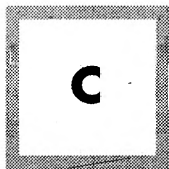




MISCE *L*ÁNEA

RELACIONES 72, OTOÑO 1997, VOL. XVIII



CONTINUIDAD Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE NISHIDA KITARÔ

Agustín Jacinto Zavala

El COLEGIO DE MICHOACÁN

La primera obra de Nishida Kitarô (1870-1945), la *Indagación sobre el bien* (*Zen no kenkyû*), fue una conceptualización del equilibrio precario entre la inmersión de Nishida en la vivencia del budismo y su reflexión acerca de ella en términos filosóficos occidentales. El resultado fue dado a conocer mediante el concepto de "experiencia pura", un término que tomó prestado de William James.

Debemos hacer notar tres aspectos del concepto de experiencia pura: a) Nishida describió la experiencia pura como *conocer* la realidad tal como es sin el añadido de constructos mentales; b) la experiencia pura es la unidad de la *consciencia* antes de la separación del sujeto y el objeto; y c) la experiencia pura es *transindividual* y precede al individuo. Como Nishida lo expresa en el prefacio de su libro: "No es que primero haya individuo y luego experiencia pura sino, más bien, que al haber ésta se dé aquél".

La primera parte del *Zen no kenkyû* se ha considerado decisiva en la filosofía japonesa. Se le piensa como un paso adelante después de la mera introducción de la filosofía occidental, hacia la presencia de una nueva manera de filosofar que reflexiona sobre los contenidos filosóficos de la cultura japonesa. Sin embargo, no deberíamos pasar por alto los varios problemas implícitos en esta formulación de la experiencia pura, que Nishida trató de resolver en su posterior reflexión. Solamente mencionaremos tres de ellos: la relación entre la consciencia presente del hecho como tal y su significado; la tendencia a explicar la totalidad de la realidad mediante un estado de consciencia que, en alguna manera, es trans-individual; y la insondable relación entre la experiencia pura y el *satori* (*kenshō*, o iluminación) del budismo zen, ya que Nishida dice que no trata de explicar la realidad mediante el *satori*, o de explicar el budismo zen mediante la experiencia pura. El doctor Ueda Shizuteru ha señalado tres momentos de la experiencia pura: a) como una vivencia pura en la que la separación entre sujeto y objeto desaparece; b) la expe-

riencia pura como la única realidad que, una vez dada, hace que todo se constituya; y c) la experiencia pura como un principio fundamental de explicación de la realidad. La relación entre estos tres aspectos es muy problemática. La experiencia pura –como objeto de reflexión filosófica mediante la cual Nishida trata de explicar la realidad y todo lo que es, tal cual– es la verdad (*Nishida Kitarô wo yomu* [Leer a Nishida Kitarô], Iwanami shoten, Tokio, 1992, 2a. impr., pp. 234-249). Como posteriormente reconoció Nishida, hay un elemento de psicologismo en esta su postura inicial.

En este tiempo Nishida todavía no se había enfrentado realmente con ningún otro punto de vista filosófico, ya que estaba relativamente aislado en la provincia. Se encontró con la reseña crítica de su libro, hecha por el neokantiano Takahashi Satomi, con mucho optimismo. Sin embargo, una vez que pasa la experiencia de un año de enseñanza en la universidad Gakushûin, se encuentra con un grupo neokantiano de profesores en la universidad de Kioto. Nishida dice: “por ese entonces los neokantianos me movieron mucho” (NKZ, I, 208).

Por haber caracterizado la experiencia pura como un “conocer”, se vio llevado a tratar de construir una epistemología que no se separara de la metafísica. Al tomar como base la espontaneidad de la experiencia pura y concebir a ésta como un universal dinámico, trató de ampliar el concepto para poder incluir el desarrollo del concepto concreto hegeliano. Eso lo logró mediante un serio (aunque un tanto deficiente) estudio de lo que Nishida denominó “escuela del logicismo puro” (que junto con Windeband, Rickert y otros neokantianos como Hermann Cohen, incluía al Husserl de las *Investigaciones lógicas*). También trató de enfrentarse a las ideas de Bergson, especialmente a su concepto de “duración pura”. Esto lo hizo Nishida en su segundo libro, *Reflexión y vivencia* (*Shisaku to taiken*), un libro que incluye artículos escritos entre agosto de 1910 y mayo de 1917. Aunque el libro contiene algunos artículos no directamente relacionados con la cuestión a mano, en general se preocupa por el problema epistemológico. Notable en este libro es la sección sobre “La comprensión lógica y la comprensión matemática” (septiembre de 1912).

Sin embargo, debemos decir que para enfrentarse a su nuevo ambiente, lo que Nishida concibió como solución fue la síntesis de ambas

corrientes de pensamiento (del neokantianismo y de Bergson) y, al hacerlo, tuvo que transformar la consciencia –cuya unidad era esencial a la experiencia pura y que está allí antes de la constitución del individuo– en una autopercepción. Esta transformación no clarifica si la realidad es autoperceptiva o si lo es el individuo, y esta ambigüedad muy probablemente se relacione con un cierto tipo de animismo enraizado muy profundamente en el corazón de la filosofía nishidiana.

En su siguiente libro, *Intuición y reflexión en la autopercepción (Jikaku ni okeru chokkan to hansei)*, publicado en 1917, Nishida trató de investigar a profundidad la idea central desarrollada en el antes mencionado artículo “La comprensión lógica y la comprensión matemática”. Allí dice: “La autopercepción, en mi uso, denota la autopercepción del ego trascendental (cercana al *Tathandlung* de Fichte)” (Véase Nishida Kitarô, *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, Trad.: Valdo Viglielmo et al., SUNY, Nueva York, 1987, p. xix). De manera que tuvo que desarrollar la experiencia pura hacia una fenomenología de la autopercepción.

Igual que en su respuesta a la crítica de Takahashi, Nishida trató de encontrar algo en el concepto de experiencia pura que pudiera servir de fundamento al pensamiento kantiano y bergsoniano. Su búsqueda se dirigió a tres principales aspectos: la formalización del sistema de la autopercepción, el aspecto lógico-matemático, y el entendimiento básico de la experiencia concreta. En otras palabras, trató de construir una nueva manera de entender la unidad de la consciencia que era esencial a la experiencia pura; también buscó una manera de presentar la relación entre la lógica y la matemática en el contexto de la forma y contenido en un sistema experiencial; y trató de ver la realidad como un sistema creativo resultante de la acción constructiva de la personalidad concreta. Trató de construir una epistemología –en la que, mediante la unión de la reflexión y la intuición en la autopercepción, se alcanzara el conocimiento objetivo– que pudiera desembocar en una metafísica.

Cuando Nishida toma la autopercepción como centro de su nuevo esfuerzo para desarrollar una lógica y una epistemología que desembocuen en la metafísica, debe enfrentarse a dos principales problemas: uno es el problema de la consciencia y el otro es el problema de la acción. Entre 1918 y 1919 se abocó al problema de la consciencia desde varios aspectos: su carácter, sus contenidos, su relación con otras facul-

tades (tales como la sensación, la emoción y la voluntad), y la formalización del concepto de relación y de continuidad en los contenidos de la consciencia. Su propósito general expreso era clarificar, desde el punto de vista de su filosofía, los conceptos fundamentales de las ciencias culturales, pero se quedó corto al presentar solamente los diferentes aspectos del problema. Este era el propósito de su libro *Ishiki no mondai* (Problemas de la consciencia), que se publicó en 1920.

Sin embargo, desde marzo de 1920 Nishida había comenzado a publicar artículos acerca del problema de lo bello y del arte, tratando de encontrar una base para su investigación del aspecto de acción, que no había tratado en su libro *Ishiki no mondai*. Su esfuerzo continúa hasta marzo de 1923. En ese año Nishida publicó su quinto libro, *Geijutsu to dōtoku* (Arte y moralidad, traducción al inglés de David A. Dilworth y Valdo H. Viglielmo, *Art and Morality*, The University Press of Hawaii, Honolulu, 1973). Aquí el segundo problema mencionado antes, el problema de la acción, es subsumido en el problema de la moralidad y de lo bello, bajo el concepto general de arte. Como punto de contacto entre los dominios del arte y de la moralidad, y como concepto básico respecto a la acción, Nishida se vuelve sobre la noción de "voluntad absoluta" que, como el *Tathandlung* (el "acto-cosa") de Fichte, es "el apriorismo fundamental del si-mismo". La intencionalidad de la experiencia se refracta en los horizontes de la emoción y la voluntad del si-mismo dinámico, mientras Nishida entra en un diálogo decisivo con Kant. Aquí, como dice el doctor David Dilworth, la base experiencial de la acción "se analiza en términos del *acto* de la expresión estética, del *acto* de la decisión moral, del *acto* del juicio reflexivo, etcétera" (*Op. cit.* p. x). La voluntad absoluta que viene de Fichte se amalgama con el verdadero si-mismo budista, dando origen a algo que trata de ser la base absoluta de la realidad –tal como lo había intentado con la experiencia pura– pero que todavía no tiene una expresión filosófica.

El sexto libro de Nishida, *Hataraku mono kara miru mono e* (De lo activo a lo que ve), publicado en 1927, es todavía más notable. Ya en *Arte y moralidad*, Nishida había tratado el problema de la expresión y ahora volvía a este problema en su nuevo libro. La primera parte cierra con la sección "La actividad expresiva" (marzo de 1925), en que Nishida trata varios aspectos de la expresión: la actividad de la expresión, su unidad,

su propósito, la voluntad, la unidad de la autopercepción y, después de algunos comentarios sobre el *Fedón* de Platón, Nishida introduce el concepto platónico de un “*topos* público” y de un “*topos* compartido” (NKZ, IV, 159), que se convierten en el “*topos* en el que” están las cosas (NKZ, IV, 164). Este concepto es utilizado posteriormente en ese mismo libro en conexión con lo activo (*hataraku mono*) y luego formalizado inicialmente en el artículo “*Basho*” (*topos*), que fue escrito entre enero y febero, terminado en mayo, y publicado en junio de 1926. Allí Nishida toma el concepto platónico del *Xora* o receptáculo de las ideas, como se encuentra en el *Timeo* (NKZ, IV, 209). También toma la idea de Aristóteles (en su *De anima*), donde se concibe al alma o el espíritu como “el lugar de la forma [metafísica]” (NKZ, IV, 213). Hay otros elementos principales mencionados en su artículo, tales como el “campo de consciencia” de Husserl (NKZ, IV, 210) y el concepto de *Gebietskategorie*, la “categoría de región” o dominio, de Emile Lask (NKZ, IV, 223), que dan matices diferentes al concepto de *basho* o *topos*, hasta que éste se convierte en el “*topos* en el que se constituyen el Ser y la Nada” (NKZ, IV, 218), y luego en el “*basho* de la Nada” (NKZ, IV, 224). Aun cuando Nishida inicialmente vacila mucho respecto al valor de este concepto recién descubierto –y así lo dice en sus cartas–, lo considera como un concepto central que tiene que profundizar y desarrollar para construir el sistema filosófico que él había soñado desde su juventud. En carta a Mutai Risaku, escribe:

Hoy te envié el número de junio de *Tetsugaku kenkyû* [Investigaciones filosóficas]. Todavía no es *klar* pero, frente a la definición de Aristóteles de la *Substanz* como ‘sujeto que no deviene predicado’, traté de definir la consciencia en sentido lógico como un ‘predicado que no deviene sujeto’. Traté de ver la superación del sujeto que infinitamente avanza en la dirección de lo particular y, al mismo tiempo, la superación del predicado que avanza infinitamente en dirección del universal: [traté de ver] la Nada que infinitamente deviene universal y envuelve al Ser; y la *Materie* que absolutamente refleja y abarca el *Das Eine* de Plotino [...] Desde este punto de vista quiero *reconstruct* todo el pensamiento precedente hasta el día de hoy” (Carta núm. 404, 8/VI/1926).

El *basho* de la Nada es el *basho* del universal dinámico, como región o dominio, que llega hasta lo último y abarca todas las cosas en la realidad. Se determina a sí mismo, se refleja dentro de sí mismo y constituye todo. El conocimiento, en este campo, lugar o *topos*, deja de ser la constitución de la materia mediante la forma y viene a ser la reflexión del sí-mismo dentro de sí mismo en la autopercepción (NKZ, IV, 217). El universal dinámico, que es el *basho* de la Nada, comienza a tener un papel central en la filosofía de Nishida.

Pero este acercamiento epistemológico y metafísico al *basho* requiere también el aspecto complementario, el del acercamiento lógico. Éste viene a ser el tema del séptimo libro de Nishida, *Ippansha no jikaku-teki taiki* (El sistema autoperceptivo del universal) publicado en 1929. Este libro es una larga investigación lógica. Después de un capítulo inicial sobre la estructura lógica del mundo de los objetos del conocimiento, Nishida presenta su visión de una lógica del predicado. El segundo capítulo, titulado "El logicismo del predicado" (escrito en abril de 1928), aunque claramente se refiere a Heinrich Rickert y otros, no menciona a nadie por su nombre. El libro de Rickert sobre *Predicate logic and the Problem of Ontology* (La lógica del predicado y el problema de la ontología), de 1930, todavía no se había publicado, pero Rickert ya había escrito sobre una lógica que, frente a la primera substancia aristotélica que es "sujeto que no deviene predicado" (NKZ, V, 61), se apoyaría en un "predicado que no deviene sujeto" (NKZ, V, 82). Esto es antes de la llegada de la lógica del predicado en la lógica matemática o en la lógica simbólica. Nishida trata de construir su lógica del predicado a partir del *basho* o *topos* como un universal dinámico que se autodetermina allí donde la autopercepción es "aquello que siendo Nada determina al Ser" (NKZ, V, 68), es decir, allí donde la autopercepción es el hecho de que "el *topos* esté en el *topos* mismo" (NKZ, V, 64). Aunque Nishida continuó algún tiempo tratando de construir este tipo de lógica del predicado, su proyecto quedó inconcluso al final de su vida. Pero el esfuerzo para encontrar los varios universales y articularlos en el sistema del universal autoperceptivo es un primer esfuerzo para realmente construir el sistema lógico-metafísico del *basho*. Este sistema se construye mediante el entrelaje de los diversos universales, entre los cuales están: el universal abstracto, el predicativo, el judicativo, el activo y el concreto; éstos y

otros son parte del sistema del universal dinámico autoperceptivo (al que Nishida posteriormente añadió los universales dialéctico, expresivo, creativo y *topos*-ico). En ese entonces, el universal dinámico autoperceptivo vino a ser el centro del sistema del *topos* de la realidad.

En su octavo libro, *Mu no jikaku-teki gentei* (La determinación autoperceptiva de la Nada), publicado en 1932, Nishida avanzó en esta dirección. Como Nishida mismo cuenta: "Fui del universal judicativo al universal autoperceptivo, y de éste llegué al universal activo o expresivo en sentido lato" (NKZ, VI, 4). La cuestión de la acción y la expresión vino a ser prominente en sus análisis, pero retornó a la autodeterminación del *topos* de la Nada. Dentro del universal dinámico autoperceptivo, que es el *topos* de la Nada y que es el mundo social e histórico, el mundo del Tú y el Yo es una determinación del *basho* o *topos*. La principal adición aquí es que la realidad es vista ahora concretamente como el mundo histórico social y no sólo como un mundo intelectual. Hay un nuevo elemento: el universal dinámico es ahora un universal dialéctico, y el mundo histórico social es dialéctico. Como tal, es expresivo y creativo. Con este libro Nishida alcanza un punto en que está listo para entrar al estudio del mundo histórico social, aunque algunos de sus conceptos son todavía vagos y la estructura de su dialéctica no está completamente desarrollada. Por esta razón viene a ser objeto –ya en 1935– de la crítica de Tosaka Jun, especialmente por la estrechez de la relación "Tú-Yo" para el estudio de la realidad histórico social.

Para solucionar este problema y clarificar el ahora aspecto central del "si-mismo activo" dentro de un "mundo dialéctico", Nishida escribe su noveno libro, *Tetsugaku no kompon mondai* (traducción al inglés de David A. Dilworth. *Fundamental Problems of Philosophy*, Monumenta Nipponica, Tokio, 1970) en dos volúmenes, publicado en 1933-1934. Esta larga obra, en que se recogen y organizan los escritos nishidanos del periodo, representa la estructura fundamental o columna vertebral de su sistema filosófico. El mundo finalmente se convierte en un mundo de la acción en el que individuos que mutuamente se determinan –y constituyen una red de interpenetraciones mutuas sin impedimento alguno– viven en el universal dialéctico concreto que es el *topos* de la Nada absoluta. La primera parte del libro representa la fundamentación lógica y la sistematización de las ideas presentadas en *La determinación autoperceptiva de la Nada*.

El primer problema que aborda Nishida es determinar qué sea la verdadera realidad. Su análisis le lleva a decir que: a) "La verdadera realidad es el mundo que incluye la acción personal, o conversamente, en la que actuamos personalmente" (NKZ, VII, 7); b) "el mundo 'real' comienza de lo que denomino acción" (NKZ, VII, 8); c) "la verdadera realidad es el objeto del si-mismo activo" (NKZ, VII, 5). Después se embarca en el análisis lógico de la autodeterminación del si-mismo personal en la acción (NKZ, VII, 21-29), el análisis de la lógica de la determinación recíproca de los individuos (NKZ, VII, 29-38), y de las personas que mutuamente se determinan (NKZ, VII, 38-41). También examina el significado del proceso dialéctico y de la acción, el papel de la negación absoluta, el carácter principalmente histórico y social del mundo de la acción personal, y nos dice que "el movimiento dialéctico puede ser considerado como la determinación de la autoidentidad de contradictorios absolutos" (NKZ, VII, 61). En resumen, la realidad es el *topos* de la transformación continua entre el Ser y la Nada, transformación que es una vivencia para la persona humana: con esto se hace posible la Metafísica. Sobre la base del carácter de la verdadera realidad, Nishida analiza luego las varias relaciones que hay entre el si-mismo y el mundo. Al clarificar este problema, lo hace desde el lado del mundo, como complemento de la visión de la realidad desde el lado del si-mismo. Aquí el problema principal es considerar al mundo como expresivo, al mundo expresivo como mundo creativo, y ver el lado positivo de la negación absoluta. En este sentido, Nishida se ve llevado a enfrentarse a la visión marxiana de la materia, del mundo y de la realidad. La realidad, el mundo presente, es autodeterminativa, expresiva y creativa. La estructura lógica del mundo presente se clarifica cuando se clarifica "el mundo de la acción y la relación entre las cosas" (NKZ, VII, 221). Un buen ejemplo de la manera en que el verdadero mundo expresivo de la realidad puede ser visto y analizado, es la creatividad artística. La verdadera actividad expresiva es creativa (NKZ, VII, 301). En el mundo de la acción el si-mismo activo debe ser creativo: no basta con que sea productivo (NKZ, VII, 276).

El mundo como universal dialéctico es caracterizado como una "esfera infinita" (NKZ, VII, 319) y como *medium* o *Mittel* de individuos que recíprocamente se determinan los unos a los otros. Como mundo histórico social, debe ser un mundo en el que la consciencia es un tipo

de *topos* público, del cual las consciencias individuales son un caso especial (NKZ, VII, 347). Las cosas deben verse desde el punto de vista de la acción (NKZ, VII, 370), pero en el fondo del mundo hay algo que tiene el carácter de impulso (NKZ, VII, 378) o *élan*. El mundo es visto desde la experiencia inmediata, desde el lado de la *poiesis*: es un mundo de la intuición activa, en el que ver es hacer y hacer es ver.

Esto puede observarse especialmente en las acciones culturales, que son, "acciones objetivas en las que la subjetividad y la objetividad se determinan mutuamente" y su ejemplo más típico es la creatividad artística (NKZ, VII, 260). Por esto es importante para Nishida comparar cómo las culturas del Oriente y del Occidente, cada una por su parte, han visto la realidad: una realidad fundamentada o infundamentada, con una base o sin base, y que descansa sobre el Ser o descansa sobre la Nada. Nishida caracteriza a la cultura japonesa como una cultura del sentimiento y dice: "una cultura del sentimiento es 'la forma de lo informe, el sonido de lo insonoro'. Es simbólica" (NKZ, VII, 445). En una cultura así, "la verdadera autodeterminación de la Nada debe ser infinitamente activa como afirmación de la negación absoluta. Su presente se desplaza infinitamente. Es [como Motoori Norigana afirmó del *Yamato damashii* o Espíritu japonés] 'las flores de cerezo silvestre que exhalan su aroma al sol matinal'" (NKZ, VII, 450). La parte final de esta obra de Nishida se refiere a la pluralidad de culturas que pueden formar una cultura mundial y dice: "Una verdadera cultura mundial se formará sólo mediante el hecho de que varias culturas preserven sus respectivos puntos de vista pero que al mismo tiempo se desarrollen por la mediación del mundo" (NKZ, VII, 452).

En el periodo entre 1934 y 1935, Nishida se dedicó a la reflexión sobre las presuposiciones de su sistema, a profundizar y a ampliar su punto de vista, y a escribir tanto como le fue posible. Al mismo tiempo que Nishida ve los diferentes aspectos del mundo de la realidad (la ciencia, el mundo cotidiano, la religión, la filosofía, etcétera), también enfatiza que el hombre hace al mundo de la realidad y, al mismo tiempo, es hecho por éste. Los siete volúmenes de su *Colección de ensayos filosóficos* (*Tetsugaku rombun-shû*) tratan estos problemas desde el punto de vista nishidiano. La filosofía resultante de este punto de vista tardío ha sido estudiada, entre otros, por Agustín Jacinto en su *Filosofía de la*

transformación del mundo (El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., 1989). Notable entre los ensayos de Nishida están los que tratan acerca de la ciencia: las ciencias empíricas, la física, la filosofía de la biología y las matemáticas.

Por ejemplo, hay un ensayo que no ha recibido mucha atención, que se titula "La fundamentación filosófica de las matemáticas" (véase A. Jacinto. *Textos de la filosofía japonesa moderna*, Antología, vol. 1, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1995, pp. 109-151), en que el número se concibe como una forma simbólica –que se expresa a sí misma dentro de sí– de la autoexpresión de la realidad concreta, como forma simbólica de la lógica del *topos*, y como forma técnica del mundo creativo que se forma a sí mismo (NKZ, XI, 237-238). En este ensayo Nishida reflexiona sobre el sistema de los números como un sistema simbólico puro (NKZ, XI, 248-252) y luego trata acerca de la formación de los conjuntos, los grupos y los anillos (NKZ, XI, 252-271), luego la relación entre la lógica y la intuición (NKZ, XI, 271-281), y finalmente la relación entre el *topos* y el cuerpo de los números (NKZ, XI, 281-284).

Ningún recuento del desarrollo del pensamiento de Nishida y de la continuidad en las obras que escribió estaría completo si omitimos mencionar en especial su último ensayo, escrito en 1945 (NKZ, XI, 371-464). Se titula *La lógica del topos y la cosmovisión religiosa* (Agustín Jacinto, *op. cit.*, vol. 1, pp. 153-233) y es considerado como su obra maestra. Es un bello ensayo en la simplicidad de su prosa, muy rico en contenido y difícil de entender.

Nishida toma la religión como un "hecho" o evento de espiritualidad en el que la relación entre el Absoluto, el si-mismo activo y el mundo (NKZ, XI, 372-379) se hace evidente, y pone al frente los conceptos de autopercepción, mundo expresivo y acción (NKZ, XI, 379-391). La lógica objetual no puede tratar acerca de los "hechos" de espiritualidad (NKZ, XI, 391-393); ésto sólo puede hacerse con la lógica del *topos*, que puede tratar acerca de la existencia autocontradictoria, y la vida-muerte del si-mismo activo (NKZ, XI, 393-396), acerca del Absoluto dialéctico auto-expresivo (NKZ, XI, 396-399), y acerca de la acción creativa y la personalidad (NKZ, XI, 399-402).

Los principales aspectos que Nishida cubre en ese ensayo magistral son los siguientes:

El dominio del Absoluto

La esencia de la religión

La relación entre el humano y el Absoluto

La autonegación (*kenosis*) del Absoluto

La autoexpresión (revelación) del Absoluto

El si-mismo activo, y el amor y la gracia

Los "hechos" (o eventos) de espiritualidad

El si-mismo como existencia contradictoria

La entrada a la fe: la *metanoia* y el *boddhicita*

La base de la vida diaria

La mente ordinaria es la mente de salvación/iluminación

La acción humana como manifestación de la praxis religiosa

Nishida trató de expresar lo que se refiere a la vivencia religiosa de la siguiente manera:

- a) Todas las religiones son complementarias y deben mutuamente interpenetrarse en lo que respecta a su formulación filosófico-teológica y en cuanto a los caminos de acceso a la vivencia religiosa.
- b) En términos generales, el cristianismo es trascendentalista mientras que el budismo es inmanentista.
- c) El absoluto se niega a sí mismo. En el budismo, de allí resulta el *upaya* o Medios salvíficos; en el cristianismo es la *kenosis*: Cristo se encarna.
- d) El absoluto se expresa a sí mismo. En el budismo de la Tierra Pura se expresa como el Nombre Maravilloso, en el cristianismo como Cristo, Verbo Divino, que es revelación de Dios.
- e) El absoluto es personal. En el budismo tiene los atributos de Sabiduría, Gran compasión y Medios salvíficos; en el cristianismo, Dios es amor y salva al hombre mediante Cristo.
- f) Toda auténtica religión está más allá del Poder-de-sí y del Poder-de-otro. En el budismo tanto lo que se llama "poder-de-sí" como el "poder-de-otro" descansan sobre el mismo Voto compasivo del Buda; en el cristianismo, el hombre sólo puede ser salvo por Cristo.
- g) El hombre en su existencia no conoce por sí mismo su propia base

existencial, o bien, se rebela contra ella. En el budismo esto es obnubilación (*mayoi*); en el cristianismo es el pecado original.

h) Al hombre se le han dado los medios para realizar su entrenamiento espiritual. En el budismo, el *zazen* y el *kôan*; en el cristianismo, la vida ordinaria en que el hombre imita a Cristo.

i) La autocontradictoriedad de la vida humana. Nishida coloca a ésta como el punto común a todas las religiones.

j) Hay un cambio fundamental en la vida humana que es histórico corporal. En el budismo es la originación del deseo de la iluminación, y es el *satori*; en el cristianismo se le llama *metanoia* o conversión, es morir a sí mismo y vivir en Cristo.

k) Tanto en el budismo como en el cristianismo, la salvación o la iluminación se manifiesta en la vida diaria, en la praxis histórica y social del hombre.

l) El nuevo camino para la religión en su formulación filosófico-teológica es como sigue: "La religión debe ser por entero inmanentemente trascendental y, conversamente, debe ser por entero trascendentalmente inmanente. La religión se da en el punto de vista de la autoidentidad de los contradictorios: inmanencia = trascendencia, y trascendencia = inmanencia (NKZ, XI, 459). Desde aquí debería contemplarse una reinterpretación del budismo, porque "un budismo convencional como el que ha habido hasta nuestros días, no es sino un legado del pasado" (NKZ, XI, 462), e igualmente, "un nuevo mundo cristiano quizá se abra con un Cristo trascendente que sea inmanente" (NKZ, XI, 462). Y así, Nishida dice: "Pienso que la religión del futuro está en la dirección de una trascendencia inmanente" (NKZ, XI, 463).

En esta nueva dirección filosófico-teológica de la religión se origina un nuevo mundo: un *mundo global*. En este mundo global nace un *nuevo hombre* que es, al mismo tiempo, el constructor del mundo global: "Ahora debemos buscar en dirección de una nueva cultura: un nuevo hombre debe nacer" (NKZ, XI, 460). Un nuevo hombre debe nacer porque "hablar de la formación de una nueva época histórica significa la formación de un nuevo hombre" (NKZ, XII, 374).

CONCLUSIÓN

He tratado aquí de dar cuenta, a grandes rasgos, del desarrollo del pensamiento de Nishida y de apuntar a los elementos de continuidad en ese desarrollo. En este contexto pueden valorarse mejor las grandes innovaciones que Nishida va haciendo en su propio pensamiento a lo largo de su vida.

El recuento de este recorrido filosófico, continuado mediante un esfuerzo sobrehumano durante cerca de cuarenta años (entre 1906-1907 y 1945), en medio de grandes peripecias tanto personales como nacionales, nos lleva a colocar a Nishida entre los grandes filósofos del siglo xx.

Al mismo tiempo, la originalidad de muchos de sus planteamientos, el haber encontrado un método para reflexionar sobre su propia cultura y las culturas ajenas desde una posición de igual a igual, nos permite colocarlo como la figura señera dentro del pensamiento filosófico japonés.

En la actualidad el pensamiento nishidiano, dentro del quehacer filosófico japonés, viene a ser un punto de referencia y, al mismo tiempo, un obstáculo a sobrepasar, en la creación de una nueva filosofía.

