

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 151-165

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2824

EL MODO DE SER DEL CUIDADO EN LA ESCUELA DE KIOTO:
SOBRE HEIDEGGER, TANABE Y NISHITANI¹

Care's way being in Kyoto School:
about Heidegger, Tanabe and Nishitani

REBECA MALDONADO RODRIGUERA
Universidad Nacional Autónoma de México
rebecamaldonado@filos.unam.mx
México
ORCID: 0000-0002-0696-6311

RESUMEN: El presente trabajo pone en diálogo la comprensión del modo de ser del cuidado desarrollado por los filósofos de la Escuela de Kioto: Nishitani Keiji y Hajime Tanabe. Para ello se trabaja una vía de convergencia entre las dos propuestas, donde se toma como punto de partida la ruptura del autocentramiento mediante el arrepentimiento (Tanabe) y el atravesamiento del campo de la nihilidad en su dimensión temporal (Nishitani) que da lugar al no-yo. Tanto Tanabe como Nishitani, herederos del budismo Mahāyāna, abren paso a una noción del Dasein que se realiza como tal cuando es transformado en medio y sostén para todos los seres de modo tal que el beneficio del otro es mi propio beneficio. El artículo abona por esta vía a dilucidar que la estructura del cuidado se desvela de modo tal que la existencia se transforma en dedicación y el otro se convierte en tarea. Junto a esto, se inaugura también el cuidado como condición para el habitar. El artículo tiene importantes referencias al tema del cuidado en Martin Heidegger.

PALABRAS CLAVE: Cuidado · mediación · no-yo · nihilidad · solidaridad.

¹ Este trabajo fue realizado en una estancia sabática en la Universidad Pompeu Fabra con el apoyo de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico de la UNAM en febrero y marzo del 2023 en Barcelona.

Recibido el 18 de febrero de 2025
Aceptado el 23 de enero de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

ABSTRACT: This paper brings into dialogue the understanding of the mode of being of care developed by the philosophers of the Kyoto School: Nishitani Keiji and Hajime Tanabe. To this end, it explores a path of convergence between the two proposals, taking as its starting point the breaking of self-centeredness through repentance (Tanabe) and the crossing of the field of nothingness in its temporal dimension (Nishitani) to give rise to the non-self. Both Tanabe and Nishitani, heirs to Mahāyāna Buddhism, open the way to a notion of Dasein that is realized as such when it is transformed into a means and support for all beings in such a way that the benefit of the other is my own benefit. The article thus contributes to elucidating that the structure of care is revealed in such a way that existence is transformed into dedication and the other becomes a task. Along with this, care is also inaugurated as a condition for dwelling. The article makes important references to the theme of care in Martin Heidegger.

KEYWORDS: Care · mediation · non-self · nothingness · solidarity.

1. El egoísmo constitutivo

El modo de ser del cuidado se revela en Nishitani y Tanabe desde las urgencias y las crisis del presente. Sus obras *La religión y la nada* y *Filosofía como metanoética* respectivamente, en su parte final, se encuentran dedicadas al modo fundamental que adquiere el compromiso y la responsabilidad hacia los demás y, al mismo tiempo, hacia uno mismo, no sin antes esbozar una comprensión de la modernidad y de la crisis histórica. Nishitani, para ello, se sintió llevado a comprender el fenómeno de la secularización y sus fundamentos, la existencia de un mundo sin Dios; mientras que Tanabe, trató de entender cómo fue posible que se produjera el desastre de la guerra y la consecuente derrota de Japón, al arrojar luz sobre el individualismo. De manera más amplia, Nishitani trató de entender la occidentalización que afecta a la estructura del tiempo y la historia. Dice en *Religión y la nada*: “Esto es así, porque en el fondo de la elevación de la razón humana hacia su independencia (...) se extiende por todos los aspectos de la cultura, la sociedad y el hombre” (Nishitani 2017, p. 336). Así, tanto Nishitani Keiji como Hajime Tanabe se ven llevados a pensar la constitución del individuo moderno.

Tanabe pensó al humano como un ser atravesado por el orgullo y la arrogancia, por su egoísmo constitutivo y su afán de autoidentidad. Para Tanabe, el pecado y el mal, fundamentados en el principio de identidad y cuya manifestación son el orgullo y la arrogancia, no constituyen un accidente, es decir, lo que nos arroja a nuestra individualidad, autosustentación y autosuficiencia, desde la lógica de la identidad, no es nada individual, sino “la determinación negativa de nuestro ser que, descansa en el fundamento de la existencia en general” (Tanabe 2014, p. 80). Es aquí donde debemos comprender el significado de *jiriki* o propio-poder que en contraposición a *tariki* u Otro-poder lanza al individuo a una empresa de autosustentación y lo hace caer en lo que Tanabe llama *honganbokori*, es decir, en el orgullo y arrogancia y que para Tanabe constituyen parte real e inextricable de nuestro ser. *Honganbokori* es una tendencia hacia el mal que nunca puede ser suprimida, es decir, el “mal radical” de

la existencia humana. Por lo tanto, para Tanabe es necesario la ruptura del yo por el camino de la metanoesis. Metanoesis es transformación del propio-poder en Otro-poder, la transformación de *jiriki* en *tariki*. Tanabe (2014) nos dice: “Sólo cuando nos abandonamos a nosotros mismos y confiamos nuestro ser a la gracia de *tariki* (Otro-poder), nuestra existencia podrá acceder a la verdadera libertad.” (p. 81). Para Tanabe, el mal radical no es un impedimento para realizar la metanoesis, sino oportunidad para realizarla. Por su parte, Nishitani pensó el impulso infinito como lo que propulsa al humano moderno. Éste es comprendido en la era de la secularización como voluntad en sí: “(...) encontramos oculto un hecho importante: la comprensión del hombre de su propio ser como voluntad, y de su propia voluntad como voluntad de sí” (Nishitani 2017, p. 333). El camino que lleva a los otros y al cuidado desde esta afirmación infinita de sí es largo, si se piensa en este egocentrismo constitutivo. ¿Cómo puede acontecer el giro del autocentramiento y el descuido al modo de ser del cuidado? Sin lugar a dudas lo que hace la filosofía en una de sus acepciones es anticipar modos de existencia posibles para una sociedad en pleno colapso como la nuestra, como lo hicieron Nishitani y Tanabe.

2. Crisis histórica como preámbulo a la comprensión del ser del cuidado

Si nosotros pensamos la secularización de Japón, debemos poner nuestros ojos en la apertura de Japón al mundo occidental desde 1868. Dicha apertura inaugura una nueva era: la desaparición de la era Tokugawa con su mundo samurái y los valores de lealtad y compromiso para dar paso a la Era Meiji marcada por una intensa occidentalización en todos los ámbitos, de intensa recepción de conocimientos; de la recepción de la ciencia occidental; de aceptación de sus premisas de progreso y tecnificación. Pero también significó entender aquello que mueve al humano, es decir, una voluntad en sí, una voluntad como tal, una voluntad como impulso infinito. De este modo podemos ver que Nishitani está pensando no solo un occidente secularizado y sin dios, sino también en un Japón abierto a un occidente secularizado. Sin referencias a lo sagrado, lo humano es algo llevado irremisiblemente siempre hacia adelante, indefinidamente. Heidegger había pensado a la modernidad como sumergida en un así y sucesivamente desde la voluntad de voluntad en el *Nietzsche*. Nishitani, quien escuchó el concepto de voluntad de voluntad en el seminario de Heidegger sobre Nietzsche, decide ofrecer su propia interpretación sobre la misma. Dice: “en el fondo de la independencia de la razón humana reside en lo que podía ser denominado el impulso de la existencia misma a llegar a ser autónoma y, más aún, que en el fondo más profundo de ese impulso opera la voluntad en sí —que Heidegger denomina «voluntad de querer»” (Nishitani 2017, p. 336). Nishitani no tardará en vincular la voluntad de voluntad heideggeriana con el impulso infinito, con el deseo y la sed que, en el budismo, constituyen el origen del sufrimiento. Recordemos cómo se encuentra formulada en los *Majjhima Nikāya* o *Los sermones medios del Buda*: “¿Y cuál es, amigos, la Noble Verdad del Origen del Sufrimiento? Es el deseo que produce la repetición de las existencias, que conlleva goce y pasión, y goza con esto y aquello, es decir: el deseo de los sentidos, el deseo de

existir y el deseo de no existir” (Majjhima Nikāya 1999, p. 185). El impulso infinito es lo transhistórico, es eso que hace que nademos infinitamente en un mar de nacimiento y muerte llamado saṃsāra, según la interpretación originaria del tiempo en el budismo, la cual, por su parte, Nishitani busca no desmitologizar, o logificar, sino “volver a la dimensión existencial en donde se origina en un sentido elemental y donde su significado esencial puede corresponder de nuevo con una interpretación existencial en la dimensión del Existenz” (Nishitani 2017 p. 257). El resultado de esta modernidad es dar rienda suelta a cada actividad y pensamiento desde el impulso infinito: “Y al ser voluntad en sí automatizada en nosotros, que nos lleva a cada cual, a cada uno de nosotros, se dirige hacia un fin cual sea y las actividades humanas dejan de estar jerarquizadas. Desaparecidos el principio y el fin en la era de la secularización” cada función de la vida, “se entrega a la persecución sin límite de sí misma.” (Nishitani 2017, p. 337).

Definitivamente aquí no hay cuidado sino descuido. Podemos decir que esa voluntad que se quiere únicamente a sí misma es la fórmula del descuido, donde no hay ni ocupación en el sentido de cuidado de las cosas en el estar en medio del ente (*Besorgen*), ni preocupación solícita por los otros al estar con los otros (*Fürsorge*) como Heidegger lo formula en *Ser y Tiempo* (Heidegger 2003, p. 215), pero tampoco cuidar o mirar por (*Schonen*) perteneciente al habitar, como Heidegger lo piensa en “Construir habitar pensar” (1994, p. 131). Aquí cabe aclarar desde ya que Heidegger hizo muchas formulaciones al tema del cuidado (*Sorge*), y que si Heidegger trató de depotenciar a la voluntad de voluntad no lo puede hacer sino a través del cuidado, como lo único que conduce al habitar y al hacer mundo.

¿Cuál es el camino que ofrece Nishitani y Tanabe? Ambos filósofos abren la vía del cuidado (beneficiar a otro) en la revelación del otro como tarea y verdadero hacer, se trata de un hacer de diferente cuño al hacer surgido del impulso infinito, desde el amor. En ambos se pone en juego la comprensión del humano como medio (salvífico), como un medio al servicio de otros. Podríamos pensar que el *leitmotiv* de la Escuela de Kioto es comprender, pero desde el deseo de liberación de todos los seres. Y en ese sentido podríamos pensar a estas filosofías como filosofías Mahāyāna, o del Gran Vehículo, por “asegurar a todos los seres sintientes la perfecta salvación” (Dumoulin 2005, p. 29) y no sólo a sí mismo.

3. La propuesta metanoética de Hajime Tanabe

En Tanabe, el comienzo del camino hacia el cuidado tiene que ver, como mencionamos anteriormente, con el abandono del propio-poder y entrega absoluta al Otro-poder. Para entender la metanoesis que acontece en la transición del uno al otro y comprender cómo ella puede abrir paso al cuidado tenemos que realizar una lectura multidimensional. En primer lugar, debemos tener presente que el pensamiento de Tanabe parte desde una profunda preocupación respecto a los acontecimientos catastróficos ocurridos en el Japón del siglo xx. Tal como podemos leer en el Prefacio de *Filosofía como metanoética*, redactado en octubre de 1945, su pensamiento surge tanto de la

condición de penuria que asoló a Japón durante la Segunda Guerra Mundial como del arrepentimiento de su falta de compromiso político ante tales acontecimientos. Desde ambos sucesos, la filosofía metanoética de Tanabe se configura como una vía que, a través de la asunción del fracaso y el error, procura un quiebre en la condición de crisis y asienta las bases para un compromiso con la reconstrucción del país: “Nosotros los japoneses tenemos que realizar la metanoesis cuando reflexionamos sobre cómo esta catástrofe ocurrió. Al mirar hacia atrás me doy cuenta que mi propia metanoesis del año anterior, estaba destinada para preparar el futuro de mi país.” (2014, p. 73). En ese sentido, comprendemos que la metanoesis está atravesada desde un principio por la búsqueda de un ámbito distinto que permita repensar la existencia desde la apertura y la solidaridad.

Por otro lado, hay que considerar que la propuesta del filósofo japonés se encuentra atravesada por la lectura del *Kyōgiōshinshō* (o *La verdadera enseñanza, práctica y realización de la vía de la Tierra Pura*) de Shinran. Dentro de las enseñanzas de la secta de la Tierra Pura, Tanabe encuentra las bases para formular una ruptura en la lógica de la razón absoluta que, en la obstinación de su autoafirmación, ha dejado tras de sí un horizonte de devastación en su país. Afirma que detrás de la conciencia religiosa que rechaza la propia salvación en favor de la de todos los seres sintientes se encuentra el acontecimiento de la metanoesis que él trata de expresar. El humano moderno que persigue intempestivamente su afirmación a partir del acrecentamiento y autocentramiento de sí tiene su paralelo en aquél que aspira alcanzar la salvación desde la acumulación de méritos y el propio-poder. En contraste, el camino del *bodhisattva* señala que la salvación solo es posible cuando uno se consagra a la salvación de todos los seres sintientes a partir de la constante práctica de posponerse y vaciarse de sí. El giro de esta inclinación tiene lugar en el reconocimiento fundamental de que la empresa de autoafirmación y autorealización del propio-poder está abocada intrínsecamente a una situación de errancia y fracaso. Pero no basta simplemente reconocerlo, Tanabe dirá que sólo se puede abrir paso a una auténtica transformación cuando la pretensión de salvación mediante el propio-poder se desvela en su verdadera naturaleza como orgullo y arrogancia (*honganbokori*) y se asume tal error desde la confesión y el arrepentimiento sincero (*zange*).

La metanoesis se realiza como tal en la medida en que el arrepentimiento o *zange* irrumpe en nosotros como una desesperación obediente que nos dispone a la entrega y el abandono absoluto de uno mismo. En palabras de Tanabe (2014), “*zange* es una verdadera autorenuncia que no consiste en una desesperación recalcitrante sino sumisa, una desesperación en la cual uno renuncia a toda esperanza y anhelo de justificación. La desesperación sumisa preserva el deseo permanente de que nuestro ser sea como tiene que ser.” (p. 81). Con la irrupción del arrepentimiento sobreviene el movimiento opuesto a la autosustentación; aquí el yo se entrega mediante la muerte absoluta de sí a la fe en el Otro-poder. Pero la negación que ocurre mediante *zange* no debe entenderse como una mera aniquilación. Lo que se plantea en cambio es un movimiento de transformación radical en el que el arrepentimiento profundo llega al núcleo de la negación del yo en la entrega al Otro-poder o nada absoluta para sólo así

poder ser “resucitado en un nuevo ser desde lo profundo de la nada.” (Tanabe 2014, p. 208). La práctica disciplinada y continua de *zange* está fundada en la continua doble dinámica de “muerte-y-resurrección”, ese es el sentido de la auténtica transformación. En el curso de este proceso, el yo es realizado paradójicamente como un no-yo (*mu-ga*); como un ser que no vive ni muere sino que vive en tanto que muere; que no es ni lo uno ni lo otro, sino ambos como mediación y manifestación misma de la nada. ¿Cómo es, entonces, la vida del yo que se vuelve a la vez un no-yo y qué papel juega ahí la nada? Tratemos este planteamiento con más atención.

El movimiento del derrumbamiento del yo no surge desde la lógica del propio poder, pues esta está unívocamente dirigida a la autosustentación. Sólo en el intersticio de la entrega y sumisión a la fe en la nada absoluta, al Otro-poder, acontece la metanoesis como muerte-y-resurrección. Entonces, no puede decirse que el yo agente es quien realiza la conversión que ocurre mediante *zange*, sino que es la propia nada la que acaece y se realiza a través del yo: “A pesar de que *zange* es un acto del yo, no pertenece al yo sino que es un acto de autorenuncia y [como tal] debe ser un acto de la nada absoluta” (Tanabe 2014, p. 84). A partir de aquí debemos entender que la nada en Tanabe se entiende como la dinámica absoluta autonegadora de la propia realidad que da paso al verdadero acontecer de las cosas. Lejos de tratarse de una aniquilación o una pura ausencia, la nada es el poder transformador que se encuentra en la raíz de la realidad y como tal es lo absoluto posibilitante; el movimiento de despliegue y repliegue que permite que todo se encuentre en constante transformación y renovación. No hay nada en la vida que se transforme sin la mediación de la nada. A pesar de entrar aquí en una consideración de clave ontológica, no se debe reducir la nada a una dimensión especulativa o reflexiva, sino que debe tratarse de una nada viva que es constitutiva de la existencia y que debe pensarse desde la actividad de los seres. La práctica de *zange* o arrepentimiento adquiere otra dimensión cuando comprendemos que el movimiento de negación del yo propicia que la nada de la propia realidad se ponga en movimiento en nosotros. El yo que incesantemente se entrega a la muerte dejando acontecer en él el Otro-poder “es restaurado a un estado de «ser vacío» como mediador de la nada absoluta” (Tanabe 2014, p. 362). Ahí, la existencia misma se realiza como eje de la propia mediación de la nada absoluta.

3.1. El cuidado a partir de la mediación de la nada

Para ser más ilustrativos, y dirigimos hacia la consideración del cuidado, tratemos de pensar el asunto del ser vacío como mediador de la nada a partir de la dimensión ética de las propias enseñanzas de la doctrina de la Tierra Pura. En ella, el camino del *bodhisattva* se presenta marcado por el doble movimiento de negación: por un lado, consta de negar el mundo para emprender el camino hacia la Tierra Pura (*ōsō*); por otro, de negar y posponer la entrada a esa Tierra hasta que todos los seres sean liberados. El camino del *bodhisattva* nos enseña que la vía de la salvación (*ōsō*) se vuelve, al mismo tiempo, una vía de regreso al mundo (*gensō*). De modo que la salvación consiste en una dinámica de *ōsō-qua-gensō*, donde la entrada de la Tierra Pura no es una huida de este mundo sino el compromiso con todos los seres de este

mundo. Aquel ser relativo que practicando *zange* se entrega a la fe en el Otro-poder y se ilumina como mediador de la nada, encuentra que en la base de su existencia está la tarea de transformarse en medio o *mediador* de la salvación de todos los otros seres relativos. Ocurre así que la Gran muerte de uno mismo se transforma en la gran compasión hacia todos los otros, se transforma en la dedicación a la salvaguarda de todos los seres relativos. Al igual que el *bodhisattva*, el ser vacío tiene su verdad en ese carácter medial en el que es “conducido a cooperar en la función mediadora del trabajo de lo absoluto” (Tanabe 2014, p. 362) para la salvación de otros seres relativos.

Bajo esta óptica, la metanoesis que piensa Tanabe produce un giro de la existencia basada en la autonomía del sujeto que busca su propia salvación como su propio beneficio hacia una existencia que, vaciándose de sí y volviéndose medio hábil (*upāya*) para los otros, piensa que el beneficio de otro es al mismo tiempo su propio beneficio. Lo que yace en la metanoesis, visto desde el ideal del *bodhisattva*, es la puesta en marcha de una lógica de “beneficiarse a sí mismo-*qua*-beneficiar a los otros” (Tanabe 2014, 377). Cuando se realiza *zange*, la tendencia hacia la autoafirmación individual es abandonada y se transforma a través de la Gran Compasión en un continuo retornar al mundo a través de relaciones de completa solidaridad: “Los seres relativos deben volverse conscientes de sí mismos como iguales a todos los demás, unidos a ellos en una relación de completa reciprocidad que implica tanto transformar como ser transformado. Esta es la única manera en que el eje de la nada puede volverse nada verdadera”, expresa Tanabe (2014, p. 319). En la filosofía de la metanoética, el camino del cuidado viene de comprender que la verdadera realización no se halla en la liberación individual, sino en una solidaridad radical con la totalidad de los seres. La transformación que ocurre mediante *zange* donde el yo se niega a sí mismo y se entrega al Otro-Poder a manera de medio hábil de los demás, pone de relieve que en lo íntimo de nuestra existencia está la necesidad de posponerse y ofrecerse uno mismo a la tarea de procurar la salvación y el cuidado de los otros. Este descubrimiento de Tanabe es asumido en plenitud por Nishitani. ¿Cómo es que Nishitani por otras vías, repensando el budismo más originario y el camino del zen, llega a esa propuesta de Tanabe según la cual el beneficio del otro es mi propio beneficio?

4. Interpretación de Nishitani del mal desde la fórmula budista de arrepentimiento

En primer lugar, para Nishitani debemos comprender nuestro arrojamiento o caída. Desde la concepción budista del tiempo, el humano se encuentra nadando en un mar de nacimiento y muerte o *samsāra*, se encuentra inmerso en la consecución indistinta de cualquiera de sus deseos, por lo cual se encuentra guiado por los tres venenos o perturbaciones (*klesā*): la sed, la ira y la ignorancia.¹ De ahí que la vida de los humanos es comprendida desde el concepto de karma, tal como expresa Nishitani (2017),

¹ “La sed (*trsnā*) es la causa inmediata y más evidente del apego (*upādāna*). Este apego turba y confunde el conocimiento y la conducta. Sin embargo, la sed tiene sus raíces en una aprehensión equivocada del ser (...) al apego a la idea del yo y lo mío” (Arnau 2007, p. 75).

“«sin principio ni fin»” (p. 339), producido por la sed y el apego. Recordemos que, en la cosmovisión budista, unas veces los seres renacen como espíritus coléricos, otras como espíritus hambrientos, o como animales, o bien como dioses o seres meditativos, rodando de un ámbito a otro sin fin.² Nishitani (2017) señala que la idea del Karma se encuentra en la fórmula budista del arrepentimiento que dice: “Todo el karma malo que yo he causado desde hace mucho tiempo, procede de una codicia, una locura y una ira sin principio. Todo nace de mi cuerpo, de mi boca y de mi mente. Ahora me arrepiento de ello” (p. 339). Para Nishitani, aquí es manifiesto que, por un lado, el tiempo tiene un carácter de deuda y de peso, lo cual aparece en la fórmula del arrepentimiento al decir: “Todo el karma malo que *yo he causado desde hace mucho tiempo*, procede de una codicia, una locura y una ira sin principio”. Y, a la vez, tiene un carácter de creatividad y de libertad, lo que se anuncia en la segunda parte de la fórmula del arrepentimiento, que señala: «Todo nace de mi cuerpo, de mi boca y de mi mente». En ambos momentos de la fórmula opera un impulso infinito. Nishitani piensa que esa concepción del tiempo, el tiempo sin principio ni fin, sólo puede acontecer si contiene en su trasfondo una presencia de apertura infinita. Por un lado, hay un peso infinito y por otro: “un impulso infinito [que] nos insta a ir hacia delante sin descanso” (Nishitani 2017, p. 339). Así vemos cómo Nishitani reinterpreta a Heidegger.³ Es decir, Nishitani reinterpreta desde la clave budista los conceptos planteados por Heidegger, como el de ser deudor, la temporalidad del Dasein como advenir siendo sido, donde cada instante acontece el ser desde el fondo de la nihilidad culpable y la reinstauración de la deuda; interpreta la caída desde el impulso infinito, incluida la voluntad de voluntad que impulsa el ser proyectante del Dasein en la modernidad.

En la oración budista del arrepentimiento, lo que vincula esa creatividad infinita y el tiempo sin principio, es la actividad incesante de un instante a otro, esto es, el estar haciendo siempre algo, de palabra, de obra, o de pensamiento para crear algo nuevo, donde además, cada acción de nuevo ata a la siguiente, volviéndonos así en deudores. A esto, le llama Nishitani ser-en-el hacer.⁴ Nishitani da cuenta de cómo todo hacer abre a la posibilidad, a la vez que, de antemano, inaugura una deuda y un nuevo hacer. La posibilidad nace ya con deuda. Por otro lado, la oración budista del arrepentimiento muestra que toda acción de palabra, obra, o pensamiento, a cada instante se inserta en la estructura del nexo ilimitado de relaciones que llamamos mundo —otro concepto heideggeriano— y que el tiempo es imposible de pensarse sin esa totalidad de relaciones que configuran mundo, porque nuestra existencia —dice Nishitani (2017)—

² Cf. Arnau, 2012, p. 116-129.

³ En sus palabras: “El sentido de un proyecto, un «lanzarse hacia adelante» (*entwerfen*) esencial para el Dasein humano, significa que nuestra propia existencia es una carga en sí misma” (Nishitani 2017, p. 339)

⁴ “(...) significa que somos impelidos hacia el nuevo devenir constante y el cambio incesante en el seno de un tiempo en que nacemos y morimos de un instante fugaz al siguiente. Un impulso infinito nos insta a ir hacia delante sin un momento de descanso. A la vez, no obstante, el impulso infinito muestra la naturaleza interior de la posibilidad ilimitada que poseemos. Así, estar haciendo siempre algo —la actividad kármica del «cuerpo, boca, mente»—, a pesar de su necesidad interna, es ya obrar libremente para crear algo nuevo” (Nishitani 2017, p. 339)

“tiene lugar dentro de un nexo infinito, que se remonta al pasado de nuestros padres, a los suyos, antes de la aparición de la raza humana” (p. 340). Ahora, nuestro ser en el hacer, por el cual siempre estamos obligados a hacer algo, acontece en conexión y en relación con todos los nexos de relaciones que configuran al mundo desde el pasado infinito hasta ahora, se trata de un mundo que tiene un carácter transgeneracional, y por otro, constituye todas las cosas que pasan simultáneamente a nosotros. Se trata de un mundo transgeneracional, transóntico, transhumano y humano.

Volverse consciente de ese campo de relaciones, es volverse consciente del karma de obra, palabra y pensamiento. Solo al avistar ese nexo ilimitado de relaciones nos volvemos conscientes de que nuestro hablar, pensar, hacer, teje y reteje los nexos causales, pero también nos volvemos conscientes del fundamento originario que teje y reteje dichos nexos, es decir, el impulso infinito en el *terruño* del Dasein. Por eso dice Nishitani (2017) que “(...) nuestro ser renace interminablemente desde nuestro propio *terruño*. De esta manera, en el fondo de nuestro ser y hacer, en el *terruño* de nuestro Dasein, surge la autoconciencia de un impulso infinito” (p. 345).

En esta actividad kármica, tal y como la describe Nishitani, en el impulso infinito, se advierte un autoenclaustramiento, un egocentrismo: el yo está instalado en un estado de ignorancia, porque esa deuda se instaura una y otra vez desde el fundamento del yo. “Podemos considerar al karma como una autoconciencia de la esencia de la existencia en el tiempo, concebida como un nexo dinámico del ser, del hacer y del devenir” (Nishitani 2017, p. 345). Hasta aquí podemos pensar la esencia del tiempo desde la perspectiva del autoenclaustramiento: desde la perspectiva de la ignorancia o ceguera propia del yo o desde el egocentrismo.

4.1. ruptura de la temporalidad kármica: la nihilidad

Ahora bien, ¿cómo es que este impulso infinito desde el cual adviene una y otra vez el karma y el cual nace desde la oscuridad de la ignorancia —como enclaustramiento y ceguera sin fin ni principio— comienza a desmoronarse? Para que sea posible esa trascendencia extática del tiempo, la nihilidad ha de aparecer en un nivel más profundo. Para Nishitani (2017) estamos expuestos a la nihilidad momento a momento:

Esto es, nuestro karma consiste en regresar a la apertura de la nihilidad del presente. Nuestro ser en el mundo, que llega a ser por su dedicación constante en el hacer, siempre se mantiene en suspenso sobre la nihilidad y sujeto a una anulación constante, sin tener nada a qué agarrarse ni un lugar para descansar. Nuestra existencia siempre corre el riesgo de colapsar. (p. 350).

Por un lado, aparece constantemente la libertad, el deseo, el gozo de la existencia y las raíces del apego, y al mismo tiempo, el “sentido elemental de profunda vacuidad, nihilidad e impermanencia” (Nishitani 2017, p. 350). Justamente a esta combinación de gozo al unísono con el “sentimiento de impermanencia en japonés se llama *mono no aware* al momento en que deseo y gozo son uno con la tristeza a causa del sentimiento de impermanencia” (Nishitani 2017, p. 350).

5. Giro del yo al no yo o el giro del egocentrismo al cuerpo mente caído como Śūnyatā (vacuidad)

Nishitani buscaba una *kehre* o viraje de otro cuño, no del primer al otro comienzo, como intentaba Heidegger, sino un giro del yo al no yo como verdadero yo. Incluso no sólo la transformación del yo en no yo, sino la realización del no yo como verdadero yo. Eso acontece como transformación de la nihilidad en *sūnyatā*, lo cual en cierto modo es el otro comienzo en Nishitani e ingreso a otra temporalidad, como veremos en breve. Esto es pasar de la experiencia de la nihilidad a la realización del *sūnyatā*, que para Nishitani es la realización del nirvāṇa en el *saṃsāra*, lo cual va más allá de la experiencia de la nihilidad. Pero ¿cuál es la condición para este despuntar del *saṃsāra* en el nirvāṇa? Esto es posible cuando no hay lugar para el egocentrismo, esto es en el tiempo del cuerpo mente caído como lo llamó Dōgen o no yo. Aquí el hacer es un no hacer, es un hacer sin hacer. Significa que nuestra vida toma la forma de juego. En Nishitani, la realización de *muga* o no yo como verdadero yo es un verdadero hacer. Dice Nishitani (2017):

En esta Existenz del no-ego (...) la acción se origina a cada momento desde el principio del tiempo. Es una revelación del tiempo mismo y, en ese sentido es la aparición de ese principio en la naturaleza. (...) Nuestra vida se convierte en una dedicación a hacer algo, nuestro ser presenta la forma de devenir incesante en el hacer incesante. Este ser, como un ser-en-el hacer (*sāṃskṛta*) es un devenir que llega a ser y desaparece a cada momento. (p. 357).

Aquí, esa experiencia de desmoronamiento, de disolución en el campo de la nihilidad, se transforma en un “llegar a ser y desaparecer” (Nishitani 2017, p. 357) ininterrumpidos, por lo cual el hacer no es un pago interminable ni restitución de una deuda; nuestra existencia no llega a ser una carga infinita, como en el tiempo sin principio ni fin del *saṃsāra*. Ni “tampoco el karma que produce el ser al mismo tiempo que lo anula” (Nishitani 2017, p. 357). Aquí, el ser, hacer y devenir constante es un no ser, un no hacer constante, su negación absoluta. El constante llegar a ser y desaparecer es no llegar a ser y no desaparecer. De manera que “la vida cotidiana del cuerpo y mente caído [es un] volver a casa con las manos vacías, pasar el tiempo y tomar las cosas como vienen” (Nishitani 2017, p. 357).

Recordemos el dicho de P’ang Yun: Mis actividades diarias: nada fuera de lo común, Estoy en armonía con ellas. Aferrando nada, descartando nada. En ningún lugar encuentro impedimento; no hay Conflicto. Mi poder sobrenatural, mi actividad maravillosa: Recoger agua y cortar madera. (Besserman 1998, p. 24).

6. La Vida como Dedicación, el Otro como Tarea, desde la no dualidad, Yo-Otro

En el ámbito del *sūnyatā*, donde el hombre regresa con las manos vacías a cada momento, el hacer se presenta en todo momento con carácter lúdico. Ser, hacer y devenir son un no-hacer o un tomar las cosas como vienen. Es el punto de vista del Existenz del cuerpo mente caído. Aquí hay una disolución de la deuda, aquí la deuda ha sido completamente perdonada, pero es retomada de otra manera. Ahora la deuda emerge como tarea, donde el otro es vocación del propio yo, siempre y cuando nuestro hacer sea un hacer de la no dualidad yo y otro, por lo cual nuestro hacer tiene como tarea o responsabilidad al prójimo. El otro es asumido como tarea, incluido el insecto más pequeño, y a eso Nishitani llama espontaneidad, este hacer sin hacer, lúdico, hace a cualquier otro una tarea. “En la espontaneidad surgida de esta conversión el hacer llega a ser hacer verdadero, extático. Este hacer implica una responsabilidad con el prójimo y, como decimos más adelante, (...) que asume uno mismo como tarea infinita. Es un hacer desde el punto de vista del no-ego, de la «no dualidad del yo y el otro»” (Nishitani 2017, p. 361).

Ya sea planta, humano o animal, el otro es nuestra tarea. Pero al mismo tiempo, desde la no dualidad yo y otro, es posible la verdadera vocación del verdadero yo. El punto de vista del yo como no-ego permite que toda actividad se convierta en una vocación y sea extática. La no dualidad del ser y del hacer quiere decir hacer a cualquier otro nuestra tarea y a cada actividad por insignificante que sea, vocación del Dasein.

Heidegger habla de la vocación del Dasein, entendida en su obra de 1927 como poder ser propio, como posibilidad desde la nihilidad. También en Nishitani hay un viraje, entendiendo el modo de ser propio como verdadero yo, pero desde el *sūnyatā*, donde desde el punto de vista del yo como no-ego permite que “toda actividad se convierta en una vocación” (2017, p. 366) y sea extática de manera tal que el beneficio del otro sea mi propio beneficio. La no dualidad del ser y del hacer quiere decir hacer de cualquier otro nuestra tarea y de cada actividad vocación del Dasein.

Para Nishitani la apertura extática del *sūnyatā* o no-ego es la otra orilla más alejada del egocentrismo, donde se ha abandonado la codicia de la voluntad de voluntad y la deuda kármica. Por eso la deuda del Dasein, que emerge en la vacuidad, es una deuda sin deuda. La deuda sin deuda es una deuda para con el prójimo que es ahora admitido como tarea y misión. El Dasein ahora comporta una deuda con su prójimo y pertenece a la esencia del modo del Dasein en la vacuidad. “Cuando el Dasein regresa a su propio fundamento en el campo de *sūnyatā* para llegar a ser él mismo extáticamente, su ser se constituye en función de la deuda con los demás. Su deuda con los demás lo hace ser tal como es o en su *tathatā*. La existencia como tarea está en el fondo dirigida al otro y centrada en el otro” (Nishitani 2017, p. 366). De acuerdo con ello, nosotros encontramos de este modo el modo del cuidado en la Escuela de Kioto, en el caso de Nishitani cuando nos encontramos en nuestro *tathatā* (ser tal como es) en el *sūnyatā*, en el ser así, tenemos la apertura a todo otro, desde la cual el otro constituido como

tarea despliega nuestro hacer. Cuando el Dasein se encuentra en su *tathatā* que es en el campo del *sūnyatā*, surge el modo del cuidado, donde el cómo es y cómo debería ser son lo mismo, donde el ser y su hacer está dirigido a los demás y hace de éstos su señor y tarea.

Para Nishitani, desde el *sūnyatā* o no yo se hace posible el cuidado, tal y como lo pensaría de Heidegger, según lo explica Irene Borges (2021):

Ser a la manera humana es cuidar en todas sus formas: atender lo dado y asistir en solidaridad con los demás, de manera inquieta al futuro que adviene y a la vez desde lo que ya somos de antemano, desde lo que aún no está o se oculta y vendrá a manifestarse en el hacer humano. Pero también cuidado es inauténticamente descuido, en el retorno de actividades ritualizadas que llenan las horas sin sentido alguno (p. 34).

En el caso de Nishitani, el yo sin yo, el yo que no es yo, es un yo que reúne en sí a todas las cosas y se transforma en sostén de todas ellas y a la vez es siervo de todas ellas. Sólo en ese momento la existencia es dedicación y es existencia religiosa. Podríamos decir que para Nishitani la existencia religiosa es cuidado. Dice Irene Borges (2021): “La categoría ontológica del cuidado introduce en la historia –tanto de la filosofía como del ser– por primera vez una consideración de responsabilidad ontológica intrínseca hacia los humanos, no sólo para consigo mismos (individual y colectivamente) sino para con el ser de todo lo demás” (p. 27). Nishitani (2017) también piensa la responsabilidad ontológica porque es una responsabilidad dirigida hacia todas las cosas, sin distinción yo y otro: “Practicar y observar la senda del Buda no es más que el Dasein del yo en el campo de la vacuidad. Aquí hacer adquiere el carácter de una observancia religiosa; aquí el ser uno mismo no es distinto del *llegar a ser uno mismo* o del hacer un sí mismo de uno mismo.” (p. 367).

Heidegger no diría que nuestra existencia en observancia sea existencia religiosa, nuestra existencia y toda su intencionalidad es cuidado. Pero para Nishitani es necesario operar un giro del yo al no yo para que emerja nuestra existencia verdaderamente como cuidado y sea, sólo en ese sentido, existencia religiosa. Por eso es que el cuidado no puede darse como supuesto, porque como dice Irene Borges Duarte nuestra existencia también tiene el modo del descuido. La existencia puede existir verdaderamente en el modo del cuidado cuando todas las cosas se vuelven dhármicas, es decir, cuando toda la existencia se transforma en un deber para con el otro, cuando todas las cosas están reunidas en nuestro fundamento, y las sostenemos a todas, solo entonces el Dasein llega ser él mismo; esto significa llegar a ser el ahí del ser (Dasein), lograr realizarse el verdadero modo del cuidado. El verdadero modo del ser y hacer del Dasein es el cuidado, desde esa observancia, desde la existencia religiosa, desde la observancia de la práctica donde todos los seres son nuestra tarea. El llegar a ser uno mismo, el carácter vocacional del Dasein y la tarea del Dasein, acontecen desde el encontrarse en el fundamento del verdadero yo como vacuidad, como el verdadero terruño del Dasein.

Cabe observar que desde la perspectiva del cuidado desarrollada por Heidegger e Irene Borges impera una inquietud: “una comprensión de la realidad humana por la vía del cuidado y del cuidar impone una unión de dos vectores: por un lado: el de pensar atento y conmovido en otros y en sí mismo, esforzándose por ayudar a que la vida continúe en sanidad, y otro, sentir la molestia inquieta de que ese vivir cotidiano puede, de algún modo, estar en peligro” (Borges 2021, p. 29). Aunque Borges también revela en Heidegger el carácter del Dasein como tarea, en Nishitani el cuidado toma además la forma como Rey Samādhi de los samādhi, como juego:

En el denominado Rey Samādhi de los samādhi, “el voto de llevar a los demás a la otra orilla”, es, como tal, el juego del “samādhi autorregocijante”. La práctica del zen sería el punto de vista de la deuda sin deuda hacia todos los demás seres. Todo es “beneficio propio”-en-“la práctica del beneficio del otro”; a esto lo hemos llamado el carácter de tarea del Dasein mismo. También, por ese motivo, la más solemne observancia religiosa que se emprenda en beneficio de los demás es un samādhi regocijante; y el juego totalmente libre y sin restricciones que no se ve afectado por nada, es la seriedad más elemental (2017, p. 371).

Tanto Borges como Heidegger subrayan la inquietud que subyace en el cuidado, pero Nishitani observa que, en la existencia religiosa como camino del buda existe un impulso de ayuda a los demás, pero al mismo tiempo un juego y una libertad sin restricciones. Por eso, es indispensable salir fuera del karma y de la nihilidad. Esto es, refundar el advenir siendo sido extático que consiste en ocuparse de otros desde la preocupación y el temor por el advenir, regresando a nuestro propio fundamento donde al matar a todo otro, se mata a sí mismo, se mata la idea de yo y otro fuente de la ignorancia. “Esto podría ser expresado como egocentrismo del yo sin forma, o el yo del no-ego que ha abandonado todo egocentrismo. La observancia que sostiene la carne y la sangre de ese yo de la no-Forma, en tanto que realiza ese sendero y ese lugar, no es otra cosa que la revelación del recto sendero para que los demás regresen a su propio terruño matando a los demás y con ellos a sí mismo.” (Nishitani 2017, p. 371). El Dasein se encuentra en el límite entre sí mismo y todo lo que le adviene al encuentro, es un *Zwischen*, pero en Nishitani solo el yo de la no forma, es el yo que hace de todo otro su tarea, donde el beneficio del otro es el propio beneficio o “su propio beneficio, es al mismo tiempo un beneficio para los demás” (Nishitani 2017, p. 370). Para Nishitani se inaugura una calma en la lucha, una lucha en la calma; el beneficio del otro como beneficio propio es la realización de la relación circuminsencial como locus de todas las cosas y es la ruptura del egocentrismo y la instauración del cuidado como condición del habitar.

Podemos constatar que esta formulación de Nishitani (2017) “Todo es «beneficio propio»-en-«la práctica del beneficio del otro»” (p. 372) es tomada del desarrollo de Tanabe de la sociedad de solidaridad y colaboración en *Filosofía como metanoética*. Es importante manifestar lo más plenamente posible la realidad de la mediación, la verdad como ser upāya en su idea de la salvación de sí mismo como salvación de los demás, lo cual considero es enteramente la estructura del cuidado.

7. Conclusiones

El Heidegger de los años de la posguerra señalaba que el cuidar es el modo de albergar cabe las cosas y solo desde el cuidar es posible el habitar (1994, p 133). Para Nishitani el albergar cabe las cosas, sin la amabilidad y el cuidado a las cosas y a los otros, tampoco sería posible el habitar. Solo desde el cuidado del otro, como mi propio cuidado, así sea un insecto o una piedra, emerge la tarea de liberar a todos los seres.

Nishitani descubre la medialidad del Dasein al pensarlo como ser un lugar para todos los seres, ser un medio para todos los seres. Por lo que el camino del *bodhisattva* revelado hacia el final de *La religión y la nada* puede ser comprendido en el modo de ser medial del Dasein o Existenz. “Aquí el yo parte de la perspectiva de la persona como un fin en sí misma y avanza hacia un punto en donde puede ver su *telos* en todos los demás y se ve a sí misma como un asunto que es totalmente un medio para todas las demás cosas” (Nishitani 2017, p. 392).

Nishitani estaba muy impresionado por el mundo o diálogo del puente de Jōshū, monje zen del siglo IX:

Un día un monje visitó a Jōshū y dijo: ‘Oh Maestro, tu puente de piedra es mencionado por todo el imperio, pero no es más que, tal y como yo lo veo, un puente de madera desvencijado.’ Jōshū: Tu mirada desvencijada fracasa para ver el puente real El monje contesta: ¿Cuál es el puente real? Jōshū contesta: Caballos pasan sobre él, burros pasan sobre él (Abe 1985, p. 80).⁵

Lo real mismo es el *topos* donde pasan todas las cosas. El modo del cuidado no es algo que se revele como autoevidente, ni siquiera de una manera precomprensiva; tiene que ver con un giro desde la caída, entendida como estar nadando en un mar infinito de nacimiento y muerte, la experiencia de la nihilidad, hasta el no yo como verdadero modo de ser del Dasein, como medio de y para todas las cosas, es decir, como cuidado. En este verdadero modo de ser del Dasein, como albergar cabe las cosas y los otros, la vocación del Dasein hace del otro y de todo otro su tarea.

Referencias

- Abe, M., (1985), *Zen and Western Thought*, Ed. William L. LaFleur, University of Hawaii Press, Hong Kong.
- Arnau, J., (2007), *Antropología del budismo*, Editorial Kairós, Barcelona.
- , (2012), *Cosmologías de la India*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Besserman, P., et al., (1998), *Nubes locas: rebeldes del Zen*, Editorial Troquel / Estaciones, Buenos Aires.

⁵ Masao Abe, sobre el puente de piedra, señala que el puente de piedra recuerda la arena del Ganges, la cual es pisoteada por toda clase de animales y sus pisadas y excrementos son absorbidas constantemente, dejando la arena limpia como siempre. Así el puente de Jōshū abriga todo cuanto pase sobre él, sin perturbación alguna. El hombre del zen es como el puente: “El hombre del zen puede que no ponga la otra mejilla, pero trabaja silenciosamente por el bien de sus semejantes” (Abe, 1985, p. 80).

- Borges-Duarte, I., (2021), *Cuidado e afectividades em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*, NAU Editora/Editora PUC Rio/Sistema Solar Documenta, Rio de Janeiro/Lisboa.
- Dumoulin, H., (2005), *Zen Buddhism: A History, Vol. 1: India and China*, Trad. James W. Heisig y Paul Knitter, World Wisdom, Bloomington.
- Heidegger, M., (2003), *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid.
- , (1994), “Construir, habitar, pensar”, en: *Conferencias y artículos*, Ed. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 127-142.
- , (2015), *Cuadernos negros Reflexiones II-VI 1931-1938*, Trad. Alberto Ciria, Trotta, Madrid.
- Majjhima N., (1999), *Los sermones medios del Buddha*, Trad. A. Vélez y A. Solé-Leris, Editorial Kairós, Barcelona.
- Nishitani, K., (2017), *La religión y la nada*, Trad. Raquel Bouso, Chisokudō Publications, Nagoya.
- Tanabe, H., (2014), *Filosofía como metanoética*, Trad. Rebeca Maldonado con Andrés Marquina, Cristina Díaz y Sassha Espinosa, Herder, Barcelona.