*, Heisig argumenta que esta interpretación desarrollada por Nishitani tiene tres implicaciones fundamentales.

Primeramente, por representar el modo de ser de una cosa en su fundamento elemental, *samādhi* es usada para reemplazar la idea de sustancia de la ontología tradicional. Mientras la sustancia es comprendida como la naturaleza inmutable e independiente del ente, *samādhi* es un movimiento de interiorización. “Estar fijado en *samādhi* significa, sustancialmente, estar no fijado; su terruño es quedar permanentemente no domesticado en el mundo del ser y devenir.” (Heisig, 2002, 238).

En segundo lugar, *samādhi*, además de caracterizar el modo de ser de uno en su centro, también define la relación entre todos los elementos que forman la realidad. Desde este punto de vista, estar centrado en sí mismo es a la vez pertenecer a la concentración de otros (ídem, íbidem). En otras palabras, el recogimiento de *samādhi* es la expresión del campo de la vacuidad donde no hay una diferencia fundamental entre los entes.

Por último, el ser-*samādhi* afirma la total libertad de la revelación de la mismidad de las cosas, es decir, del modo de ser auténtico, sin la interferencia de los deseos e ideales personales del *yo* egocéntrico. Para Heisig esta posición “es simplemente observancia espontánea de un *yo* ya no apegado a sí mismo a fin de que pueda ‘realizar’ su alrededor.” (ídem, 239). Con ello, al posicionarse en su modo de ser verdadero, toda la realidad se revela al *yo*.

Ante lo expuesto, es evidente que la estructura dinámica relacional en la cual todos los elementos de la realidad comparten un

fundamento común trae consecuencias para lo que definimos por conocimiento. Volvemos la mirada hacia este problema una vez más. Como mencionamos anteriormente, Nishitani defiende una interpretación particular de la idea de aprender (*narau* 習う). La idea de aprender como *convertirse en* es ilustrada en *La religión y la nada* por un haiku del poeta del siglo XVII Matsuo Bashō:

El asunto del pino  
 apréndelo del pino,  
 y el del bambú  
 del bambú.  
 (2017, 200).

Para comprender la visión de Nishitani sobre el poema de Bashō, es importante, antes que nada, tener en mente que para el filósofo japonés la poesía tiene la capacidad de forma inmediata expresar el campo de la vacuidad. Pues la poesía, por medio del poder de producción de una imagen mental con su lenguaje propio, es capaz de explorar un punto de vista más allá de las limitaciones de la lógica racional de la gramática tradicional.

En el artículo “Vacuidad y correspondencia” (jap. *kū to soku* 空と即, 1999), Nishitani afirma que la poesía como lenguaje y expresión artística está enraizada en el fundamento de la existencia humana. Con ello, la composición de la poesía investiga la realidad, manteniéndose lo más lejos posible de los obstáculos de la



racionalidad. En este sentido, es una operación que lleva la realidad a manifestarse (Nishitani, 1999, 195).

En este aspecto, la interpretación de Nishitani de la poesía puede ser pensada en relación con la comprensión heideggeriana de la misma expresión artística. Para Heidegger la poesía no es solo una posibilidad de expresión del lenguaje humano, más aún, es un modo de ser. Para él el hombre *habita poéticamente*. Según Heidegger la poesía es la manifestación de la verdad al exponer el Ser oculto en el mundo de la técnica, entendida como la expresión mayor del siglo XX. Del mismo modo, para Nishitani la poesía es capaz de manifestar la realidad de modo inmediato.

Ante lo expuesto, cuando analizamos el poema de Bashō no podemos interpretarlo desde la visión racional de la filosofía tradicional como una expresión metafórica o incluso como un investigar meticulosamente de modo objetivo el pino y el bambú. Para Nishitani, aprender significa posicionarse en el modo de ser del pino, pues *yo*, pino y bambú compartimos el mismo fundamento en el campo de la vacuidad.

Con ello, la poesía expresa una perspectiva distinta del punto de vista cotidiano de la mente racional que objetualiza la experiencia cotidiana, lo que posibilita otra visión del conocimiento no subjetiva ni sustancial. Sin embargo, Nishitani reconoce los límites del arte, donde “la imposibilidad del arte se convierte en una posibilidad” (Nishitani, 1999, 196). Siendo así, Nishitani propone una nueva

concepción de religión como un elemento que vence los límites encontrados en el arte en el objetivo final de superación el conocimiento cognitivo y representacional.

La apariencia de la realidad como simplemente “realidad”, más allá del lenguaje y de todos sus *logos* y razón, es el final del camino conocido como arte y el comienzo de la nueva forma de religión. (Nishitani, 1999, 196).

En resumen, frente la necesidad de superación de la crisis existencial producida por la imposición del modelo de subjetividad moderna, la cosmovisión *egoteki sōnyū* 回五の相入 tiene implicaciones a nivel sobre todo ontológico y epistemológico. Una vez que esta red dinámica de conexión recíproca saca el sujeto de su posición de superioridad cognitiva, el individuo es admitido como un elemento más en la totalidad. Por consiguiente, en el nivel epistemológico el ser humano no es el agente del conocimiento que analiza y determina la naturaleza del objeto que se intenta conocer. Más bien, la realidad se realiza en su autenticidad cuando el *yo* cambia su punto de vista y se percibe a sí mismo no como una *res cogitans* completamente autónoma y independiente, sino como un elemento que se afirma en la red dinámica de conexión recíproca. De igual modo, en la esfera ontológica, la propia autenticidad del *yo* para que se realice depende de la percepción de la conectividad con todos los demás elementos en el punto de vista de la vacuidad.

Finalmente, podemos percibir la importancia de la concepción de religión nishitaniana para el tema aquí tratado, de modo que pretendemos analizar la propuesta religiosa de Nishitani, sus características peculiares y su papel en el panorama histórico-filosófico actual. Con ello, tendremos como enfoque principal explorar cómo, desde la perspectiva nishitaniana, la religión se presenta como una posible solución para las crisis de autenticidad del sujeto moderno. Y principalmente, de qué modo la superación de esta crisis histórica de sentido que afecta nuestra propia subjetividad tiene consecuencias ontológicas en la percepción de nuestra autenticidad verdadera.

## **7. La religión como vía de superación del *cogito***

### **7.1 Qué es la religión**

Dado lo expuesto hasta el momento en este trabajo, es posible percibir que la religión es un tema de extrema importancia para el trabajo crítico de Nishitani y para el tema de la subjetividad. Esto porque, más que una cuestión de relevancia personal por él ser un adepto del budismo, el tema está inserto en su propuesta filosófica de modo contundente y aparece en diversos momentos de su obra. Según el filósofo japonés, la religión es un asunto relevante por estar directamente vinculado a nuestra vida cotidiana y los problemas que enfrentamos en la actualidad.

Con ello, nuestra misión en esta sección es, además de analizar el peculiar entendimiento que Nishitani desarrolla acerca de la religión, percibir cómo esta concepción tendría un papel en nuestro contexto histórico. Para ello, vamos a poner el énfasis principalmente en su obra maestra *La religión y la nada* donde el tema es analizado en su complejidad y es vinculado tanto a la cuestión de la subjetividad como a los demás problemas derivados de la modernidad.

Hemos analizado en el apartado 2.3 *La crisis del nihilismo en Japón* cómo la indiferencia del pueblo japonés a la religión, fenómeno que tuvo lugar a partir del proceso denominado de *euroamericanización* sufrido por el país en la Era Meiji, había dejado un espacio vacío en la base espiritual japonesa. Este abandono de la herencia religiosa por parte del pueblo japonés, que generó, según Nishitani, la mayor

crisis espiritual en la historia nacional caracteriza el avance del nihilismo en el país y está relacionada con la aceptación y difusión de la visión racionalista y mecanicista moderna.

El nihilismo se propaga por Japón reproduciendo las consecuencias enfrentadas por Europa a partir de la modernización. Conforme ha sido teorizado a finales del siglo XIX, el principal síntoma del fenómeno del nihilismo europeo es la pérdida de los referentes moral y religioso dictado por el cristianismo. El continuo declive de los valores, costumbres y creencias cristianas, sin que haga un movimiento de sustitución por otro orden religioso, ha resultado en la secularización de la sociedad japonesa, además de la consecuente pérdida del significado objetivo y el propósito de la existencia humana.

Como demostramos anteriormente, Nishitani percibe la secularización como un acontecimiento histórico, relacionado con la modernidad, que ocurre tanto en Japón como en Europa. La pérdida de las bases religiosas es resultado de la perspectiva moderna de percepción de la realidad como objeto, y del individuo como sujeto racional y completamente autónomo. En resumen, se trata de la teoría defendida por diversos filósofos y científicos políticos de que la modernidad ha desencadenado el declive de la religión. Al respecto podemos citar los trabajos de Nietzsche, Heidegger, Max Weber, Émile Durkheim y Karl Marx. Además de lo expuesto, la idea del avance de la secularización implica la pérdida del referente

moral dictado por los dogmas religiosos, así como de todo fundamento absoluto.

Frente a este cuadro, el fenómeno del nihilismo emerge como síntoma principal de la pérdida de referencia espiritual. El individuo moderno está abandonado en la nihilidad a partir del momento en que fue negada a la figura divina la posición de fundamento último de todo lo real. Así, la negatividad inherente a la nihilidad expone el sujeto moderno al carácter de sinsentido de la realidad. La nihilidad se muestra como un problema que está en las bases del mundo moderno y que se manifiesta en su negatividad a través de la visión mecanicista del mundo y de los abusos perpetrados por la ciencia moderna.

En este contexto, para Nishitani la religión se define desde la necesidad de redescubrir el sentido de la realidad y de la existencia individual. Por esta razón, la religión es percibida como una salida del absurdo que caracteriza el abismo del nihilismo en el cual nos encontramos. Además, Nishitani argumenta que es debido al avance del nihilismo y la necesidad de superarlo que no logramos percibir que el problema más fundamental que asola al hombre contemporáneo es el problema de la relación entre ciencia y religión (Nishitani 2017, 96). A pesar de que el impase entre la ciencia y la religión es una cuestión importante en el proyecto de encuentro con la realidad verdadera no cabrá en el alcance de este trabajo discutirla en profundidad.

Nishitani desarrolla su propuesta de concepción de religión teniendo en cuenta este panorama histórico de confrontación con el espacio vacío dejado por la religiosidad y los problemas de nuestro tiempo que se relacionan directamente con este momento de crisis estructural. En otras palabras, la pregunta por la raíz y el significado de la religión, para el filósofo japonés, está fundamentalmente vinculada a nuestra realidad cotidiana y los desafíos que enfrentamos como herederos de la tradición moderna de pensamiento.

Como hemos mencionado anteriormente, *¿Qué es la religión?* es el título en japonés de su escrito más conocido. A pesar de lo que el título original pueda sugerir, Nishitani no tiene el objetivo de explicar los rasgos universales de la religión, desde la perspectiva de un especialista en la historia de las religiones, con base en los fenómenos que caracterizan a las diversas religiones históricas (Nishitani, 2017, 33). Más allá de una mirada hacia el pasado, es imperativo para el filósofo japonés buscar explicaciones que sean convincentes para el individuo en el momento presente. En efecto, en el prefacio del libro Nishitani aclara el contexto del debate que plantea sobre la religión. Para el filósofo, su atención no está dirigida a lo que ha sido la religión; en cambio lo que él busca son explicaciones que eluciden cómo debe ser interpretada la religión. Así que la pregunta por el significado de la religión no es planteada desde una mirada hacia al pasado para elucidar el presente. Por el contrario, afirma Nishitani:

Nuestras reflexiones tienen lugar en la frontera en donde comprender lo que ha sido [la religión] se convierte constantemente en una investigación de lo que debe ser; y, por el contrario, en donde la concepción de lo que debe ser no deja de ser una aclaración de lo que ha sido. (2017, 34).

Con ello, una perspectiva histórica de la religión parece ser un factor fundamental para Nishitani. Eso, si comprendemos el punto de vista histórico más allá de una historia de la religión. En otras palabras, el objetivo aquí no es desarrollar una explicación de lo que ha ocurrido en retrospectiva en las instituciones o de cómo han reflexionado los teólogos en el pasado hasta su momento. Más bien, defendemos que Nishitani asume una perspectiva histórica de la religión en la medida que su concepción religiosa está vinculada de modo esencial a nuestro tiempo y a las cuestiones relevantes ahora mismo. Para Nishitani más importante que mirar hacia el pasado es dirigir nuestro interés desde el presente hacia el futuro. Por esta razón, su interpretación sobre la religión, además de reflejar el contexto actual y las problemáticas vinculadas a ella, en efecto es concebida como una invitación a pensar lo que la religión tiene el compromiso de ser en el futuro.

En la medida en que busca establecer de forma positiva el papel de la religión para situarla en el contexto actual, la propuesta de Nishitani puede ser posicionada al lado de los trabajos de los pensadores contemporáneos que teorizan un *retorno de la religión* en la discusión filosófica.



En el continente europeo y americano, por lo tanto, desde un punto de vista notablemente cristiano-judaico, hay un movimiento de vuelta al interés de discutir filosóficamente la religión desde una perspectiva postsecular y posmoderna. Entre los estudiosos contemporáneos del tema podemos citar a Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Charles Taylor, Hent de Vries y Richard Kearney. Este último enfoca su proyecto de análisis de un retorno de la religión en cuestionar la posibilidad de un entendimiento del Dios cristiano y de la religión en su libro *Anateísmo: retornando a Dios después de Dios* (*Anatheism: returning to God after God*, 2010). Para ello, Kerney tiene como punto de partida el contexto histórico-filosófico posmoderno frente la influencia de la filosofía de Nietzsche y el anuncio de la *muerte* de Dios.

Por otro lado, en *La Religión* (1996) Vattimo define la experiencia religiosa como un éxodo. De modo que este retorno histórico al religioso sería un movimiento propio de la esencia de la religión. Se trata, según él, de volver a hacer presente algo que pensábamos haber olvidado definitivamente, de la reactivación de una huella latente, la reapertura de una herida. En este sentido, según él, es la revelación de que lo que se ha tomado de forma errónea como una superación en verdad parece ser una larga convalecencia que debe ajustar cuentas con la huella indeleble de su enfermedad. (1996, 109).

A pesar de representar, como apunta Derrida en *La religión*, de un punto de vista de la religión notablemente cristiano-judaico e, por lo tanto, limitado culturalmente al contexto europeo, creemos que es posible establecer un paralelismo entre el movimiento de estos representantes del pensamiento de la posmodernidad con la propuesta religiosa de Nishitani. En la medida en que de modo general tanto Nishitani, como estos filósofos europeos examinan los cambios históricos y vislumbran una nueva posibilidad de expresión de la religión en la actualidad.

Sin embargo, teniendo en cuenta el panorama histórico desarrollado a partir de la modernidad, que se caracteriza por la pérdida de nuestras bases espirituales tradicionales, el avance de la secularización con la defensa de la absoluta autonomía del individuo y la negación de Dios como fundamento moral, ¿desde qué perspectiva es pertinente plantear la necesidad de la religión en el mundo secularizado?

Además del contexto y la discusión sobre la secularización, el escenario actual de la religión se muestra todavía más complejo, como analiza Vattimo. El fenómeno del retorno de lo religioso por medio de la revitalización y difusión de iglesias, sectas y doctrinas sean nuevas o tradicionales, tiene como incentivo principal el enfrentamiento histórico de la humanidad con la muerte. La inestabilidad política resultante del fin de la Segunda Guerra Mundial generó el temor de la amenaza de una guerra atómica. Aunque hoy en día esta amenaza no parezca eminente como en los

tiempos de la guerra fría, todavía se vive la angustia frente a la muerte ante la escalada de la violencia en algunas regiones del globo, el avance científico que hace posible la manipulación genética, el progreso tecnológico que amenaza la ecología del planeta (1996, 110-111).

En resumen, la difusión del fundamentalismo religioso y el dogmatismo intolerante en la situación social y política mundial, la discusión de los límites de los avances científicos, la cuestión ambiental son elementos que forman una atmósfera que demanda de la filosofía que reconstruya la concepción de religión para que tenga relevancia hoy.

Desde nuestro punto de vista, es precisamente esto lo que hace Nishitani: el filósofo japonés retoma la relevancia de la religión al desarrollar un entendimiento de esta que esté en concordancia con el contexto en que vive. Esto implica abandonar el compromiso característico del pensamiento medieval por un sentido absoluto y hegemónico y enfocarse en lo humano y en la superación de los problemas que afligen a la humanidad históricamente.

Frente al panorama expuesto, es evidente que para construir su propuesta de religión Nishitani considera las filosofías de la religión que han surgido desde la modernidad. Principalmente, Nishitani consolida una postura crítica, teniendo en cuenta las filosofías de la religión que a partir del siglo XIX han desarrollado un entendimiento de la religión basado en un aspecto humano, como la

razón, la intuición o el sentimiento. Para el filósofo japonés, si tenemos el objetivo de pensar la religión hoy es necesario reconocer los límites de las filosofías anteriores y tener en cuenta los trabajos de filósofos como Schopenhauer, Kierkegaard, el último Schelling, Feuerbach, Marx, y sobre todo el contexto de propagación del nihilismo, como fue teorizado por Nietzsche. Es a partir del análisis de este punto donde aquellas filosofías anteriores han dejado de funcionar y desde el contexto histórico actual que Nishitani piensa la condición de la religión hoy.

En su artículo sobre el desafío de Nishitani a la filosofía y teología europeas, Abe Masao afirma que el trabajo de Nishitani se caracteriza principalmente por el intento de definir, en sus palabras, “la ‘esencia’ de la religión, más allá de la religión histórica particular y su fenomenología.” (1989, 13). En efecto, Abe concluye que lo que es más característico del entendimiento de la religión en Nishitani es que su naturaleza sea definida por el propósito de búsqueda real de la realidad verdadera. Es precisamente en este sentido que en el cap.4 *Nihilidad y modernidad*, al analizar el proceso de superación de la subjetividad moderna propuesto por Nishitani, hemos destacado la religión como el propio movimiento de descubrimiento de la verdad. No obstante, hace falta aclarar en qué medida esta concepción nishitaniana de religión converge y diverge de la visión del término en la tradición, así como de qué modo la concepción nishitaniana de religión puede ser comprendida como el fenómeno responsable por el encuentro con la verdad.

Nishitani hace uso de la estructura de la filosofía, sus herramientas crítica y analítica, para cuestionar el fondo absoluto de la realidad desde el contexto filosófico actual y sin olvidar la experiencia particular del ser humano. Por consiguiente, Nishitani desarrolla su propuesta de religión, precisamente a partir de este marco filosófico que propone examinar la estructura ontológica de la realidad y enfrentar los problemas introducidos por la concepción de subjetividad consolidada en la Edad Moderna.

La pregunta por la esencia de la religión formulada por Nishitani en su obra, ha sido respondida de diversos modos durante la historia. Buscando una definición que sea capaz de incluir las más diversas prácticas efectivas, Émile Durkheim comprende la religión como un sistema unificado de creencias y costumbres relativos a cosas sagradas que constituyen una comunidad moral formada por todos los que las siguen, llamada iglesia. Desde el campo de la sociología, Robert N. Bellah define la religión como un conjunto de formas y actos simbólicos que relacionan al hombre con las condiciones fundamentales de su existencia (Bellah, 1969, 334). Sin embargo, ¿es posible pensar una interpretación de religión, si bien universalmente aplicable, que no presente factores característicos como los códigos morales, dogmas, las ceremonias rituales, el culto a la divinidad o lo sagrado?

Para Nishitani es posible abordar la religión desde diversos ángulos, ya que es un fenómeno multifacético (2017, 41). Comúnmente la religión es definida como el fenómeno que determina la relación

entre Dios y el ser humano. Además, Nishitani expone otras teorías de aproximación a la relación concreta entre el hombre y el sagrado, como el abandono de la voluntad de uno para vivir de acuerdo con la voluntad de Dios, como sugiere Maestro Eckhart, el filósofo medieval. También, la religión puede ser considerada como el entendimiento de que la existencia humana es dependiente de modo absoluto de la existencia divina. Sin embargo, estas propuestas pueden ser consideradas limitadas ya que desestimarían las prácticas religiosas que no incluyen la figura de un Dios personal. Desde otro punto de vista, la esencia de la religión también puede ser considerada, según Schleiermacher en *Sobre la religión* (1981), como la intuición de lo infinito en lo finito. (Nishitani, 2017, 41-42).

Aunque estas perspectivas estén abiertas a crítica por diversos motivos, explica Nishitani, su intención en *La religión y la nada* no es examinar cada una de ellas. Más bien, el filósofo japonés nos ofrece su ángulo particular de análisis de la religión que, como ya resaltamos en otros momentos, él clasifica como “despertar a la realidad”, o de modo más preciso, como “realización real de la realidad” (2017, 42). Con ello, desde esta perspectiva la religión representa la manifestación de lo real y la salida del hombre del campo de la ilusión. Precisamente por esta razón la hemos caracterizado como movimiento de descubrimiento de la verdad.

Nishitani explica: “[C]on ‘realizar la realidad’<sup>54</sup> me refiero a nuestro hacer real la realidad a la vez que la realidad se hace real a sí misma en nuestra conciencia.” (2017, 42). En otras palabras, la religión es la manifestación de la realidad sin la intermediación de la capacidad analítica o cognitiva de la mente humana. Con ello, desde este punto de vista la realidad se realiza de modo inmediato independiente de la voluntad del *yo*.

En este sentido, la religión entendida como realización de la realidad verdadera oculta una esfera epistemológica y “ontológica”<sup>55</sup>. Afirmamos esto porque, en el ámbito epistemológico, este entendimiento niega al ser humano la posición de agente determinante en la producción del conocimiento a la vez que dota de un nuevo significado el concepto de verdad. Como indicamos en el cap.6 *La cosmovisión circumincesional*, podemos inferir que la verdad en la concepción religiosa de Nishitani tiene el sentido de revelación, ya que se manifiesta al individuo independiente de su capacidad cognitiva. Sin embargo, no se trata

---

<sup>54</sup> Hemos analizado con más detalles el significado del término “realizar”, elegido por Nishitani para expresar la revelación y apropiación de la realidad en su mismidad, por los individuos. Ver 3.1 *Cogito, ergo sum: la representación de la subjetividad moderna* y cap.4 *Nihilidad y modernidad*.

<sup>55</sup> A pesar de comprender que el término de la filosofía clásica no se aplica necesariamente al pensamiento de Nishitani, decidimos mantener la expresión “ontológico”, en referencia al entendimiento nishitaniano de religión como realización de la realidad. Esto porque “ontológico” tiene la prerrogativa de transmitir con naturalidad y en una única palabra la esfera de la pregunta por el fundamento último de la realidad, o en los términos de Nishitani, aquello que es más elemental para nosotros. Sin embargo, como defendimos anteriormente creemos que la filosofía nishitaniana sería mejor caracterizada como transontológica, ya que tiene el objetivo crítico de ir más allá de la ontología tradicional.

de un Dios que revela la verdad al individuo, sino que la verdad antes oculta por detrás del campo de la consciencia se desvela al hombre de modo autónomo, es decir, desde la realidad misma, sin el esfuerzo deliberado del individuo y su racionalidad.

Del mismo modo, esta concepción de religión tiene implicaciones en el campo ontológico. El término religión es usado por Nishitani para indicar esta postura crítica con la tradición que, en última instancia, cuestiona la base esencial de la realidad. Al tratarse del análisis desarrollado por algunas tradiciones de la filosofía de la religión, la pregunta sobre la naturaleza del fundamento absoluto es comúnmente contestada por medio de la figura de un ser supremo, sagrado o divino. En la tradición escolástica, por ejemplo, el fundamento último de la realidad se comprende en la figura del Dios personal cristiano, el cual es percibido como el creador del cielo y de la tierra. La doctrina de la *creatio ex nihilo* afirma que Dios creó todo desde la nada y, por lo tanto, es definido como el ser perfecto y necesario para que la existencia contingente de los seres humanos sea posible. Además, esta corriente teológica defiende que la condición humana tiene su sentido determinado de modo trascendente, es decir, el propósito de la vida humana es determinado previamente por un ser superior que existe más allá del mundo cotidiano.

Por otro lado, como hemos demostrado, para el filósofo japonés, la cuestión del fundamento último de la realidad tiene la nada absoluta o vacuidad como respuesta. En este sentido, si la religión es la



revelación de la realidad verdadera, como afirma Nishitani, ella no es más que la percepción de la vacuidad en el fondo de la realidad y de nuestra existencia. La religión, desde la perspectiva de Nishitani, es pensada como solución para superar la nada negativa del nihilismo, dando nuevo significado al fundamento metafísico de la realidad en la medida en que expone que, en la actualidad, la nada figura en el sitio dejado por el absoluto. Así, desde esta posición, puede dotar de sentido al espacio vacío dejado por la ausencia de los dioses. Del mismo modo, como vamos a exponer en detalle en el próximo apartado, la propuesta religiosa de Nishitani desafía la concepción de sujeto moderna al exponer su carácter ilusorio y posibilitar el alcance de la expresión de una interioridad auténtica.

Sin embargo, debemos aclarar que según nuestra interpretación de la propuesta filosófica del escritor de *La religión y la nada*, la vacuidad no figura como un sustituto pensado para ocupar la silla vacía dejada por Dios. Como Nishitani argumenta, la vacuidad no es una cosa y, por lo tanto, no puede ser representada de modo objetivo. Si la analizamos desde la perspectiva de la representación, la nada absoluta se oculta. En este sentido la vacuidad es la expresión del autovaciamiento, y es precisamente por esta razón que no puede cumplir la función de ser supremo.

En efecto, el análisis histórico que caracteriza la modernidad como el período de la pérdida radical del fundamento metafísico, representado por la *muerte* de Dios, impone al individuo el desafío de, en medio del pesimismo de la nihilidad, recobrar el sentido de la

realidad. Más aún, significa abandonar las ilusiones de una concepción de religión como apoyo espiritual que actúa para dar sentido a la realidad y hacer la existencia menos sufrible. Por otro lado, implica tener una relación emancipadora con la religión, en la medida en que la salvación de la desesperación causada por la nihilidad está en el interior de uno mismo, en la confirmación de nuestro *yo* verdadero en la vacuidad. Así, la vacuidad es la respuesta positiva desarrollada por Nishitani al problema de la ascensión de la nada negativa, en la medida en que el punto de vista de la vacuidad no es más que la afirmación de la realidad al superar la sensación de absurdidad impuesta por el encuentro con la nihilidad.

Puede parecer que Nishitani hace un esfuerzo por racionalizar la religión a partir de su peculiar definición de la misma como encuentro con la realidad, o realización real de la verdad, desde el contexto de la necesidad de descubrir el sentido para la existencia individual. O incluso se podría inferir cierto acercamiento de la religión a la filosofía, en la medida que refuerza un sentido crítico sobre nosotros mismos y el mundo. Sin embargo, es necesario destacar que el concepto de religión propuesto por Nishitani no puede ser identificado con el quehacer filosófico como lo conocemos. La disciplina filosófica, en última instancia, es definida como la habilidad o actividad de examinar los rasgos fundamentales de la realidad de modo consciente y reflexivo, así que no debe ser confundida con la búsqueda religiosa nishitaniana.

A pesar de ser definida como una búsqueda de sentido de la realidad, diferente de la filosófica, la postura religiosa no se caracteriza por una posición intelectual que activamente tiene como objetivo examinar y entender la realidad. Como hemos demostrado anteriormente, según la postura epistemológica nishitaniana la realidad se desvela al individuo independiente de la voluntad o capacidad intelectual humana. Tampoco la religión nishitaniana puede ser definida como una investigación de carácter metafísico o sobre lo trascendente<sup>56</sup>; más bien, Nishitani propone que nuestro interés se vuelva hacia la realidad misma, aquí y ahora.

La pregunta que pregunta por la realidad debe convertirse en algo que pertenezca a la realidad. De esta forma, quisiera intentar interpretar la búsqueda religiosa como la persecución que el hombre lleva a cabo de la verdadera realidad de una manera real (esto es, ni teóricamente ni en forma conceptual, como hacemos en el conocimiento vulgar y en el filosófico) y, desde la misma óptica, intentar responder a la pregunta por la esencia de la religión siguiendo el proceso de la persecución real de la verdadera realidad. (Nishitani, 2017, 43).

Con ello, Nishitani afirma la necesidad de plantear la cuestión de la religión a partir de la realidad cotidiana, es decir, más allá de la perspectiva puramente teórica característica de la filosofía clásica. Tampoco la religión es analizada desde el punto de vista de las

---

<sup>56</sup> El término es usado aquí en el sentido de ir más allá de la realidad material cotidiana, es decir, como oposición a la calidad de aquello que es inmanente.

diversas religiones históricas. En contrapartida, la religión es percibida como un fenómeno real que para recobrar sentido en la actualidad necesita tener raíces en nuestra existencia cotidiana y ordinaria. Es precisamente por su carácter inmanente que la religión es entendida desde el punto de vista de la experiencia como *praxis*. Al tratarse de una postura efectiva en la vida, la religión se relaciona con la vacuidad porque permite que uno acceda a la realidad desde la transformación del modo como vemos el mundo, es decir, desde la transformación de nuestro punto de vista. Hemos analizado el entendimiento del punto de vista de la vacuidad en el capítulo 5.

Además de lo expuesto, a fin de comprender mejor la concepción de la religión desarrollada por Nishitani, vamos a establecer una comparación entre la noción defendida por el filósofo japonés y el estudio etimológico de la palabra. Al analizar la relación entre estas perspectivas, es posible inferir que la interpretación nishitaniana de la religión puede aproximarse al significado indicado por las raíces del término en latín.

Antes de adentrarnos en la discusión etimológica hay que considerar el significado histórico de la palabra en el idioma japonés, es decir, vamos a examinar cómo la categoría de religión fue formulada en Japón en el transcurso del tiempo. Un punto importante a ser considerado es el problema de la traducción de la palabra religión en japonés como *shūkyō* 宗教, término empleado por Nishitani. Hay un consenso entre los estudiosos que *shūkyō* 宗教 es la expresión que ha prevalecido en la modernidad desde la influencia

de la perspectiva protestante-cristiana. Según Isomae Jun'ichi 磯前順, el entendimiento moderno japonés de *shūkyō* 宗教 sigue los principios de la ilustración europea, desde los cuales la religión (jap. *shūkyō*) es entendida como referencia a la esfera de la libertad interior del individuo, en oposición a la esfera laica de la moralidad (jap. *dōtoku* 道徳), que se caracterizó como una cuestión nacional y, por lo tanto, de carácter público. Jason Josephson defiende en su libro *La invención de la religión en Japón (The Invention of Religion in Japan, 2012)* que esta concepción de religión establece una disociación con el Estado, de modo que fue pensada para solucionar problemas diplomáticos así como de la política interna del país.

Además del entendimiento moderno de que la religión no es un asunto de competencia del Estado, para Isomae, el trasplante del cristianismo y su concepto de religión está relacionado con el advenimiento por primera vez en Japón de la comprensión de que el individuo posee una interioridad (2007, 93).

Consideramos interesante destacar esta cuestión: la influencia de la religión cristiana en la formación del concepto de religión en Japón parece reverberar en la filosofía de Nishitani, teniendo en cuenta que el filósofo, a pesar de referirse a la interioridad como *no-yo*, no cuestiona la posibilidad de su inexistencia. La concepción de *no-yo* inspirada en la doctrina budista *muga* 無我 debe ser interpretada como una negación de la noción de centralidad del ego, en un

intento de demostrar que el individuo solo existe en relación. Más aún, para Nishitani, el encuentro con la interioridad auténtica implica la percepción de la necesidad de la religión. En sus palabras, el atajo que nos permite inferir lo que él comprende por religión es buscar dentro de nosotros lo que permanece como subjetividad (2008, 54). Trataremos sobre la necesidad de religión y la relación con el *yo* auténtico en el apartado siguiente.

Por otro lado, Hans Martin Kramer desafía este consenso de que el sentido dado a *shūkyō* 宗教 en Japón sea derivado del dominio imperialista europeo y no de una iniciativa interna de parte de los japoneses. En otras palabras, más bien que *trasplantada* a Japón por influencia de la interpretación protestante de qué es religión, la comprensión fue *apropiada* por los japoneses para suplir sus propios intereses internos. Él defiende que el motivo principal para que autores budistas se decidan por el término *shūkyō* 宗教 a principios de la era Meiji fue el intento de llegar a un acuerdo sobre el papel del shintō 神道 dentro de la política moderna. En los textos analizados, *shūkyō* 宗教 (enseñanza sectaria) era aplicado en posición al término *jikyō* 治教 (enseñanza cívica), el cual tuvo su significado alterado gradualmente en la historia japonesa. A partir del período Tokugawa el término “enseñanza cívica” era usado exclusivamente en un contexto confuciano, ya a principios del siglo XIX además del confucianismo se pasó a incluir la tradición indígena, hasta en la Era Meiji ser reinterpretado y asociado exclusivamente al shintō. (Kramer, 2013, 106).

Para Kramer, estos actores históricos profundamente involucrados en la política cotidiana se apropiaron de un tipo específico de comprensión del término, derivado de la religión europea, que les permitiría ubicar el shintō fuera del ámbito de la religión (2013, 107). En resumen, la apropiación del entendimiento de la religión europea fue motivada por una preocupación doméstica apenas afectada por el dominio cultural europeo.

Con ello, a pesar de sus contradicciones, los estudios citados dejan clara la relación establecida entre el entendimiento de religión en Europa y la interpretación japonesa moderna, ya que lo que el Japón moderno comprende como religión fue importado del entendimiento europeo-protestante del término.

Ya aclarada la problemática de la aplicación del término *shūkyō* 宗教 en Japón, sobretudo la iniciativa interna en que se apropia y aplica la comprensión europea de la religión podemos analizar la etimología de la palabra.

Al respecto de la etimología de la locución *religión*, según el diccionario etimológico de la lengua latina de Ernout y Meillet (1960), se puede afirmar sin dudas que el vocablo es formado por el prefijo *re-*, partícula que puede indicar en latín retroceso, intensidad, separación o alejamiento. Sin embargo, tratándose en específico del término en cuestión, la partícula *re-* indica reiteración, o repetición, aplicando el sentido de intensidad al verbo. En cuanto al segundo

elemento que forma la palabra, no hay un consenso entre los especialistas; con todo, podemos indicar que fueron establecidas dos interpretaciones principales que se difundirán posteriormente.

Algunos estudiosos defienden la versión de Marco Túlio Cicerón, quien en el año 45a.C afirma expresamente en *De natura deorum* que aquellos que cumplen meticulosamente todo lo referente al culto de los dioses y, para ello, pasan el tiempo leyendo las escrituras son llamados religiosos<sup>57</sup> (2018, libro II, c.28, n.72). Para él, la palabra religión proviene del verbo *relegere*. *Legere* puede tener el sentido de tomar, apropiarse, prestar atención, considerar, examinar. En contrapartida, la variante semántica más aceptada de *legere*, en concordancia con la interpretación de Cicerón, sería leer, debido a su derivación del griego λέγειν (hablar, decir y relatar) y λόγος, desde el cual se derivan las palabras pensamiento y argumento. Con ello, desde la línea etimológica proveniente de la versión de Cicerón la religión tendría el sentido de considerar de modo reiterado la lectura, el discurso o el pensamiento de las escrituras sagradas.

Para comprender la interpretación de Cícero es necesario tener en cuenta su contexto cultural e histórico. A ese respecto Germán Martínez Agote en *Historia de la palabra religión, desde sus orígenes Latinos hasta Zubiri* resalta tres aspectos principales: el

---

<sup>57</sup> Marco Tulio Cicerón escribe en *De natura deorum*: “Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo” (2018, libro II, c.28, n.72).



culto de los romanos a inúmeros dioses, la forma meticulosa de culto y la asidua lectura de los libros ceremoniales (2013, 144). El estudioso aclara que la perfección formal de los ritos era considerada por los romanos como una condición indispensable para alcanzar los favores divinos. Con ello, el culto a los dioses tenía una intencionalidad utilitarista (2013, 145).

Por otro lado, la interpretación más aceptada por los estudiosos modernos es la propuesta por Lactancio desarrollada desde el horizonte cristiano de la doctrina de la creación a partir del análisis de un verso del poeta Lucrecio “Religionum nodis animum exsolvere pergo” (1893, I, 931). En su poema Lucrecio afirma la necesidad de desatar el espíritu de los nudos prietos de la religión, de modo que inspira a Lactancio a proponer que la palabra *religión* tiene como raíz el verbo latino *religare*. *Ligare* significa atarse, conectarse, así que *religare* traería el sentido de reunir, relacionarse o ligarse de nuevo. En *Divinae institutiones* escrita entre 304-313 Lactancio afirma que la religión consiste en este vínculo de piedad (*vinculo pietatis*) que nos une a Dios creador y señor (1990, IV, c.28).<sup>58</sup>

Según Giuseppe Graneris (2005), Lactancio propone una interpretación superior de la religión al sustituir el entendimiento etimológico ciceroniano, que reducía la religión al cuidado de la

---

<sup>58</sup> En la versión original de *Divinae institutiones* se puede leer: “Hoc vinculo pietatis abstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a religando.” (1990, IV, c.28).

práctica ritual por medio de la exégesis meticulosa de las escrituras, por una visión del término que se traduce en la relación primordial con lo divino. Esta interpretación de la religión como la relación entre Dios y el ser humano, aunque controvertida<sup>59</sup>, ha prevalecido e influenciado los filósofos de la religión posteriores. A título de ilustración, más tarde, en las *Retractaciones*<sup>60</sup> San Agustín asume esta misma interpretación etimológica de la religión evidenciando la relación de dependencia que *religa* mortales a Dios.

Ante ello, podemos vislumbrar, con base en el análisis de sus características principales, un diálogo viable entre la propuesta religiosa de Nishitani y la interpretación etimológica de Lucrecio. A partir del comentario al poema de Lactancio, Lucrecio identifica la religión como la atadura responsable por conectar el individuo y lo sagrado. Siguiendo la misma línea de pensamiento, la comprensión del filósofo japonés de la religión como la realización de la realidad

---

<sup>59</sup> El lingüista Émile Benveniste en *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (1967) argumenta que desde la perspectiva lingüística no es posible confirmar la derivación entre *religio* y *ligare*. Esto porque no se puede abstraer *ligio* de *ligare* (atar o conectar). De *religare* sería posible inferir *religatio* (acción de atar), pero no es posible relacionar a *religio*. Así que Benveniste concluye que la explicación etimológica de Cicerón es la más acertada. (Ver Émile Benveniste, *Le Vocabulaires des institutions indo-européennes*, t. 2, “Pouvoir, droit, religion”, Paris, éditions de minuit, 1969, 265). Si bien que la interpretación de la religión como ligación entre el divino y los mortales ha perdurado y sido capaz de influenciar el pensamiento filosófico subsecuente.

<sup>60</sup> “Además digo en otro lugar: ‘elevando al único Dios y religando a Él solo nuestras almas, de donde se cree que se llama religión, carezcamos de toda superstición’. La explicación que doy con estas palabras mías, de donde se llama religión, me ha gustado más. Tampoco se me pasa que otros autores latinos han propuesto otro origen de esta palabra, que de ahí se llama religión lo que se religa. Palabra que se compone de ligando, esto es, eligiendo, de modo que en latín aparece *religio* así como *eligo*.” (*Retractaciones*, 1996, I, 12, 9)

consiste precisamente en la revelación de la estructura conectiva desde la cual todos los seres se relacionan de modo elemental. En efecto, la capacidad de conexión de la religión, según el punto de vista nishitaniano, no representa de modo exclusivo la relación entre Dios y el ser humano, sino que confirma la conexión universal y recíproca de todos los elementos de la realidad en la misma red.

Es evidente que el factor fundamental de distanciamiento entre las dos interpretaciones de la religión es el elemento divino. Aunque Nishitani no niegue que su propuesta debe estar anclada en una concepción absolutamente trascendente, a saber, en la vacuidad, su punto de vista a este respecto es ambiguo<sup>61</sup>, como hemos discutido anteriormente. Sobre todo, la construcción filosófica de Nishitani no se compromete con la defensa de la figura del Dios personal como el absoluto, pues está anclada en el punto de vista de la nada absoluta, a partir del cual se comprende que el fundamento último de la realidad, normalmente identificado a Dios, en verdad, es mejor definido por *śūnyatā*. Sin embargo, esto no significa la negación de la existencia de lo divino, más bien Nishitani presenta su

---

<sup>61</sup> El juego interpretativo de Nishitani, el cual marca su construcción filosófica, puede resultar en una lectura ambigua de sus conceptos. En *La religión y la nada* el filósofo, hablando específicamente de la vacuidad, confirma esta dualidad: “Acaba de afirmarse que *śūnyatā* representa un campo absolutamente trascendente y que, al mismo tiempo, no está situado en el más allá donde nos encontramos, sino en nuestro más acá, más cerca aún de lo que nosotros estamos respecto a nosotros mismos” (2017, 153). Por hacer referencia a este movimiento de retorno a aquello que es más propio y elemental en uno mismo que ocurre en la cotidianidad mundana de la vida misma, Nishitani lo ha denominado de transcendente.

interpretación de la religión inspirada en el budismo, en la cual Dios no es negado, más bien, Él no es conceptualizado.

Sobre todo, la ausencia del absoluto en su propuesta filosófica se da porque, como destacamos anteriormente, su interpretación de la religión está comprometida con el panorama histórico de su tiempo, que se caracteriza por la narrativa de la *muerte* de Dios en las manos de los hombres, como escribe Nietzsche en *La Gaya ciencia*<sup>62</sup>.

Delante de lo expuesto, se puede inferir que la concepción de religión desarrollada por Nishitani se acerca a la visión etimológica propuesta por Lucrecio en la medida que la retoma y amplía desde sus bases culturales y religiosas. Puesto que la visión religiosa del filósofo japonés conserva el sentido de vínculo o conexión defendido por Lucrecio en su tiempo, mientras que la restaura al considerar el contexto filosófico moderno y la cosmovisión circuminsular.

Con ello, concluimos que la interpretación de religión desarrollada por Nishitani no significa una postura misionaria de defensa de la necesidad del retorno de las creencias en determinada tradición religiosa. Así, no se trata de la afirmación de una institución

---

<sup>62</sup> Nos referimos al número 125 de la obra donde Nietzsche afirma por medio del Loco: “¿No seguimos oyendo el ruido de los sepultureros que han enterrado a Dios? ¿No seguimos oliendo la putrefacción divina? ¿Los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros! (...) Lo que en el mundo había hasta ahora de más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestros cuchillos.” (1990, 115).

religiosa, sino que al recuperar el sentido radical de la palabra a partir de su raíz latina *religare*, la religión es interpretada como un fenómeno de realización de la realidad desde la confirmación del carácter relacional y recíproco entre todo lo que es.

Así, Nishitani fundamenta que los problemas introducidos por la modernidad, como el problemático modo de ser egocéntrico del sujeto cartesiano y la propagación del fenómeno del nihilismo en las sociedades modernas, pueden ser superados desde un movimiento que rehabilita el significado originario de la religión como la conexión fundamental entre los seres.

Volvamos la mirada sobre la pregunta que hicimos a principio de este apartado en relación con la pertinencia de la necesidad de la religión en el mundo secularizado. Podemos afirmar frente a lo expuesto hasta aquí que es precisamente desde el sentido concebido por Nishitani que la religión puede retomar su espacio en la vida de los individuos en el contexto actual. Es decir, solamente puede figurar en el panorama moderno una religión que sea capaz tanto de exponer el vacío que se disemina en el fondo de nuestra existencia, como conducirnos a la solución de los problemas que afrontamos en nuestra realidad cotidiana. Sin embargo, se hace necesario problematizar si el panorama de la secularización representa nuestro momento actual, como ha defendido Nishitani en su tiempo. Volveremos a esta cuestión en el siguiente apartado.

Desde la perspectiva de Nishitani, la religión no es más que la exposición de la realidad en su verdad en la medida que desvela el carácter relacional y recíproco que comparten todos los elementos de la realidad en esta red dinámica, la cual Nishitani llama *egoteki sōnyū* 回五的相入 (interpenetración circumincesional). De esta forma, podemos alegar que la interpretación contemporánea que Nishitani hace de la religión retoma el sentido consolidado por parte de la tradición que desde el siglo VI interpreta la religión como *religare*. Con ello, Nishitani comprende la religión desde la recuperación del sentido elemental de la palabra, es decir, como el factor necesario para desvelar el verdadero carácter de conexión recíproca elemental entre todos los seres que forman la realidad.

Así, comprendemos que la religión desde la perspectiva de Nishitani, por estar centrada en nuestra relación con los seres, es percibida como una oportunidad de despertar a nuestro modo de ser frente al mundo y a nuestra existencia. Al analizar esta relación entre la religión y la vida *encarnada*, Heisig afirma, en su introducción a *La religión y la nada*:

[p]ara 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 encarnada” —la mente se ilumina tan brillantemente como le es posible. La realidad que vive y muere en 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. Este es el punto de vista de la vacuidad. (2017, 18)

Heisig explica de modo sintético la interpretación perseguida por Nishitani al definir la religión como *despertar a la realidad*. En este sentido, la religión es un rompimiento con la ilusión del absoluto a partir de la aceptación de la vacuidad en el fondo de la realidad. Esto significa entrar en contacto directo con la realidad en la medida en que se experimenta otro punto de vista que permite que uno se posicione en un modo de ser diferente. Es precisamente en este aspecto que la religión está comprometida con el punto de vista de la vacuidad, siendo capaz, en palabras de Heisig, de inaugurar “un nuevo modo de mirar las cosas de la vida, un nuevo método para valorar el mundo y reconstruirlo” (*Ídem, ibídem*).

Al afirmar que la religión es la responsable de cambiar nuestra postura con relación al mundo, Nishitani conduce hacia una percepción de la religión como la manifestación de un modo de vivir, ya que está directamente relacionada a la condición de la existencia humana, es decir, con su actitud frente al mundo. Volveremos a este punto al discutir cómo el problema de la subjetividad se relaciona con la religión en el próximo apartado.

Con ello, la concepción de religión en los moldes concebidos por Nishitani resalta su importancia por considerar la complejidad de su tiempo—en el cual la perspectiva racionalista predomina, como

también el nihilismo y la secularización son problemas comunes enfrentados por las sociedades modernas.

Sin embargo, la propuesta de Nishitani no se caracteriza por una defensa de la superstición o de una perspectiva incompatible con la racionalidad. Así que no se trata de una nostalgia por el pasado, es decir, por las estructuras del período premoderno en el cual la espiritualidad figuraba como elemento hegemónico de importancia primordial. Más bien, la propuesta religiosa de Nishitani, a pesar de criticar directamente los abusos del puro racionalismo moderno, persigue integrar sin excesos ambos elementos que constituyen el ser humano: el religioso y el racional.

Al contrario que una propuesta nostálgica, para Nishitani se trata de una visión de cómo debería ser percibida la religión desde ahora y con miras al futuro. Con ello, la religión no es definida como una expresión social, sino que es un fenómeno de naturaleza personal, un modo de vivir que envuelve la afirmación de nuestra interioridad con relación al mundo. Esto porque Nishitani pone de manifiesto la necesidad de volver a posicionar la religión en la vida cotidiana del individuo. En este sentido, la religión se debe desprender del carácter trascendente, en el sentido clásico, de dependencia con el Absoluto que caracteriza el pensamiento metafísico.

Sobre la base de lo expuesto podemos afirmar que Nishitani defiende una concepción de religión que retoma el carácter de religación de la raíz latina de la palabra. La religión nishitaniense se



caracteriza por estar anclada en la vida cotidiana del individuo en el mundo, en sus relaciones con la realidad y consigo mismo. Con ello, la experiencia religiosa hace con que el individuo recupere su sitio en el mundo al exponer el modelo de conectividad al que todo está subordinado. Además, expone la necesidad de discutir nuestra interioridad desde una visión que, más allá de esencialismos, sea capaz de reflexionar sobre quiénes somos como seres humanos concretos en el momento presente.

## **7.2 La religión como modo elemental del yo**

Hemos analizado como la comprensión de la esencia de la religión propuesta por Nishitani no tiene la función de ser una definición general que contemple todas las prácticas religiosas históricas. Del mismo modo, no ha sido el objetivo principal de su obra analizar de modo crítico los trabajos de los filósofos de la religión que lo han precedido. Por otro lado, lo que marca la importancia y la originalidad de la propuesta filosófica de Nishitani acerca de la religión es su necesaria vinculación con su momento histórico. Con efecto, pensar la religión como una necesidad en la actualidad teniendo en cuenta los problemas que marcan su época es el desafío que el escritor de *La religión y la nada* elige afrontar.

Nishitani propone una interpretación filosófica de la religión capaz de hacer frente a los problemas más urgentes de la modernidad, al poner la existencia humana en su centro. La religión es examinada

como salida, desde el interior de uno mismo, del sentimiento de abandono derivado de la pérdida de nuestras bases fundamentales. Aspecto que proviene de la radicalización del racionalismo y la consolidación del nihilismo como fenómeno global. Con ello, la religión y su función hoy necesita ser pensada desde el panorama en que el individuo apartado de su soporte espiritual tradicional se percibe a sí mismo al borde del abismo de la nihilidad. Es, precisamente, a partir de la toma de consciencia de la presencia de la nada negativa en el fondo de la realidad que uno emerge en un estado de duda radical en el cual uno cuestiona el sentido de su propia existencia y los fundamentos que rigen la realidad, como indicamos en el cap.4 *Nihilidad y modernidad*. En la presencia de este vacío estructural, que por principio nada puede rellenar, un sentimiento de extrañeza nos hace cuestionar “¿cuál es la finalidad de mi existencia?”, “¿qué es esto que llamo yo?”

Con ello, la naturaleza de la religión, desde la perspectiva de Nishitani, puede ser entendida como la acción efectiva de búsqueda de sentido de nuestra existencia y de la realidad en su totalidad, una vez que es definida como autorrealización de la realidad misma en nosotros (Nishitani, 2017, 42). Como defendemos anteriormente, este punto de vista implica en sentido místico que la realidad, antes oculta, se revela al *yo* de modo inmediato. Eso solo es posible porque la realidad se realiza desde la percepción de la estructura de conexión reciproca a la que está sometido todo lo real, incluso la relación dinámica y interdependiente entre el *yo* y el mundo.

Como hemos demostrado, la realidad se desvela cuando nos damos cuenta del carácter ilusorio del modelo de subjetividad cartesiano el cual reproducimos. Es desde esta crisis existencial que se abre la posibilidad de uno entrar en contacto con su interioridad auténtica, con lo que es más elemental a uno mismos. De modo que no se trata de un movimiento trascendente, es decir, desde fuera o hacia fuera de nosotros mismos, sino que este movimiento de carácter religioso se realiza en nuestro más acá absoluto de modo transdescendente.

En efecto, un entendimiento de la religión que sea capaz de aproximar el individuo y la realidad es el marco principal en la propuesta del filósofo japonés de superar los excesos generados desde las bases de lo que comprendemos como mundo moderno. Por medio de una religión que se define como la revelación de la realidad, Nishitani busca la afirmación de una existencia más auténtica, que cuestione el modelo egocéntrico cartesiano.

Frente a lo expuesto, en este apartado tenemos el objetivo de analizar de qué modo la pregunta por la religión conduce a la respuesta por quiénes somos. De forma concreta, buscaremos examinar como la concepción de religión propuesta por Nishitani se relaciona con la demanda por una salida a la problemática de la subjetividad moderna. Además, buscamos percibir de qué modo la concepción de religión es valiosa ante la pérdida de sentido de la existencia en el contexto nihilista. Finalmente, tenemos el objetivo de considerar la viabilidad de la propuesta de superación del sujeto cartesiano tal como la plantea Nishitani.

En primer lugar, para comprender la relación entre la religión y el tema de la subjetividad volveremos una vez más la mirada a la interpretación nishitaniana de religión. Nishitani explota la religión como una necesidad de la existencia humana, inclusive teniendo en cuenta el momento histórico que él caracteriza como secularizado. El filósofo empieza el primer capítulo de *La religión y la nada* planteando las preguntas fundamentales sobre el tema, preguntas empleadas posiblemente por los escépticos o irreligiosos para cuestionar la necesidad y utilidad de la religión en la actualidad:

La pregunta por la necesidad de la religión, aunque pueda ser corriente, contiene un problema. En un sentido, la religión parece ser algo que no necesita la persona que plantea la pregunta, el mero hecho de formularla equivale a admitir que no se ha convertido aún en una necesidad. Pero, en otro sentido, pertenece a la naturaleza de la religión el hecho de que esa persona la necesite. Dondequiera que se encuentren individuos planteando preguntas como éstas [sic], ahí también emerge la necesidad de la religión. En suma, la relación que tenemos con la religión es contradictoria: para quienes no es una necesidad, precisamente por esa razón es una necesidad. De ninguna otra cosa puede decirse lo mismo. (Nishitani, 2017, 37).

Nishitani escribe sobre la religión en el singular, lo que indica la búsqueda por una interpretación universalmente aplicable, ya que

no hace referencia a una iglesia o a una doctrina específica. A pesar de que su propuesta de una religión del “ahora hacia el futuro” tiene influencias budistas, él no está cuestionando la necesidad de la religión budista, musulmana, cristiana, o de ninguna otra en particular. Dicho eso, se podría criticar que este intento de proponer una interpretación de la religión de carácter universal es problemático, ya que desestima la esfera social del tema y con ello las distintas expresiones religiosas y los distintos modos en que los individuos ejercen su religiosidad. Más aún, se puede argumentar que Nishitani estaría haciendo una defensa de la necesidad de una religiosidad de características culturales específicas, la cual es percibida como superior a las demás.

En efecto, el proyecto de Nishitani de pensar la religión frente a los cambios históricos se transforma con el tiempo. Todavía en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, Nishitani publica el artículo de 1942 “Mis puntos de vista sobre ‘superar la modernidad’” (jap. “*Kindai no chōkoku*” *shiron* 「近代の超克」私論) en el cual el cuestiona lo que la religiosidad debe ser, considerando el avance de la ciencia, y afirma que solamente una religiosidad *oriental* puede superar los impases generados después del Renacimiento. Haciendo una defensa del estado japonés y sus intentos interpretados como imperialistas, Nishitani argumenta que circunstancias particulares permitió que este tipo de religiosidad haya surgido en Japón de modo que cabría al país reclamar la autoridad para sí como una nación líder que iluminaría las demás.

Por otro lado, ya al analizar su visión de la religión en obras posteriores como *La religión y la nada* (1961) podemos percibir una disipación del discurso político, donde el concepto es definido como una necesidad que comparten todos los seres humanos. Por tratarse de una carencia común a todos los individuos no parece preservarse aquí una perspectiva impositiva y excluyente, sino que es pensada para favorecer e incluir a todos los individuos contemporáneos, cuya subjetividad ha sido moldeada por la modernidad y experimentan la crisis existencial derivada de esta perspectiva histórica.

En cambio, una preocupación común que permaneció en los escritos de Nishitani es la percepción de que la religión consiste en un movimiento de observación y penetración de nuestra interioridad. Como hemos expuesto anteriormente, por su carácter absolutamente trascendente y radicalmente inmanente, podemos afirmar que la concepción nishitaniana de religión está lejos de ser un concepto puramente abstracto. Antes bien, la religión tiene una relación profunda con la *praxis* en la existencia de uno mismo, ya que tiene implicaciones en el modo como nos percibimos a nosotros mismos y en la forma como actuamos como seres humanos en el mundo. En este sentido, hemos definido la religión como modo de vivir.

Por lo expuesto, Nishitani relaciona la religión con la discusión concerniente a la cuestión de la subjetividad. Según el filósofo japonés, la marca característica de la religión es la exposición de la problemática contenida en el modo de ser del *yo* cotidiano (2018,

55). En efecto, es precisamente por exponer las problemáticas relacionadas con nuestra concepción de subjetividad que la religión desafía el punto de vista del sujeto cartesiano.

Sin embargo, ¿de qué forma la religión es el fenómeno apropiado para la percepción de nuestra interioridad? Como hemos demostrado en la sesión anterior Nishitani tiene una concepción peculiar de la religión, la cual no implica la búsqueda del absoluto en Dios, es decir, en una figura transcendente y ajena con relación a uno mismo. En cambio, la religión es definida como el movimiento hacia el interior de uno mismo, que resulta en el encuentro con nuestra interioridad verdadera, en la medida en que retoma el sentido de nuestra existencia.

En efecto, es propio de las religiones que se conceda explicaciones absolutas sobre el sentido de nuestra vida y el significado de la muerte. Como evidencia podemos citar algunas creencias religiosas asociadas al misterio de la vida y la muerte, como el mito de Adán y Eva, la doctrina de la reencarnación encontrada en diversos credos, o la posibilidad de la existencia del paraíso y infierno. Sin embargo, la visión de la experiencia religiosa desarrollada por Nishitani no es doctrinaria y absoluta, sino que se caracteriza por una postura existencial que lleva uno a cuestionar a su propio *sí mismo* y el significado de su existencia. Así que, justamente por recuperar el sentido de la vida al hacer el camino hacia el interior de uno mismo que la religión es percibida como necesaria incluso para quien no la ve como tal.

Sin embargo, si la religión es esencial para la vida, como defiende Nishitani, ¿cómo se explica que millares de personas en todo el mundo vivan sin explotar su religiosidad o incluso la nieguen por completo?

Encuestas<sup>63</sup> recientes atestan que aunque la mayor parte de la población mundial se declare religiosa, una cuarta parte afirma no considerar la religión un factor necesario para sus vidas. Nishitani percibe el alejamiento de la vida humana de la religión de modo negativo. Para él, este fenómeno representa el problema fundamental de la historia del hombre moderno (2017, 82). El proceso de secularización es visto como un acontecimiento histórico resultado de la búsqueda de una completa autonomía del individuo con relación a la autoridad divina. Como resultado, esta no creencia acaba por definir el modo de ser subjetivo de la modernidad. Este fenómeno por el cual el sujeto histórico no confía en nada y vislumbra la nada en el fundamento de su ser, es definido por Nishitani como ateísmo subjetivizado (*idem, ibídem*). En otros términos, la negación de Dios como la base metafísica de la realidad

---

<sup>63</sup> Estudio hecho en 2017 por WIN/Gallup internacional, el cual revela lo siguiente: aunque la mayoría de la población mundial (62%) se considere religiosa, una cuarta parte (25%) se considera no religiosa y un 9% se considera ateo. El método utilizado en la encuesta es cuestionar si uno se considera una persona religiosa, una persona no religiosa o un ateo convencido. Sin embargo, no deja claro qué se comprende por “no religioso”, la interpretación del término fue una tarea de cada uno de los más de sesenta y seis mil participantes en sesenta y ocho países.



y del hombre se transforma en un factor de constitución de nuestra subjetividad como sujetos modernos.

Sin embargo, Nishitani alerta que esta autonomía radical del sujeto egocéntrico representa una ilusión, ya que este se encuentra sometido y encerrado en el problemático punto de vista del ego, en el cual el sujeto cartesiano representa el notable paradigma histórico. En este contexto, para el filósofo, la religión radicaría su importancia debido a su capacidad única de exponer que vivimos un modelo inauténtico de la subjetividad. Y más aún la religión es necesaria por ser capaz de superar este paradigma ilusorio a partir de la revelación del *yo* verdadero en su conexión con todo lo que hay.

Si, por un lado, la encuesta expone el hecho de que en la actualidad un gran número de personas viven sin explotar su religiosidad, por otro lado, no cabe duda de que la religión es un elemento importante para la mayoría, a nivel mundial. Sobre las creencias espirituales alrededor del 75% de los individuos entrevistados creen en el alma y en Dios; esto es un indicio de que para la mayoría es importante tener fe (WIN/Gallup International, 2017).

Estos datos, juntamente con el avance del conservadurismo y de la fuerza política que vienen teniendo algunas iglesias evangélicas en América Latina, por ejemplo, parecen contradecir la teoría sobre la secularización defendida por Nishitani como una característica de su tiempo. En efecto, la teoría de la secularización es cuestionada

por estudiosos como Habermas y Charles Taylor. Estos pensadores discuten el papel de la religión en el siglo XXI, teniendo en cuenta que, al contrario de la previsión de la teoría de la secularización, la religión no ha cesado de existir; en efecto, conserva su presencia en la esfera pública y en la práctica de culto.

A propósito de lo dicho, Habermas cuestiona, frente a los eventos del 11 de septiembre, la relación entre religión y el Estado, en la medida en que la religión no parece mantenerse exclusivamente en la esfera privada (2010). Taylor es todavía más radical y cuestiona si hemos realmente experimentado un período secular con el advenimiento de la modernidad (2007). En este panorama, han surgido teorías postsecularistas que piensan la religión en la actualidad desde una perspectiva de superación de la ontoteología y la metafísica, teniendo la *muerte* de Dios como hecho social y histórico. Así es el caso del ya mencionado movimiento de *retorno de la religión* y de la propuesta crítica de Nishitani, los cuales, a pesar de partir de contextos religiosos y culturales distintos, examinan la religión teniendo en cuenta el contexto histórico actual partiendo de la crítica a la modernidad y la metafísica tradicional. Como hemos trabajado en el cap.5 *El punto de vista de la vacuidad*, Nishitani explota la cuestión del absoluto y critica la ontología al considerar que con el advenimiento del nihilismo la idea de absoluto pierde su sentido.

Volviendo al tema de la religión como necesidad, Nishitani admite que, si bien califica la religión como “una necesidad indispensable”

(2017, 38), este carácter de exigencia no sería de naturaleza imperativa o imprescindible para la vida humana como lo son el alimento o el agua. En el otro extremo tampoco podemos percibir la religión como un lujo superfluo. En efecto, no se puede prescindir de la religión, precisamente, en el momento actual, en el cual nuestra existencia se vacía de significado, a la vez que todo a nuestro alrededor pierde su necesidad y utilidad.

Así que el hecho de que la religión sea considerada tan necesaria para la vida que no se pueda prescindir de ella se justifica porque ella tiene que ver con asuntos de máxima importancia para nuestra existencia. Desde el punto de vista de Nishitani, la religión es tan necesaria para la vida como el contacto con nuestra interioridad verdadera, una vez que la religión es la práctica desde la cual retomamos nuestra autenticidad. De modo que la necesidad de la religión no debe ser percibida desde el punto de vista de la utilidad, sino que requiere ser considerada desde la esfera existencial, de la vida. Con ello, afirma Nishitani, la necesidad de la religión, en otras palabras, que represente algo indispensable para la existencia humana reside en el hecho de que “quiebra y trastoca el modo de ser cotidiano, además de devolvernos a la fuente elemental de la vida donde la vida misma es vista como inútil.” (2017, 38). En otras palabras, la religión además de cambiar la percepción de quiénes somos y cómo actuamos en el mundo, también recupera el sentido de nuestra existencia.

Como hemos dicho anteriormente, para Nishitani, la religión debe ser analizada teniendo en cuenta el panorama histórico actual. Con ello, es comprendida como un fenómeno inserto en el contexto de la revelación de la nihilidad que expone la pérdida de nuestras bases fundamentales y el sinsentido de la existencia. La religión es la responsable de volver nuestra atención a las cuestiones más elementales relativas a nosotros mismos. Por esta razón, se trata del ejercicio profundo de conciencia de la propia existencia. Lo calificamos como profundo, porque esta búsqueda de respuestas no es guiada solamente por el interés intelectual por el tema, sino que se trata, como hemos analizado en el capítulo 4, de la experiencia de una duda real y radical que se genera desde el interior de uno mismo y tiene como combustible principal el malestar o angustia provocada por la visión de estar en el borde del precipicio de la nada negativa de la nihilidad. Según Nishitani, es precisamente en la esfera religiosa de este encuentro con la gran duda que somos capaces de cuestionar nuestra percepción de nosotros mismos y transformarla.

¿Después de todo, por qué existimos? ¿En última instancia, nuestra existencia y la vida humana carecen de sentido? O, ¿si todo tiene un sentido o un significado, dónde lo encontramos? La búsqueda religiosa se despierta en nuestro interior cuando empezamos a dudar de esta forma del sentido de nuestra existencia, cuando comenzamos a cuestionarnos a nosotros mismos. Estas preguntas y la búsqueda se hacen patentes cuando se resquebraja nuestro modo de ser, según el cual

pensamos y consideramos todo, y se trastoca el modo de vida que nos sitúa en el centro de todo. Por eso, la pregunta por la religión en la forma ¿por qué la necesitamos? oscurece desde el principio el camino a su propia respuesta, porque impide que lleguemos a cuestionarnos a nosotros mismos. (Nishitani, 2017, 39)

Con ello, la pregunta por la religión pasa por la respuesta de quiénes somos porque la búsqueda de nuestra interioridad es la búsqueda religiosa, ya que la pregunta sobre la esencia de la religión revela la necesidad de cuestionar nuestra existencia. Esto ocurre en la medida en que quiénes somos, es decir, nuestra postura con relación a otros individuos y al mundo y, principalmente, nuestro modo de pensar tiene consecuencias directas en nuestra percepción de la realidad y, por supuesto, en el entendimiento de la esencia de la religión. En resumen, la pregunta sobre la religión en el contexto de ausencia de Dios como fundamento metafísico revela la necesidad de pensar sobre lo que es más *originario* para nosotros, desde una nueva mirada, es decir, desde el interior de nosotros mismos, desde nuestra propia mismidad. Por esta razón el problema de la religión no puede ser separado de la cuestión de la subjetividad en la frontera histórica de la modernidad, según Nishitani.

En efecto, al analizar la religión, Nishitani hace un movimiento de descender al fondo de la existencia humana, a la vez que busca las fuentes de la realidad. (Nishitani, 2017, 34-35). Más que un análisis general de la religión como manifestación histórica, lo que interesa

al filósofo japonés es aclarar lo que llama *terruño* (jap. *moto* 元) de la religión y desde este fondo comprender su relación con el origen del ser humano como ser vivo en el momento presente. (*ibídem*, 34). Con ello, Nishitani analiza el tema de la religión poniendo no a Dios, sino al ser humano en el centro del debate. Para desarrollar su análisis, él tiene en cuenta el contexto histórico desde una influencia claramente nietzscheana. Sin embargo, sobre todo, Nishitani se sitúa desde una perspectiva crítica a los filósofos de la religión que le han precedido. Para él es necesario ir todavía más lejos:

Por consiguiente, aquí nuestras consideraciones se sitúan en el punto en que las filosofías de la religión anteriores han dejado de funcionar o han sido superadas. De esta manera, puede decirse que discurren junto a las filosofías de la existencia contemporáneas, las cuales incluyen un punto de vista de una u otra clase de trascendencia. (Nishitani, 2017, 35).

Nishitani clasifica que su trabajo estaría posicionado en un punto más allá del límite que han llegado las filosofías de la religión anteriores. Él cita los filósofos del sistema clásico del siglo XIX que han relacionado la religión a un único aspecto humano, es decir, dando a la religión un carácter completamente inmanente. Sin embargo, esta perspectiva ha sido superada por los trabajos de los filósofos que la sucede, principalmente, debido al surgimiento del nihilismo como un fenómeno global. Así que, Nishitani considera los desafíos del contexto actual y las filosofías de la religión anteriores, al defender una concepción de religión que se conecta

con la vida cotidiana. Por esta razón él defiende que su esfuerzo por analizar la religión se aproximaría más al movimiento filosófico existencialista, parcela esta que no ha excluido la posibilidad de *trascendencia* de sus propuestas.

Sobre la corriente existencialista, si por un lado Simone de Beauvoir y Jean Paul Sartre defienden una perspectiva ateísta necesaria para la total autonomía del ser humano, por otro lado, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel y Buber, exploran desde punto de vista diversos las implicaciones del concepto de una existencia auténtica con relación a la conciencia religiosa (Crowell, 2017). Es a esta rama de la filosofía que la propuesta religiosa de Nishitani se aproxima, en la medida en que la religión es comprendida desde una perspectiva que permite ayudarnos a abordar los problemas de la existencia humana en la actualidad de forma práctica.

Para Nishitani, el aspecto más importante a ser considerado con relación a la esencia de la religión es, precisamente, el hecho de que para comprenderla es necesario vivirla. Esa orientación empírica de la religión que la encierra en su práctica, por un lado, se justifica debido a su influencia directa en la vida de cada individuo, y por otro lado, se respalda en la experiencia de encuentro con la vacuidad, cuya orientación empírica hemos analizado en el cap.5 *El punto de vista de la vacuidad* de este trabajo.

En este sentido, por su carácter existencial, la concepción de religión desarrollada por Nishitani puede ser interpretada como modo de vivir. Se trata de una postura mística en la inmanencia, la cual permite el encuentro no con Dios, sino con toda la realidad. En cuanto los dogmas y doctrinas de una religión determinan un patrón de comportamiento moral que debe ser practicado por sus seguidores, no obstante, en el caso de la concepción nishitaniana de religión no hay un guía moral impuesto desde fuera de uno mismo, es decir, por Dios o por la Iglesia. El cambio de postura es dictado por el propio encuentro directo del *yo* con la realidad verdadera, y se produce desde lo más íntimo del individuo. Tampoco puede ser caracterizado solamente como guía moral, sería mejor descrito como punto de vista, ya además de influir en nuestro comportamiento, reverbera también en como uno se percibe a sí mismo y su entorno.

Asimismo, como hemos demostrado, esta experiencia religiosa tendría consecuencias epistemológicas. Esto porque el modo como creemos producir conocimiento tiene una relación directa con la forma como nos definimos a nosotros mismos y con la forma como nos relacionamos con la realidad. Del mismo modo, esta concepción de religión tiene implicaciones en el campo ontológico, ya que reafirma el modo de ser elemental del individuo en el campo de la vacuidad. El modo de ser auténtico del ser humano es comprendido por medio de la apropiación inmediata de la realidad, la cual califica la postura religiosa. Como hemos tratado anteriormente en este trabajo, a la vez que la realidad se revela en su talidad verdadera en



el campo de la vacuidad, también nuestro *yo* se manifiesta en su autenticidad real, de forma que estos dos fenómenos no pueden ocurrir de modo independiente uno del otro. Eso se da porque desde el punto de vista de la cosmovisión nishitaniana todo está conectado en una red dinámica de reciprocidad (ver cap. 6 *La cosmovisión circumincesional*). Definiremos lo que queremos decir con autenticidad del *yo* en el apartado siguiente.

Como hemos demostrado, es precisamente debido a ese carácter existencial que se torna impracticable comprender la religión desde fuera de sí misma. La única llave para entenderla, afirma Nishitani, es la búsqueda religiosa (2017, 38). Si nos posicionamos desde la búsqueda religiosa para comprender la esencia de la religión, percibimos que la búsqueda religiosa es, en verdad, la indagación por la expresión verdadera de nuestra subjetividad, juntamente con la persecución del sentido de nuestra existencia. Sobre el poder inquisidor y de viraje de la exploración religiosa, defiende Nishitani: “la religión altera la postura desde la cual nos pensamos como *telos* y centro de todas las cosas, pues en lugar de eso plantea como punto de partida con qué fin existo.” (2007, 39).

Así que, la religión nishitaniana diverge de las definiciones tradicionales conocidas hasta entonces ya que no está reducida a una manifestación de la fe en los dogmas impuestos por las denominaciones religiosas. Antes bien la religión aproximarse a una postura no tanto inquisitiva como transformadora en lo que concierne al entendimiento de nuestra interioridad. Al caracterizar

la búsqueda religiosa como búsqueda de respuestas, el filósofo japonés, defiende una concepción de religión que, por un lado, es capaz de cuestionar el modelo ilusorio moderno de subjetividad y, por otro lado, tiene el poder de superarlo al exponer la verdad sobre el *yo* y también sobre el mundo. Por esta razón, comprendemos que la religión, como es definida por Nishitani, proporciona la emancipación del modelo moderno de subjetividad al cambiar nuestro punto de vista sobre nosotros mismos y el mundo.

Además, la religión en la propuesta nishitaniana se caracteriza como la promesa de superación de un panorama histórico en el cual la nada negativa en las bases de la realidad se revela y pone a la vista la ausencia de fundamentos absolutos. Como resultado, una crisis existencial arranca del individuo moderno el sentido de la existencia y lo empuja a un estado de desesperación.

Sin embargo, ¿cuáles serían las razones por medio las cuales según Nishitani la religión es el recurso más cualificado para dar sentido a la realidad? ¿No sería esta una elección de carácter personal, es decir subjetiva, como afirmó Sartre en su tiempo al defender que cada individuo es totalmente libre para definir su existencia y dotarla de sentido? Esto tiene una explicación. Algunas personas pueden alegar que encuentran en el arte su propósito de vida, por ejemplo. No se puede negar que la expresión artística por medio de la creación e inclusive la experiencia estética que tiene el espectador son capaces de promover el sentimiento de realización que buscan todos los individuos conscientes y críticos de su existencia. Por otro

lado, otras personas podrían afirmar que su existencia cobra significado desde la adopción de un comportamiento ético, ya frente al medio ambiente o, en especial a los animales, ya frente a otros seres humanos. En este caso, el sentimiento de realización de una vida plena estaría relacionado con un sentido moral de desarrollo personal, el individuo siente que es necesariamente una persona mejor al actuar de modo que marca una diferencia positiva en la vida de otros.

Por supuesto la vida religiosa en los moldes nishitanianos sería una respuesta posible a nuestra necesidad histórica de darle sentido a nuestra existencia, pero no parece ser la única. En efecto, en casos posiblemente más frecuentes que los ejemplos anteriores, uno puede elegir dedicar la vida al trabajo, o a la familia, o incluso a producir riquezas como un objetivo de vida. Sin embargo, Nishitani argumenta en “Mi punto de partida filosófico” que estas personas que buscan el sentido de la vida en otros elementos que no son la religión, no son capaces de superar la incomodidad derivada de la percepción de la nihilidad en el fondo de sus corazones. Para Nishitani, esto significa que uno no está actuando de modo que pueda expresar verdaderamente su propio *yo*, su vida es esencialmente falsa y se presenta para uno como una decepción (Nishitani, 1986, 24).

Por otro lado, a diferencia del arte y de la ética, la religión como una postura individual de autoanálisis, se distinguiría de las demás por su capacidad de cuestionar y cambiar la estructura más

elemental de la realidad. Para Nishitani, el despertar a la religión es capaz de conducirnos hacia fuera del desespero provocado por el encuentro con la nihilidad desde una relación auténtica del individuo y su existencia. Así que, la religión, como un movimiento de transcendencia del *yo*, sería una salida suficientemente radical como para desafiar la estructura subjetiva moderna desde la revelación del modelo transontológico de la vacuidad.

En la visión de Nishitani la religión es el movimiento del despertar a sí mismo. Con ello, la vida religiosa se convierte en una vida anclada en verdad, es decir, en una vida libre de falsedad y ilusión. En sus palabras la vida humana adquiere todo su significado una vez que “la existencia presente es una existencia en la que la ‘sinceridad’ se manifiesta, en el sentido completo del término”. Según Nishitani, la crisis existencial provocada por la nada negativa que se revela en la vida del individuo moderno solo es superada por la verdad revelada en el sentido religioso (*Ídem*, 25).

La religión cambia nuestro propósito como centro cognitivo de la realidad, lo que resulta en la construcción de un antagonismo con el modelo de subjetividad cartesiano. Una vez que, como hemos demostrado en la sección anterior, la religión expone la verdadera estructura relacional en la cual todo lo que es está conectado en una red dinámica de interdependencia recíproca. Por esta razón, desaparece del sujeto la pretensión de determinar el fundamento de los entes. Hemos analizado este aspecto de la subjetividad moderna en el cap. 3.3 *Ego y sustancia: un análisis ontológico*, en el cual

tratamos de la teoría de Marion que explica este fenómeno de transferencia del centro de gravedad del conocimiento desde la cosa y su esencia al individuo racional. Según defiende el estudioso francés, el sujeto cartesiano ha revolucionado la ontología al imponerse como el sustituto de la *ousía* aristotélica, como el punto de referencia del conocimiento.

Así, si por un lado la crisis existencial resultante del encuentro con la nihilidad abre la posibilidad de tener una postura indagadora frente la existencia, por otro lado, la religión es la salida para este momento de desamparo en la estructura más elemental del individuo. Es por medio de una concepción de la religión que puede ser relacionada con su sentido original de *religare* que el sujeto moderno tiene la posibilidad de hacer el movimiento de cambio hacia una interioridad auténtica.

Ante lo expuesto, podemos afirmar que una religiosidad como la que propone Nishitani está de acuerdo con el momento actual, el cual es marcado por el fenómeno de las sociedades multiculturales<sup>64</sup> con creencias religiosas heterogéneas. En este contexto, el papel de la religión en la sociedad contemporánea y la necesidad de respetar los distintos modos de religiosidad como un derecho civil son cuestiones en discusión. Así que la propuesta de una religión que parece estar en acorde con la pluralidad de credos e incluso el no-

---

<sup>64</sup> Cf. Taylor, Charles., K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, and Michael Walzer, Susan Wolf. (1994). *Multiculturalism*. Ed. Amy Guttmann, Princeton. New Jersey: Princeton University.

credo por rechazar la imposición de una fe en una doctrina particular o dogma, sería verdaderamente la religión que necesitamos ahora con el objetivo de construir un futuro con equidad, dentro del principio de la red dinámica de interdependencia recíproca.

Además, en un panorama en que Dios *ha muerto* y la ciencia no ha logrado contestar a cuestiones fundamentales de la existencia humana, parece haber un movimiento de valoración de modo general de la experiencia personal en la búsqueda de respuestas. Con ello, la religión nishitaniana encuentra su espacio al admitir que la verdad última no es dictada por un ser superior, o por una institución como la Iglesia, o incluso por una confianza ilimitada en la ciencia, sino que uno es capaz de experimentar la verdad desde una experiencia particular y directa, porque lo real es expuesto por lo que es más elemental en el interior de uno mismo: la vacuidad. Es, precisamente, por esta razón que la religión se configura como el descubrimiento de la problemática del *yo* cotidiano de modo que no se puede desvincular la religión de la concepción de la subjetividad.

En suma, por su rasgo existencial y ontológico la religión en la perspectiva nishitaniana puede ser caracterizada como el descubrimiento del modo de ser elemental del *yo*. Esto se da porque la religión es capaz de hacernos cuestionar el modelo autocentrado del sujeto cartesiano que constituye nuestro modo de ser como individuos modernos al exponer la ilusión contenida en la

perspectiva ontológica y metafísica que fundamenta el concepto de *res cogitans*. La duda radical sobre quiénes somos, la confrontación con la finitud de la vida por medio de la percepción de la nada negativa de la nihilidad son elementos que generan una crisis existencial cuya respuesta, indicada por Nishitani, es la religión.

Una religión como movimiento de profundización o retorno a nuestro *sí mismo* al exponer la vacuidad como no-fundamento de nuestro *yo* y de la realidad. Con ello, la experiencia religiosa en los moldes descritos saca de nuestros ojos el velo que nos impide de ver más allá de la categoría de sustancia. Así, defendemos que Nishitani logra superar la perspectiva subjetiva cartesiana por medio del rechazo a la idea de esencia. Desde el punto de vista de la estructura argumentativa y ontológica construida por Descartes, el sujeto como sustancia pensante (*res cogitans*), no es capaz de resistir de pie una vez negada la idea de una sustancia perene que define su naturaleza.

En el campo epistemológico, a partir de la propuesta de Nishitani la verdad no se alcanza de modo claro y distinto con la razón humana como mediador. Más bien, el filósofo japonés logra derrumbar la pared que separa sujeto y objeto por medio de la defensa de la hipótesis de que todo lo que es depende para ser de esta red de conexión recíproca llamada *egoteki sōnyū* 回五の相入 (interpenetración circumincesional). Como es sabido, el edificio metafísico cartesiano empieza a caer con el pensamiento emancipador de la ilustración alemana y con el anuncio histórico de la *muerte* de Dios por Nietzsche. En la filosofía cartesiana la prueba

de la existencia de Dios como sustancia infinita y perfecta es lo que garantiza el conocimiento generado por la razón humana. Sin Dios, Descartes no hubiera sido capaz de probar que las ideas subjetivas formadas en su mente derivaban, en realidad, de un ente objetivo y real. En efecto, sin la prueba de la existencia de Dios la existencia del *ego* cartesiano y su naturaleza como cosa pensante serían los únicos elementos capaces de superar el método de la duda universal, todo lo demás estaría en el campo de la incerteza.

Finalmente hemos aclarado la concepción particular de religión de la filosofía nishitaniana, su relación en el proceso propuesto de superación de los problemas introducidos por la concepción de subjetividad moderna, así como desde qué perspectiva es posible inferir que la religión es la solución para la crisis existencial y la respuesta para la confirmación del *yo* auténtico. Frente al expuesto hasta aquí, aún nos queda investigar cómo se caracteriza esta interioridad auténtica que está en discusión y si es posible pensarla desde un enfoque transontológico.

### **7.3 La posibilidad de una interioridad transontológica**

Hemos dedicado el capítulo 3 al análisis global de la constitución de la subjetividad moderna desde una perspectiva crítica. Para ello, no solo hemos presentado la construcción de René Descartes del *yo* como sustancia pensante, sino que hemos considerado los trabajos de Alain de Libera que relacionan la construcción del concepto de



sujeto con principios ontológicos establecidos desde la antigüedad griega. Además, hemos usado el concepto de Marion de ontología gris para argumentar como la *res cogitans* cartesiana está conectada con la idea de sustancia fundamentada por Aristóteles, de modo que la crítica al sujeto significaría fundamentalmente una crítica a la metafísica tradicional.

A partir de la exposición del entendimiento de la concepción de subjetividad moderna como un problema que todavía necesita ser superado hemos demostrado desde qué punto de vista Nishitani aborda la cuestión. En los capítulos 4, 5 y 6 hemos presentado los conceptos principales desarrollados por Nishitani, a saber, la relación entre modernidad y nihilidad, su concepción del punto de vista de *śūnyatā*, así como la cosmovisión circumincesional (jap. *egoteki* 回五的).

A partir de lo expuesto, hemos defendido el entendimiento de que el sujeto moderno es un sujeto en crisis. Esto se define porque existe la necesidad urgente de afrontar las problemáticas concernientes al contexto nihilista, percibido como consecuencia de la radicalización de la perspectiva moderna de creencia en la capacidad cognitiva humana y descreencia en la figura divina.

Además, de modo más elemental, esta crisis tiene que ver con hacer frente a la verdad que se impone: la subjetividad moderna, representada por el paradigma del *cogito* cartesiano, no constituye nuestra mismidad verdadera. Al revés, hemos soterrado nuestro *yo*

verdadero bajo un enfoque racionalista que segrega y aísla el individuo del mundo material, impidiéndole de ver la realidad como esta es. Como resultado, confrontamos el vacío resultante de la aceptación de la narrativa de que nuestro *yo* es un ego de tipo cartesiano. Por esta razón, estamos frente una crisis existencial de carácter epocal en la cual los individuos que históricamente viven las consecuencias del proceso de modernización y cuestionan consistentemente su modo de ser, su existencia, su propósito de vida acaban por reevaluar la narrativa moderna sobre la subjetividad y buscar respuestas.

De forma que la duda que emerge de esta experiencia conflictiva, llamada por Nishitani gran duda, resulta en preguntas como: ¿se reduce mi naturaleza verdaderamente a nada más que a mi racionalidad?, ¿qué es esto que soy?, ¿hay de facto una esencia absoluta e inmutable capaz de determinarme?, ¿cuál es el sentido de mi existencia? Son cuestiones que tienen carácter tanto existencial como ontológico, pues resultan en el análisis, por un lado, de nuestra vida individual y, por otro, de lo que es más elemental en nosotros mismos. Por lo tanto, esta crisis existencial-ontológica se caracteriza como la apertura de la posibilidad de retorno a nuestra interioridad auténtica.

Hemos analizado como la solución a los abusos provocados por la concepción moderna de subjetividad pasa inevitablemente, según Nishitani, por la experiencia religiosa. Se trata de una concepción de religión que se define como un movimiento de descubrimiento

de la propia interioridad verdadera, más allá de la ilusión del *ego cogito*.

Frente al diagnóstico expuesto del enfrentamiento de la subjetividad moderna como modelo inauténtico, en este apartado nos cabe desarrollar una conversación crítica con la propuesta filosófica de Nishitani acerca de la cuestión de la subjetividad e intentar proponer nuestra interpretación sobre la expresión del *yo* verdadero. Con el intento de definir qué significaría esta interioridad auténtica nishitaniana, buscaremos también comprender cómo es posible definir el *yo* en la contemporaneidad desde el análisis del proyecto filosófico de pensadores y movimientos de la filosofía contemporánea. En otras palabras, desde un diálogo con el filósofo japonés y pensadores contemporáneos intentaremos inferir si es posible definir la propiedad del *yo* del siglo XXI.

Para empezar, hace falta aclarar qué entendemos por *auténticidad*, término el cual hicimos referencia en diversos momentos en esta disertación cuando examinamos tanto el *yo verdadero* nishitaniano, como el encuentro con la realidad en su talidad verdadera. En resumen, ¿qué implica denominar auténtico lo que Nishitani llama *yo verdadero*?

En efecto, el concepto de autenticidad es significativo en la tradición existencialista, donde fue desarrollado por filósofos como Kierkegaard, Heidegger y Sartre. Según la interpretación de Taylor Carman, la idea de autenticidad está relacionada con una noción

psicológica y ética de la individualidad (2009, 229). En este sentido, el individuo se siente moralmente compelido a actuar de modo genuino con relación a la imagen interna que ha desarrollado sobre sí mismo. Además, resalta Carman, esta búsqueda existencial por el *yo* auténtico es la búsqueda de una integridad metafísica, es decir, por la correspondencia entre nuestra verdad personal y nuestro verdadero sí mismo.

Primeramente, en el caso de Nishitani, caracterizar esta interioridad como real, genuina o auténtica implica que existe una manifestación de la subjetividad que es considerada falsa, ilusoria, inauténtica y, por lo tanto, antagónica. Como ya discutimos, precisamente el modelo que según Nishitani tendría esta apariencia engañosa es el modelo de subjetividad defendido por Descartes por medio de la idea de *res cogitans*, el cual es comúnmente identificado como la naturaleza del individuo moderno.

Sin embargo, argumentamos en el capítulo 3 *La cuestión del cogito* que el carácter de falsedad y desilusión que Nishitani atribuye al *ego cogito* no se limita solo a características amenazadoras derivadas del racionalismo miope y del dualismo, que enclaustra el sujeto además de objetualizar el mundo natural. En otras palabras, es incuestionable que esta concepción de subjetividad implica consecuencias éticas y epistemológicas reales que todavía necesitan ser superadas en la actualidad, pero la crítica de Nishitani va más allá de estas dos esferas del problema. Desde nuestro punto de vista, la crítica nishitaniana tiene una naturaleza más elemental una vez

que nos invita a reevaluar la noción que da soporte ontológico al *cogito*, a saber, la noción de sustancia.

Ante lo expuesto, argumentamos que el individuo auténtico ha superado la crisis existencial al adoptar la duda como un movimiento de introspección y reflexión sobre su propia naturaleza. Con ello es posible percibir que la representación de una subjetividad puramente racional es restrictiva en lo que concierne a nuestro modo de ser con relación al mundo, así como a nuestra *realización* del mundo. Además, las cualidades del sujeto moderno son fundamentalmente insuficientes, ya que no abarcan todas las dimensiones de la existencia humana al reducirnos solamente a una sustancia pensante. En resumen, una interioridad auténtica significa cambiar de punto de vista para que uno pueda ponerse en contacto, con la ayuda de la religión, con una verdad enterrada históricamente en su interior, a saber, el *yo* auténtico es no-*yo*, el auténtico ego es no-ego.

Una vez más es posible percibir la influencia directa del budismo en la filosofía de Nishitani con el uso concreto de su vocabulario. Como hemos analizado en el capítulo 3.2 *La problemática del concepto de ego*, Nishitani retoma el término budista *anātman* o no-ego en su propuesta de interioridad. Sobre la negación del ego, Dōgen, escribe en uno de sus poemas de su obra *Shōbōgenzō* 正法眼藏, el cual es citado por Nishitani en *La religión y la nada*:

Aprender el camino del Buda es aprender el propio yo. Aprender el propio yo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es ser confirmado por todas las cosas [dharmas]. (cit. en Nishitani, 2017, 290-291).<sup>65</sup>

Dōgen, fundador de la escuela Sōtō del budismo zen en Japón, refuerza la idea de que la propia práctica del zen consiste en el estudio del *yo*. Una comprensión que Nishitani recupera al conceptualizar la religión como un movimiento hacia el sí mismo. Por otra parte, Dōgen defiende que este ejercicio de retorno a sí mismo implica la negación del ego, es decir, al “aprender el propio *yo*” no hay un sujeto que actúa en el análisis de un objeto ajeno a él, sino que se hace necesario olvidar el ego para alcanzar el estado de percepción-manifestación de uno mismo y de la realidad en su autenticidad. De lo contrario, estamos confinados en la visión deformada del sujeto egocéntrico.

Dicho esto, Nishitani defiende que una interioridad auténtica se fundamenta en una concepción del *yo* que niega actuar como el foco central con relación a la realidad, ya que este entendimiento es problemático a nivel epistemológico y no corresponde a la constitución circumincesional del todo. En este sentido, como indicamos en el capítulo 6 sobre esta cosmovisión y sus consecuencias ontológicas, el no-ego depende dialógicamente de

---

<sup>65</sup> En la traducción al español de 2015 hecha por Dokushō Villalba de *Shōbōgenzō* se puede leer: “Estudiar la Vía del Buddha es estudiarse a sí mismo. Estudiarse a sí mismo es olvidarse a sí mismo. Olvidarse a sí mismo es ser reconocido por todas las existencias.”

toda la realidad para ser. Al contrario, el *ego cogito* moderno se determina a sí mismo de modo autónomo como sustancia pensante, y por lo tanto como centro del conocimiento.

Así que en el campo de la vacuidad propuesto por Nishitani la naturaleza elemental del *ego* depende de su negación, el no-*ego*. Eso porque la estructura de la existencia humana es compleja, se forma, a la vez, por el carácter de singularidad pertinente a cada individuo en la multiplicidad, como también se forma por la coexistencia con otros seres en una red de interrelación mutua y dinámica llamada *egoteki sōnyū* 回五の相入. En resumen, nuestra existencia auténtica no puede ser pensada separada de los demás elementos que forman la realidad.

En efecto, el término autenticidad no es una invención de Nishitani, sino que se tornó conocido como parte del vocabulario filosófico heideggeriano desde la publicación de *Ser y tiempo* (1927). Como es común en la filosofía de Heidegger, la palabra *Eigentlichkeit* es formada por un neologismo del adverbio *eigentlich* que significa verdadero o real. Además, su radical *eigen* tiene el sentido de *propio*. Heidegger aplica la noción de autenticidad a su visión de las particularidades de lo que significa ser humano. Para el filósofo alemán el modo de ser auténtico cualifica el modo propio de ser del *Dasein*, que es estar dispuesto en la relación con el ser a partir de su apertura hacia él.

En *Ser y tiempo* Heidegger afirma que la autenticidad del *Dasein* es definida por actuar de acuerdo con el llamado de la conciencia a partir de la capacidad humana de resolución. En otras palabras, para vivir auténticamente el *Dasein* debe asumir la responsabilidad sobre su vida decidiendo activamente entre las posibilidades que se abren en su existencia, teniendo en cuenta la muerte como un hecho inevitable. Eso porque la percepción de la finitud de la existencia implica la urgencia de actuar de modo auténtico.

A pesar de estar constantemente eligiendo nuestro destino desde el entendimiento de quiénes somos, Heidegger alerta de que con más frecuencia nos vemos conducidos a proceder desde los parámetros dictados por la sociedad, la familia o incluso por las normas de actuación profesional. Como consecuencia, fallamos en ser los actores de nuestra propia vida por no tomar nuestras propias decisiones de forma auténtica.

Como ya sabemos, el proyecto filosófico de Heidegger es una influencia notable en el trabajo de Nishitani. Además, ambos han expuesto los límites del pensamiento científico y los problemas inherentes al dualismo cartesiano, que en última instancia han contribuido a nuestra disociación del modo de ser auténtico. A pesar de que parten de un diagnóstico crítico semejante, sus propuestas de superación de las problemáticas relativas a la subjetividad tienen elementos distintos. En cuanto Heidegger fundamenta la autenticidad del *Dasein* en una relación más propia con el ser,



Nishitani expone el carácter ilusorio de la idea de sustancia como fundamento metafísico desde el punto de vista de la vacuidad.

En efecto, al tratarse de las interpretaciones referentes a la *autenticidad del yo*, la propuesta de Kierkegaard parece tener una relación más evidente con la de Nishitani cuando se compara con la perspectiva heideggeriana del tema.

A pesar de que Kierkegaard no utilizó el término autenticidad de modo recurrente en su obra, es posible identificar un interés del existencialista danés en abordar el problema de la subjetividad desde el sentido de tornarse verdaderamente quién uno es. Para Kierkegaard el *yo* verdadero es constituido de modo armónico por tres pares de principios antagónicos (finito e infinito, necesidad y posibilidad, temporalidad y eternidad). De modo similar a la propuesta nishitaniana, la religión es un factor imprescindible para llegar a ser auténticamente. Por valorizar la conexión del individuo con Dios, el concepto de autenticidad en la filosofía de Kierkegaard es una autenticidad religiosa.

En resumen, la autenticidad religiosa defendida por Kierkegaard indica que la conversión al *yo* auténtico exige el examen profundo de nuestra interioridad y, por lo tanto, requiere una disposición superior de la autoconciencia. Pero, en última instancia, la percepción de mi *yo* auténtico tiene necesariamente que ver con mi relación con Dios.

Es relevante resaltar que la autenticidad religiosa de Kierkegaard puede ser interpretada como una crítica a la modernidad. Y aquí podemos percibir otro punto de similitud con la perspectiva desarrollada por Nishitani. Para el filósofo danés el carácter de masificación de la sociedad moderna tiene como consecuencia lo que él denomina desesperación generalizada, o angustia, un sentimiento de vacío, que se manifiesta por la falta de espiritualidad resultante de la ruptura con la religión. Con ello, Kierkegaard argumenta que para superar este vacío en la búsqueda de la autenticidad verdadera no basta que se haga un ejercicio solitario de autorreflexión, sino que es necesario tener un compromiso apasionado con algo fuera de uno mismo que otorgue sentido a la vida. Para Kierkegaard, Dios es el absoluto metafísico que constituye el norte de sentido de este *yo*, que, desprovisto de sustancia, forma su identidad en el tiempo a partir de la relación consigo mismo.

Como hemos discutido, a pesar de que la propuesta nishitaniana se caracterice por tener en cuenta el elemento existencial y religioso, podemos percibir componentes importantes que divergen de la concepción de autenticidad desarrollada por Kierkegaard. Primeramente, si para el filósofo danés el individuo auténtico depende de la figura del Absoluto creador, en la filosofía de Nishitani la religión tiene carácter emancipador, si bien no implica una relación con el divino. Ya desde el punto de vista elemental, la religión nishitaniana es definida como el movimiento de análisis interior y descubrimiento de nuestra autenticidad, de modo que

proporciona la emancipación del individuo del modelo moderno de subjetividad.

Así que la respuesta por lo genuinamente humano no está más allá del mundo material, al revés, tiene carácter transcendente porque reside en nuestro interior y en la vida cotidiana. Por otro lado también, interpretamos la religión en el sentido nishitaniano como *integradora*. Esto porque su concepción de religión es capaz de cuestionar la segregación entre individuo y mundo, al exponer la conexión inherente a todos los seres. A la vez que nos encontramos en nuestro propio elemento, toda la realidad muestra su verdadero rostro, puesto que hemos convertido nuestro punto de vista desde la mirada egocéntrica a la cosmovisión circumincesional.

Algunos representantes del grupo de filósofos que teorizan un retorno de la religión también demostraron que existía una relación entre la expresión de la religiosidad y la autenticidad. Vattimo, por ejemplo, analiza la posibilidad del fenómeno de vitalidad de la religión en la actualidad ser una reacción de lo que llama *conciencia común* al abandono histórico de la noción de fundamento último. Según él, la conciencia común parece ignorar la historicidad en el intento de recuperación de una condición auténtica, pensable únicamente por un permanecer en lo esencial (1996, 112). La paradoja consiste, sin embargo, en considerar la plausibilidad del retorno de la religión en el contexto de abandono de la metafísica.

Pensar la relación entre autenticidad y religión es particularmente significativo para el proyecto filosófico de Vattimo una vez que él comprende que la cultura europea tiene una innegable raíz cristiana sin la cual no se podría pensar el que se reconoce por *Occidente*. Sin embargo, para el filósofo la vitalidad de la religión en la actualidad no es un movimiento nostálgico que busca volver a los orígenes culturales, como si en un determinado momento en la historia hubiéramos negado nuestra naturaleza cristiana. Tampoco se trata de un proyecto misionario. Más bien, Vattimo encuentra en el cristianismo el punto común en la raíz de las discusiones sobre el nihilismo, fin de la metafísica, la negación de los fundamentos absolutos por la secularización, problemáticas que representan nuestro momento histórico.

En resumen, para Vattimo, la religión hoy debe ser pensada de modo activo, positivo y emancipador, es decir, respetando los signos de los tiempos. Esto significa, por un lado, considerar las conquistas modernas y los límites de la razón, por otro lado, renovar el sentido del religioso en los días actuales como algo propio de la condición de la religión. Lo que implicaría una posible compatibilidad entre filosofía, religión y ciencia.

A partir del examen de la interpretación de la concepción de autenticidad desde el punto de vista de estos pensadores, podemos tener una visión más clara de la propuesta de Nishitani. Comparar la visión de estos filósofos puede contribuir a eliminar el estigma en torno a la proposición crítica de Nishitani, la cual puede ser

interpretada como peculiar y esencialmente japonesa. Esto porque este ejercicio de comparación evidencia el hecho de que la perspectiva existencial y religiosa de Nishitani no es completamente antagónica al trabajo de pensadores clásicos europeos, sino que representa una voz original capaz de dialogar con las interpretaciones que vienen siendo desarrolladas a nivel global en torno al problema de la definición de la interioridad humana.

En este sentido, ¿estaría Nishitani defendiendo una concepción del *yo* de características predominantemente japonesas? Como consecuencia, ¿estaría la propuesta de interioridad nishitaniana desestimando las particularidades sociales y culturales al proponer un modo de ser particular como universal? Consideramos estas cuestiones pertinentes teniendo en cuenta la discusión en torno a la supuesta defensa por miembros de la Escuela de Kioto, Nishitani incluido, del imperialismo japonés durante la Segunda Guerra.

Sin embargo, es evidente que toda propuesta filosófica no puede ser desarrollada de modo independiente de la identidad cultural de su autor. En el caso del proyecto filosófico de Nishitani esto no sería diferente. En nuestra opinión, es precisamente la influencia del pensamiento budista y su bagaje cultural que hace de la propuesta crítica del filósofo japonés notable e innovadora para las mentes formadas desde la perspectiva europea de pensamiento.

No obstante, comprendemos que la propuesta de superación del paradigma moderno de la subjetividad desarrollada por Nishitani no

tiene la pretensión de sustituir el modelo histórico con una nueva categoría de interioridad universal y esencialmente japonesa. Esto porque desde el punto de vista ontológico, no se trata de una concepción substancial que, como tal, reproduce el modo de pensar representacional. Si así fuera estaríamos repitiendo la perspectiva egocéntrica del sujeto moderno que determina, juzga y analiza la esencia de su objeto del conocimiento, en el caso, la interioridad. Dicho de otro modo, en el punto de vista de la vacuidad, la realización del *yo* auténtico no puede ser percibida como la comprensión desde el campo de la consciencia de una representación, sino que se da como un fenómeno en el campo de la práctica, es una experiencia que se cumple en el interior de uno mismo.

En su conjunto, en el contexto de un mundo globalizado y plural, la búsqueda por lo que constituye lo más elemental en la naturaleza humana no debería ser una tarea limitada por las fronteras del pensamiento europeo o, en otras palabras, deberíamos aludir a la necesidad de discutirla a nivel intercultural. Con ello, sugerimos que para la comprensión de lo genuinamente humano en nuestro tiempo es necesario ante todo englobar tradiciones y puntos de vistas diversos que sean capaces de reflejar la diversidad humana.

Al respecto, en *La era secular (A Secular Age, 2007)*, Charles Taylor afirma que el pluralismo es la característica decisiva de nuestro tiempo. La era secular “es un mundo pluralista, en el que muchas formas de creencia y descreencias se chocan” (2007, 531).

De modo que el pluralismo religioso constituye un factor importante que influencia en la formación del contexto vigente.

En efecto, si analizamos de modo más amplio, el pluralismo cultural, religioso y político, es decir, el encuentro con la diferencia puede contribuir para revelar aspectos sobre nuestra interioridad que permanecían ocultos. Para Nicholas Davey esta visión del pluralismo se trata de una posición hermenéutica filosófica en la cual, en sus palabras al percibir el *otro* puedo entenderme mejor a mí mismo:

Llego a reconocer que su modo de responder de manera diferente a un tema de su propia forma de pensar muy diferente acerca de una preocupación existencial es capaz de revelar algo sobre su propio horizonte, de modo que llego a pensar en un aspecto de mi yo y mis compromisos de manera diferente. (Davey, 2015, 99)

Davey caracteriza este diálogo hermenéutico como *entente cordiale*, en el cual nos unimos al otro para aprender a partir de nuestras diferencias. Según él, este entendimiento del otro no envolvería “una troca de interioridades”, sino que sería un método filosófico pragmático.

Como afirmamos en otros momentos en este trabajo, desde el punto de vista de Nishitani, para aprender del otro es necesario posicionarse en su modo de ser. Desde nuestro punto de vista, y en

diálogo con Nishitani, esto implica una actitud empática para con el otro. La empatía es el vector que nos permite reconocer en el otro su riqueza en la diferencia. Como consecuencia, con una actitud empática podemos construir un diálogo y aprender del otro para, así, comprender mejor a nosotros mismos. De modo que, Nishitani nos ofrece desde sus bases culturales, religiosas y lingüística una respuesta diversa para el problema de la subjetividad el cual nos convida a mirar nuestra interioridad con una perspectiva renovada.

Si consideramos este contexto pluralista, podemos concluir que tanto la discusión propuesta por Nishitani sobre el modelo egocéntrico que guía la postura humana desde la modernidad hacia tiempos actuales, como su proposición sobre el *yo* auténtico es legítima para pensar el problema de la subjetividad de modo global, superando las fronteras japonesas.

Según nuestra interpretación, el punto más importante para pensar la validez de la propuesta de interioridad nishitaniana en la actualidad es su crítica directa a la ontología tradicional a partir de la concepción de sustancia o esencia. Podemos afirmar que el punto de vista de la vacuidad nishitaniano está en sintonía con la tendencia crítica del pensamiento contemporáneo que ha consolidado el rechazo al dualismo remanente del pensamiento cartesiano, así como a las bases metafísicas de la filosofía inaugurada en la Grecia antigua.



En el marco histórico de la posmodernidad, Jacques Derrida, por ejemplo, con su método deconstructivista ha criticado la tendencia dualista de los opuestos en la filosofía europea. Derrida apunta la necesidad de *deconstruir* las bases de la metafísica la cual ha establecido que la realidad es formada por la oposición entre sustancia y forma, esencia y apariencia, inteligible y mundo material. Para el filósofo hubo una decisión deliberada, que él atribuye al platonismo y a la metafísica, de establecer una jerarquía en la cual la categoría de esencia sería considerada superior y más perfecta que el mundo de las apariencias.

En se tratando del concepto de sujeto individual, según el análisis de Peter Zima, Derrida hace parte del grupo de filósofos posmodernos que critica el carácter de sobredeterminación del concepto. Para el estudioso la crítica de Derrida al sujeto tiene como base las nociones de *différance* y *iterabilité*. Esta última comprende el atributo que caracteriza todo signo lingüístico hablado o escrito de reiterar o repetir.

La posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas, está implícita en todo código, hace de éste una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general.  
(Derrida, 1991, 356)

Sin embargo, para Derrida el carácter de repetición de una palabra o noción implica la posibilidad de romper con el contexto dado y de

crear infinitos nuevos contextos distintos. Con ello, inserida en un escenario distinto su sentido semántico también es pasible de cambio, lo que torna el significado de una palabra, concepto o texto inestable y ambiguo.

Ya el término *différance* es un neologismo del verbo francés *différer*, infiriendo a la vez el sentido de “diferente”, “diferido” y “postergar”. Con ello, Derrida tiene como objetivo exponer simultáneamente el carácter de alteridad, semejanza que se establece en la interacción entre los elementos para la producción activa y dinámica de otros sentidos en el tiempo (1991, 39). En palabras del filósofo, *différance* implica el movimiento por el cual la lengua, o todo tipo de código en general se constituye históricamente como un tejido de diferencia. (Derrida, 1991, 43). En resumen, ambas concepciones impiden la suposición de que no existe un significado absoluto, estable, identificable, inmutable y universalmente válido; lo que tendría consecuencias directas en un análisis de la concepción del sujeto y de la subjetividad.

Como explica Zima, la crítica desarrollada por Derrida a partir de los conceptos de *différance* y *iterabilité* tiene implicaciones considerables para la concepción de la subjetividad. Esto porque, a partir de lo expuesto, la subjetividad no puede basarse en un significado o identidad estable porque se disuelve en una concatenación interminable de significantes polisémicos. Según el estudioso, el concepto se disuelve en un contexto en el cual, desde Descartes, la subjetividad se ha relacionado con la representación

del *cogito* y la posibilidad de definición conceptual. A partir de la perspectiva de Derrida, la subjetividad pierde su base cognitiva en una situación en la que la conceptualización en sí misma se pone en peligro por la interacción imposible de significantes. (2015, 143).

En *Posiciones*, Derrida al hablar sobre el tema del lenguaje explora su percepción de la cuestión de la subjetividad:

Lenguaje, y en general cada código semiótico (...) son por lo tanto efectos, pero su causa no es un sujeto, una sustancia, o un ser en algún lugar presente y fuera del movimiento de *différance*. (1981, 28).

Más adelante continua:

No hay ningún sujeto que sea agente, autor y maestro de *différance* (...) la subjetividad —como la objetividad— es un efecto de *différance*, un efecto inscrito en un sistema de *différance*. (Ídem, *Ibídem*).

Tanto Derrida como Nishitani exponen los límites de la estructura conceptual que permite la concepción de la subjetividad sea determinada o representada como consciencia, como agente del conocimiento y por lo tanto, responsable por la determinación y representación de la realidad. Sin embargo, se puede afirmar que hay una diferencia fundamental entre las propuestas de los filósofos en cuestión: si el movimiento de la *différance* no hace el conocimiento imposible, lo condiciona a una dinámica de

transformación constante relacionada con las propiedades del lenguaje, una vez que el significado es inestable. Nishitani, por otro lado, enfoca su propuesta en la dinámica de las relaciones en el contexto de la red de conexión recíproca, a partir de la cual la verdad se revela no como un concepto determinado representacionalmente por el sujeto, sino como una experiencia vivida en la cual la cosa se revela en su mismidad verdadera sin mediación del ser humano. De modo que en la perspectiva del filósofo japonés el significado, es decir, la verdad sobre la realidad es estable y reconocible, sin embargo ella permanece oculta detrás del punto de vista de la conciencia, lo cual hace falta ser superado.

Asimismo, consideramos el nuevo realismo una corriente de pensamiento igualmente importante para comprender como la visión crítica de Nishitani estaría situada en las discusiones actuales de rechazo al paradigma moderno. De modo general, esta corriente filosófica no se presenta como un movimiento unificado y ha recibido distintos nombres conforme el enfoque dado por sus representantes, entre ellos: realismo especulativo, nuevo materialismo, materialismo especulativo, realismo especulativo, realismo ontológico o realismo neutral. Ha surgido en 2007 y es representada por filósofos europeos y estadounidenses. A pesar de sus representantes defender posturas plurales ellos tienen en común la propuesta de volver a descubrir la realidad misma tras superar el postulado característico de la modernidad de supremacía del campo de la conciencia, bien como representan una alternativa a la postura relativista y subjetivista posmoderna.

Asimismo, Para Meillassoux, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier y Graham Harman es necesario superar el llamado *correlacionismo* del modelo filosófico moderno radicalizado por Kant. El correlacionismo es un concepto empleado inicialmente por Meillassoux que consiste en el consenso filosófico que enfatiza el primado de la conciencia sobre el mundo, es decir, sobre cualquier supuesta objetividad de “las cosas mismas”. (Mackay, 2007, 4).

El filósofo estadounidense Graham Harman está considerado uno de los pensadores vinculados a este movimiento. Propuso en su tesis doctoral publicada posteriormente como *Herramienta-Ser: Heidegger y a metafísica de los objetos (Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects, 2002)* la llamada *ontología orientada al objeto*, a partir de la cual él propone solucionar el problema del correlacionismo o, en términos nishitanianos, del egocentrismo moderno fundado en lo primado del campo de la conciencia y en la dicotomía sujeto-objeto. Como salida, Harman saca el sujeto de la posición central al considerar que todo es objeto, todo es considerado una realidad independiente ontológicamente del sujeto, incluso el ser humano es calificado como un objeto entre los demás:

Finalmente estamos en posición de oponernos a la larga dictadura de los seres humanos en la filosofía. Lo que emerge en su lugar es un cosmos fantasmal en el que los humanos, los perros, los robles y el tabaco se encuentran

exactamente en el mismo pie que las botellas de vidrio, los tridentes, los molinos de viento, los cometas, los cubos de hielo, los imanes y los átomos. En lugar de exiliar objetos a las ciencias naturales (...), la filosofía debe despertar su talento perdido para liberar las fuerzas atrapadas en las cosas mismas. Es mi creencia que esto tendrá que ser la preocupación central de la filosofía del siglo XXI. (2002, 2)

La teoría orientada al objeto es el intento de Graham Harman de abordar y ayudar a aclarar el problema de posicionar el ser humano en el centro ontológico. A partir de los presupuestos filosóficos de Martin Heidegger él defiende el concepto de *herramienta-ser* (*tool-being*) como una variante extraña de la concepción tradicional de sustancia al no poder ser reducida ni a materia ni a la concepción conceptual de la percepción humana. Él define esta teoría crítica a la metafísica tradicional de *guerilla metaphysics*, la cual es peculiar porque atribuye la misma categoría ontológica tanto los seres humos como los demás entes.

Sin embargo, para Nishitani el problema del dualismo sujeto-objeto no está apenas en la sobrevaloración de la posición humana con relación al mundo material. De modo igualmente problemático la conversión de la naturaleza en objeto genera un problema ético importante, que sería radicalizado por Harman al incluir también los seres humanos. Además, si Harman torna independientes ontológicamente todos los seres para sacar al sujeto moderno del centro de determinación de la esencia de los objetos, Nishitani

busca superar la dinámica de la dualidad sujeto-objeto desde un punto de vista en todos los elementos de la realidad se relacionan de modo interdependiente.

La búsqueda del *yo* verdadero propuesta por Nishitani implica que estamos actualmente apartados del modelo considerado original, propio o auténtico de ser. En este sentido, la búsqueda por el *yo* verdadero envuelve necesariamente que sea trascendida no solo la idea moderna de *cogito* como paradigma de nuestra subjetividad, sino también el nihilismo como su consecuencia histórica. No solo esto, pero defendemos que principalmente, se hace necesario superar el modelo ontológico que fundamenta la metafísica y la concepción de sujeto. Estas cuestiones son centrales para la comprensión de la condición humana en la actualidad. No al azar están en discusión por los pensadores contemporáneos citados, los cuales coinciden en el análisis de los límites del pensamiento moderno y desde teorías distintas han llegado a respuestas resonantes con la propuesta nishitaniana.

Consiguientemente, por tener estas características de proponerse a superar, trascender, ir más allá del paradigma moderno de subjetividad desde la transposición de la metafísica que fundamenta tal filosofía, consideramos oportuno definir el *yo* nishitaniano como necesariamente transontológico.

Lo que llamamos interioridad transontológica cualifica “el *yo* que no es *yo*”, es decir, el individuo que en la indagación por su

interioridad ha encontrado la vacuidad. En palabras del maestro Dōgen, es la expresión del *yo* que al estudiarse a sí mismo se ha olvidado a sí mismo y, en cambio, ha encontrado el universo. En esta medida, el individuo transontológico representa aquel que ha superado la crisis existencial que se encontraba históricamente al cuestionar su naturaleza y realizar el modo de ser auténtico más allá de esencialismos. Es la realización de que no existe un ser, sustancia, o esencia autónoma, eterna y inmutable que cualifica quiénes somos como seres humanos en el mundo. En contrapartida nuestra realidad está suspendida en la vacuidad de modo que todo lo que es, está conectado en una red dinámica de conexión recíproca.

Como consecuencia, el *yo* transontológico ha verificado por medio de la experiencia de la religión emancipadora que para alcanzar la percepción del sí mismo real no requiere la existencia del Absoluto. Mi existencia no depende ontológicamente de un ser superior y perfecto una vez que la idea misma de absoluto, como discutimos anteriormente en el cap. 5 *El punto de vista de la vacuidad*, resulta hueca y sin sentido a partir del surgimiento del nihilismo. Nishitani logra superar la crisis espiritual de la pérdida de la deidad como fundamento absoluto, que caracteriza el nihilismo, en la medida en que el individuo logra superar la crisis desde un autoexamen de naturaleza existencial y no meramente intelectual. Por medio de una experiencia existencial que ha superado la nada negativa el individuo realiza que un Dios no es necesario para dar sentido o fundamentar la existencia humana.



Sin embargo, ¿podemos afirmar que sería la interioridad transontológica la definición del *yo* histórico del siglo XXI? Desde nuestra interpretación, a pesar de las críticas recurrentes a la subjetividad cartesiana desde Kant hasta los pensadores posmodernos, no hemos logrado todavía superar históricamente el diagnóstico propuesto por Nishitani cuando publicó *Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か en 1961 donde afirma que nuestro *yo* refleja la estructura del *cogito* cartesiano. En otras palabras, en cuanto individuos modernos nuestro modo de ser aún hoy proyecta la estructura dualista de la realidad y la perspectiva del sujeto egocéntrico y autoconsciente que asegura y determina el mundo-objeto desde su capacidad cognitiva. Hemos analizado los indicios que corroboran para esta afirmación en el cap.3.4 *La subjetividad moderna como un problema a ser superado*.

Asimismo, como afirmamos en otro momento en este trabajo, debemos reiterar, aunque el diagnóstico de Nishitani sea epocal, es decir, que exprese la estructura de la subjetividad moderna, su propuesta de solución no es colectiva e histórica. Más bien, se trata de la descripción de la experiencia de encuentro de uno con su interioridad auténtica, una vez superada la negatividad impuesta por el nihilismo. Así que el *yo* transontológico corresponde a la potencia interna que cada uno puede alcanzar al enfrentar una crisis existencial. De modo que es una proposición de carácter existencial y personal en que cada individuo tiene la capacidad de realizar de modo íntimo en la *praxis*.

Con ello, no podemos afirmar que la estructura actual de nuestra interioridad como colectividad es transontológica, ya que se presenta como un proyecto todavía irrealizado, es decir, una proposición hacia el futuro. Con todo, este hecho en sí mismo asegura el carácter actual y la urgencia de la propuesta filosófica de Nishitani, la cual afirma nuestra aptitud para la realización de nuestro *yo* transontológico.

Teniendo en cuenta los elementos expuestos, consideramos que la propuesta de Nishitani de una interioridad que calificamos como transontológica es pertinente en el contexto actual, por proponer soluciones originales para los problemas de nuestro tiempo. Además, desde la influencia de la tradición budista, comprendemos que Nishitani ofrece una respuesta crítica posible al problema de la subjetividad moderna. Asimismo, su proposición confirma su viabilidad e importancia por estar en diálogo con el trabajo de filósofos contemporáneos que han encontrado soluciones consonantes al reprochar a la vez el pensamiento cartesiano y la ontología tradicional.

Finalmente, la proposición de Nishitani de interioridad, por estar fundamentada en la experiencia individual de encuentro con la vacuidad, ha logrado retornar a uno mismo el compromiso de dar sentido a su existencia y a su *yo*. La percepción de quien soy no puede ser enseñada, aprendida, comprendida intelectualmente, o determinada desde fuera por un ser supremo, por ejemplo; la aprensión-manifestación de quien soy solo puede realizarse

internamente desde la experiencia personal. El *yo* auténtico no es una idea, sino que se define como una práctica que puede ser alcanzada por todos que han tenido el compromiso de cuestionar su interioridad.

## CONCLUSIONES

Al analizar la crítica de Nishitani al *cogito* cartesiano, hemos visto que la cuestión de la subjetividad es un problema de distintas facetas. Entre ellas, la definición de la naturaleza humana como *res cogitans* puede ser analizada como una problemática de carácter epistemológico, es decir, que se fundamenta en el entendimiento de que la perspectiva racional es limitada o inadecuada en su propósito de alcanzar la verdad y comprender la realidad en su totalidad. Además, de eso se sigue que si el punto de vista racional es problemático, también se tornaría problemática la defensa de la existencia del *cogito*, la cual es realizada exclusivamente desde el campo de la conciencia.

De otra forma, también podríamos analizar la propuesta cartesiana desde el punto de vista de la ética, enfocando en la problemática relación establecida en la separación entre humanidad y naturaleza, *res cogitans* y *res extensa*. A partir de este punto de vista dualista, la naturaleza, reducida a materia, es percibida como objeto a disposición del sujeto. Sin embargo, no es posible admitir que el individuo exista separado de su entorno, o sea, en la esfera cotidiana donde la existencia de uno depende del medio en que vive, comprendido tanto por las relaciones interpersonales como con los demás entes. A pesar de lo expuesto, el entendimiento moderno defiende la dinámica dualista de la relación entre sujeto y mundo, lo que ha posibilitado en la práctica la instauración de la ciencia moderna y del proceso amplio de exploración de la naturaleza.

Más aún, se puede abordar el *cogito* cartesiano como el paradigma de la subjetividad moderna y fundamentar la crítica en la esfera religiosa. De modo general, la sobrevaloración de la capacidad racional humana ha orientado el sujeto a independizarse intelectual y ontológicamente del Absoluto. Es precisamente este deseo de autonomía y soberanía que ha cambiado las bases espirituales europeas y generado el proceso de secularización de la sociedad. El sujeto moderno ha destronado a Dios del puesto de fundamento absoluto y guía moral, como consecuencia de la negación de los valores que subyacen la existencia individual, el ser humano se encuentra en un vacío existencial. El fenómeno del nihilismo es precisamente un síntoma de la crisis generada por el sujeto racional que ha perdido el significado y propósito de su existencia a partir de la proclamación de la muerte de Dios.

Nishitani ha percibido la complejidad del problema de la subjetividad moderna y confrontado todos los aspectos mencionados. Sin embargo, defendemos que tras todas esas cuestiones reside el carácter ontológico del tema. El problema de la definición de la naturaleza del ser humano como sustancia pensante no se restringe a una crítica a noción *pensante*, sino que Nishitani expone los problemas inherentes al propio concepto de sustancia, fundamento de la metafísica griega. En este sentido, para superar los problemas introducidos por la noción de subjetividad cartesiana es necesario pensarla de modo más elemental, desde el punto de vista de la vacuidad.

Sobre esta cuestión hemos esclarecido que la concepción defendida por Descartes de la naturaleza del ser humano como *res cogitans* está condicionada a la concepción ontológica de que cada ente conserva una esencia eterna, inmutable y cognoscible. Por lo demás, Descartes radicaliza ese entendimiento, al establecer que el *cogito* es el único responsable por determinar la esencia del objeto. En este sentido, Descartes establece un nuevo orden ontológico, ocultado tras un proyecto epistemológico. Con eso, el centro ontológico es el *cogito* y su *universalis sapientia*, de modo que la verdad es sometida al entendimiento del *ego*. Es por esas razones que comprendemos que para superar el modelo cartesiano y las problemáticas relativas a ello es necesario ante todo romper con la perspectiva ontológica.

No obstante, si la propuesta de subjetividad introducida por el filósofo francés se constituye un problema, ¿no sería seguro afirmar que el problema permanecería limitado al contexto y dominio geográfico europeo? Así que, antes de admitir que el modelo de subjetividad cartesiana es una cuestión la cual necesita ser superada, debemos primeramente aclarar el interés filosófico del pensador japonés en este tema. Para eso, indagamos si esa perspectiva moderna de pensamiento puede haber sido absorbida y convertida en la representación de la naturaleza humana también para el pueblo japonés.

Desde el análisis histórico de la apertura forzada de los puertos japoneses para la exploración económica por los países del otro lado del globo, hemos visto que Japón ha pasado por un proceso de modernización. Este fenómeno ha resultado en cambios estructurales en el país, los cuales han repercutido en el régimen político, en aspectos sociales y en la religiosidad japonesa. Con este proceso Japón no solo se ha convertido en una sociedad moderna, sino que se ha *euroamericanizado* debido a la influencia de EE.UU y los países europeos.

En el siglo XX con la recepción del pensamiento cartesiano en Japón, esta interpretación, que identifica la propuesta filosófica moderna con una representación del pensamiento euroamericano, es explorada por un grupo de filósofos críticos de la modernidad. El objetivo es cuestionar la absorción irrestricta de un modo de pensar extranjero, enfatizando la divergencia entre la filosofía euroamericana y japonesa.

Desde un punto de vista ontológico-topológico el diagnóstico de Nishitani del contexto histórico japonés cobra relevancia la filosofía europea, en general, y cartesiana, en particular. Según su análisis, como consecuencia de la absorción del pensamiento moderno el pueblo japonés experimenta una crisis de identidad debido la pérdida de aspectos formativos de su tradición cultural y de las bases religiosas. Con eso, el problema de la subjetividad moderna ha repercutido a Japón desde la pregunta por el significado de la identidad auténtica japonesa con las transformaciones que han

sufrido el país desde la Era Meiji. Como ejemplo de lo que han experimentado los europeos, este contexto de crisis y alejamiento de la tradición espiritual ha favorecido el avance del nihilismo, que se ha tornado aunque tardíamente en un problema relevante también para los filósofos japoneses.

En suma, con el proceso de modernización, las problemáticas relativas a la modernidad atañen a Japón, de modo que, para Nishitani, es necesario analizar esos problemas en profundidad por sus particularidades y desarrollar propuestas filosóficas capaces de superarlas desde la tradición japonesa.

Sin embargo, como argumenta Kagawa (2000), esta perspectiva negativa con relación al pensamiento cartesiano no es unánime en Japón. Otro grupo de estudiosos han desarrollado investigaciones serias acerca de la filosofía de René Descartes destacando su valor con relación a la filosofía moderna. Michio Kobayachi, quien se ha dedicado a internacionalizar los estudios desarrollados en Japón sobre el pensamiento cartesiano, en el prefacio de su libro *El sistema de Descartes* (Tokyo, 1995) ha caracterizado como vacía la perspectiva japonesa que defiende la superación o desconstrucción de la filosofía moderna-cartesiana. Según él:

Las críticas a la filosofía cartesiana u occidental en Japón a menudo se han basado en una perspectiva demasiado estrecha, que trivializa el objeto de estudio y lo aplica meramente a actitudes culturales y personales particulares,



que a menudo siguen de manera arrogante la moda en ese momento o aceptan acríticamente la crítica occidental de las tradiciones japonesas que han sido entendidas fuera de contexto. (cit. en Kagawa, 2000, 74).

En lo que se refiere a la interpretación de Nishitani de la filosofía cartesiana y su concepción de la naturaleza humana como *res cogitans*, consideramos sus límites y posibles problemas. Como hemos reiterado concluimos que la perspectiva nishitaniana es pertinente puesto que está anclada, por un lado, en la religión budista, por otro lado, en el criticismo de Kant y Heidegger. De modo que representa una crítica a la versión actualizada del cartesianismo que se ha consolidado en la actualidad.

No se puede negar la relevancia de la filosofía cartesiana al aseverar globalmente el entendimiento de que la naturaleza humana es definida como cosa pensante (*res cogitans*), propiedad que se opone al mundo material (*res extensa*). En contrapartida, las críticas a la propuesta de subjetividad racionalista desarrollada por Descartes no son recientes. Desde nuestro análisis, son precisamente esas críticas, además de ciertas traducciones, las responsables de moldear la interpretación del *ego cogito* cartesiano en la actualidad. En este sentido, hemos destacado la lectura kantiana y heideggeriana, como la principal responsable por transformar el *ego cogito* en el *ego* consciente, aislado, reproductor del pensamiento calculador, el sujeto que se relaciona con el mundo material desde una posición de superioridad intelectual, por medio de concepto y representaciones.

En nuestra investigación hemos concluido que la interpretación nishitaniiana del *cogito* cartesiano reproduce en gran medida la lectura de Kant y Heidegger de este, la cual se ha convertido en la perspectiva corriente del concepto introducido por Descartes. Con eso, la interpretación crítica de Nishitani de la filosofía cartesiana reproduce un vocabulario actualizado, sin embargo, no es negativamente afectada porque sus terminologías están ancladas en la tradición budista, que defiende la negación del *ego* por medio de la idea de *anātman* (jap. muga 無我), traducida como no-ego o no-yo. Nishitani aplica el concepto de origen budista en su proyecto filosófico de superación de la modernidad, de modo que negar el *ego* significa negar el punto de vista moderno de la subjetividad.

Sobre esa cuestión, hemos nos dedicado a demostrar que la discusión sobre la validez de la subjetividad moderna es todavía relevante en la actualidad. Por un lado, el enfrentamiento de los problemas ambientales resultantes de la exploración humana de la naturaleza, la cuestión de los límites éticos del progreso de la ciencia, la disputa entre el dominio de la ciencia y de la religión, el fenómeno de la secularización de las sociedades modernas y la pregunta sobre el papel de la religión hoy, son todas cuestiones actuales y de extrema importancia en las sociedades que se han modernizado. Más aún, son problemas que están directamente implicados a la insistencia en la reproducción del modelo ilusorio moderno de subjetividad, anclado en la lógica sustancialista de la ontología tradicional.

A partir de la interpretación nishitaniana podemos afirmar que, en ese contexto extremo, las más variadas situaciones límites de pérdida que experimentamos en la vida pueden resultar en un cuestionamiento profundo de la existencia y en una crisis existencial de la identidad individual. Por esas razones, afirmamos que es urgente en la actualidad enfrentar los problemas introducidos por el modelo de subjetividad cartesiano y proponer una solución lo bastante radical como para superarlo.

Por otro lado, además de los indicios históricos, la discusión crítica sobre los problemas relativos a la subjetividad cartesiana no se limita al pasado de la historia de filosofía. En las últimas décadas diversos movimientos filosóficos han recuperado la discusión y formulado posibles soluciones para el tema. Hemos hecho referencia a la filosofía posmoderna de Derrida y al movimiento del nuevo realismo (o realismo especulativo), propuestas recientes que, como Nishitani, han criticado el dualismo cartesiano y, de cierto modo, el paradigma impuesto por la metafísica tradicional.

Derrida critica la sobredeterminación del sujeto argumentando por medio del concepto de *différance* que es imposible concebir un significado absoluto, permanente y universalmente válido, una vez que es propio del lenguaje la alteración dinámica constante formando una cadena infinita de sentidos. Como consecuencia, este contexto de inestabilidad conceptual imposibilita la defensa tanto de

la idea de sustancia, como de la definición de la naturaleza humana proyectada por Descartes.

Ya el representante del nuevo realismo Graham Harman defiende la necesidad de superación del correlacionismo moderno de la sobrevaloración del campo de la conciencia (sujeto) en detrimento del mundo material (objeto). Desde su propuesta de una metafísica orientada al objeto, Harman argumenta que el sujeto no debe ocupar una posición central por su capacidad cognitiva, sino que todos los elementos formativos de la realidad son ontológicamente independientes y considerados objetos (herramienta-ser), incluso el ser humano.

Por consiguiente, este panorama del pensamiento contemporáneo muestra cómo los problemas de la subjetividad continúan siendo interpretados de modo crítico, confirmando el legado cartesiano. Así, a pesar de los esfuerzos de los filósofos, lejos de ser superados, los problemas asociados al *cogito* cartesiano son señalados y problematizados por la filosofía actual. Al mismo tiempo, eso demuestra que el proyecto nishitaniano de encuentro con el *yo* auténtico está en resonancia con los trabajos de los filósofos actuales.

Sin embargo, la propuesta nishitaniana se destaca por proponer la superación de la perspectiva cartesiana desde una experiencia existencial y religiosa, es decir, desde el auto-cuestionamiento profundo del significado y naturaleza de la existencia individual. En

este sentido, es importante enfatizar que Nishitani no solo demuestra los límites del pensamiento moderno vigente, sino también defiende su punto de vista de cómo la realidad y el *yo* deben ser realmente *realizados*. Con el entendimiento de *realizar* Nishitani intenta escapar de la delimitación o determinación conceptual propia de la representación sustancial. El filósofo japonés argumenta que cada individuo tiene la capacidad de encontrar su modo de ser auténtico, más allá del modelo ilusorio auto-centrado cartesiano y más allá de la lógica de la sustancialidad; sin embargo el único camino válido para realizarlo es por la *praxis*, es decir, es imprescindible que uno experimente por sí mismo. En otras palabras, el *yo* auténtico no puede revelarse como un concepto filosófico de carácter exclusivamente inteligible, para comprenderlo es necesario vivirlo. Es precisamente esa la marca existencial de la filosofía nishitaniana.

Con todo, es también en su carácter necesariamente existencial y empírico, orientado en la *praxis*, que encontramos el límite de la propuesta crítica de Nishitani. Eso porque, una vez que se fundamenta en la experiencia individual, su propuesta no puede ser intelectualmente comprobada. Del mismo modo, Nishitani no se compromete en proponer un método en que toda la sociedad moderna pueda colectivamente superar de modo activo la perspectiva impuesta por el pensamiento cartesiano y sus problemáticas.

Además de lo expuesto hasta aquí, la filosofía de la religión nishitaniana se constituye como un elemento indispensable en el proceso de encuentro con la vacuidad y, por consiguiente, con el *yo* auténtico por su carácter emancipador. Hemos defendido que el proyecto filosófico de Nishitani propone una concepción de religión que, por sus características, no contradice el contexto histórico actual. En un panorama en lo cual, a pesar de la tendencia de secularización de las sociedades, la mayoría de la población mundial es religiosa y convive en los grandes centros urbanos con distintas culturas y creencias espirituales, Nishitani propone una concepción de la religión que recupera la percepción de la conexión (*religiare*). Con todo en su interpretación la conexión no se da entre el ser humano y Dios sino que representa la interrelación existente entre todos los elementos de la realidad. La realización de la existencia de esa red de conexión recíproca (jap. *egoteki* 回五的) se caracteriza como un movimiento transdescendente en la vida misma, en el aquí y ahora.

Además, al no tener la pretensión de aspirar ser una doctrina religiosa, la religión nishitaniana no entra en conflicto con las creencias individuales. En efecto, en sus términos, la religión es nada más que el encuentro con la realidad en su mismidad a partir del interior de uno mismo.

Hemos afirmado que una propuesta de superación de los problemas introducidos por la modernidad y su concepción de subjetividad desde una experiencia religiosa no contradice el momento histórico

actual porque no significa la defensa del retorno del modelo de dependencia dogmática que dominaba en el período precartesiano o precientífico. Al revés, Nishitani tiene conciencia del contexto histórico-filosófico del siglo XX de modo que propone una concepción de religión que posibilita la autonomía del ser humano. En este sentido, la religión es el instrumento de la gran duda. Planteamos a la vez cuestiones fundamentales sobre nuestra existencia: los límites de la razón y la estructura metafísica de la realidad, que posiciona el ser humano como centro ontológico.

En este sentido, la religión nishitaniana es un movimiento autónomo y crítico que se caracteriza como el camino interno de la búsqueda de sentido de la realidad. Por lo tanto, no se trata, de la recuperación de un entendimiento dogmático que reestablece la dependencia ontológica y epistemológica en Dios como Absoluto, una vez que el intento racionalista de la ontología centrada en el humano parece haber fracasado. La esencia de la religión es la revelación de la importancia de la conexión directa (sin intermediación sea de Dios o de la razón humana) con la mismidad de los demás elementos de la realidad en la formación de nuestra propia identidad, desde el punto de vista de la vacuidad.

En ese sentido, la religión cambia la postura egocéntrica del *ego cogito* al sacarlo de la posición de centro y fundamento ontológico de la realidad. Con eso, el *yo* puede realizar su autenticidad libre de los límites impuestos por la lógica de la ontología. Por sus características de ir más allá, traspasar y superar el paradigma

ontológico, hemos llamado *transontológico* el *yo* auténtico de la concepción nishitaniana. En pocas palabras, el *yo* es no-*yo* por se manifestar en su autenticidad como libre, no confinado y abierto a la red de interdependencia recíproca. En esta cosmovisión, mi existencia auténtica está condicionada por la relación con los demás entes, a la vez que mi identidad se revela continuamente en este juego relacional.

Con todo, no se puede inferir que este *yo* transontológico defina la concepción de la naturaleza del ser humano del siglo XXI, afirmarlo sería una paradoja respecto a la visión nishitaniana del problema de la ontología. Como hemos resaltado anteriormente, el *yo* auténtico transontológico representa la potencia inherente en el fondo de cada uno de nosotros. De modo que compete a cada uno asumir la responsabilidad de auto-cuestionarse en el impulso de superar el sinsentido de la existencia y desde el interior de sí mismo encontrar la autenticidad en la abertura para el mundo.

Frente lo expuesto en este trabajo, creemos que se pueden abrir nuevas posibilidades de investigaciones desde la filosofía nishitaniana, en especial, tratando su concepción de la subjetividad. Durante esa investigación hemos mencionado algunos retos que hace falta explorar en futuros análisis de la cuestión. Sin embargo, entre ellos nos gustaría destacar la necesaria confrontación con la posibilidad de pensar la filosofía nishitaniana desde una perspectiva social y política. Hemos enfatizado que la filosofía nishitaniana no es puramente teórica, ella exige de nosotros que experimentemos y actuemos. De modo que hace falta aplicar el entendimiento del *yo*



verdadero en el medio social. Con ello, ¿se puede inferir que la realización del *yo* auténtico implique una transformación social, en la medida en que superar la lógica egocéntrica del sujeto significa romper con la lógica de la relación desigual con el mundo? En este sentido, desde la propuesta nishitaniana de la cosmovisión interdependiente el *yo* auténtico tendría el poder de contribuir en la transformación social para que la relación entre *yo*-naturaleza y, hasta mismo la relación *yo*-tú, sean equilibradas, igualitarias y justas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Abreviaciones

[AT] DESCARTES, René. (1964-76). Trad. Adam, C. y Tannery, P. (orgs.). *Œuvres de Descartes*. 12 vols. Paris: Vrin/CNRS

[NKC] Nishitani, Keiji. (1982–1995). 『西谷啓治著作集』 *Nishitani Keiji Chosakushū* [Obras selectas de Nishitani Keiji]. 26 vols. Tokio: Sōbunsha.

### Bibliografía principal

DESCARTES, René. (1964-76). Trad. Adam, C. y Tannery, P. (orgs.). *Œuvres de Descartes*. 12 vols. Paris: Vrin/CNRS

\_\_\_\_\_. (1975). *Entretien avec Burman*. Manuscrito de Göttingen. Trad. y notas Ch. Adam. (2 ed.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

\_\_\_\_\_. (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. Seguidas de las objeciones y respuestas. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bilingüe latín-castellano. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.

\_\_\_\_\_. (2011). “Discurso del método”. Trad. y notas Manuel García Morente. En *Descartes. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos, pp. 97-154.

\_\_\_\_\_. (2011a). “Conversación con Burman”. Trad. y notas Ernesto López y Mercedes Graña. En *Descartes. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos, pp. 415-460.

NISHITANI, Keiji. (1960). “The Religious Situation in Present-Day Japan”, *Contemporary Religions in Japan*, vol. 1, pp. 7-24.

\_\_\_\_\_. (1969a). “On Modernization and Tradition in Japan”. En Kuyama, Y. & Kobayashi, N. (Eds.). *Modernization and Tradition in Japan*. Nishinomiya: International Institute for Japan Studies, pp. 69-96.

\_\_\_\_\_. (1969b; 2004) “The I-Thou Relation in Zen Buddhism”. Trad. Norman Waddell. *The Eastern Buddhist* II.2 (1969): pp. 71–87; reimpresso en Frederick Frank (Ed.). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Bloomington: World Wisdom, 2004: pp. 39–53.

- \_\_\_\_\_. (1981). "Ontology and Utterance". *Philosophy East and West*, Vol. 31, No. 1 (Jan.), pp. 29-43.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Religion and Nothingness*. Trad. Jan Van Bragt. University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (1986). "The Starting Point of My Philosophy." Trad. Jeff Shore. *FAS Society Journal*: pp. 24-29.
- \_\_\_\_\_. (1990) *The Self-Overcoming of Nihilism*, trans. Graham Parkes y Setsuko Aihara. Albany: SUNY Press.
- \_\_\_\_\_. (1998). "Concerning the Worldview of the New Japan". En Dilworth, David A.; Viglielmo, Valdo H.; Zavala, Agustín Jacinto (Ed. Trad). *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*. Westport, Conn. y London: Greenwood Press, pp. 385-391.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Emptiness and Sameness" (trad. de "Kū to soku"). En M. Marra (Ed.), *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 179-217.
- \_\_\_\_\_. (2006). *On Buddhism*. Trad. de Seisaku Yamamoto. Albany: State University of New York Press.

- \_\_\_\_\_. (2008). “Mon point de départ philosophique”. Trad. Sylvain Isaac. *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 2, pp. 295-303.
- \_\_\_\_\_. (2008a). “My views on Overcoming Modernity”. En Calichman, Richard F. (Ed. y trad.). *Overcoming modernity: cultural identity in wartime Japan*. New York: Columbia University Press, pp. 51-63.
- \_\_\_\_\_. (2016). “El significado del nihilismo para Japón” En HEISIG, J., KASULIS, T., & MARALDO, J. (Eds.). *La filosofía japonesa en sus textos*. Trad. coordinada por Raquel Bouso García. Barcelona: Herder, pp.736-743.
- \_\_\_\_\_. (2017). *La Religión y la Nada*. Trad. Raquel Bouso. Chisokudō Publications. Edición revisada.

## **Bibliografía secundaria**

- ABE, Masao. (1989). “Nishitani's Challenge to Western Philosophy and Theology”. En Taitetsu Unnō. *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*. Asian Humanities Press, pp. 13-45.
- ARGOTE, Germán M. (2013). “Historia de la Palabra ‘Religión’, desde sus Orígenes Latinos hasta Zubiri”. *Revista Portuguesa De Filosofia*, 69(1), pp. 143-164.

ARISAKA, Yoko. (1999). “Beyond “East and West”: Nishida’s Universalism and Postcolonial Critique”. *The Review of Politics* 59:3, Summer 97, pp. 541-560. Reimpreso en Fred Dallmayr (Ed.) *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory*. Lexington Books Lanham, pp. 236-252.

\_\_\_\_\_. (2014). “Modern Japanese Philosophy: Historical Contexts and Cultural Implications”. *Royal Institute of Philosophy*, Supplement 74, pp. 3-25.

BARBOSA, Carlos Andrés. (2017). *Back to the Source: Religion and Nonreductionism in Nishitani Keiji's Philosophy*. Tesis doctoral, UPF.

BONNELS, Bonneels; DERENNE, Jaime (Org.). (2017). *Fortune de la philosophie cartésienne au Japon*. Paris: Classiques Garnier.

BOUSO, Raquel. (2005). *La experiencia religiosa de la vacuidad en Nishitani Keiji*. Tesis doctoral, UPF.

\_\_\_\_\_. (2013). “Una forma de escepticismo terapéutico: Nishitani lector de Hakuin”. *Convivium* 26: pp.165-184.

- BRAGT, Jan Van. (1971). "Nishitani on Japanese Religiosity". En Joseph Spae, *Japanese Religiosity*, Tokyo: Oriens Institute for Religious Research, pp. 270-284.
- BROOKS, Thom. (2003). "Philosophy Unbound: The Idea of Global Philosophy". *Metaphilosophy*. Volume 44, Issue 3, April 2013, pp. 254–266.
- BURI, Fritz. (1997). *The Buddha-Christ as the Lord of the True Self: The Religious Philosophy of The Kyoto School and Christianity*. Trad. Harold H. Oliver. Macon: Mercer University Press.
- CALICHMAN, Richard. (2008). *Overcoming Modernity: Cultural Identity in Wartime Japan*. New York: Columbia University Press.
- CARABIAS, Javier del Arco. (2004). "La Escuela Filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural". *Arbor CLXXIX*, 705 (septiembre), pp. 229-246.
- CARMAN, Taylor. (2009). "The Concept of Authenticity". En Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall (Eds.). *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 285-296.

CARTER, Robert E. (2013). *The Kyoto School: An Introduction*. Albany: State University of New York Press.

CÍCERO, Marco Túlio. (2018). *Da natureza dos deuses - Livro II*. Trad. Willy Paredes Soares. Bilingüe. João Pessoa: Ideia.

CLARKE, D.S Jr. (1991). "Introduction". En: Nishitani Keiji, *Nishida Kitarō*. Trad. Yamamoto Seisaku y James W. Heisig. Berkeley: University of California Press, pp. vii-xxii.

COTTINGHAM, John. (1995). *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. (1998). *Descartes*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2008). *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

CROWELL, Steven. (2017). "Existentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), [En línea] [URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/existentialism>](https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/existentialism/). [ Consulta en 7 de abril de 2018]



DAVIS, Bret W. (2008). “Turns to and from political philosophy - the case of Nishitani Keiji”. En C. Goto-Jones (Ed.), *Re-politicizing the Kyoto School as political philosophy* New York, NY: Routledge, pp. 26–45.

\_\_\_\_\_. (2014). “The Kyoto School”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), [En línea] [URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/kyoto-school/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/kyoto-school/). [Consulta en 8 de febrero de 2016]

DAVEY, Nicholas. (2015). “Towards a Community of the Plural: Philosophical Pluralism, Hermeneutics and Practice,” En *Phenomenological Perspectives on Plurality*, ed. Gert-Jan van der Heiden. Koninklijke Brill NV, pp.88-102.

DERRIDA, Jacques. (1981). *Positions*. Trad. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. (1991). *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus.

DERRIDA, Jacques y VATTIMO, Gianni. (Org.). (1996). *La religión*. Trad. Esther Benítez. Madrid: PPC.

- DŌGEN, Eihei. (2015). *Shōbōgenzō: La preciosa visión del Dharma verdadero*. Trad. Dokushō Villalba. Barcelona: Editorial Kairós.
- EBERSOLT, Simon. (2017). *Contingence Et Communauté Kuki Shūzō, Philosophe Japonais*. Tesis doctoral, INALCO.
- ERNOUT, A., MEILLET, A. (1960). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. 4 ed. Tome II (M-Z y Index). Paris: C. Klincksieck.
- FALERO, Alfonso. (2017) “The Meaning of Japanese Philosophy. a Spanish Perspective”. En Ching-yuen Cheung; Wing-keung Lam (Eds.). *Globalizing Japanese Philosophy as an Academic Discipline*. V&R unipress. National Taiwan University Press, pp. 51-80.
- FLAVEL, Sara J. (2015). *Nihilism and emptiness: Nishitani's encounter with Nietzsche*. Tesis doctoral, University College Cork.
- FUJITA, Masakatsu. (2013a) “The significance of Japanese Philosophy”. Trad. Bret W. Davis. *Journal of Japanese Philosophy*, vol: 1 (5), pp. 5-20.
- \_\_\_\_\_. (2013b) “The Kyoto School of Philosophy and its Genealogy: A Prominent Group of Philosophers in the

History of Modern Japanese Philosophy”. *Research Activities 2013*. pp. 4-6 [En línea] URL = <http://www.kyoto-u.ac.jp/en/research/international/publications/documents/ra2013-3-4.pdf> [Consulta en 4 de marzo de 2017].

GILLESPIE, Michael Allen. (1995) *Nihilism Before Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.

GREER, Scott. (2003). “Self-esteem and the De-moralized Self: A Genealogy of Self Research and Measurement”. En D. Hall; M. Krall (Eds.), *About Psychology: Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy*, Albany: State University of New York Press, pp. 89-108.

HABERMAS, Jürgen. (2010). *An awareness of what is missing: Faith and reason in a post-secular age*. MA: Malden.

HARMAN, Graham. (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.

HASE, Shoto. (1999), “Nihilism, Science, and Emptiness in Nishitani”. *Buddhist-Christian Studies*, vol. XIX, pp. 139-154.

HEGEL, G.W.F. (1977). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Trad. Wenceslao Roces, vol. III. México: FCE.

HEIDEGGER, Martin. (1989). *Serenidad*. trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal.

\_\_\_\_\_. (1994) “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y Artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serba, pp. 9-37.

\_\_\_\_\_. (1995). “La época de la imagen del mundo”. En *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte Coello. Madrid: Alianza, pp. 63-90.

\_\_\_\_\_. (2000). “El nihilismo europeo”. En *Nietzsche II*. Trad. de Juan Luís Vermal. Barcelona: Destino, pp. 33-206.

HEISIG, James W.; MARALDO, John C. (Eds). (1995). *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto school, & the question of nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

HEISIG, J., KASULIS, T., y MARALDO, J. (Eds.). (2011). *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

HEISIG, James W. (1990). "Religious Philosophy of the Kyoto School: An Overview". *Japanese Journal of Religious Studies* 17 (1), pp. 50–80.

\_\_\_\_\_. (1997). "The Quest of the True Self: Jung's Rediscovery of a Modern Invention". *The Journal of Religion*, 77(2), pp. 252-267.

\_\_\_\_\_. (2000). "Non-I and Thou: Nishida, Buber, and the Moral Consequences of Self-Actualization". *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 2 (Apr., 2000). University of Hawai'i Press. pp. 179-207.

\_\_\_\_\_. (2002). *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona: Herder.

\_\_\_\_\_. (2009). "Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940–1945)," Raquel Bouso y James W. Heisig (Eds.). *Frontiers of Japanese Philosophy 6: Confluences and Cross-Currents*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, pp. 297–329.

\_\_\_\_\_. (2016) *La filosofía japonesa en sus textos*. Trad. coordinada por Raquel Bouso García. Barcelona: Herder Editorial.

\_\_\_\_\_. (2017). “Introducción”. En Nishitani Keiji. *La religión y la Nada*. Trad. Raquel Bouso García. Chisokudō Publications. Edición revisada, pp. 7-26.

HENNIG, Boris. (2007). “Cartesian Conscientia”. *British Journal for the History of Philosophy*, 15, pp. 455–84.

HOYT, Sarah F. (1912). “The Etymology of Religion”. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 32, No. 2, pp. 126-129.

ISOMAE, Jun’ichi. (2007). “State Shinto, Westernization, and the Concept of Religion in Japan”. En Timothy Fitzgerald (Ed.). *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formation*. London: Equinox Publishing, pp. 93–101.

JASPERS, Karl. (2002) *Los grandes filósofos: los hombres decisivos Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*. Trad. Pablo Simón. Madrid: Ed. Techos.

JOHNSON, Carl M. (2007). “Doubt, Certainty, and Value in Descartes and Nishitani”. [En línea] <<http://www.carlsensei.com>> [Consulta 24 abril 2016].

JORGENSEN, Larry M. (2014). “Seventeenth-Century Theories of Consciousness”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N.

Zalta (ed.). [En línea]  
 <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/>>. [Consulta en 8 de agosto 2018]

JOSEPHSON, Jason Ānanda. (2012). *The Invention of Religion in Japan*. Chicago and London: University of Chicago Press.

JUNQUERAS I VIES, Oriol; MADRID I MORALES, Dani; MARTÍNEZ TABERNER, Guillermo; PITARCH FERNÁNDEZ, Pau. *Historia de Japón. Economía, política y sociedad*. Barcelona: UOC, 2012.

KANT, Emmanuel. (2009). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi. México: FCE, UAM, UNAM.

KASULIS, Thomas P. (1995) “Sushi, Science, and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its Views of Western Science”. *Philosophy East and West*, Vol. 45, No. 2, Comparative and Asian Philosophy in Australia and New Zealand, pp. 227-248.

KEARNEY, Richard. (2010). *Anatheism: returning to God after God*. New York: Columbia University Press.

LACTANCIO. (1990). *Instituciones divinas*. Libros IV-VII. Trad. y notas E. Sánchez Solar. Madrid: Editorial Gredos.

LAM, Wing-keung. (2011). “The making of ‘Japanese philosophy’: Nishi Amane, Nakae Chōmin and Nishida Kitarō”. En T. Nakajima (Ed.), *Whither Japanese philosophy? III: Reflections through other eyes*. Tokyo: University of Tokyo Center for philosophy, pp. 69-80.

LIBERA, Alain de. (2008). *Archéologie du sujet*, I. *Naissance du sujet*, Vrin.

\_\_\_\_\_. (2009). “Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes”. *Les Études philosophiques*. 2009/1 (n° 88), pp. 85-101.

Longuenesse, Béatrice. (2010) “Présentation. De différentes manières de se rapporter à soi”, *Revue de métaphysique et de morale* 2010/4 (n° 68), pp.419-434.

LOPARIC, Zeljko. (Ed.). (2009). *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW Editorial.

LUCRECIO CARO, Tito. (1893). *De rerum natura libri I-III*. J. Henry Warburton Lee (Ed.). London: Macmillan and co. 1ed. reimpressa con correcciones.



- MACKAY, Robin. (ed.). (2007). *Collapse*. Philosophical Research and development, Volume 2. Fallmouth: Urbanomic.
- MARALDO, John C. (2013). “Japanese Philosophy as a Lens on Greco-European Thought”. *Journal of Japanese Philosophy*, vol.1, pp. 21-56.
- MARION, Jean-Luc. (1996). *Questions cartésiennes II: Sur l'ego et sur Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. (2000) *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*. Trad. Alejandro García Mayo. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, , 4 ed.
- MANENT, Pierre. (1998). *The city of man*. Trad. Marc A. LePain. New Jersey: Princeton University Press.
- MERCER, Christia. (2017). *Descartes Is Not Our Father*. The New York Times. 25 set. [En línea] <<https://www.nytimes.com/2017/09/25/opinion/descartes-is-not-our-father.html?mcubz=0>> [Consulta: 29 set. 2017]
- NIETZSCHE, Friedrich. (1988). “Fragmentos Póstumos (1885-1888)”. En Llinares, J.B. (Ed.). *Nietzsche. Antología*, Barcelona, Península, pp. 147-294.

NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *La ciencia jovial: La gaya ciencia*. Trad. José Jara. Caracas: Monte Avila Editores. 1ed.

OGINO, MASAHIRO. (2000). “Nationalisme, colonialisme, guerre. La dimension politique du ‘dépassement de la modernité’”. En A. Berque, (dir.), *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, vol. 2, *Du lieu nishidien vers d’autres mondes*, Bruxelles: Ousia, pp. 87-96.

PANIKKAR, Raimon. (2002). “Prólogo” en James W. Heisig. *Filósofos de la Nada: Un Ensayo Sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona: Herder, pp. 9-17.

PARKES, Graham (ed.). (1987). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.

\_\_\_\_\_. (2008). “The definite internationalism of the Kyoto School - changing attitudes in the contemporary academy”. En C. Goto-Jones (Ed.), *Re-politicizing the Kyoto School as political philosophy*. New York, NY: Routledge, pp. 161–182.

\_\_\_\_\_. (2011). “Heidegger and Japanese Fascism: An unsubstantiated connection”. En B. W. Davis, B. Schroeder y J. M. Wirth (Eds.), *Japanese and continental philosophy—conversations with the Kyoto*

*School*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 247–265.

PAVESI, Pablo E. (2010). “Presentación: Transgresión de la Metafísica Descartes según Jean-Luc Marion”. En Jean-Luc Marion. *Cuestiones Cartesianas*. 1ed. Buenos Aires: Prometeo libros.

PRATT, Alan. “Nihilism”. *Internet Encyclopedia of Philosophy and its Authors*. [En línea] <<http://www.iep.utm.edu/nihilism>> [Consulta en 5 de mayo de 2017]

SAID, Edward W. (2008). *Orientalismo*. Trad. Maria Luisa Fuentes. Segunda edición. Barcelona: Debolsillo.

SAN AGUSTÍN, (1996). *Retractaciones I*. Obras Completas de San Agustín vol. XL, BAC: Madrid.

SCHOPENHAUER, Arthur. (2007). *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. Trad. MME. Carl Hillebrand. New York: Cosimo Classics.

SEVILLA, Anton Luis. (2011). “Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev”. En Shigemi Inaga (Ed.). *Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of 'Asia' under the*

*Colonial Empires*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, pp. 237-261.

SARTRE, Jean-Paul. (1965). *La Transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique*, Intro. por Sylvie Le Bon. Paris: Librairie philosophique Vrin.

SÖDERMAN, Niklas. (2018). "Critique of modernity in the philosophy of Nishitani Keiji", *Asian Philosophy*, 28:3, pp. 224-240.

STEFFENSEN, Kenn Nakata. (2016). "Translation of Tosaka Jun's 'The Philosophy of the Kyoto School'", *Comparative and Continental Philosophy*, 8:1, pp. 53-71.

STEVENS, Bernard. (1997). "Dépasse le Moderne". En BERQUE, Augustin; NYS, Philippe (Eds.). *Logique du lieu et ouvre humaine*. Ousia, pp. 9-34.

\_\_\_\_\_. (2017). "La Critique Nishitanienne de Descartes dans 'Qu'est-ce que la Religion'". En Pierre Bonneels; Jaime DERENNE (eds). *Fortune de la philosophie cartésienne au Japon*. Paris: Classiques Garnier, pp.150-163.

STOREY, David. (2011). "Nihilism, Nature, And the Collapse of the Cosmos". *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 7, no. 2, pp. 6-25.

SUZUKI, D.T. (2007). *Manual de Budismo Zen*. 1ªed. 5ª reimp.  
Trad. Héctor Vicente Morel. Buenos Aires: Kier.

TALIAFERRO, Charles. (2018). “Philosophy of Religion”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). [En línea] URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philosophy-religion/>. [Consulta en 1 de abril de 2019]

TAYLOR, Charles. (2007). *A Secular Age*. Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press.

UDO, Thiel. (2011). *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.

UEDA, Shizuteru. (2008). “O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche”. Trad. Florentino Neto. *Natureza Humana* 10(1): jan-jun., pp. 165-202.

\_\_\_\_\_. (2011). “Contributions to Dialogue with the Kyoto School,” En Bret W. Davis, Brian Schroeder y Jason M. Wirth (Eds.). *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 33-51.

- UNNŌ, Taitetsu. (1989) “Emptiness and Reality in Mahayana Buddhism”. En Taitetsu Unnō (Ed.). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*. Asian Humanities Press, pp. 307-320.
- VATTIMO, G. (1996) “La huella de la huella”. En Jacques Derrida y Gianni Vattimo (Eds.). *La religión*. Trad. Esther Benítez. Madrid: PPC, pp. 107-130.
- WAGNER, Peter. (2013). “Redefiniciones de la modernidad”. *Revista de Sociología*, N.28, pp. 9-27.
- WESTFALL, Richard. (1980). *La Construcción de la Ciencia Moderna: Mecanismos y Mecánica*. Trad. de Ramón Jansana Ferrer. Barcelona: Editorial Labor, S. A.
- WIN/GALLUP International. (2015). “Losing our religion? Two thirds of people still claim to be religious”. 13 de Abril.
- \_\_\_\_\_. (2017). “End of Year 2016: Global Report on Religion”. 12 de Abril.
- ZIMA, Peter. (2015). *Subjectivity and identity: between modernity and postmodernity*. London: Bloomsbury Publishing.