

Espacio interior y exterior: Raimon Panikkar y Nishida Kitarō¹

Interior and exterior space: Raimon Panikkar and Nishida Kitarō

Michiko Yusa

DEPARTAMENTO DE LENGUAS CLÁSICAS Y MODERNAS
WESTERN WASHINGTON UNIVERSITY

Traducción de Raquel Bouso

Resumen:

A través de las reflexiones de Raimon Panikkar acerca de la arquitectura y las de Nishida Kitarō acerca del lugar, este texto pone en cuestión la pretendida separación de lo interno y lo externo en relación con el espacio. Panikkar y Nishida comparten una comprensión similar de la espacialidad del ser, aun cuando sus estilos filosóficos más bien parecen diferir. Mientras que Panikkar sostiene que el espacio interior y el exterior son complementarios, parte de un pleno integrado, Nishida sostiene que las nociones de espacio interior y exterior surgen de la función divisoria de la conciencia egoica. Pese a ello, sus posturas coinciden en cuanto a los efectos que puede desencadenar un adecuado y positivo vínculo entre conciencia y acción, en cuanto a las acciones que impactan directamente la forma del mundo que habitamos.

Palabras clave: espacio, Panikkar, Nishida, arquitectura, conciencia

Abstract:

Raimon Panikkar's reflections on architecture and Nishida Kitarō's on place are used in this text to question the pretended separation between the internal and the

¹ El presente texto forma parte del proyecto "El pensamiento topológico en Japón. Un estudio de la concepción de la naturaleza, el espacio y el lugar en la filosofía, la religión y la estética japonesas" (MINECO-FFI12015-65662-P), de la Universidad Pompeu Fabra.

external in relation to space. Pannikar and Nishida share a similar comprehension of the spaciality of being, even if their philosophical styles appear to be at odds. While Panikkar thinks that internal and external space are complementary, both being part of an integrated whole, Nishida argues that the notions of internal and external space are the result of the dividing effort of egoic conscience. Despite that, their postures concerning the effect that might generate an adequate and positive link between conscience and action coincide; actions have a direct impact on the form of the world we inhabit.

Keywords: space, Pannikar, Nishida, architecture, conscience.

Introducción

El título de las Lecciones Haas 2017 fue “*Lloc i espai: architectures del pensament, la paraula i la imatge*” (Lugar y espacio: arquitecturas del pensamiento, la palabra y la imagen). La visión sublime de los arquitectos Lluís Clotet e Ignaci Paricio, quienes convirtieron el edificio que albergaba un depósito de agua en la biblioteca del campus Ciutadella de la Universitat Pompeu Fabra, o la visión de Andō Tadao, quien diseñó el Museo dedicado a la filosofía de Nishida Kitarō en su lugar natal, la ciudad de Kahoku, despertaron ecos profundos en mí. Sin embargo, en este artículo no me centraré en su estudio, sino que presentaré la visión del espacio de mi mentor, Raimon Panikkar, y cómo Nishida Kitarō formuló su noción de *basho* (lugar o *topos*).²

Raimon Panikkar (1918-2010) estaba profundamente en sintonía con el vibrante espíritu estético que impregna el suelo de Catalunya. Entendía la arquitectura en su sentido original de *scientia architectonica* (conocimiento arquitectónico), mediante el cual el arquitecto, como artista, construye y crea un hábitat humano, en respuesta al gusto cultural y epocal de una sociedad. La arquitectura es “tanto una ciencia como un arte”, señala Panikkar; “*Archi-tectōn* significa el arte de los principios, el principal de los oficios artesanos, la técnica más importante, el constructor primordial” (Panikkar, 1991: 17). Por analogía, también un filósofo es un arquitecto de ideas, que crea un hábitat que permite a sus habitantes respirar, vivir y prosperar. De hecho, los seres humanos “creamos nuestro propio espacio tanto

² Un primer borrador de este artículo fue presentado en las VII Lliçons Haas, el 11 de mayo de 2017, en la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

como el espacio nos crea. *La espacialidad es un existencial humano*” (Panikkar, 1991: 18; énfasis agregado).

En su aproximación a la realidad, Nishida Kitarō (1870-1945) prestó atención a su aspecto locativo. “Todo lo que existe, existe en algo” (*aru mono wa nanika ni oite aru* 有るものは何かに於てある) es una de sus frases célebres (Nishida, 1926: NKZ 4.225).³ Esta aproximación cristalizó en su lógica del topos (*bashoteki ronri*), o de manera abreviada, *topología*.

A continuación espero demostrar que Panikkar y Nishida comparten una comprensión similar de la espacialidad del ser, aun cuando sus estilos filosóficos más bien parecen diferir. La aproximación *teantropocósmica*⁴ de Panikkar incluye la interpenetración de los aspectos material (o cósmico), espiritual (*theos*) y relativo a la conciencia humana (*anthropos*) de la realidad. El análisis de Nishida, especialmente en su fase temprana, tiende a profundizar en la naturaleza y la acción de la conciencia, a la que considera como el *locus* del ser.

Al tratar el espacio en términos de interior y exterior, he comprobado que ciertamente es una manera óptima de elucidar el pensamiento de Panikkar y Nishida. A continuación me centraré principalmente en el ensayo de Panikkar “No hay espacio exterior sin espacio interior” (“There is No Outer Without Inner Space”) (Panikkar, 1991: 7-38). En cuanto a Nishida, empezaré con su ensayo “El interior y exterior de la mente” (“*Kokoro no uchi to soto*”, Nishida, 1916: NKZ 13.109-115) y me basaré en otros ensayos además de algunos fragmentos y cartas de Nishida, en particular de la primera fase de sus escritos filosóficos, con la esperanza de delinear el origen de su topología (*basho no ronri*) filosófica.

Panikkar sostiene que los espacios “interior y exterior son aspectos complementarios” (Panikkar, 1991: 9) que conforman una experiencia holística del espacio. De acuerdo con su modo de pensamiento *advaita* o a-dualista, sostiene una integridad plena de los espacios interior y exterior, los cuales son irreducibles. Observa:

Quando las tradiciones clásicas nos dicen que el artista debe someterse a una purificación, contemplación y/o seguir algunos rituales, nos están diciendo que no hay espacio exterior real sin un espacio interior, que nada influenciará el exterior si no procede del espacio interior [...] Si damos forma al espacio exterior eso repercutirá en el espacio interior. (Panikkar, 1991: 17)

³ Abreviatura—NKZ: *Nishida Kitarō Zenshū* [Obras completas de Nishida Kitarō]. Tokio: Iwanami Shoten, 1978-80. Para el vol. 19, se ha consultado la edición de 1989. El número del volumen está seguido del número (o números) del artículo.

⁴ Prefiero evitar la expresión “cosmoteándrica” pues “ándrica” retiene la connotación de “hombre” del griego antiguo — *anēr* (άνήρ).

En cambio, Nishida sostiene que las nociones de espacio interior y exterior surgen de la función divisoria de la conciencia egoica, la cual postula un yo aquí y un mundo exterior ahí afuera. Nishida escribe:

No existen dos mundos tales como el interior y el exterior [...] Originalmente no existe distinción entre la mente y la cosa, o el espíritu y la materia. La realidad verdadera tan solo posee un único modo (*hitotōri*). (Nishida, 1916: NKZ 13.109)

Nishida observa que solemos asumir acríticamente la perspectiva de nuestro *yo psicológico* asociado con el cuerpo, y consideramos el mundo en términos de la dicotomía sujeto-objeto, pero esta posición debe ser examinada críticamente (Nishida, 1923a: NKZ 4.23). La experiencia pura —un todo continuo— se bifurca en sujeto y objeto en el momento de la reflexión. La posición fundamental de Nishida es que nuestras distintas perspectivas suponen que el cuerpo-mente da lugar a múltiples concepciones de mundos interiores y exteriores; es más, dichas concepciones gobiernan nuestra conducta, en la medida en que aceptamos tácitamente nuestra concepción de la realidad y actuamos de acuerdo con ella.

Posiblemente Panikkar y Nishida no coinciden en este punto. Con todo, estoy convencida de que una reflexión ulterior mostrará que la comprensión de la ‘auto-identidad contradictoria de los aspectos opuestos de la realidad’ de Nishida expresa una cosmovisión cercana a la filosofía advaita de Panikkar.

1. Raimon Panikkar

1.1 “Nueve puertas” de entrada

En su ensayo, “No hay espacio exterior sin espacio interior”, Panikkar establece nueve enfoques diferentes del espacio, representados simbólicamente por nueve puertas. Cada puerta despliega una característica peculiar, y en algunos casos, el misterio del espacio (Panikkar, 1991: 8). En esta empresa, se guía por la imaginería del edificio sagrado, el cual tradicionalmente tiene cuatro puertas. Las nueve puertas están emparejadas en términos de (1) las puertas abiertas y cerradas, (2) la entrada desde la derecha o la izquierda, (3) la entrada desde la parte trasera y la parte delantera, (4) la entrada desde arriba y desde abajo, y (5) finalmente, la vista del espacio advaítico, “que simboliza la trascendencia de los cuatro pares anteriores” (1991). Paradójicamente, *no se puede ingresar* en el espacio, advierte Panikkar, porque *ya estamos en él, y somos [parte] de él*. Sin embargo, con la ayuda de estas

puertas, reflexionamos sobre las diversas orientaciones que asumimos en relación con el espacio (1991: 28 nota 4).

1.2 *El primer par: puertas abiertas y cerradas—humanidades y ciencias naturales*

Para Panikkar, la experiencia primordial del espacio, representada por la primera puerta, es mucho más rica y auténtica (es decir, fiel a la experiencia humana) que la noción científica moderna del espacio, que está representada por la segunda puerta. Escribe:

Existe una experiencia primordial y universal del espacio, que es más holística y no circunscrita al espacio exterior, si bien sus aspectos internos y externos son complementarios. (Panikkar, 1991: 9)

El espacio es el símbolo fundamental de la potencialidad, el receptáculo universal. Las *Upanishads* se refieren a ākāśa (espacio abierto, cielo) como un espacio extendido y un espacio *dentro del corazón* (*Chāndogya Upanishad*: 8.1.3), un espacio que, en última instancia, es el propio yo (ātman) (*Māṇḍūkya Upanishad*: 3.3). Platón habló de *khōra* (χώρα, el campo extendido), que “proporciona una sede a todo lo que posee origen” (1997: 52a). Al describir esta naturaleza global del espacio, Panikkar escribe:

El espacio está en todas partes. *Es el dónde* y también *la situación de las cosas*. Todo está en alguna parte porque está situado, porque está en relación. Ser es ser-con (*co-esse*) pero también ser-en (*in-esse*). (Panikkar, 1991: 10; énfasis agregado)

La segunda puerta es la de la concepción científica moderna del espacio, y esta puerta realmente está cerrada ya que no podemos experimentar su realidad completa. Bajo la influencia de la mentalidad científica, la noción de espacio ha quedado reducida a extensión física, en lugar de espacio vivido (Panikkar, 1991: 9). Es “una especie de caja vacía, donde ‘tiene lugar’ el movimiento de los cuerpos. El espacio sólo es concebido como exterioridad”, obligándonos a hablar del espacio interior sólo metafóricamente. Además, en este “espacio newtoniano”, no hay lugar para que “los *ancestros coexistan*” (1991). Por esta razón Panikkar sostiene que “no hay teología sin una cosmología, y viceversa” (1991).

Es más, el dominio de la cultura científica ha dado como resultado la “fragmentación moderna del conocimiento”, que necesariamente desintegra al conocedor.

Esto sucede porque “el conocimiento auténtico (*scientia, gnosis, jñāna*) no puede fragmentarse sin que ello afecte al cognoscente” (Panikkar, 1991: 11). El otro lado de esta fragmentación es que *si curamos* dicha fragmentación del conocimiento, realmente podremos recuperar algo de la integridad primordial de los seres humanos. ¿Será una esperanza realista? Todos nosotros tendríamos que reflexionar sobre esta importante cuestión.

En resumen, la primera puerta es (1) la del espacio abierto, el espacio vivido; y la segunda puerta (2) el espacio cerrado, la concepción científica natural moderna del espacio.

1.3 *El segundo par: entrada desde la derecha y desde la izquierda*

La entrada en el espacio desde la derecha es la tercera puerta, que abre a la reflexión sobre los tres enfoques filosóficos tradicionales acerca de la realidad, es decir, el espacio. Panikkar observa que estos enfoques platónicos de la realidad han configurado los supuestos cognitivos implícitos en Occidente. Las tres formas de ‘conocimiento válido’ se obtienen mediante:

- (a) Lo medible o lo sensible (*ta aistheta, τὰ αισθητά*): según este enfoque, el espacio se considera fundamentalmente como la distancia física entre los cuerpos.
- (b) Lo cognitivo o lo inteligible (*ta noeta, τὰ νοητά*): el espacio se refiere al fundamento mismo del conocimiento que hace posible las *distinciones*.
- (c) Lo vivo o lo místico (*ta mystika, τὰ μυστικά*): tocamos la experiencia vivida que está más allá de lo sensible y lo inteligible. El “espacio” en este sentido está relacionado con nociones tales como “vacuidad” (*śūnyatā*), no-ser (*μη ον*), vacío (*κενον*), y así sucesivamente (Panikkar, 1991: 12-14).

Al entrar por la izquierda, la cuarta puerta, nos hacemos una idea de cómo se puede superar la dicotomía sujeto-objeto a fin de rehabilitar la plenitud del ser. El esfuerzo de Panikkar para tender un puente entre las ciencias y las humanidades surge de su comprensión de que es necesario ir más allá del paradigma del espacio-tiempo de Einstein. Para Panikkar, la clave para lograr esta tarea radica en “*cómo combinar la unidad y la diversidad*” (Panikkar, 1991: 15), o la cuestión filosófica perenne de la unidad y la diversidad o *la unidad y la multiplicidad*. Dado que en este ensayo no desarrolla más este punto, citaré otro de sus ensayos en el que discute la *concordia* como la unión de entidades diversas:

[Design] el dinamismo de la multiplicidad hacia la unidad, sin dejar de ser diferente y sin convertirse en uno, y sin alcanzar una síntesis superior. La música es aquí el paradigma. No hay acuerdo armónico si no hay una pluralidad de sonidos, o si esos sonidos se unen en una sola nota. Ni muchos ni uno, sino concordia, armonía. (Panikkar, 1995: 178)

En resumen, la tercera puerta nos muestra (3) las tres formas filosóficas tradicionales diferentes de conocimiento, y la cuarta puerta (4), un esfuerzo por integrar las ciencias naturales y las humanidades.

1.4 *El tercer par: desde la entrada de la parte trasera y delantera*

Al entrar desde la quinta puerta, desde la parte trasera de un edificio, descubrimos el significado ontológico de una casa. Panikkar nos recuerda que hasta el siglo XVIII en Europa, *scientia architectonica* equivalía a *philosophia prima* u ontología. Tradicionalmente, la tarea sobresaliente de un arquitecto era construir una casa (*oikos, domos*) “para Dios y los seres humanos”. Una casa era “el símbolo principal del estar en el mundo y el espacio adecuado para vivir y manejar las cosas” (Panikkar, 1991: 15). Una casa no es una caja ni un agujero, y mucho menos un garaje. Una casa tiene al menos tres significados:

- (a) Casa (*domus*) como familia, el grupo humano básico que habita en una morada, que representa el aspecto humano de una casa.
- (b) Casa (*domos*) como un edificio en sí mismo, la estructura, que es el aspecto material-espiritual de una casa.
- (c) Casa (*domus*) como el círculo cerrado, donde uno es “domado”, donde los animales salvajes son domesticados; protege al habitante; esto representaría el aspecto técnico y cultural de una casa (Panikkar, 1991: 17).

Podríamos añadir a lo anterior los significados de una casa como hogar, donde los habitantes se sienten en casa, se sienten protegidos, seguros, cómodos y cuidados.

Como ya se mencionó, una casa incluye la casa de culto, una casa no es solo para los seres humanos sino también para Dios. La casa, por lo tanto, encarna por completo el significado teoantropocósmico (Panikkar, 1991: 17). El objetivo principal de la arquitectura es “dejar que los seres humanos respiren en un espacio que no se puede simplemente ubicar dentro o fuera. El cuerpo y el alma no son separables” (1991). Y, además, “el arquitecto *da forma al espacio* como un *desarrollo de la vida humana en el cosmos*” (1991; énfasis agregado). Además, para Panikkar la

dimensión estética es integral para cualquier arquitectura. La arquitectura como actividad artística significa “la actividad poética de dar forma a un mundo nuevo a partir del mundo en el que ya vivimos. *Creamos nuestro propio espacio tanto como el espacio nos crea. La espacialidad es un existencial humano*” (1991; énfasis agregado).

A través de la sexta puerta, la entrada delantera, Panikkar discute el rico significado del paisaje (*paisatge*), que abre el aspecto místico del espacio, en el que existimos y a través del cual nos nutrimos. El paisaje es lo opuesto a la vista material del espacio. El paisaje refleja (y crea) la espacialidad humana. Panikkar observa:

Vivimos en un país pero no estamos en un paisaje. Somos paisaje, aunque no solo paisaje. Este paisaje es parte de nuestra espacialidad. [...] Esta espacialidad es ese paisaje concreto que somos y que nos permite movernos. Somos paisaje y nos movemos en él, no como turistas que van a lugares extranjeros, sino como peregrinos que llegamos a nuestros centros reales. (Panikkar, 1991: 20; énfasis agregado)

Además, nuestra espacialidad constituye la intimidad ontológica con los demás seres:

Los animales ocupan un lugar, y este lugar también los constituye. Los animales viven en un territorio, y su territorio es vital para ellos. Los seres humanos⁵ somos espacialidad, no porque simplemente necesitemos un territorio, sino porque nosotros, sabiendo que somos espaciales y corpóreos, sabemos al mismo tiempo que el espacio nos pertenece. *Este espacio es el paisaje. La espacialidad no es principalmente lo que hace posible la distancia, sino lo que hace posible la cercanía.* La espacialidad nos hace estar en tensión unos con otros, es decir, vecinos. Compartimos el espacio como compartimos la palabra. *Homo loquens es homo spatialis.* Compartimos palabra y espacio. La relación es íntima. (Panikkar, 1991: 20; énfasis agregado)

En este contexto, Panikkar amplía su reflexión sobre el acto del hablar auténtico, como lo contrario de una conversación ociosa, y escribe: “habitamos las palabras que decimos”, y continúa:

Esas palabras [auténticas] son verdaderamente sacramentos. Crean el espacio adecuado en el que atraen a los oyentes mientras un torbellino envuelve a los que están

⁵ En el original “El hombre es”. Prefiero evitar la expresión “hombre” debido a que en ella persiste el imaginario androcéntrico. En consecuencia, adopto en su lugar “seres humanos” y “nosotros”.

cerca. Estas palabras auténticas crean un espacio que nos abarca a nosotros y a los verdaderos oyentes. (Panikkar, 1991: 20)

En resumen, la quinta puerta es (5) el significado ontológico de una casa, y la sexta puerta (6) el espacio como paisaje humano.

1.5 *El cuarto par: desde arriba y desde abajo, lo espiritual*

A través de la séptima puerta, una entrada desde arriba, Panikkar descarta la visión dualista del espacio sagrado y profano. El espacio sagrado conserva su estructura espacial (por ejemplo, distancia, distinción, diversidad), tal como lo hace el espacio profano (Panikkar, 1991: 22). La palabra sánscrita para espacio (o cielo), *ākāśa* se compone de “*ā* [‘desde’, o enfático] y *kāśat*, aparecer, brillar, ser brillante”. Esta etimología revela que el espacio permite que ‘todos los fenómenos’ aparezcan en él. Además:

Sugiere aquello que permite ver las cosas y, por lo tanto, ver, saber: *ā-kāś*. *Ākāśa* sería entonces lo que permite que las cosas aparezcan, se conozcan y, en última instancia, sean. *Ākāśa* es lo que hace posible que las cosas se manifiesten. Es el “lugar” de la revelación, por así decirlo. *Las cosas son en la medida en que son espaciales*. (Panikkar, 1991: 22; énfasis agregado)

La idea aquí se acerca mucho al *basho* de Nishida. Sea como fuere, a través de este análisis etimológico, Panikkar encuentra que “el espacio no es subjetivo ni objetivo; el espacio es anterior a esas categorías” (1991). La implicación aquí es que *el espacio (de la experiencia) es simplemente anterior a la dicotomía sujeto-objeto*, que también resuena con el punto de vista de Nishida. Además, Panikkar observa, mientras estira conscientemente las reglas gramaticales convencionales:

[Este] sentido de orientación [de nuestro ser como espacio interior y exterior] está incorporado en nuestra propia existencia. No somos entidades solipsistas, sino humanos-en-el-mundo. Somos nuestro mundo y no solo junto *con* nuestro mundo o *en* él. *Todas las preposiciones son aquí superfluas*. Somos nuestro mundo, aunque el hecho de ser mundo no nos agota. (Panikkar, 1991: 24; énfasis agregado)

“El espacio es lo que hace posible la manifestación de la realidad. Toda realidad, en la medida en que se manifiesta, es espacial” (1991). Esta observación resuena con lo que el maestro zen japonés Dōgen dijo sobre *genjō kōan* (現成公案): la

realidad se manifiesta por completo en un momento dado. Esta idea está directamente relacionada con el aprecio de Dōgen por la belleza de la naturaleza. De hecho, montañas y ríos predicán sin cesar el sermón cósmico del Buda. Los jardines zen, por ejemplo, están diseñados para expresar esta experiencia del cosmos.

Al entrar por la octava puerta, desde abajo, Panikkar dirige su atención a la experiencia inmanente del espacio. Siguiendo la pista de Agustín quien adoptó la palabra distensión (estirarse en dos direcciones de ambos extremos) para describir la naturaleza del tiempo, Panikkar formula: “Somos, existimos, distendidos en el tiempo y extendidos en espacio”. La temporalidad humana está distendida (es decir, se extiende al pasado y al futuro), mientras que la espacialidad se extiende. Panikkar nos recuerda que es crucial no confundir esta postura con el dualismo cartesiano de la materia como *res extensa* y espíritu como *res cogitans* (Panikkar, 1991: 25).

Una observación crucial que Panikkar hace con respecto a la octava puerta de la inmanencia es que el espacio crea espacio para el movimiento, y como tal es la fuente de libertad. Cito:

El movimiento es inherente al ser porque el espacio pertenece al ser. Las cosas no se mueven en un espacio vacío, las cosas en sí mismas son espaciales, siendo el espacio la esencia misma de la realidad. La tensión máxima no se da entre espíritu y materia, sino entre *libertad y esclavitud*. El espacio no es material ni inmaterial, pero puede ser el “lugar” de la libertad o el “lugar” de la restricción. (Panikkar, 1991: 25; énfasis agregado)

El simple hecho es que ninguno de nosotros, los seres humanos, podemos sobrevivir por mucho tiempo en un espacio confinado (y aislado) privados de nuestra libertad de movimiento. Y este hecho revela el ‘mal del muro’, que segrega a ciertas personas para que sean extranjeras, o las confina en un área demarcada, y les priva de su libertad.

En resumen, la séptima puerta es (7) la entrada al espacio sagrado y real, y la octava puerta (8) la entrada en el espacio que permite la libertad de los seres. Estas puertas representan nuestra relación trascendente e inmanente con el espacio.

1.6 *El espacio advaitico de la cuarta dimensión, turiya*

Finalmente entramos por la novena puerta, que presenta la perspectiva que trasciende los cuatro pares de opuestos anteriores. Panikkar, volviendo a las imágenes del espacio interior y exterior, sin “disolverlos en su unidad original”, procede a

reclamar sus realidades como los dos polos, que están relacionados en la “no dualidad radical de los ‘dos’ sin que ninguno de ellos pierda su realidad relativa”. Explica esta posición:

Advaita no es monismo ni dualismo. Existe una relación dinámica y constitutiva para que cada uno de los polos de la relación sea el todo. [...] *La polaridad misma es la realidad primordial*. ¿Dónde está el viento cuando no sopla? ¿Dónde están los seres humanos cuando no viven? [...] No hay exterior sin interior, ni interior sin exterior. Es lo interno lo que hace lo externo y viceversa. (Panikkar, 1991: 26, énfasis agregado)

Panikkar trasciende, sin negar, los pares de opuestos, y retiene sus interrelaciones dinámicas, de acuerdo con su visión teoantropocósmica de la realidad que todo lo interpenetra.

En resumen, la novena puerta representa (9) la conciencia advaítica de la realidad tal como es, *turiya* (conciencia pura).

2. Una transición de Panikkar a Nishida: el espacio yóguico

Panikkar se refiere a *cidākāśa* (espacio de conciencia) dos veces en su ensayo, sin entrar en detalles sobre esta noción. Me parece útil comprender esta idea para poder apreciar plenamente la discusión de Panikkar. En el contexto índico tradicional, esta noción de *cidākāśa*, o *mahat-ākāśa* (inteligencia cósmica), constituye el núcleo de la filosofía desarrollada por la tradición yóguica. Un gran maestro de yoga contemporáneo observa:

Los espacios sobre nosotros, el cielo, son *mahat-ākāśa* (inteligencia cósmica en el espacio) mientras que el yo interno es *cit-ākāśa* o *cidākāśa* (inteligencia cósmica dentro de nosotros). *Uno es el espacio externo, el otro es el espacio interno*. [...] El espacio es emblema de la libertad, la libertad que solo el espacio permite para el movimiento. [...] no podemos entrar en órbita, pero tenemos acceso al espacio, nuestro espacio interior. Paradójicamente, mirar hacia adentro tiene un efecto unificador comparable. [...] dentro del microcosmos del individuo existe el macrocosmos del universo. (Iyengar, 2005: 202-203; énfasis agregado)

Los estudiantes de yoga son instruidos para crear espacio dentro del cuerpo: “Cuando colapsas tu postura, colapsas tu alma. Cuando colapsas el espacio, colap-

sas el alma” (Iyengar, 2005: 205). También es importante la “alineación” de las posturas corporales para crear un interior espacioso:

La alineación crea una estructura de comunicación que, como una catedral, es una ofrenda a Dios. Por esta razón, para mí alineación es una palabra metafísica. La alineación correcta crea el espacio correcto, como en un edificio bien construido. Un edificio sin un interior espacioso es un trozo de piedra, un megalito. Un cuerpo así sería inerte e inhabitable. (Iyengar, 2005: 204)

El espacio vacío adquiere un significado concreto en la medida en que lo encarna el cuerpo.

3. Nishida Kitarō

3.1 *Una realidad continua de pura experiencia*

En comparación con la formulación advaítica de Panikkar, Nishida comienza con una observación de cómo la experiencia de un todo sin fisuras se transforma en “interno” y “externo”, o cognoscente y conocido. El siguiente fragmento, compilado en la edición póstuma de los *Fragmentos sobre la experiencia pura*, capta muy bien la reflexión de Nishida. En el momento en que un cuervo grajea, ‘yo’ escucho el canto, y el canto del cuervo y ‘yo’ todavía no están divididos y forman un todo único. Éste es el estado de experiencia pura o directa. En el momento posterior, cuando ‘yo’ dirijo mi atención a mi presencia física, yo y el grajeo del cuervo nos separamos. En ese momento, la unidad original de la experiencia pura se escinde. Nishida cavila para sí de este modo:

El grajeo de un cuervo ‘*kah!*’ constituye puramente objetividad. No hay distinción entre el yo y la cosa. Solo *existe* una realidad íntegra. Es cuando advierto mi *cuervo* (*shintai*) que surge la distinción sujeto-objeto, mientras varias actividades mentales construyen mi subjetividad. Con la aparición de la idea de que “una cosa está ahí afuera, mientras mis oídos la escuchan”, la dicotomía sujeto-objeto se convierte en algo insuperable. (Nishida, ca. 1906-ca.1908: fragmento 9, NKZ 16.348)

Este tipo de reflexión forma el punto de partida filosófico central de Nishida. Una realidad simple se escinde en sujeto y objeto, a raíz de mi reconocimiento de mi presencia física.

3.2 *El yo y el mundo: el paradigma de la esfera infinita*

Nishida ve que todas las cosas están constantemente en movimiento en el tiempo, un dinamismo que interpreta en términos del fenómeno de la conciencia como el auto-desarrollo de la conciencia. Además, la conciencia de cada individuo posee su unidad, en su orientación centrípeta. Es más, la conciencia de los individuos está orientada hacia un centro mayor de manera concéntrica. Aquí, Nishida parece tener en mente las imágenes de la esfera infinita (*sphaera infinita*), que el Maestro Eckhart expresó de la siguiente manera (citado por Nicolás de Cusa en su *De docta ignorantia* I.34): “*Deus [...] est sphaera intellectualis infinita, cuius centrum est ubique cum circumferentia, et cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta*”⁶ (Bond, 1997: 307 nota 56).

Nishida describe esta relación del yo y el mundo de la siguiente manera:

Estos “centros” individuales no son entidades discretas no relacionadas, pero están orientados hacia un cierto “centro mayor” (*aru ōkina chūshin*). Así es como el mundo tiene su unidad (*tōitsu*). Si se considera el mundo de esta manera, para nosotros conocer varias cosas como individuos significa que alguna vez nos acercaremos al centro del universo. Nos acercamos al centro de dos maneras: o el horizonte de nuestra conciencia se amplía o la profundidad de nuestra conciencia se profundiza. (Nishida, 1916: NKZ 13.110)

3.3 *La estructura lógica del autodespertar (“jikaku”)*

Para Nishida, la estructura básica o la forma del autodespertar (*jikaku*) se formula como: “Yo me veo en mí mismo”. El yo (‘yo’) se ve a sí mismo (‘me’) en sí mismo (‘en mí mismo’) (Nishida, 1923b: NKZ 3.127-128). Nishida desarrolla esta estructura básica del autodespertar, en el cual el cognoscente y lo conocido están situados para ser uno en su topología. La autoidentidad del cognoscente y lo conocido es el punto crucial.

3.4 *‘El dónde’ de los seres (basho o topos)*

Como ya se mencionó anteriormente, “lo que existe existe en algo” (*aru mono wa nanika ni oite aru*) (Nishida, 1926: NKZ 4.225). Este algo trasciende y abarca varios modos de autoconciencia dentro de él.

⁶ “Dios es una esfera inteligible infinita, cuyo centro está en todas partes con su circunferencia; y del cual hay tantas circunferencias como puntos”.

Sigamos, paso a paso, el análisis de Nishida que conduce a este punto. (1) Lo que se le da directamente a nuestro pensamiento como un objeto no es algo construido por nuestro pensamiento. (2) Más bien se nos da de manera similar a la intuición artística en la que sujeto y objeto son uno. (3) Lo que se le da a nuestro pensamiento directamente no es un 'mundo externo' que se opone a nuestro pensamiento, sino que es lo que envuelve nuestro pensamiento, y (4) ya contiene nuestro ego pensante. (5) Puede llamarse a esto 'experiencia directa' o 'experiencia pura'. (6) El contenido de la conciencia que se da directamente de esta manera no puede ser delimitado por categorías [kantianas] como el tiempo, el espacio y el individuo. (7) Nuestra conciencia de la realidad actual no solo está conectada con el mundo de los objetos conocidos, sino que también está conectada con el mundo que trasciende nuestra cognición. (8) Nuestra comprensión de la realidad siempre está 'suspendida' (*ukande iru*), por así decirlo, en una conciencia infinitamente más profunda y mayor. (9) Normalmente nos acercamos al mundo desde el punto de vista del ego psicológico que está asociado con nuestro cuerpo, pero está claro que no es la clase de yo psicológico el que se vuelve consciente (*ishiki suru*) del mundo, porque (10) el yo consciente real es el yo que no puede ser objetivado; elude nuestro pensamiento. (11) Este yo real es el yo sobre el que no se puede reflexionar, y es infinito y libre en todo momento. (12) Es porque el yo activo siempre está en una dimensión superior respecto al yo objetivado. (13) Este yo real es único en cada momento (*ichidoteki, einmalig*) e irreplicable. (Nishida, 1923a: NKZ 4.23-24).

Permítanme citar otro pasaje de los escritos de Nishida de este período. Es de su 'Prólogo' a un libro sobre el espíritu creativo del arte de Hirasawa Tetsuo. En él, Nishida declara su opinión sobre la expresión artística y la creatividad:

En lo más profundo de nuestra mente hay un mundo que trasciende el ámbito del conocimiento. La profundidad de nuestra mente es tan abismalmente profunda que un anclaje no sirve de nada. En ese ámbito no existen cosas (*mono*) o un ego (*ga*) concebidos conceptualmente sino actividad pura (*jun naru katsudō*). Allí, no hay una forma fija (*katachi*) sino la forma sin forma que da origen a infinitos tipos de formas. No hay un color fijo sino el color incoloro que da lugar a un espectro infinito de colores. En ese ámbito, cada revuelo es una creación, una actividad pura de dar forma y color. (Nishida, 1921: NKZ 19.789)

No es difícil entender que Nishida llame a esta conciencia infinitamente profunda y grande *basho* (el lugar), que abarca todas las actividades de la conciencia. Todo lo que existe, existe topológicamente. En este sentido, todos somos seres *topológicos*, como radicalmente espaciales.

3.5 El cuerpo, el ego psicológico y el yo real

¿Cuál es el papel del cuerpo? Nishida explica su punto de vista de esta manera:

Ordinariamente, pensamos acriticamente que no hay mente sin el cuerpo, y la mente está alojada (*yadoru*) en el cuerpo. Pero, ¿qué es este cuerpo?

Lo que se conoce como el objeto de nuestros sentidos es algo que se siente objetivamente (*ishiki seraretamono*) y no lo que alberga (*yadosu*) la conciencia. Lo que está en la base de nuestra conciencia es el “yo activo” (*kōiteki jiko*). El cuerpo es la manifestación de tal yo activo y posee el significado del fundamento de nuestra conciencia. Para el yo consciente de sí mismo, el cuerpo puede considerarse un “órgano” de nuestra voluntad. Pero el cuerpo no es un mero instrumento. Más bien, es la manifestación del yo profundo que está en los recovecos profundos de la conciencia. En este sentido, el cuerpo posee un significado metafísico. El contenido de nuestro verdadero yo siempre debe acompañar alguna acción. Donde nuestro cuerpo y mente son uno (*shinshin ichinyo* 身心一如), el verdadero yo se manifiesta.⁷ (Nishida, 1928: NKZ 5.156)

Nishida dirige la atención del lector una y otra vez hacia cómo una “conciencia del ego psicológica” no examinada efectúa la división de sujeto y objeto, y que el verdadero yo trasciende esa división. Este ego psicológico es el que considera el mundo como algo externo al yo (Nishida, 1923a: NKZ 4.23). La idea fundamental de Nishida es radicalmente simple. Una vez lo había explicado en su carta a su amigo de la siguiente manera:

Creo que al deshacernos del pequeño ego llegamos al verdadero autodespertar. El “yo” no es una realidad individual, pero en su raíz está conectado con la conciencia de Dios. (Carta de Nishida a Yamamoto Ryōkichi, 9 de junio de 1909: NKZ 18.125)⁸

⁷ 我々の感覚的対象として知られるものは意識せられたもので、意識を宿すものではない。我々の意識の基礎となるものは、…行為的自己でなければならない。我々の身体はかかる行為的自己の表現として、我々の意識の基礎となる意味を有するのである。意識的自己の立場に立てば、身体は我々の意志の機関ともかんがえられるであろう。併し身体は単なる道具ではない、身体は意識の底にある深い自己の表現である。かかる意味において我々の身体は形而上学的意義を有つということが出来る。真の自己の内容には、必ず行為を伴わねばならない、身心一如の所に我々の真の自己が現れるのである。

⁸ 小自我を脱する所にかえって真に自覚はありと存じ候。吾人の自己は個人的にあらず、その根底に神と同じき大自覚ありと存じ候。

La discusión detallada de Nishida sobre esta idea se encuentra en el capítulo 10, Libro 2, de *Zen no kenkyū* (*Indagación del bien*), “Dios como realidad”. (Nishida, 1911: NKZ 1.96-101).

Nishida admite que es difícil deshacerse de la visión del espacio del “sentido común”, en la cual afirmamos acriticamente que nuestra conciencia mental-espiritual es distinta de la materia, y que hay dos mundos: el mundo mental-espiritual (es decir, el mundo interior) y el mundo material (es decir, el mundo exterior). Sin embargo, es necesario que nos recordemos que ese fue el punto de partida de Nishida. El llamado mundo “externo” surge de asumir el ego psicofísico como la verdadera subjetividad.

4. Panikkar y Nishida sobre la espacialidad y la palabra

La visión filosófica básica de Panikkar y Nishida sobre el espacio coincide notablemente. Ambos entienden a los seres humanos como seres espaciales, y que creamos y damos forma a nuestro propio espacio (o entornos). Lo que me resulta especialmente significativo es que sus reflexiones filosóficas abordan el papel y la función del lenguaje (o la palabra). Panikkar señala que en nuestra espacialidad, “compartimos la palabra” y nos comunicamos entre nosotros (Panikkar, 1991: 20). Para Nishida, nuestro acto de expresión, en el que las palabras surgen de la honda profundidad del abismo insondable, define nuestra auténtica personalidad (*jinkaku*).

La terminología de Nishida de sujeto y predicado ha comportado dificultades, y ha dado lugar a la opinión de que Nishida mantuvo una lógica del predicado en oposición a la lógica de sujeto aristotélica. Una lectura cuidadosa de los textos de Nishida sobre este punto revela algo diferente. Nishida no defendió ni la lógica del predicado ni la del sujeto. Permítanme citar dos pasajes de su último escrito:

El verdadero yo [...] no se encuentra en la dirección del sujeto gramatical ni en la dirección del predicado gramatical. Más bien, el verdadero yo *existe* cuando se predica a sí mismo en la contradictoria autoidentidad de las direcciones del sujeto y el predicado. [...] En los recovecos profundos de cada uno, se encuentra aquello que se agita para expresarse. (Nishida, 1945: NKZ 11.416)

Y otra vez:

Nuestro “yo” es lo que se convierte en su propio predicado; no, se predica a sí mismo (*jiko jishin ni tsuite jutsugo suru mono*). Es lo que se expresa (*jiko jishin o hyōgen suru mono*), es decir, lo que se vuelve consciente de sí (*jikaku suru mono*). (Nishida, 1945: NKZ 11.418)

En el ámbito de la experiencia, hablamos para expresarnos, en lugar de constituir simplemente el objeto de escrutinio o el agente que escudriña. Los individuos como auténticos seres son *homo loquens*, y como tales, cada palabra que pronuncian adquiere el significado de una toma de decisiones, por lo que somos responsables y debemos rendir cuentas.

Conclusión

El trasfondo de este presente ensayo es el horizonte más amplio del mundo contemporáneo que habitamos. En estos días, se nos recuerda constantemente el peligro de las manipulaciones humanas que destruyen el medio ambiente y cómo la naturaleza está respondiendo al cambio climático. Si miramos un poco hacia atrás, al desastre del 11 de marzo de 2011, causado por el terremoto y el tsunami en Fukushima, aunque todavía está demasiado fresco en nuestros recuerdos, su repercusión aún se siente y no se ha hecho nada, o así me lo parece, para limpiar la contaminación del agua del océano por los materiales radiactivos que se filtraron en ella. Cuestiones relacionadas con la energía nuclear, las armas nucleares y los desechos nucleares: estos son problemas que requieren nuestra vigilancia. El hecho es que, en realidad, estos problemas surgieron como resultado de nuestras propias acciones; a menos que abramos los ojos a este hecho, continuaremos instalados en el negacionismo.

¿Hay algo que podamos hacer para encontrar una salida a esta grave situación que concierne a toda la humanidad? Panikkar parece pensar que si rehabilitamos una relación adecuada con nuestro espacio interior, podemos llevar a cabo acciones que pueden tener un efecto positivo en la rectificación del curso de la civilización. Nishida ve el vínculo vital entre nuestra conciencia y acción, que, además, tiene un impacto directo en la forma del mundo en que vivimos. Los seres humanos necesitamos reconocer nuestro cordón umbilical espiritual que nos une a la madre tierra. Así, la trayectoria de la preocupación del presente escrito sobre el espacio en realidad atañe a las decisiones que los seres humanos toman que crearán o robarán el futuro de nuestros hijos.

Al reunir a Panikkar y Nishida en el diálogo, descubro que arrojan luz sobre el pensamiento del otro de una manera que es muy estimulante. Además, mi apreciación de la singularidad de cada pensador se ha incrementado a través de esta empresa. Curiosamente, tanto Panikkar como Nishida trataron de meditar mientras deambulaban por la naturaleza. A Panikkar le gustaba ir a las colinas cercanas de Santa Bárbara para dar una caminata larga y rigurosa; Nishida daba su habitual

paseo diario por un insuperable camino tranquilo cerca de su casa, la parte noreste de Kioto, cerca de *Ginkakuji* (Pabellón de Plata), que hoy se conoce como el “camino del filósofo” (*tetsugaku no michi*). Ambos descubrieron que una caminata vigorosa animaba sus mentes y aclaraba sus pensamientos.

Permítanme concluir este ensayo con estas palabras de Panikkar, que expresan su profunda preocupación por la época actual:

Para cualquier propósito bien intencionado abrimos el útero de la materia, [...] profanamos la intimidad de lo no-divisible, *a-tomos*, para extraer de ella la energía que creemos que necesitamos, porque hemos perdido la confianza en los ritmos cósmicos, [...] y queremos acelerar cualquier proceso posible para nuestro beneficio exclusivo, en detrimento del conjunto. El orden natural está fracturado. Solo la verdadera experiencia del espacio interior nos impedirá derrumbar el exterior pero, como nos recuerda el *Dhammapada* (18.20): *ākāse padam n̄atthi*, no hay camino en el espacio. Tenemos que crearlo. No dejamos rastro en el cielo. Tenemos que crearlo. ¡Esta es nuestra libertad, dignidad y responsabilidad! (Panikkar, 1991: 38)

Bibliografía

- BOND, H. Lawrence (trad.). (1997). *Nicholas of Cusa, Selected Spiritual Writings*. Mahwah-New York: Paulist Press.
- IYENGAR, B. K. S. (2005). *Light on Life, The Yoga Journey to Wholeness, Inner Peace, and Ultimate Freedom*. New York: Rodale Books.
- NISHIDA, Kitarō. (ca. 1902-ca. 1908). “*Junsui keiken ni kansuru danshō*” [Fragmentos sobre la “Experiencia pura”] (ca. 1906-ca. 1908). NKZ 16.267-572.
- NISHIDA, Kitarō. (1911). *Zen no kenkyū* [Indagación del bien]. NKZ 1.1-200.
- NISHIDA, Kitarō. (1916). *Kokoro no uchi to soto* [El interior y exterior de la mente]. NKZ 13.109-115.
- NISHIDA, Kitarō. (1921). “Hirasawa Tetsuo, *Chokugen geijutsu-ron, jō*” (1921, Agosto). NKZ (1989), 19.789-790.
- NISHIDA, Kitarō. (1923a). *Chokusetsu ni ataerareru mono* [Lo que se da directamente]. NKZ 4.9-37.
- NISHIDA, Kitarō. (1923b). *Naibu chikaku ni tsuite* [Sobre la percepción interior]. NKZ 4.76-134.
- NISHIDA, Kitarō. (1926). *Basho* [Topos]. NKZ. 4.208-289.
- NISHIDA, Kitarō. (1928). *Eichiteki sekai* [El mundo inteligible]. NKZ 5.123-185.
- NISHIDA, Kitarō. (1945). *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* [La lógica de lugar y la visión religiosa del mundo]. NKZ 11.371-464.
- PANIKKAR, Raimon. (1991). “There is No Outer without Inner Space”. En Kapila Vatsyayan (Ed.), *Concepts of Space Ancient and Modern* (pp. 7-38). Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Abhinav Publications.
- PANIKKAR, Raimon. (1995). “The Invisible Harmony”. En H. J. Cargas (Ed.), *Invisible Harmony, Essays on Contemplation and Responsibility* (pp. 145-182). Minneapolis: Fortress Press.
- PLATÓN. (1997). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias* (Ángeles Durán y Francisco Lisi, Trad). Madrid: Gredos.