

# *Ismael Quiles y la Escuela de Kioto*

## Un diálogo que entrelaza culturas y religiones

Daniela Elisa Alvarez

*“Para venir a serlo todo no quieras ser algo en nada”.*  
San Juan de la Cruz

### 1. Introducción

Es bien conocido el aprecio de Ismael Quiles por los saberes del llamado “Oriente”<sup>19</sup>. Él mismo afirma que la creación de la Escuela de Estudios Orientales en la Universidad del Salvador se debió a su intuición de que limitarse al estudio de la filosofía occidental daba una visión parcial de la filosofía y de la historia. Vale aclarar que Quiles parte del presupuesto de una experiencia humana universal con distintas manifestaciones. De ahí la necesidad del respeto por el pluralismo cultural: “[...] creemos que una búsqueda de la sabiduría exige el análisis de la experiencia humana integral” (Quiles, 1968, p. 7). Se lanza, así, al estudio de la filosofía oriental en donde encuentra semejanzas y diferencias, en pos de una complementariedad cultural que invite al encuentro.

A pesar de compartir el valor de la experiencia, el problema de la verdadera realidad, la pregunta por la humanidad y su realización, entre otras cosas, las filosofías de Oriente y Occidente presentan varias discrepancias. Según Quiles (1992), mientras que el pensamiento occidental se centra en el saber, en la comprensión lógica y en la formulación de teorías, el pensamiento oriental gira en torno al ser, defiende una comprensión vivencial y una actitud experiencial de la realidad. Frente a estas diferencias, Quiles se pregunta cómo acercar el saber al ser.

Es justamente en este punto donde le interesa particularmente el diálogo con los pensadores de la Escuela de Kioto, en tanto que representan un puente entre Oriente y Occidente. En una primera instancia, nos encargaremos de resaltar las características generales de esta escuela nipona según el filósofo jesuita. En una segunda instancia, nos abocaremos a plantear como esta escuela puede contribuir al diálogo intercultural.

---

<sup>19</sup>Al hablar de Oriente y Occidente no se busca hacer referencia a ninguna sustancia inamovible. Son conceptos que sirven como referencia y son propios de la cultura eurocentrada. Se mantendrán en este trabajo porque son los que utiliza el propio Quiles. Aunque creo que está la necesidad de ir desligándose de estas categorías que quizás alejen más de lo que unen. Quiles mismo dio cuenta de la peligrosidad de comparar a Oriente y Occidente como si fuesen bloques monolíticos sustancializados. En sus palabras: “No se trata de la comparación de dos bloques que en sí son homogéneos, sino que cada uno de ellos, lejos de presentar una fácil unidad doctrinaria, esté dividido en diferentes doctrinas y múltiples matices, antitéticos entre sí” (2021, p. 194).

En un tercer momento, pondremos en relación lo expuesto sobre esta escuela con el propio pensamiento in-sistencial de Quiles. Puesto que este se presenta como una síntesis entre las distintas formas de pensamiento que acerca las distancias y entreteje las distintas formas de sentir y pensar, en pos de la paz de los pueblos.

## 2. La Escuela de Kioto: rasgos distintivos

La Escuela de Kioto, como todo pensar filosófico, se presenta como una trama de sentires, de pensares y de bagajes culturales varios. No refiere a un lugar en particular sino, antes bien, a un movimiento filosófico que surge en el Japón del siglo xx.

Las características generales y compartidas que presenta Quiles (1990) sobre dicha escuela son: el arraigo en la tradición budista Mahayana; el diálogo con la filosofía occidental; el interés por la religión y la mística cristiana; la nada absoluta como tema central; y la influencia zen y del budismo de la Tierra Pura.

La influencia budista va a ser decisiva y Quiles la utiliza como criterio taxonómico. Divide a los pensadores de esta corriente según la influencia budista que detentan. El budismo zen prioriza el propio poder (*jiriki*) para llegar a la iluminación (*satori*), mientras que el budismo de la Tierra Pura pone en el centro el poder de otro (*tariki*) como condición para el despertar. Se enfoca en los autores que, según él, simpatizan con el budismo de la Tierra Pura<sup>20</sup> (o que intentan una síntesis entre el zen y el amidismo), a saber, Hajime Tanabe, Keiji Nishitani y Daisetsu Suzuki, tomando de este último autor sus escritos más tardíos<sup>21</sup>.

Todos estos pensadores mantuvieron un encuentro activo con la filosofía occidental y con la teología cristiana. No terminan de separar la filosofía de la religión puesto que ambas tienen un objetivo común,

---

<sup>20</sup> Es posible que la preferencia de Quiles por el budismo del otro-poder (*tariki*) se deba a la semejanza que podría establecerse con la Gracia en el cristianismo y con la posibilidad de la consideración de un absoluto personal.

<sup>21</sup> Si bien en sus escritos Quiles ha puesto el foco en la figura de Nishitani, también menciona a Tanabe y a Suzuki. Así como a Masao Abe (Quiles, 1987), a quien lee en *The Buddha eye* (2004). Es curioso que Quiles no incluya a Nishida Kitaro en el tratamiento de los representantes de la Escuela. Sabemos que conoce su obra, puesto que él mismo lo menciona en *Filosofía Budista* (1968, p. 444). El texto que cita de Nishida es *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness* (1958). A su vez, llama la atención el hecho de que incluye a Suzuki, el cual no es tomado como un representante de dicha escuela. Quizás se deba a que aparecen sus artículos en *The Buddha eye* (2004), recopilación que incluye una antología de la Escuela de Kioto, pero también de otros contemporáneos.

que se resume en la transformación de la conciencia a partir de una experiencia determinada. A continuación, profundizaremos en el diálogo que mantienen con la filosofía, la religión y la mística occidentales.

### 3. La Escuela de Kioto como punto de encuentro del pensar

En su artículo “Síntesis comparativa de la metafísica oriental y occidental” (1980), Quiles plantea algunas discrepancias entre ambas metafísicas<sup>22</sup>. Sostiene que el pensamiento occidental se caracteriza en general, y con más de una excepción, por ser racional, apelar a un lenguaje afirmativo, priorizar la persona y el realismo pluralista. Mientras que en las filosofías de Oriente predomina lo experiencial, el lenguaje negativo y un monismo que va de la mano del impersonalismo. La idea de recuperar estas diferencias es demostrar cómo confluyen en la escuela nipona.

#### 3.1. La experiencia y la razón

No hay duda de que la experiencia es la base del conocimiento para los pensadores de la Escuela de Kioto. Esta vivencia está ligada al despertar budista y a la meditación como camino a dicho despertar. Más allá de los conceptos se encuentra la verdadera realidad, y para alcanzarla hay que llevar a cabo ejercicios de concentración continuada. La nada no se capta intelectualmente, para llegar a ella hay que ser captados por la nada misma. Para ello, se llevan a cabo técnicas meditativas. En el caso del zen se apela a la meditación sentada y la práctica de *koan*. Quiles (1968) relata parte de su encuentro con Nishitani, quien le revela el carácter experiencial de la vivencia de lo absoluto. Despertar es la adquisición de otro punto de vista. No se trata de la comprensión intelectual de una verdad absoluta, sino de la *praxis* de un percibir diferente y ampliado.

Ahora bien, por otro lado, los pensadores de la nada no reniegan de la razón. Se han adentrado en el estudio de la filosofía continental, han viajado a Europa y han estudiado con pensadores como Husserl o Heidegger y se han servido de las categorías occidentales reiteradamente. Es por eso que, si bien predomina el método vivencial, también está presente el conocimiento discursivo y racional.

<sup>22</sup>Quiles mismo reconoce que las características propuestas no son ni exclusivas ni definitivas, sino que se dan con matices y excepciones. En este punto Quiles (1960) sigue el pensamiento de Hajime Nakamura, quien rechaza las caracterizaciones generales de Oriente y Occidente habiendo estudiado las culturas de India, China, Japón y Tíbet. A partir del método comparativo, Nakamura concluye en su obra *The ways of thinking of Eastern peoples* que no hay características exclusivas de los pueblos de Asia en general y aboga por una filosofía más integral. Quiles concuerda con esta defensa de la diversidad cultural, aunque va más allá intentando vislumbrar los puntos que unen dicha diversidad.

De hecho, como ya mencionamos, una de las características de la escuela es la continuidad que existe entre filosofía y religión. Ambas tienen por objetivo una conversión, un cambio de conciencia que permita comprender la realidad de otro modo. Esta se ve, por ejemplo, en la *metanoia* (*zange*) de Tanabe, cuya filosofía gira en torno a una *metanoética* entendida como arrepentimiento. También se hace patente en la obra de Nishitani, para quien su incursión en el terreno de la filosofía supuso una cuestión de vida o muerte. La filosofía-religión produjo en él una transformación que le permitió sortear el nihilismo, es por eso que la considera como un despertar a la realidad.

Nos preguntaremos, ahora, si es posible o no relatar dicha experiencia vivencial que, antes que del intelecto, surge de las entrañas de la existencia. Es decir, nos preguntaremos por los límites del lenguaje conceptual.

### 3.2. La mística y el lenguaje

Dando cuenta de las limitaciones del lenguaje, los pensadores de la Escuela de Kioto reconocen lo absoluto como inefable. En este sentido, Quiles considera que se puede hablar de una mística que opta por el método negativo, en lugar de una especulación puramente teórica ligada al método discursivo afirmativo.

Quiles (1968) define lo místico<sup>23</sup> como la unión inmediata con lo absoluto, fenómeno que no se restringe a la religión cristiana. Llama a la mística no cristiana mística natural. La mística budista se enmarcaría en este concepto, donde lo absoluto no es un Dios personal sino un principio o realidad última.

En el despertar zen, Quiles ve una experiencia extática en donde el yo vive la unidad con todos los seres. Este despertar retomado por los pensadores de la Escuela de Kioto no precisa de conceptos, puesto que la realidad última resulta inefable, indescriptible e inenarrable. De ahí que lo absoluto sea designado como nada. Esta no es lo contrario al ser, sino la condición de posibilidad de que el ser y el no-ser sean.

A pesar de preferir en más de una oportunidad el método negativo para hablar de lo absoluto, estos pensadores japoneses han escrito innumerables libros sobre la temática. Han creado neologismos y adaptado

<sup>23</sup>La utilización de categorías nacidas en Occidente, como las de religión, mística, éxtasis, filosofía, entre otras, puede conducir a interpretaciones sesgadas de otros modos de pensar. Pero, a su vez, el hecho de prescindir de estas categorías puede llevar a desvalorizar los desarrollos sapienciales del llamado "Oriente". No se trataría entonces de evitar el uso de determinados conceptos sino de hacer las aclaraciones pertinentes para no caer en lecturas etnocéntricas o religiocéntricas.

las categorías occidentales a las particularidades del pensamiento japonés. Todo este esfuerzo no supone una renuncia al lenguaje, sino la aceptación de su contingencia y de sus limitantes. Esta aparente contradicción metodológica ya aparece en el zen, donde los maestros se debaten hasta donde llega la utilidad de sus escritos y si no es preferible sucumbir ante el silencio.

La experiencia mística permite captar lo absoluto prescindiendo del lenguaje. Veamos en qué consiste este absoluto inefable que se designa como nada absoluta o vacuidad.

### 3.3. La unidad y la mismidad

Entre los pensadores de la Escuela de Kioto, la realidad última es la nada absoluta. Esta se presenta como unidad, concibiendo la realidad en términos monistas. Es la esencia última de las cosas, las cuales se hallan imbricadas en este fondo de la nada. Esta unidad no admite ningún tipo de dualismo como inmanencia-trascendencia, fenómeno-noúmeno, materia-espíritu, cuerpo-alma, entre otros. Sin embargo, no imposibilita la propia singularidad. Uno y dos son a la vez, y la multiplicidad es ilusoria porque todo está interconectado.

Nishitani llama a esta nada vacuidad<sup>24</sup> (*sunyata*). También sostiene que ser sí mismo implica primero la negación del ser. Dicho en términos del zen, tal como lo retoma Nishitani, para llegar a la Gran Afirmación hay que atravesar la Gran Duda. Esta Gran Duda equivale a la muerte del yo centrado en sí mismo. Es decir, la aniquilación de una subjetividad narcisista y egoísta que no me permite ser con otros y en otros. La salida del campo de la conciencia implica un despertar a uno mismo, es decir, un vaciamiento. “Así todo está vacío verdaderamente, lo que supone que todas las cosas se hacen presentes a sí mismas aquí y ahora, tal como son, en su realidad original” (Nishitani, 1999, p.72).

Desde un punto de vista cotidiano, percibimos las cosas y hechos de la realidad fuera de nosotros. El yo ilusorio es el yo objetivado, sustancializado y separado de todo lo que existe. Este ámbito incluye las ciencias naturales, las ciencias sociales y la metafísica, entre otras. El problema es que en estas diversas realidades reina la contradicción y se ausenta la unidad. Tendemos a contemplar las cosas desde el punto de vista del yo, es decir que vemos todo como meros objetos. “Este punto de

---

<sup>24</sup>El concepto de vacuidad no es propio de Nishitani, ni de la Escuela de Kioto. Es un concepto que ya brillaba en el seno del budismo Mahayana. Para ahondar más en el concepto dentro de la obra de Quiles se recomienda la lectura de *Filosofía budista* (1968) y otros artículos como “El absoluto Budista como vacío (*sunya*) según Nagarjuna” (1966).

vista de separación sujeto-objeto, u oposición entre interior y exterior, es lo que llamamos campo de la conciencia. Y en este campo normalmente relacionamos las cosas por medio de conceptos y representaciones” (Nishitani, 1999, p. 46). El yo permanece en el centro y no puede entrar en contacto con la realidad, incluso no logra contactarse consigo mismo. De ahí que su negación sea lo que posibilite su afirmación verdadera.

La mismidad absoluta atravesada por la vacuidad no distingue entre el yo y el otro, sino que todo se presenta como una gran unidad impersonal. De ese modo, todo es uno y a la vez todo es en su talidad. “Éste es el punto de vista de la mismidad absoluta, del verdadero sí mismo, que es personal en lo impersonal e impersonal en lo personal” (Nishitani, 1999 p. 126). Se admiten así la unidad y la diferencia. Así como la persona y lo impersonal, tanto en términos humanos como divinos.

El interés especial de Quiles en el pensamiento de Nishitani se debe justamente al tratamiento y la valoración que hace este filósofo japonés en torno al concepto de persona. A pesar de objetar la insuficiencia del concepto, reconoce su valor. Diferencia por un lado la persona centrada en la persona y, por otro, la persona como manifestación de la vacuidad. Para llegar a la verdadera mismidad es preciso un cambio de corazón, una conversión vital que nos instale en el punto de vista de la nada. Es la vacuidad, entendida como unidad, la que posibilita la salida de un yo narcisista e ilusorio.

La nada absoluta en Tanabe también es tenida por Amor. Es la gran nada y también la gran compasión. En este sentido la nada no anula a los otros, sino que interconecta los modos de existencia. En Nishitani aparece el concepto de fe que retoma de Kierkegaard y que define como la aceptación del amor divino. La religión es para él, el punto de contacto entre la mismidad y Dios. La capacidad de amar y de ser amado supone un anonadamiento, un vaciamiento kenótico como el de Cristo en cruz. Esta kénosis posibilita volvernos el otro, ser uno con el otro<sup>25</sup>. Tanto el cristianismo como el budismo, dice Nishitani, hablan de un amor indiferenciador tanto para con amigos como con enemigos. Este consiste en vaciarse a uno mismo y pertenece al ámbito del no-yo, donde el egoísmo queda desterrado. De este modo, se abre camino al aspecto transpersonal de Dios. El cristianismo hizo varios intentos por descubrir esta faceta, en especial desde la teología negativa. Un ejemplo que nos brinda el autor es el caso del Maestro Eckhart cuando distingue entre Dios, creador y personal, y la deidad, considerando a esta última como la nada absoluta.

---

<sup>25</sup>Quiles (1987) también menciona cómo aparece una distinción entre un sí mismo relativo (*ki*) y un sí mismo absoluto (*ho*) en Suzuki. Ambos están relacionados formando una unidad. La doctrina de la interpenetración, en donde uno y dos son a la vez, permite que la unidad no excluya la multiplicidad.

Quiles cree que Nishitani logra mitigar la tensión que existe entre la persona y lo impersonal. Cuenta que en una conversación que mantuvieron, Nishitani sostuvo que ser un Buda significa ser abrazado por Buda. Buda no es una realidad sustancial, no está adentro ni afuera.

Como los representantes de la Escuela de Kioto tienen influencia budista tanto zen como de la Tierra Pura, el absoluto por momentos se presenta como impersonal y por momentos como personal. Como expresa el propio Quiles:

En realidad, se trata de fórmulas, las cuales tales como están expresadas, no son contradictorias sino que responden a diversos niveles de la experiencia o de la vida humana. Su carácter ambiguo y oscilatorio nos debe tener sobre aviso para no acusarlas precipitadamente de contradictorias. (1968, p. 483)

#### 4. La Escuela de Kioto y la filosofía in-sistencial

La filosofía in-sistencial desarrollada por Ismael Quiles también se alinea con el acercamiento y la complementariedad entre las formas de pensamiento de Oriente y Occidente. In-sistencia es ser firmemente dentro y en sí mismo, es recogerse en la propia interioridad, estar en sí. No es una idea abstracta, sino la expresión de una experiencia que es anterior a la conceptualización. Al preguntarse cómo ser más sí mismo, respondió: “practicando”. “Ser sí mismo, en Oriente y en Occidente significa autorrealización.” (2006, p. 99).

Del mismo modo que los pensadores de la Escuela de Kioto proponen partir de la vivencia, a la in-sistencia, según Quiles, se llega a partir de una instancia experimental. Se trata de un sentir, que él mismo compara con la meditación budista zen<sup>26</sup>:

Mi experiencia (y hablo siempre de “experiencia” porque allí se trataba no de reflexionar y pensar, sino de experimentar y vivir) me llevaba más allá del horizonte budista y no sólo incluía mi afirmación personal, cada vez más acentuada en el orden del universo, sino también la relación de mi realidad individual y de este orden cósmico experimentado, con su origen primero. (Quiles, 1964, p. 412-3)

---

<sup>26</sup>El mismo Quiles (1964) habla aquí desde su experiencia personal desde su práctica de meditación zen. Así lo relata en su anécdota meditativa en el templo Engakuji, en Kamakura. También, como es sabido, incursionó en la práctica del yoga. Afirma Quiles que la meditación es una técnica maravillosa sin importar si es budista o cristiana. No deja de elogiar a los ejercicios de San Ignacio de Loyola en este aspecto.

En lo que refiere al lenguaje, el sacerdote jesuita tiene una visión instrumental. Es el primer medio de comunicación con los otros. Pero es un medio indirecto, porque no nos hace vivir inmediatamente la situación espiritual del prójimo. Sin negar su eficacia y su necesidad revela también su insuficiencia. “El lenguaje, por lo mismo que ya supone una objetivación en moldes conceptuales y universales, no puede expresar todas mis vivencias.” (1983, p.106). Por lo cual, reivindica el silencio de los místicos y celebra la inmediatez con lo absoluto.

En relación con la personalidad, Quiles (1964) compara el yo verdadero budista con la in-sistencia. Las in-sistencias encarnadas están más allá de la conciencia y se encuentran interconectadas con todo lo que existe, insertas en el orden cósmico. La inter-insistencia es la experiencia de comunicación con los otros. Las in-sistencias se abren al prójimo y en esta apertura se reconocen a sí mismas. Al igual que en la kénosis bíblica retomada por Nishitani y en el no-yo budista, aparece la idea de perderse para poder encontrarse. “Yo, en cuanto yo, en lo más profundo de mi subjetividad, sólo me hallo cuando puedo descubrirme en el centro de otra subjetividad. Esto supone que el yo renuncia a su cerco interior más íntimo para abrirlo” (Quiles, 1983, p. 125-6). La inter-insistencia le da sentido a las in-sistencias y su culminación es el amor.

Reconoce la interconexión pero toma como punto de partida la afirmación de sí para poder luego reconocer al otro. El acento está puesto en lo personal. Para Quiles la mismidad es la persona y solo concibe lo transpersonal como apertura hacia la trascendencia. La in-sistencia también se abre a la sistencia absoluta, es decir, a la trascendencia divina. La conciencia de la propia contingencia nos conduce a la búsqueda de lo absoluto. En tanto seres relativos y dependientes, in-sistimos en la sistencia absoluta, es decir que tendemos a ella y a la vez nos dejamos sostener por ella, como una esponja en el mar.

El objetivo último de Quiles (2006) es el ser sí mismo, el estar en sí que se contrapone a la alienación nihilista. Todos estos esfuerzos de diálogo mencionados se construyen en miras a este fin y a la búsqueda de una *praxis* que lo haga posible. La interioridad no implica un aislamiento, sino que es la condición de posibilidad para el verdadero encuentro conmigo mismo, con el otro y con Dios. A pesar de darle primacía a la personalidad, se pregunta si lo impersonal y lo personal no son dos aspectos esenciales de lo absoluto. Así como reconoce su carácter personal, también insiste en su carácter misterioso que no se puede captar en plenitud. Es donde entra a jugar la mística, en tanto experiencia de contemplación del misterio y en donde el lenguaje se queda sin palabras.

## 5. Para seguir creando puentes

Como no es de extrañar, las supuestas discrepancias entre el pensa-

miento occidental y oriental están entrelazadas. No responden a una taxonomía real sino antes pragmática. El propio Quiles (1980) reconoce la complementariedad entre las formas de pensamiento y de ahí deviene la necesidad del diálogo.

Lo valioso de Occidente es que el acto de autorrealización deba ser estrictamente personal o individual, sin perderse en un indeterminado, aunque éste sea el Absoluto. Lo valioso de la concepción filosófica de Oriente es que la aspiración continúa para que el saber no sea una simple teoría, desconectada de la vida y con el ser, y la resonancia de lo Absoluto y eterno que se halla en el corazón del ser y de la experiencia humana. (Quiles, 1992, p. 136-7)

Sin duda, para los filósofos de la nada, la experiencia es eminentemente vivencial, el lenguaje negativo es el más elocuente, la nada absoluta es unidad y la impersonalidad es más fiel a las ideas de impermanencia, inmanencia e interconexión. Sin embargo, no por eso dejan de lado la razón, el lenguaje conceptual, ni las demás existencias singulares.

En este sentido, pudimos apreciar cómo los pensadores de esta escuela del Japón acercan las diversas tradiciones de tiempos y geografías lejanas, logrando una convergencia cultural y dando cuenta de la riqueza de la experiencia humana. A su vez, vimos cómo la propia filosofía in-sistencial propuesta por Ismael Quiles es un intento de acercamiento filosófico-religioso. Por eso, es menester subrayar el esfuerzo y la vocación del sacerdote jesuita de entablar una conversación con sentipensares no canónicos, que como vimos, tienen mucho por decir.

“El mundo de hoy tiene necesidad de ese mutuo conocimiento, respeto y aprecio entre los pueblos de Oriente y Occidente, porque es una de las condiciones imprescindibles para la paz y bienestar del futuro de la humanidad” (Quiles, 1968, p. 9). De ahí, la importancia de seguir indagando en otros saberes, dejando de lado orientalismos que lleven a la fascinación o al rechazo; y la necesidad de preguntarnos, de una manera no etnocéntrica, cómo hacer para seguir creando puentes.

### Referencias

Quiles, I. (1968). *Filosofía budista*. Buenos Aires: Troquel.

Quiles, I. (1980). Síntesis comparativa de la metafísica oriental y occidental. *Revista Oriente-Occidente*, 1(2), 169-188.

Quiles, I. (1982). Qué significamos cuando decimos Dios es Uno?. *Revista Oriente-Occidente*, 3(1), 7-18.

Quiles, I. (1983). *Antropología filosófica in-sistencial*. Buenos Aires: Depalma.

Quiles, I. (1987). Diálogos con las filosofías orientales. En *Filosofía de la Persona según Karol Wojtyła*. Estudio comparado con la *Antropología In-sistencial*. Buenos Aires: Depalma.

Quiles, I. (1990). The Absolute Nothingness according to the Kyoto School of Philosophy. *Revista Oriente-Occidente*, 9(1/2), 11-20.

Quiles, I. (1992). Síntesis de las filosofías de Oriente y Occidente. En *Autorretrato filosófico*. Buenos Aires: Depalma.

Quiles, I. (2006). *Cómo ser sí mismo*. Buenos Aires: Universidad del Salvador

Quiles, I. (2011). Personalidad e impersonalidad Según Keiji Nishitani. En *Filosofía de lo femenino y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires: Universidad del Salvador.

Quiles, I. (2021). El hombre según las filosofías de oriente y occidente. *Humanitas Digital* (17), 193–206.