

**APÉNDICE XVI**  
**NOTAS RELATIVAS AL DESARROLLO HISTÓRICO**  
**DE LA ESCUELA DE KYOTO**

---

En este apéndice sintetizamos, a la vez que ampliamos considerablemente, las informaciones proporcionadas en V2 en relación con algunos de los filósofos de la Escuela de Kyoto.<sup>1</sup>

Filosofía, como se entiende en el mundo occidental, no hubo en el Japón hasta después de realizada la apertura concomitante con la restauración Meiji (1867). En todo el Oriente, lo que los occidentales entendemos por filosofía y por religión no constituía ámbitos diferenciados. De hecho es discutible que pueda hacerse esa distinción aun después de la restauración. Es posible distinguir seis generaciones de filósofos japoneses después de la restauración Meiji:<sup>2</sup>

- 3ª: Nishida Kitaro (1870-1945), padre fundador de la Escuela de Kyoto, y Tanabe Hajime (1885-1962), discípulo de Nishida (y de Heidegger).
- 4ª: Nishitani Keiji (1900-1990).
- 6ª: Ueda Shizuteru (1926- ).

<sup>1</sup> Algunas informaciones que figuran en este apéndice proceden de Bret W. Davis, "The Kyoto School".

<sup>2</sup> Agustín Jacinto Zavala (comp.), *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología. Volumen I*, en especial, pp. 27-34.

LA TOPOLOGÍA DE NISHIDA KITARO (1870-1945)

Credenciales académicas de Nishida:

- Graduado en filosofía por la Universidad de Tokyo en 1894.
- Profesor en la Universidad de Kyoto hasta 1927.

Para Nishida, la religión es la corona de la filosofía.

Nishida quiere pensar la experiencia y la conciencia con el rigor y la necesidad con la que se desarrolla la lógica.

Mucho de su pensamiento es fruto de su interacción con su discípulo Tanabe Hajime.

Influido por su experiencia personal en el budismo zen, afirma por primera vez a la *nada absoluta* como fundamento para el pensamiento filosófico (y a la experiencia como punto de partida).

En la *nada absoluta* de la Escuela de Kyoto convergen el vacío (*sunyata*) del budismo *mahayana* y la nada (chino: *wu*; japonés: *mu*) del taoísmo. (El budismo zen también se forja en la convergencia de esas tradiciones).

Su pensamiento ha sido caracterizado (desde el pensamiento occidental) como una fenomenología metafísica y también como una *ontología de las formas* (con una fuente originaria que no es forma; es *mu*: nada).

Para Nishida, la religión es la auto-conciencia de la realidad, o, más correctamente, la *real* auto-conciencia de la realidad, donde el calificativo *real* quiere significar vivencia y no aproximación teórica-conceptual.

En su primer libro, *Indagación sobre el bien* (1911), Nishida propuso la *experiencia pura* como el concepto a partir del cual procedería a “explicarlo todo” mediante una lógica que recuerda la de Hegel en su concepción, lo que pone de manifiesto la influencia de *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) de William James. La experiencia pura es aquella en la que no hay actividad reflexiva ni distinción entre sujeto y objeto.

En su *Indagación sobre el bien*, cuestiona el supuesto de que la experiencia es individual y subjetiva. Nishida no es idealista: la experiencia antecede a la distinción sujeto/objeto y es a partir de lo cual y en lo que se constituyen tanto los objetos como las subjetividades. La experiencia pura es la *realidad*. El *bien* es la apropiación de ese fundamento originario.

La pregunta por la manera en la que la experiencia pura funda al pensamiento reflexivo se vuelve central en los escritos de Nishida que siguen a *Indagación sobre el bien*.

En la auto-conciencia (japonés: *jikaku*, palabra en la que “auto” no es separable de “conciencia”) la conciencia se refleja a sí misma en sí misma:

experiencia inmediata y reflexión son una y la misma cosa. Esta auto-conciencia no es la de un sí mismo personal (individual) que a veces es auto-consciente.

Para Nishida, la conciencia es sencillamente lo que ilumina (hace manifiesto). Es la actividad que antecede y unifica al sí-mismo y al mundo. Con influencia de Johann Gottlieb Fichte y de Arthur Schopenhauer, llegó a concebir la auto-conciencia como “voluntad absoluta” (concepción que después abandonó). (Más adelante entenderá a la conciencia como una forma relativa de la nada, esto es, el primer lado de la distinción no-ser/ser).

Las inquietudes epistemológicas de Nishida dieron, con el tiempo, paso a las ontológicas (en torno a la experiencia y a la auto-conciencia).

Aunque la conciencia no es reducible a nada (no es explicable en términos de nada), sí posee una estructura que explica la constitución de los objetos: la conciencia se refleja a sí misma en sí misma.

La realidad es lo que es auto-consciente. La realidad es un “campo de conciencia”, lo que connota no-subjetividad y no-objetividad. (Más tarde escribirá que el sí-mismo individual es un punto focal del mundo).

La conciencia en acto no puede ser objeto de sí misma; es el “predicado trascendental” que nunca puede ser sujeto. (La conciencia no es una propiedad de una sustancia individual, ni una sustancia).

Los juicios sobre la realidad son también parte de la realidad. Es necesario situar la predicación convencional en un campo más amplio de predicación: el del “predicado trascendental”.

Conforme fue evolucionando su pensamiento, el concepto de la experiencia pura se fue reemplazando o reelaborando sucesivamente por otros que en un principio evocaban los de filósofos idealistas alemanes (sobre todo Fichte y Hegel), para dar lugar luego a sus propios neologismos, y para, finalmente, hacer uso de términos provenientes del budismo.

En esta sucesión de conceptos fundamentales, destaca el *del lugar o topos* (japonés: *basho*) que aparece por primera vez en sus escritos hacia 1925 y que, pese a las elaboraciones y desarrollos posteriores, ya nunca abandonará, como lo atestigua el título de su último trabajo, “La lógica del lugar y la cosmovisión religiosa”, que data de 1945, el año de su muerte y de la destrucción por fuego de las principales ciudades del Japón.

En Nishida la expresión “lugar” o “*topos*” se refiere al ámbito en el que se dan las relaciones –en los juicios– entre objetos, lo que remite a la conciencia.

Los universales son campos de posibilidad que se auto-determinan en sus instanciaciones particulares. Los universales pueden ser jerarquizados en un orden descendente de mayor concreción; éste es el orden de los lugares o *topoi*.

En el penúltimo lugar de abstracción se encuentran los trascendentales de la filosofía occidental medieval: *unum, verum y bonum*; estos trascendentales son índices de un último *topos*, el de la *nada absoluta*.

Al esquema lógico de los *topoi* corresponde uno ontológico: el de la *meontología* (no-ontología; meon: no-ser).

El *topos* de la nada relativa es el campo de conciencia, que es nada en relación con los objetos de los que es consciente. La nada absoluta subyace a la oposición nada/entes.

Desde mediados de los años treinta, la *auto-identidad de la contradicción absoluta entre la nada (subjética) y el ser (objetivo)* asume el papel de concepto fundamental; pero lo que Nishida entonces propone es que la nada absoluta es el “lugar” que abarca a un tiempo los polos subjetivo (*noético*) y objetivo (*noemático*) de la realidad.

La pregunta por el ámbito en el que se ubica la conciencia es la pregunta por el “lugar” en el que todo acontece de manera interdependiente; la pregunta por aquello que en su auto-determinación deviene dialécticamente en la auto-identidad de la contradicción absoluta entre la nada (subjética) y el ser (objetivo).

La respuesta a todas estas preguntas, que vienen a ser la misma, es la *nada absoluta* que, a un tiempo, es el otro absoluto de todo cuanto existe y aquello por lo que todo cuanto existe –también la subjetividad– es constituido en interdependencia con todo lo demás.

Pero aquí es donde hay que superar una vez más la tentación de permanecer conceptualmente en la nada relativa: la nada absoluta, en última instancia, no puede ser entendida como algo, ni siquiera como todo lo que se ha dicho.

Ser es “ser en ...”. El “...” de mayor amplitud es el *topos* de la nada absoluta.

La nada absoluta es infinitamente determinable y el conjunto de sus determinaciones conforma el mundo, pero se trata de una auto-determinación sin nada que determine.

La nada absoluta es actividad y creatividad. Se manifiesta o despierta a sí misma en la auto-conciencia.

La “auto-experiencia” de la nada absoluta –donde no hay ni experimentador, ni experimentado– sólo puede ser alcanzada por la auto-negación o vaciamiento de sí mismo del ego.

En este abismarse en la nada por vía de la auto-negación –que no conduce a una voluntad superior o a un ser omni-comprensivo, sino a una nada absoluta que se niega a sí misma y se expresa en la interacción

de individuos auto-determinantes– se penetra en el campo de la auténtica inter-personalidad.

Esta “auto-experiencia” se transforma en la *correlación o correspondencia inversa*, el último en la sucesión de los conceptos fundamentales de Nishida, recorrido que se inició con el de la experiencia pura, pasó por la auto-negación o auto-vaciamiento de la nada absoluta y del sujeto.

### TANABE HAJIME (1889-1962) Y LA METANOÉTICA

Credenciales académicas de Tanabe:

- Graduado de la Universidad de Tokyo.
- Discípulo de Husserl en Friburgo y tutorado por Heidegger de 1922 a 1924.

Tiene raíces tanto en el budismo zen como en el budismo de la “tierra pura”.

Tanabe critica la noción de nada absoluta como la entiende Nishida (y también Nishitani); piensa en términos de la nada que actúa en el tiempo (como contrastada con un eterno presente). Cuestiona también una pre-existente conciencia pura cuya recuperación constituiría la iluminación.

*Filosofía como metanoética* (1946): con raíces en Immanuel Kant (cuyo tratamiento de las antinomias radicaliza) y en Søren Kierkegaard, Tanabe emprende una crítica de la filosofía buscando superarla; pretende *una filosofía que no es filosofía* (una filosofía no filosófica).

Algunas afirmaciones en *Dialéctica del cristianismo* (1948):

- Dios no puede ser reducido al ser; esto es a la auto-identidad.
- El Jesús histórico pone de manifiesto el actuar de la nada absoluta.
- El mito cristiano de la Encarnación –la nada absoluta encarnada, la kénosis de la nada absoluta– expresa la verdadera naturaleza de Dios y aquello en lo que consiste la realización plena de lo humano.

### EL NIHILISMO Y NISHITANI KEIJI (1900-1990)

Credenciales académicas de Nishitani:

- Doctor en filosofía por la Universidad de Kyoto (1924) con una tesis sobre Schelling y Bergson.
- Alumno de Heidegger en Friburgo de 1937 a 1939.

Nishitani prolongó el pensamiento de Nishida, con las afectaciones resultantes de la apropiación de las críticas de Tanabe, en una dirección fenomenológico-existencial, en mucho a partir del tema del nihilismo introducido de manera significativa en el pensamiento moderno por Nietzsche y objeto de mayor elaboración por Heidegger.

Nishitani cree discernir una correspondencia entre el nihilismo de Nietzsche y de Heidegger, y la nada relativa, que según la tradición *mahayana* —que piensa en términos de *sunyata* relativa o de *sunyata* enferma— debe ser superada.

Por lo que se refiere al *summum bonum*, el lugar que en el pensamiento de Nishida ocupa el lugar la nada absoluta, en el de Nishitani corresponde al campo de *sunyata*, expresión más vinculada a la tradición *mahayana*.

Nishitani encuentra que Nishida —en las distintas etapas de su pensamiento— escribe siempre desde la perspectiva de ese *summum bonum* realizado, alcanzado; frente a lo cual se propuso desarrollar una topología ampliada que incluyera el camino que, partiendo de la *situación histórica concreta vivida*, arribe al lugar de la vacuidad absoluta.

Sostiene que, en lugar de asumir un talante defensivo y reactivo frente a lo que se vive como la amenaza del nihilismo, es necesario arrojarse sin concesiones al vacío, esto es, a la vacuidad del nihilismo, para así estar en condiciones de trascender esta vacuidad relativa e irrumpir en la vacuidad absoluta; en otras palabras, hay que pasar del campo del ser y de la conciencia al campo de la nihilidad, y de éste al campo de *sunyata*.

Nishitani no se interesa por definir lo que es una religión en términos de un estudio comparativo de religiones históricas; por religión entiende la “real auto-conciencia de la realidad”, esto es, el despertar de la realidad en la conciencia y en el actuar.

Por “realidad”, Nishitani entiende la armonía entre todo lo que hay, que da el ser a todo lo que hay y que lo mantiene en interdependencia y cooperación en un ordenamiento místico que permite contemplar a Dios en cualquier cosa.

La realidad despierta a sí misma no sólo cuando se contempla al universo desde esta perspectiva, sino cuando es asumida en el vivir y en el actuar al devenir un ser en relación armónica con todo lo demás. A esto denomina vivir en el seno del campo de la realidad.

El vivir en el seno del campo de la realidad es impedido por dos formas de egocentrismo: a) el del vivir y actuar en función de lo percibido como útil para uno mismo; y b) el del vivir desde la perspectiva de una autonomía subjetiva del ego que lo entiende como individual y distinto del mundo de los objetos.

El egocentrismo es clausura sobre la propia auto-comprensión y el propio auto-apego. Nishitani contrasta este tipo de ego con lo que nombra “sí mismo elemental”, caracterizado por el reconocimiento del propio enraizamiento en la armonía universal y por el consecuente vivir en ella.

El tránsito del sí mismo auto-apegado al elemental está mediado por las “experiencias límite” (muerte, enfermedad, miseria) que dan lugar a la “gran duda” sobre la propia existencia, la de los demás y la de todo.

En la “gran duda” se percibe que el fundamento de cuanto hay es *nihilidad*, sin forma y sin sentido, de manera que la propia existencia, como la de todo, es impermanente.

La experiencia de la “gran duda” es análoga al reconocimiento cristiano de la condición de pecado: el punto de contacto entre Dios y el ser humano se ubica en la conciencia misma del pecado/nihilidad.

El caer en la cuenta de esto es nombrado por Nishitani la “gran realidad”, que en el budismo zen sigue a la “gran duda”: lo humano –y todos los seres animados– se encuentra en conexión transtemporal y esencial con el “poder del voto originario”, con la voluntad salvífica, con el *ágape*, de Dios/Buda.

A su parecer, la civilización occidental actual padece de *nihilismo*: la creencia en Dios y en el sentido de la existencia ha sido reemplazada por el vacío del culto a las capacidades humanas. Con influencia de Hegel, Heidegger y Kierkegaard, propone como antídoto a este padecimiento colocarse en la perspectiva del vacío absoluto, *sunyata*.

Para Nishitani, la pregunta por la religión surge en las “experiencias límite” cuando la utilidad como criterio de valoración pierde vigencia y la pregunta por el sentido de la existencia se vuelve impostergable.

La religión acontece en el trabajo de responder a esta pregunta por uno mismo en la superación del vivir auto-centradamente mediante el reemplazo del amor a uno mismo por un propósito equiparable al amor al prójimo.

Es necesario afirmar la indiferencia, amorosa y no discriminatoria, de la naturaleza frente a las vicisitudes de los seres vivientes.

Nishitani, con inspiración en el maestro Eckhart, afirma que la esencia divina es la nada absoluta impersonal. (Eckhart establece una distinción entre el Dios personal *Gott* y la esencia divina impersonal, *Gottheit*). Como los humanos están hechos “a imagen de Dios” tienen en lo más íntimo de su ser la nada absoluta. En el ascenso místico, muere la subjetividad individual, al asumirse la condición de nada absoluta, y se comienza a vivir la vida divina. No hay nada que sea la nada; esto es lo que significa “nada absoluta”.

Al reconocer que el fundamento de la subjetividad es la nada absoluta, se comprende que no hay nada que sea la persona, que sólo hay la “*persona*” (máscara).

En términos de Heidegger, el alma mística da testimonio de la presencia de Dios en el *Dasein* de la propia alma. Dios no es trascendente a la experiencia humana, existe como la *Existenz* misma (esto es, como la existencia sin esencia).

No existe humanidad sin individuos humanos (como no existe agua en el mar que no sea ola): la forma y su instanciación son una y la misma cosa (la ola es agua y el agua es ola). El ser humano, en cuanto es la forma real de su *talidad*, es impersonal, apariencia sin nada subyacente que dé lugar a la apariencia.

Todas las cosas son nada absoluta pero la nada absoluta nada es más allá de las cosas.

El ser sólo tiene sentido cuando se le entiende unido necesariamente al vacío (*sunyata*): el fuego quema pero no se quema a sí mismo (el fuego es fuego, pero es no-fuego para sí).

Debido a que todas las cosas están fundadas en la nada absoluta, Nishitani entiende la interconexión de todas ellas como una suerte de *circumincisión* o *pericoreisis*.

El *muthos* budista permite comprender la causa del sufrimiento como la nihilidad, así como el encadenamiento de nacimiento y muerte en toda cosa y en todo acontecimiento vistos como microcosmos de la nada absoluta.

En el budismo zen, esta comprensión se alcanza en la práctica del *zazen* en la que, kierkegaardianamente, cualquier momento (presente) puede ser la apertura a la nada absoluta.

*Sunyata* también ofrece una plataforma para fincar en ella una justificación del actuar ético en contra del sufrimiento y a favor del amor.

## DOS MODOS DE SER-EN-EL-MUNDO, DE UEDA SHIZUTERU (1926-)

Credenciales académicas de Ueda:

- Discípulo de Nishitani Keiji.
- Doctor por la Universidad de Kyoto.
- Doctor en Filosofía por la Universidad de Marburgo (tesis sobre el maestro Eckhart).
- Catedrático emérito de Filosofía de la Religión en la Universidad de Kyoto.

Dos obras de Ueda sobre Nishida:

- *Leyendo a Nishida Kitaro* (1991).
- *La experiencia y el auto-despertar* (1998).

Dos ensayos cruciales:

- “Zen y filosofía” (1 1976, 2 1991).
- “‘Glaube und Mystik’ am Problem ‘Erfahrung und Sprache’” (1987).

El punto de partida para Ueda es cómo relacionar la práctica del zen con el nacer de Dios en el alma (en el uso del maestro Eckhart) “en el nivel” el *grunt ohne grunt*, donde Dios y el alma son *unum et non unitum*. Dos ideas fundamentales en el pensamiento de Ueda son:

- El auto-despertar del sujeto humano como “yo soy yo sin ser yo”.
- Reconocer que el mundo en el que el sujeto está situado es una duplicidad que normalmente pasa desapercibida y que implica una apertura infinita en el mundo cotidiano.

Su comprensión de la religión gravita alrededor de la dialéctica entre experiencia y reflexión. La empresa filosófica para él es el esfuerzo por responder a la pregunta “¿Qué es la existencia del sí-mismo?”, y para responderla piensa que los mejores guías son los místicos y los maestros del zen, pero sin que haya sustituto posible de la propia experiencia.

Su filosofía/religión es un esfuerzo por descubrir el “fundamento” de los objetos cotidianos y penetrar por debajo de él y contemplar la “extensión infinita” que ahí se abre.

Ueda desarrolla una filosofía de la auto-conciencia, que no es un subjetivismo y ésto, por dos motivos. Para él, el sí-mismo es un “no-sí-mismo” que se ubica en un ámbito en el que no hay distinción sujeto/objeto y pues la auto-conciencia es una *interpretación* que satisface tanto a la *teoría* como a la *poiesis*, y una interpretación no es una actividad mental, sino una realización.

Ueda quiere trascender tanto el ego del *cogito* cartesiano como el no-ego del *anatman* budista. Uno y otro deben ser comprendidos en términos de un “repetido *movimiento* a través de una auto-negación radical hacia una genuina auto-afirmación”, movimiento que busca comunicar con la fórmula “yo, no siendo yo, soy yo”. Se trata entonces de “un sí mismo que no es un sí mismo”.

Ueda atiende al propósito declarado de Nishida en *Indagación sobre el bien* (1911) –explicar todo en términos de la experiencia pura como única realidad– y encuentra en él tres momentos sucesivos, experiencia, conciencia y auto-conciencia:

- A) *La experiencia pura en sí*, sin distinción sujeto/objeto: el despertar, la iluminación.
- B) *La experiencia pura como única realidad* como *Ur-Satz*, con el retorno de la distinción sujeto/objeto (con la subjetividad como algo objetivo), como auto-expresión de (A), y también como expresión en el zen del pensar toda la realidad *tal cual es*, esto es, en su *talidad*.
- C) *Explicar todo...* (*Grund-Satz*), lo que ya no es zen, sino estructuramiento filosófico del mundo, y auto-conciencia del sujeto como ser-en-el-mundo.

Los tres momentos pueden ser recorridos de A a C, o de C a A. En el primer caso, el paso de A a B es la experiencia del zen; en el segundo, el paso de C a B es la empresa filosófica tradicional. El genio de Nishida fue articular por primera vez en la historia de la filosofía los tres momentos (esto es, los dos tránsitos).

Este esquema de los tres momentos es recurrente en Ueda:

- A) Vaciamiento total del sí-mismo en la “vacuidad vacía”; B) renacimiento del sí-mismo como un “no-sí-mismo” [*selfless self*] (un sí-mismo cuya existencia es el lugar de la libertad del sí-mismo; y C) el no-ser del sí-mismo que es un “no-sí-mismo” es entendido como el campo, el entre, para la relación dialogal del sí-mismo y el otro.
- A) *Zazen*; B) *Sanzen*; y C) *Samu/Angya*.

Ueda interpreta la idea de Heidegger del “horizonte” del ser-en-el-mundo en términos del *lugar* (*topos*, *basho*) de Nishida: la auto-conciencia “yo” es constituida por un horizonte de relaciones e interconexiones, que es el mundo del sentido en el que surge el lenguaje, comenzando con la palabra “yo”.

En la conciencia que se percata de la naturaleza de las relaciones con el mundo se abre *un segundo horizonte*, una nada allende los límites del mundo que Ueda nombra “extensión infinita” o “vacuidad vacía”. Es el mismo

percatarse de lo primero lo que lleva al descubrimiento de que el propio ser-en-el-mundo se *localiza* en esa “extensión infinita”.

El paso de ser-en-el-mundo a la localización del mundo en la “extensión infinita” constituye el fundamento de la religión.

Al darse ese paso, no se ha descubierto un nuevo objeto; ha cambiado la perspectiva y, como consecuencia de ello, todo se ve de una manera nueva: la de la localización en dos mundos, el primero de los cuales se encuentra anidado en el segundo.

Ésta es la *perspectiva de todas las perspectivas* y corresponde a lo que en el maestro Eckhart es el *grunt ohne grunt*, y en Nishida el “lugar de la nada absoluta”.

En la propuesta de los dos modos de ser-en-el-mundo (japonés: *nijusekainaisonzai*) de Ueda, su pensamiento se muestra como una prolongación del de Heidegger (y del de Husserl). Pero también del de Nishida y del de Nishitani. El pensamiento de Ueda puede ser así visto como la convergencia de la corriente fenomenológico-hermenéutica y la Escuela de Kyoto.

Como Nishitani, Ueda se aproxima a la nada absoluta desde una perspectiva que a un tiempo es fenomenológica, existencial y topológica. Prolonga las aportaciones de Nishitani, de Nishida (en interacción con Tanabe) y también de Nagarjuna –de manera más amplia, las de la Escuela de Kyoto, en particular, y de la tradición de la Escuela *Madhyamika* (Nagarjuna, *sunyata*) en general– en su concepción de los dos modos de ser-en-el-mundo.

Uno de los dos modos de ser-en-el-mundo es el de la historicidad de la cotidianidad (en términos de Husserl, el mundo de vida). Pero este modo de ser-en-el-mundo –y la libertad que en él se es– se encuentra anidado y fundado en el lugar de la nada absoluta, y es posible retornar a otro modo de ser-en-el-mundo por vía de la auto-negación absoluta, un modo de libertad y *no egoicidad* también absolutas.

Así, el sí mismo se revela también como dual, como un sí mismo que no es un sí mismo, un yo que no es un yo.

