

AGUSTÍN JACINTO ZAVALA
EDITOR

ALTERNATIVAS FILOSÓFICAS

INVESTIGACIONES RECIENTES SOBRE NISHIDA KITARÔ
FUNDADOR DE LA ESCUELA DE KIOTO

MOREVALLADO EDITORES
MORELIA, MICHOACAN, 2012

ALTERNATIVAS FILOSÓFICAS
Investigaciones recientes sobre Nishida Kitarô,
fundador de la escuela de Kioto

Agustín Jacinto Zavala (editor)

© Agustín Jacinto Zavala

© Morevallado Editores

ISBN 978-607-424-258-4

Morelia, Mich., México, 2012

Derechos reservados conforme a la ley

ILUSTRACIÓN DE LA PORTADA:

Fotografía de la lápida conmemorativa colocada cerca de la estación Kahoku de la línea de los Ferrocarriles de Japón (JR) en la actual ciudad de Kahoku, antiguamente Unoke, lugar en que nació Nishida Kitarô. Aparece a la derecha el ideograma de la Nada (MU) y a la izquierda la firma de Sunshin (nombre budista de Nishida Kitarô).

Fotografía tomada por Agustín Jacinto Z., en julio de 2011.

¿MÁS ALLÁ DE LA METAFÍSICA DEL CONCEPTO? LA NADA Y LA NEGACIÓN EN LA LÓGICA DEL LUGAR

Dr. Matteo Cestari

1. Una introducción general al tema

Este ensayo trata de profundizar en la idea de la negación y de la Nada absoluta en la lógica del lugar de Nishida Kitarô (1870-1945). Se abocará no tanto a reconstruir esta idea en sentido filológico-textual, cosa que en todo caso ya se presupone, sino más bien a indagar en las implicaciones teóricas. El tema es de extrema importancia para la comprensión del pensamiento de la Escuela de Kioto. De hecho, se ha subrayado especialmente el que la Nada absoluta (*zettai mu*) es el concepto que mejor tipifica, si no es que identifica, la propuesta filosófica de la Escuela (Maraldo 2001). Como es sabido, se trata de una noción muy compleja. Por ejemplo, se ha subrayado su escasa homogeneidad, definiéndola como un “*floating signifier*” (Maraldo 2001). En efecto, se notan diferencias no sólo entre las varias representaciones de la Escuela, sino también en la evolución de un mismo pensador.¹

La complejidad de esta noción, por otra parte, se debe más bien al mismo [conjunto] heterogéneo de referencias nodales que van del budismo hasta la historia entera del pensamiento occidental, sobre todo moderno. De hecho se recuerda que la noción de la Nada absoluta sería impensable teóricamente sin presuposiciones modernas. Representa la primera y potente tentativa de responder teóricamente al cuidado cultural de una nueva filosofía para el Japón,

+ Quiero agradecer al profesor Christopher Goto-Jones (Universidad de Leiden, Países Bajos), al Dr. Sebastiano Galanti Grollo (Universidad de Venecia, Italia), y a Leticia Coccia (Universidad de Macerata, Italia) por sus valiosas sugerencias acerca de muchos aspectos de esta investigación

1 Para Tanabe, ver Takehana 2006. Para Nishida y Tanabe, ver Kosaka 1997.

en el contexto del más rápido proceso de modernización alcanzado. En este sentido, el parangón con el budismo debe matizarse y tampoco puede llevar a una simple identificación entre la Nada absoluta y el vacío budista (*śūnyatā*). Más bien, dada la imposibilidad de aislar en sentido filológico la relación entre las dos nociones (Girard 2009), sería preferible hablar de un paradigma hermenéutico, útil para orientar nuestra interpretación filosófica.

Al mismo tiempo, es importante subrayar que, aunque de origen moderno, la Nada absoluta es, sin embargo, expresión de una tendencia decididamente anti-subjetivista y aunque parece moverse en dirección opuesta respecto al sentido general de la filosofía moderna, que como Hegel había hecho notar en la famosa Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, reemplaza la antigua ontología de la substancia con la ontología del Sujeto.² En Hegel el sujeto que se convierte en fundamento de la filosofía y de la realidad es el Espíritu que supera la estática abstracción de la substancia mediante el movimiento dinámico de la vida, en tanto que al mismo tiempo es ciencia (*Wissenschaft*). Nishida niega esta construcción general: uno de los aspectos fundamentales de su filosofía está, por el contrario, representado por el desacoplamiento entre la noción de consciencia y la de sujeto. De esta manera, su concepto de consciencia —llamada *jikaku* o “autopercepción”— no está ligado a un acto del sujeto, ni tampoco al Espíritu hegeliano. *Jikaku* de hecho no puede ser considerado ni en sentido psicológico-subjetivo, ni en sentido lógico-racional, sino que representa aquella actividad del “sólo ver, sin vidente”, que es una actividad práctico-existencial de la presencia ante sí.

Allí, la lógica no se basa en el binomio oposición/identidad sino que de hecho asume la tarea de modificar radicalmente la noción de identidad. De hecho, la subjetividad de Nishida no se construye a

2 Ver G. F. Hegel. *Die Phänomenologie des Geistes* [La fenomenología del Espíritu], en G. F. Hegel. *Werke in zwanzig Bände*. Frankfurt: Suhrkamp. 1970. Vol. III, pp. 22-24.

partir de un núcleo originario y discreto, independiente del contexto en que se encuentra, sino a partir de una relación que no se representa en términos, ni del "fundamento", ni del "origen" sino como un "lugar" que envuelve y sostiene a los elementos considerados, siendo a su vez manifestado por aquellos. En esta relación entre "lugar" y "localizado", la noción de identidad se hace fluida, pero clara y definitiva. La determinación de los individuos localizados es seguramente fundamental y no pone en cuestión la individualidad. Pero tal determinación es al mismo tiempo una autodeterminación del lugar de la Nada absoluta, que no tiene identidad, ni puede tenerla sin ver perjudicada su capacidad de ser el lugar (y no la cosa localizada).

El tema de la negación asume una gran importancia para comprender este camino filosófico. La diversa donación de identidad comporta un cambio en la idea de negación: de negación opositiva pasa a ser negación reflexiva. En el primer tipo de negación, uno de los dos opuestos es considerado falso y el otro verdadero, *et tertium non datur*. Así que el otro se da para ser negado. En el segundo, la negación se niega a sí misma en tanto actividad del pensamiento. La negación opositiva se dirige apriorísticamente a los objetos del pensamiento, sin considerar la complejidad de la relación que estos objetos tienen ya con el sujeto. La negación reflexiva, por el contrario, se niega a sí misma precisamente porque considera fundamental y problemático el pensamiento que piensa y entiende la relación entre sujeto y objeto como imprescindible e inicial. En otras palabras, utilizando la terminología del pensamiento cibernético contemporáneo, una es una negación opositiva y simple; y la otra reflexiva y compleja.³ O bien, se podría decir que la negación opositiva es objetual y por tanto metafísica, mientras que la negación reflexiva es trascendental, porque se refiere a la relación con la cosa y no a

³ La complejidad, entendida como irrupción de la incertidumbre en el método científico, es un tema desarrollado de varias maneras y en varios campos en la segunda mitad del siglo pasado en las obras de autores como H. von Foerster, H. Maturana, F. Varela, I. Prigogine, E. Morin, G. Bateson. Cf. Bocchi y Ceruti 1985.

la cosa misma. Esto representa un aspecto preliminar, esencial para encontrarse realmente con el mundo.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la negación opositiva es claramente un corolario del principio aristotélico de la no contradicción, y por tanto es un momento básico para resguardar la Identidad de posibles confusiones con el Otro. La negación reflexiva, mientras se aproxima y de alguna manera se inspira en el pensamiento hegeliano, se aparta también de Hegel, en la medida en que en Hegel la realidad está determinada en un sentido ultimadamente racional. El pensador alemán ciertamente tiene una posición diferente de la de Aristóteles, pues sostiene que la Identidad debe retornar a sí misma mediante un proceso de realización de sí, y luego la procesualidad y la totalidad concurren de manera decisiva a la formación de la Identidad. Sin embargo, se trata de una identidad compleja, en la que el negativo es “sublimado” (en el doble sentido de ser eliminado y elevado) al nivel de Verdad. Ese “sublimar” (*aufheben*) no acepta el negativo en cuanto tal sino sólo en la medida en que contiene en sí algo de verdad. Pero no tratándose de un saber tautológico sino mediato, tal mediación está encargada de tomar la abstracción de la identidad inmediata, haciendo que la identidad se acerque a la afirmación de la Razón. Ciertamente Nishida ha tenido la influencia hegeliana de la identidad *in fieri*, y sin embargo, difiere de Hegel, negando el panlogismo, es decir, la fundamentación de la realidad sobre un mecanismo de explicación racional.

Al no aceptar el panlogismo, también el concepto de negación sufre un cambio. ¿Cómo se entiende el concepto de la Nada absoluta en relación con la idea, preponderante en la tradición filosófica occidental, de una negación excluyente y opositiva? Antes de responder a esta pregunta, es necesario comprender las implicaciones teóricas de la filosofía nishidiana del lugar [*basho*], del periodo entre 1924 y 1927.

2. La lógica del lugar y el verdadero sujeto

La lógica del lugar (*basho no ronri*) responde al problema de la posibilidad de indagación sobre el Individuo viviente, que en cuanto tal difícilmente puede ser definido según la categoría de la lógica. El problema de Nishida consiste en preguntarse cómo sea posible subsumir al Verdadero Individuo en el pensamiento categorizador, sin destruir la unidad y la actividad inmediata. A este problema se han enfrentado muchos filósofos europeos de principios del siglo pasado, desde Bergson a Simmel y Husserl. El caso de Nishida es único sobre todo por su relación, aunque sea problemática y ambigua, con el budismo. Para simplificar se puede decir que aunque Nishida esté suspendido entre el idealismo y el budismo, este último es esencial para comprender el sentido general de su filosofía.

En la lógica del lugar, Nishida desarrolla una ontología de la Mente que echa por tierra la metafísica tradicional de la Substancia y de la Subjetividad, y sin embargo, tal ruptura con el pensamiento occidental se realiza en forma suave, indirecta, ganando su lugar mediante aquellas categorías que busca superar. Esto de hecho comporta una profunda modificación de las mismas. El resultado de ese camino queda marcado por una ambigüedad: por una parte, la orientación de su filosofía se propone prescindir del centralismo de la substancia y del sujeto; y por otra, su pensamiento se desarrolla precisamente en el contexto de un discurso sobre el sujeto. No es de sorprenderse si la búsqueda del Verdadero Individuo de parte de Nishida requiere completar cerrar las tentativas de Fichte y Schelling para resolver el problema kantiano de la *Ding an sich* [cosa en sí] (Sikaya 1984: 70), apuntando claramente a una interpretación ontológica y no sólo trascendental del nùmeno.⁴

⁴ Esto es claro en el mismo Nishida cuando afirma: "no puedo quedar satisfecho con la epistemología. Necesito una metafísica" (NKZ, II, 6).

En todo caso, considerando el desarrollo interno del pensamiento de Nishida, se debe notar que no obstante, o quizá a causa de, tal interés por el Verdadero Sujeto, a partir de 1924 rechaza las estructuras psicologista y voluntarista de su primera obra, el *Zen no kenkyû* (Indagación sobre el bien, 1911, en NKZ, I) y *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* (La intuición y la reflexión en la autopercepción, 1917, en NKZ, II). Frente a estas dos primeras tentativas, constató amargamente haber fracasado en su programa (NKZ, I: 6) y haberse constreñido a “rendirse en el campo enemigo del misticismo” (NKZ, II: 11). El sentido del establecimiento logicista que Nishida inaugura con la Lógica del Lugar es precisamente el avanzar más allá del subjetivismo y del substancialismo, señalados como los éxitos más representativos de la filosofía occidental (Cf. Kôsaka 1947: 131). Sin embargo, este desarrollo logicista no es sólo una crítica al pensamiento occidental sino a su vez, una autocrítica a las deficiencias conceptuales de su propia construcción filosófica anterior. El logicismo prescinde tanto del psicologismo como del irracionalismo. Desde las primeras obras, no se critican sin embargo las exigencias fundamentales, que permanecen intactas, sino los instrumentos conceptuales. La constitución de la investigación filosófica de esta manera se afina y orienta constantemente. Esto empujará a Nishida a superar también la lógica del lugar, en dirección de un pensamiento dialéctico que subrayará la lógica práctica (Cestari 2009).

En la lógica del lugar, la consciencia objetivada y determinada es distinta del verdadero sujeto, que es considerado como una actividad unificante que subyace a todo juicio (Cf. Kosaka 1991: 185-18). Según Nishida cualquier intento de resolver el problema del verdadero sujeto mediante los extremos del subjetivismo kantiano y del substancialismo aristotélico (NKZ, IV: 95 y sigs.), se juzga insuficiente para explicar plenamente la actividad inmediata del individuo. Para clarificar este tema, Nishida parte de lo que Aristóteles en su *Metafísica* (libro VIII, cap. III) llama *hypokeímenon* –o “sujeto que no deviene

predicado- convirtiéndolo en un “predicado que no deviene sujeto”. Para unir los conceptos de las dos filosofías está el concepto de un “sustrato”, que Aristóteles define en el sentido de una substancia, mientras que Nishida parece orientarse en el sentido de un lugar, un universal.

Comencé del juicio subsumptivo que subsume el particular al interior del universal. Por lo cual sobre la base de la idea aristotélica de la substancia, , ὕποκειμενον, he buscado la [dimensión] entera del objeto en la substancia prima (*daiichi hontai*), que es sujeto que no deviene predicado. Pienso que gracias a este concepto es posible definir de manera más clara y amplia la [dimensión] entera del objeto, que encuentra en el juicio el fundamento del conocimiento. Si procedemos de la afirmación y de la negación, deberíamos tal vez considerar al objeto como valor, pero como este concepto se basa en la actividad del juicio, transformando esta idea, no puedo sino pensar que el hecho de dar objetividad al juicio pertenece al sujeto y no al predicado, como en Aristóteles. Considerando la substancia primera de Aristóteles, probablemente esto se entenderá en sentido metafísico, pero el *hypokeímenon* de que hablé antes no tiene, absolutamente, un significado metafísico. En lugar de buscar el objeto en el *hypokeímenon* que siendo sujeto no deviene predicado, como se dijo antes, al contrario, he buscado el sujeto en dirección predicativa, esto es, he considerado la consciencia como aquello que siendo predicado no deviene sujeto. Esto que llamo “lugar” (*basho*) no significa otra cosa que esto, y se basa en el término “lugar de la idea” (*idea no basho*) de la escuela platónica.⁵ A partir de tal concepto, el juicio constituye el hecho de que el particular esté localizado-en (*oite aru*) un lugar universal; por lo tanto, constituye el conocer, desde el punto de vista del lugar trascendental, que es predicado que no deviene sujeto; y este es el significado fundamental de la consciencia (NKZ, IV: 314-315).

⁵ En otro pasaje, Nishida recuerda el hecho de que en el *De anima* de Aristóteles y en la Academia platónica, la mente (*seishin*) se le llama “lugar de las formas” (*keisô no basho*) y no representa sólo el lugar del conocimiento sino también de las emociones y de la voluntad (NKZ, IV: 213). Sin embargo, no queda claro a qué concepto se refiere Nishida, porque el concepto aristotélico del *eidôs* se opone a la idea platónica, para no hablar de Plotino. Pero vale la pena notar que en la antigüedad tardía y en el alto Medioevo aparecieron diversos conceptos que se referían a un intelecto divino que contenía a la idea platónica. Se puede pensar que Nishida había encontrado puntos interesantes en el hecho de que la idea no fuera contenida en el intelecto individual, como en Kant, sino en una mente que trasciende al individuo. Para una panorámica del concepto del universal, ver Bonino 2008.

La idea de “esto que subyace” cambia radicalmente: ya no es una substancia inmutable sino un lugar. Este acercamiento debería garantizar la carencia de “un significado metafísico” y coherentemente en la determinación del juicio, Nishida no se concentra en el problema de la substancia sino en el del universal. Por otra parte, y en lo cual podemos encontrar una especificidad del acercamiento nishidiano, el juicio ya no sigue un procedimiento meramente conceptual, mediante proposiciones concadenadas en sentido temporal sino mediante una relación de contigüidad, en la que las proposiciones son “colocadas-en” un universal. Se podría decir que en lugar de una orientación procesual, diacrónica y temporal, que se expresa en el lenguaje de los conceptos, Nishida buscó un acercamiento locativo, sincrónico y espacial, que se expresa en la contemplación y en la intuición. Coherentemente, las categorías devienen sendos “universales” que “contienen” a los individuos que están en relación de “colocación”, misma que no los agota conceptualmente en cuanto tales, es decir, no los “dice” enteramente sino que los dispone en un contexto que les acoge en “ser tales”.⁶

Respecto al sujeto que no deviene predicado Aristóteles recuerda que en la frase “Sócrates es un hombre” no hay ninguna posibilidad de revertir los términos: el nombre propio Sócrates no puede ser puesto en lugar del predicado. Pero ¿de qué habla Nishida cuando habla de un predicado que no deviene sujeto? Se puede decir a grandes rasgos que busca capturar el verdadero individuo más allá de las limitaciones impuestas por la categoría de sujeto. Si deviniera sujeto, con ello el verdadero individuo estaría definido y objetivado por un concepto que podría limitar la connotación. La autopercepción no sería inmediatamente consciente sino su versión pensada y objetivada. De hecho, queda excluido que pueda llegar al

⁶ La relación que se crea entre lo localizado y el lugar de localización es quizá comparable a la clasificación de una imagen al interior de un proyecto morfológico, más que a una definición conceptual de un objeto mental. De hecho, como las cosas en la lógica del lugar, las imágenes “no se dejan reconducir a la VISIÓN CONJUNTA del sistema” (Braidbach y Vercellone 2011: 113).

verdadero individuo mediante una pura sumatoria de universales. Se podría desarrollar el discurso de Nishida utilizando una comparación lingüística y subrayando la distancia entre el sujeto gramatical y el sujeto inmediato parlante. Este parlante inmediato no puede definirse sino en forma limitada, como sujeto de la proposición: si de hecho el sujeto puede ser determinado según una modalidad lingüístico-conceptual, el parlante a su vez resulta siempre difícilmente identificable con una categoría. Pero utilizando el pronombre "yo" para autodefinirse, el parlante utiliza un término cuya naturaleza deíctica no impide una completa definición conceptual. De hecho, la deixis o indexicalidad (*indexicality*) indica al objeto en vez de definirlo, y de esta manera nos remite a una dimensión ostensiva del discurso que presupone una relación de asignación común, de contigüidad o proximidad físico-espacial, sea en el presente o en el pasado. Esto no resulta totalmente comparable a la continuidad del concepto y a su estructura discursiva-temporal. De este modo Nishida llega a distinguir la autopercepción (presente a sí mismo) de la subjetividad (objetivada), evitando identificarlas exactamente. En palabras de Nishida:

Si definimos la consciencia (*ishiki*) desde el punto de vista del juicio, se puede decir que precisamente esto es el predicado que no deviene sujeto. La categoría de la consciencia se encuentra en la predicatividad (*jutsugo-sei*). Considerando al predicado como objeto, podemos ver la consciencia en modo objetivo; aquí encontramos el fundamento de la categoría de la reflexión. A esto tradicionalmente se le ha llamado categoría y se le ha considerado sólo desde la dirección centrípeta del universal, pero tal vez pueda considerarse también desde la dirección opuesta, es decir, [desde una dirección] centrífuga (NKZ, IV: 278).

Y también dice:

Por lo general, también se considera al yo como una unificación

subjetiva que tiene diversas características, de manera semejante a las cosas, pero el yo no es una unificación subjetiva; debe ser una unificación predicativa; no es un punto sino un círculo; no es una cosa sino un lugar (basho). El hecho de que no pueda conocerme a mí mismo depende del hecho de que el predicado no puede ser sujeto (NKZ, IV: 279).

Este pasaje evidencia una cierta influencia de Kant, en la idea de que la consciencia es una actividad de unificación y no una substancia o un objeto del pensar. De hecho, la consciencia es claramente difícil de definir como objeto: a diferencia de las cosas, no puede ser puesta de lado sino que debe acompañar todas mis representaciones, como diría Kant: como el horizonte, tiene que ver con la visión y con la perspectiva más que con un objeto físico o mental de representación. Por esto Nishida excluye que "yo pueda conocerme a mí mismo" en sentido objetual, pero, como veremos, dejando abierta la posibilidad de un conocimiento de tipo predicativo. Y sin embargo, se puede pedir que la locatividad sea coincidente con una función de unificación. Si fuera así, surgiría el problema de en qué medida puede ser considerado representativo de la totalidad de la realidad (y también de la totalidad del individuo). En otras palabras, si se trata de un principio de unificación, ¿no tendrá la dimensión de una dispersión? Ciertamente, la función de unificación es muy evidente a nivel de la consciencia (que coincide con el segundo nivel del lugar, el de la nada relativa). Sin embargo, la filosofía de Nishida parece apuntar a diferenciarse también del lugar de la nada relativa, o sea, del "yo pienso". De hecho, el espacio abierto de la consciencia, comparado, mediante una imagen de ascendencia budista, a un espejo perfectamente pulido,⁷ refleja todas las cosas porque está vacío de todo, incluso de sí mismo:

⁷ Sobre el tema del espejo, ver Dalissier 2006.

No pienso que este fundamento sea “una intuición que unifique tanto al sujeto como al objeto”, sino que en la base de las cosas quisiera pensar un vidente que no es vidente, que ve todas las cosas existentes y agentes como sombras de esto que se refleja en sí mismo, siendo nada en sí mismo (NKZ, IV: 5-6).

3. El problema del juicio

Técnicamente, Nishida desarrolla su estructura lógico-ontológica en el contexto del concepto de juicio (*handan*). En particular, la subsunción (en japonés: *hōsetsu*) se considera como la forma más pura del juicio, siendo el juicio de identidad entre sujeto y predicado, en el cual un concepto queda clasificado dentro de otro.

Según Nishida, el conocimiento de un objeto adviene cuando un particular queda subsumido en un universal. Nótese que el paradigma del conocimiento no es el tradicional de la representación de un mundo externo, sino el posicionamiento de un individuo dentro de (*oite aru*) un universal, que a su vez no se define en términos de substancia sino en sentido puramente funcional, de “locación”. Sin embargo, el individuo no puede ser definido mediante una suma de descripciones conceptuales: no importa cuántos universales se añadan, en tanto que el universal se particulariza en el proceso, el verdadero individuo queda más allá de la posibilidad del universal. Esta idea, por otra parte, converge con la posición aristotélica del *hypokeimenon*, y determina resultados opuestos: ya no substancialistas ni predicativistas.

Nishida dice que para captar el verdadero individuo la mejor forma de juicio es la que se obtiene transformando la subsunción “extensiva” o “denotativa” (*gai-en-teki*), en el que el universal incluye inductivamente al individuo, en un juicio “intensional” o “connota-

tivo" (*naihô-teki*), en el que el universal se determina en el individuo. De esta manera, mientras que en el juicio abstracto basado sobre la denotación el sujeto inmediato permanece externo al proceso, siendo sólo objeto de un proceso de abstracción de las propias características, en el juicio concreto de la connotación el sujeto activo está a la base del fundamento del juicio y, en definitiva, coincide con el individuo (Cf. NKZ, IV: 187, 229, 274). De este modo, cuanto más el sujeto deviene particular, tantos más predicados puede subsumir, o sea, coincide con el individuo viviente. Este es el universal concreto (*gutai-teki gainen*).

En el último periodo del pensamiento de Nishida, el verdadero individuo —identificado con la actividad no objetivable que se encuentra más allá del sujeto y que se determina en el sujeto— se verá reformulado como individuo corpóreo y dialécticamente pegado al mundo. La modalidad de funcionamiento de un mundo así excede el mero proceso de conocimiento intelectual y se configura en términos de una praxis existencial. Sin embargo, la lógica del lugar no sólo no tematiza la dimensión práctico-corpórea, sino que resulta orientada en dirección de un intuicionismo centrado sobre el movimiento *interior* de la mente.

4. La noción de lugar

El concepto de lugar (*basho*) tiene el propósito de evidenciar la función locativa del universal y en el ensayo de 1927 muestra una estructura tripartita: el "lugar del ser" (*u no basho*), el "lugar de la nada relativa u opositiva" (*sôtai mu no basho; tairitsu-teki mu no basho*), y finalmente el "lugar de la Nada verdadera o de la Nada absoluta" (*shin no mu no basho; zettai mu no basho*). La distinción entre estos tres niveles revela la intención de establecer una diferencia entre el

verdadero sujeto y el sujeto substancial o funcional. Los dos primeros niveles, desde luego, pueden interpretarse sea como descripción de la mente, sea como una lectura de la historia de la filosofía. Tanto en un caso como en el otro, tratan de escapar a la gama entera de las categorías metafísicas fundamentales (es decir, la [categoría] antigua de substancia y la moderna de sujeto). El lugar del ser define ya sea el nivel de la filosofía realista, ya sea el mundo de la naturaleza en el que las cosas son consideradas externas e independientes de la consciencia.⁸ Los niveles sucesivos del lugar están profundamente influenciados por la noción kantiana de la apercepción trascendental, o el Yo Pienso (Cf. Kôzaka 1947: 157 sigs.): se trata de una actividad que unifica el contenido de la consciencia, como pensamientos, representaciones, etc., y al mismo tiempo, al fundamento del lugar del ser. Es el *"cogito, as the highest, most inclusive universal"* (Takeda 1968: 499), que se denomina "lugar de la nada relativa" porque define la negación del ser y por tanto todavía depende de él. Estos niveles del lugar representan los opuestos del realismo y del idealismo trascendental. Considerándolos como opuestos, Nishida crea el espacio teórico y hermenéutico para juzgarlos como tácticamente solidarios entre sí. De hecho, el ser relativo y el no-ser comparten su relatividad: aunque el no-ser es de hecho "una suerte de ser" (NKZ, IV: 232), porque la autoconsciencia todavía está objetivada. Desde el punto de vista del problema de la negación, sin embargo, la negación relativa *niega algo, para afirmar alguna otra [cosa], y además es todavía una negación opositiva, y además [está] en función de una posición*. En el discurso sobre el verdadero individuo, tal negación no está equivocada sino que es parcial e incapaz de responder adecuadamente al problema. La relativización del ser y del no-ser permite elaborar una alternativa a la filosofía tradicional, que se revela plenamente con la idea de la Nada absoluta.

⁸ Robert Wargo subraya que en el lugar del ser, la autoconsciencia no aparece como tal y sólo se ven las relaciones entre los objetos (Wargo 2005: 123).

5. La Nada absoluta

El concepto clave con el que Nishida teje la trama y el lugar de la Nada absoluta, que generalmente se considera como una elaboración filosófica de la noción budista de vacuidad (en japonés, *kû*; chino, *kong*; sánscrito *śûnyatâ*) y la no-mente (en japonés *muga* o *mushin*; en chino *wuxin*; sánscrito *anâtman*). Respeto estas reconstrucciones, sin embargo, subrayo que el tema de la relación con estas nociones premodernas es compleja debido a la escasez de referencias a escritos budistas en los ensayos de Nishida y Tanabe Hajime, que por el contrario, utilizan una gran cantidad de citas elaboradas de la filosofía occidental.⁹

La orientación del discurso de Nishida se descubre con la noción de la Nada absoluta. Pero antes de preguntar cuáles sean las características de esta idea, se puede cuestionar si no es extraño hablar de Nada absoluta, como de una noción que tiene determinadas características. De la Nada, se puede objetar, ¿no debería uno simplemente callar? La objeción es fundamental y puede arrojar una sombra de duda sobre la trayectoria entera del pensamiento de Nishida. Pero sin pretender resolver en pocas líneas esa aporía aparente, se pueden observar dos cuestiones. En primer lugar, se debe considerar el hecho de que si se reduce la Nada absoluta al opuesto del lenguaje, al silencio puro, tenemos entonces realmente dos alternativas: retener que esa nada no sea nada de nada (que no exista), o reducirlo a un giro lingüístico, desde el momento en que lo definamos (o no) en algún modo como “silencio” o como el “opuesto de lenguaje”. En ambos casos, sea al definirlo como inexistente o al encontrarlo al interior de un código lingüístico, no llegaremos a captar el punto que Nishida trata de subrayar, que es el carácter de ambigüedad estructural del mundo, su ser decible pero no completamente, e indecible pero no del todo. Se trata del carácter eternamente

⁹ Por otra parte, una impronta budista más precisa se encuentra entre los pensadores de la Escuela en la posguerra, como Nishitani Keiji (1900-1992).

transitorio y mutable del mundo, la imposibilidad de definirlo de forma completa de una manera o de otra hasta que permanezca al interior de la red de correlaciones que crea el lenguaje. Sin embargo, no se trata de una *ambivalencia*, esto es, de una oscilación entre dos polos, sino de la explosión de dimensiones que no pudieron quedar imbricadas en un esquema de correlaciones. Por lo tanto, la Nada absoluta tiene que ver con la total multivocidad del mundo y su opacidad respecto al pensamiento dualista.

En segundo lugar, se podría también observar que hablar de una imposibilidad de la Nada absoluta presupone que la discusión sea relativa a una nada entendida en sentido ontológico, es decir, la absoluta y total negación del ser de las cosas. A este tipo de nada fácilmente se le puede objetar que no es incluso pensable, si no es en un sentido meramente privativo o como una hipótesis abstracta, porque nuestro mundo y nuestra mente no consienten ninguna experiencia de algo que absolutamente no existe. La nada pura viene a ser un mero ejercicio retórico, desde el momento en que estamos siempre frente a algo. Sin embargo, Nishida no parece significar una Nada absoluta en sentido ontológico. Sólo habla del no-ser de las cosas, de su no-existencia. En otras palabras, no expone ninguna tesis nihilista. El discurso filosófico mismo no se refiere al tema del ser o del no-ser del mundo sino, más bien, *de considerar la cuestión del punto de observación*. Esto no significa caer en el idealismo. Más bien significa adoptar una visión compleja, según la cual sólo se puede hablar de las cosas (o de la mente) si se pone a discusión el punto de vista desde el cual se discute. De esta manera, la consideración necesaria del punto de vista en el sistema observado, que en cibernética viene definida como "problema de complejidad", requiere que la relación entre cosas y mente no sea posterior a la consideración de esos elementos tomados singularmente para su examen sino que sea originaria. En otras palabras, no se puede hablar de las cosas como si

se pudiera prescindir de la mente o viceversa. Esto que emerge es la necesaria relación entre mente y cosas, un *entre deux* que prevalece casi sobre cualquier otro acercamiento, sea realista o idealista.

Desde el punto de vista de la relación entre la mente y las cosas, la Nada absoluta se puede interpretar de acuerdo con dos significados complementarios: uno positivo y uno negativo. Por "significado negativo" se entienden todos los límites que este marca a la subjetividad relativa: al pensamiento, a la voluntad y a la acción. Desde este punto de vista, se puede interpretar como el fin de la consciencia individual, de su objeto y de su división dualista. La Nada absoluta constituye la dimensión que define los contornos. Desde el punto de vista lingüístico este aspecto es expresable y relativo y, aunque en un sentido relativo, puede ser objeto de la filosofía.

Y también hay un "significado positivo" de la Nada absoluta, que afirma la verdadera realidad de la mente y de las cosas, o sea, de la mente como mero espejo reflejante (o autorreflejante) y de las cosas "tal como son". En esta realidad no se distingue entre mente y cosas y, coherentemente, desde el punto de vista lingüístico, se trata de un nivel inexpresable y último, que representa un terreno ya no para la definición del pensamiento sino para la práctica —religiosa, artística o poética— o la contemplación. Esa dimensión no busca recuperar el acceso realista al ser relativo (el lugar del ser), como si pudiera entenderse a partir de la lógica clásica, que define el positivo como negación del negativo. Pero tampoco se trata de la prospectiva hegeliana que supera la limitación del intelecto en la concreción del Espíritu Absoluto, que se enriquece del momento negativo, sublimado y elevado a la verdad. ¿Por qué motivo? Para comprender el sentido del discurso de Nishida se debe bajar al detalle de la Nada absoluta. Se puede anticipar, sin embargo, que el aspecto central de esta concesión radica en la idea de la auto-negación, que se dirige no tanto en sentido lógico a la negación de la negación del ser (y luego de su afirmación), sino a la negación de la nada relativa, es decir,

del *cogito* y sus categorías. Esta perspectiva apunta al agotamiento o a la suspensión del concepto, como resulta del pasaje siguiente:

La consciencia se forma mediante la recíproca negación, y la profundidad de nuestra consciencia está en contacto con la Nada absoluta (*zettai no mu ni tsûjite iru*). Mientras el universal desaparece, pasa directamente de particular a particular (*tokushu kara chokusetsu tokushu ni tsû-suru*) (NKZ, IV: 207)

Las características de la Nada absoluta que a continuación se enumeran estarían colocadas en el contexto de la lógica del lugar. A veces se refieren todavía a los otros niveles del lugar —el lugar del ser y de la nada relativa— mientras que otros son exclusivos del lugar más fundamental. A menudo se sobreponen y se implican recíprocamente.

Límite. La Nada absoluta tiene un carácter liminal. Así Nishida dice que se trata del límite extremo (*Grenze*) de la autopercepción, es el universal último, etc. Se trata del lugar en el que el pensamiento consciente se cierra, dejando aparecer la cosa en su "ser cosa". La Nada no es ni objeto del pensar, como el ser, ni una función subjetiva de unificación, como la nada relativa. Por no ser una posibilidad del pensamiento, es el fin de la consciencia (NKZ, IV: 232).

Vacío. La Nada absoluta es vacío como un espejo que refleja en sí toda cosa, precisamente porque no tiene características propias. No es un ente (*Seiend*), pero tampoco es lo indiferenciado, entendido como un ser oculto, que se opone al diferenciado, como el que mantiene, por ejemplo, la así-llamada Escuela del Misterio (*Xuan Xue*) de Wang Bi (226-249).

Omnicompreensivo. Se trata del lugar más total. Este rasgo coincide con su carácter locativo (*basho-teki*) y en cuanto tal incluye todas las cosas, toda actividad, toda dialéctica y abraza toda oposición por lo que es.

Más allá de las oposiciones. Este carácter omnicomprendivo permite a la Nada absoluta colocarse más allá de las oposiciones, sin verse capturado. Su carácter absoluto se deriva precisamente de su independencia (*absolutus*) del ser y del no ser, movimiento e inmovilidad, lo cual la lleva a encontrarse más allá de las oposiciones, a las cuales posibilita existir (Cf. NKZ, IV: 213).

Autonegativo. Este aspecto de la Nada absoluta es ciertamente el más importante. Sin él, se tendría sólo otro tipo de ser. La autonegación es la característica más específica de la Nada absoluta, de la que saca incluso el nombre. Incluso el carácter omnicomprendivo y absoluto (o sea, su ser más allá de las oposiciones) dependen en última instancia de este aspecto. La autonegación indica un acto reflexivo, que no está orientado hacia las cosas sino hacia la consciencia dualista, o hacia los objetos creados por ella misma. Este rasgo, en el que el universal desaparece (NKZ, IV: 207), explica también los dos aspectos que siguen.

Activo. Es la actividad del ver sin vidente. Es un reflejar toda cosa tal como ésta es, sin deformar su individualidad. Se trata de la aceptación total de toda cosa, sin juicio alguno, un puro ver que hace que las cosas aparezcan por lo que son, y sin embargo, las cosas emergen como "sombra" o reflejo de este lugar último. A esto se le llama autonegación, que se configura precisamente como una actividad. Si de hecho fuera vacía en modo estático y no continuamente autonegativa, la Nada absoluta sería la *posición* del vacío y por tanto sería otro tipo de ser.

Reflexivo. Esta actividad se vuelve hacia sí misma. Se refleja como en un espejo, que es un horizonte más amplio de la consciencia. Este carácter representa el aspecto autoperceptivo (*jikaku-teki*) de la Nada absoluta. En la terminología del último Nishida, ese aspecto estaría representado como autorreflexión del mundo dialéctico, que

se manifiesta a sí mismo mediante el pensamiento humano.

La reiteración de los términos —“negación de la negación”, “universal de universales”, “forma de formas”— está de esta manera en función del límite de esos términos, que indica la desaparición de la actividad categorial, que así se abre al mundo intuitivo de las cosas en su “ser así” (*sono mama*) (NKZ, IV: 226).

La posición nishidiana de la suspensión de la actividad categorial frente a las cosas podría ser semejante a la *epoché* husserliana, que insiste precisamente en el retorno a las cosas mismas. Sin embargo, en Husserl tal posición es fruto de la actividad del sujeto y por otra parte, la noción husserliana de “las cosas mismas” es el resultado eidético de la primera negación de la posición empírica y de la consciencia ordinaria, [esto es,] del sentido común. El objetivo de la moción husserliana es de hecho el logro del nivel de la consciencia científica.¹⁰

Por el contrario, en Nishida la autonegación no proviene del sujeto, o mejor todavía, proviene de aquella dimensión del sujeto que ya no es sujeto, es decir, de aquella parte del sujeto que éste no controla; o, para decirlo de otra manera, de la dimensión a-subjetiva del sujeto. En la medida en que se tratara de una negación de sí efectuada por el sujeto, nada cambiaría de verdad. Sería siempre el sujeto el que dictaría la ley. El propósito de la negación absoluta es, en cambio, precisamente impedir que sea el sujeto el que asuma el control, para que se abra a las cosas, sin imponerle al ser que se adecue a aquél.

¹⁰ Agradezco al Dr. Galanti Grollo sus comentarios sobre ese punto.

6. Negación y determinación en la Lógica del Lugar

El énfasis sobre el concepto de inmediatez distingue la dialéctica de Nishida de la de Hegel. El pensador alemán cree que lo inmediato es el punto de partida que va subsumido en la dimensión más grande del Espíritu Absoluto. Por lo tanto, aunque la contradicción es inevitable, la considera como el camino necesario que debe seguir la razón para alcanzar la totalidad, que corresponde a la verdad. Sin embargo, desde el punto de vista del absoluto, la contradicción finalmente se elimina. La superación del momento dialéctico puede advenir sólo en la dimensión de la totalidad, en la que se retiene sólo el aspecto positivo y verdadero de la negación. Pero en la verdad lo negativo y lo inmediato vienen a ser superados. La contradicción se elimina en la medida en que es inconciliable, mientras que se mantiene en la medida en que es verdad (el saber absoluto). Este es el doble significado de la *Aufhebung* hegeliana. Y sin embargo, se da una diferencia innegable entre la inmediatez primera y la posterior a la subsunción: el saber absoluto hegeliano no alcanza a contener la inmediatez "tal como es", antes del inicio del proceso subsumptivo. De esta manera, esa totalidad carece precisamente de aquello que hace que la inmediatez sea tal. De hecho, lo que queda de inmediatez en la verdad no es otra cosa que la verdad, o bien, sólo identidad. Pero ¿qué totalidad puede ser aquella que no puede contener algo? Una totalidad parcial, ciertamente no la totalidad última.

Al contrario, en Nishida el momento negativo no es reducido sino transformado en un significado metafísico más elevado, por lo que su carácter de irreconciliabilidad con la identidad transforma la identidad misma, haciendo realmente total a la Totalidad.

Esto hace evidente un modo diverso de entender el *Aufhebung*, en el sentido de que la inmediatez no es el punto de partida, sino en todo caso el punto de llegada, del proceso de aproximación a la verdad de las cosas: la filosofía es un camino mediante la cual el Yo

pensante pierde los privilegios que le permiten aprehender el mundo, controlarlo y dominarlo, plegándolo a sus propios fines. La filosofía es una suerte de camino ascético de autosuperación y representa el momento preliminar que sirve para llegar más allá del yo. El uso de esta especie de yo trascendental kantiano en un sentido que recuerda al budismo, aunque sea de manera un poco general, pasa por el rechazo de las formulaciones opuestas de la substancia y de la función, y trata de afirmar una dimensión de verdadera subjetividad que decididamente es *no* kantiana.

La negación en Nishida no parece seguir la dirección de Hegel y, aunque con alguna ambigüedad, parece más bien acercarse a la idea budista del *śūnyatā* (vacuidad),¹¹ que se configura, no tanto como una noción filosófica desarrollada conceptualmente —aunque sea posible una orientación en sentido filosófico— sino más bien como una actitud mental de desprendimiento en la confrontación con cualquier posición, doctrina, objeto o estado psicológico, quedando libre de la tendencia al apego que empuja al autoengaño o a ejercer el control sobre los otros o sobre nosotros mismos. Nishida subraya el carácter no-substancial y no-funcional de la Nada absoluta, que se niega a sí misma hasta el punto de extinguir incluso la negación.

Esto indica la dimensión inobjetivable que está más allá del ser y del no-ser. No es un ente (y tampoco es un “no-ente”), y es la *conditio sine qua non* de la emergencia de las cosas. De hecho, el lugar de la Nada absoluta debe envolver toda cosa, incluso aquello que se encuentra en el lugar del ser y de la nada relativa. Esto requiere que no se trate ni de una substancia, ni de un sujeto. En sentido estricto, tampoco debería ser una función de unificación. Debería unificar, sin ser una función, abrazando tanto la posibilidad de la unificación

¹¹ Desarrollé el tema de las relaciones entre Nishida y el budismo en el ensayo Cestari 2010, en el que utilicé el budismo como paradigma hermenéutico, más que como referente entendido filológicamente. Mediante un análisis de la idea de la Nada absoluta, avanzo incluso a la conclusión de que está más próxima al concepto de autonegación que a la idea budista de la vacuidad.

como de la dispersión. Para ser realmente abierta al máximo, la Nada absoluta no puede tener determinaciones propias, sino sólo la determinación de "no tener determinaciones", porque en caso contrario sería ya un ser determinado en cuanto indeterminado y, como tal, no podría envolver las cosas dentro de sí misma.

La inclusión incondicionada de las cosas por parte de la Nada absoluta está ligada¹² a la renuncia de la consciencia a imponer sus propias determinaciones a las cosas. Como un espejo que es totalmente vacío de sí, refleja las cosas sin distorsionarlas y las acepta tal como son (NKZ, IV: 226). Esa dimensión supra-racional y contemplativa se obtiene llevando al límite el concepto del universal: para envolver al verdadero individuo, el universal debe estar libre de sí mismo, al punto de ya no poder ser considerado como universal. De esta manera, gracias a la completa autonegación del universal, el individuo deviene predicado de sí mismo (Cf. Kosaka 1991: 220) o, dicho de otra manera, el mecanismo del fundamento pierde importancia para la comprensión de las cosas. Los individuos son simplemente ellos mismos, sin necesidad de una justificación inmanente o trascendente a su existencia. Simplemente son. Se podría afirmar que mientras el ser es negado por el no-ser, éste segundo a su vez se niega a sí mismo, abriéndose a la dimensión de la verdadera Nada, en la que las cosas son envueltas por ser lo que son y en la que el mismo no-ser (consciencia) ya no es él mismo sino más amplio que sí mismo: es precisamente el verdadero individuo que ya no puede ser comprimible en el concepto de consciencia. Esta dimensión sin embargo no es exclusivamente contemplativa, porque, por así decir, mantiene el contacto con la parte activa, que es la autonegación de sí, pero que no es una actividad *del* si-mismo. Por el momento, en la filosofía de Nishida esa actividad se limita a ser puramente mental, interior. Esto contrasta netamente con el concepto teórico del

¹² Se debería evitar la idea de decir que es "debido a" o "causado" por la renuncia de la consciencia, porque esto convertiría tal apertura en un acto del yo, precisamente como la epoché husserliana.

periodo dialéctico, que inicia aproximadamente en los años 30s, en el que la actividad viene a significar eminentemente creación en un mundo de relaciones históricas.

La estructura de la lógica del lugar introduce una definición de límite y de la posibilidad de la idea del universal y en este sentido, es interesante también en sentido filosófico-lingüístico. Desde este punto de vista, la idea de la Nada absoluta podría entenderse en un sentido vagamente kantiano como afirmación de la inadecuación de la noción del universal en metafísica, en tanto que éste mantiene nexos con la interpretación substancialista o subjetivista del concepto de identidad. Nishida piensa que tal identidad es de por sí un obstáculo para la extensión y para la universalidad del universal. La determinación —aquello por lo que algo es una cosa y no otra, y A es igual a A— es al mismo tiempo negación de identidad con cualquier otro. Por lo tanto, una cosa debe tener una determinación o un número limitado de determinaciones, como lo requiere el principio aristotélico de la no contradicción. La oposición se basa en una determinada identidad consigo misma, por la que pueda establecerse y requiere estar en oposición frente a otras determinaciones. Esto está claramente indicado en la famosa frase de Spinoza: "*Omnis determinatio est negatio*" (Toda determinación es una negación), en la que el filósofo sostiene que cualquier determinación, para poder ser sí misma, debe diferir de todas las otras determinaciones. En otras palabras, $a=a$ si y sólo si $a \neq b$, $a \neq c$, etc.

Ahora bien, en el contexto de un discurso sobre los relativos, la negación de la identidad entre dos diversas determinaciones es necesaria para permitir la distinción entre ser y ciertamente no implica *ipso facto* la negación de la existencia de las otras determinaciones en cuanto tales, sino sólo del juicio (o sea, del discurso) de identidad entre ellas. Por lo tanto, la oposición entre relativos no implica necesariamente la negación de la existencia de alguna otra determinación.

Pero las cosas se complican cuando aplicamos este tipo de oposición, implícita en la noción de identidad substancial, también a las categorías metafísicas de razón, o del ser, concebidas como universales omnicomprensivos. De hecho, a causa de su pretensión de ser absolutos, *su identidad excluirá necesariamente las otras determinaciones de la realidad misma*. En consecuencia, tal negación de identidad no equivale simplemente a la afirmación de una diferencia sino, por el contrario, *se transforma en la negación de la posibilidad misma de la diferencia*. Si en efecto tiene determinaciones, o en otras palabras, si es una posición, el universal más fundamental excluye necesariamente la posibilidad de envolver determinaciones diversas y la cosa tendría que adecuarse a un esquema artificial, que excluiría su verdadera individualidad.

De esta manera, la posición filosófica de Nishida puede interpretarse como una prospectiva que tiende a diferenciar el discurso sobre los fundamentos (o los no-fundamentos) de aquel que se refiere a los relativos. Nishida de hecho cree que la relación entre la oposición y la determinación es todavía dependiente de la categoría de substancia y que representa una manera de preservar la definición. Puede tener validez en el contexto de los relativos, pero lleva a una conclusión dramáticamente equivocada en el contexto del absoluto. Un discurso teórico, para que sea omnipervasivo y subsuma al verdadero individuo, no debe tener determinaciones de ningún tipo, ni siquiera la determinación de "no tener determinaciones". No puede pues negar determinación alguna, porque esto implicaría una elección, una decisión unilateral y luego una posición determinada, un punto de partida y, en definitiva, una parcialidad.

Por el contrario, la negación absoluta es independiente de los opuestos. Gracias a su naturaleza no opositiva y a su carácter no substancial, garantiza un acceso a la inmediatez de las cosas. No es autoasertiva sino omniassertiva. De tal manera que el sujeto/razón

se abre y se da cuenta de que está comprendido en un horizonte más amplio que él mismo, más allá de la lucha entre los opuestos. De esta manera, la negación crítica y opositiva resulta fundada sobre un más amplio horizonte no opositivo.

La estructura triádica del basho indica precisamente la diferencia entre los dos niveles relativo y absoluto, subrayando cómo cualquier cosa, tanto substancia como concepto, es en último análisis relativa y no puede pretender convertirse en el horizonte más amplio. Sólo la Nada absoluta, en su carácter absoluto, envuelve a todos los opuestos. Siendo el universal más inclusivo, debe envolver todas las cosas. Por lo tanto, debe eliminarse a sí misma, porque sólo la total negación de su identidad puede garantizar que las cosas aparezcan en su "ser así", sin que las diferencias resulten en modo alguno sacrificadas. De aquí proviene la necesidad de un auto-agotamiento de la idea de identidad en el discurso metafísico. De paso, hay que notar que tanto la crítica al concepto de identidad, como la duplicación de los niveles de discurso relativo-absoluto son hipótesis interpretativas que podrían atribuirse a un influjo budista, respectivamente en la idea del *anâtman* (carencia de alma) y la distinción entre *samvrtti* y *paramâtha satya* (verdades convencional y última).

La autonegación del universal no se considera como la negación de un objeto llamado "si-mismo", porque este tipo de negación comporta sólo la negación de un objeto externo. De hecho, la negación de un objeto (negación opositiva) implicaría que el verdadero si-mismo, o sea la actividad que subyace a esta auto-representación y a su eventual supresión, no esté comprendido en esta negación. La actividad del pensamiento está sólo para ser negada, o sea, sólo si la negación es reflexiva, puede tratarse de la verdadera Nada, que permite que todas las cosas se manifiesten en sí misma. En otras palabras, la autodeterminación del universal coincide con su total suspensión y con la afirmación de una perspectiva a-fundacionalista,

según la cual las cosas encuentran su fundamento en sí mismas, sin necesidad de una justificación externa. Sin embargo, se puede pensar que este a-fundacionalismo, o pluralismo radical, no esté completamente desarrollado en la lógica del lugar, estando limitado a una perspectiva intuicionista, que subraya la dimensión mística, ganada mediante un camino interiorista, y no profundice completamente en la [dimensión] práctico-existencial, que a su vez se dará, aunque sea parcialmente, en el periodo del pensamiento dialéctico a partir de los años 30s.

La lógica del lugar podría ser aplicada al asunto de la contradicción, en una confrontación con el idealismo alemán de Kant y Hegel. Esto debería ayudar a comprender la dirección del pensamiento de Nishida. Kant advierte que la contradicción, en forma de antinomias, está presente en la región pura. Por tanto, para salvar la posibilidad de un discurso verdadero, refuta la contradicción, decretando el fin de la metafísica como ciencia de la totalidad y reduciendo la posibilidad del discurso verdadero a la sola ciencia. En otras palabras, se juzga que la metafísica entendida como razonamiento apodíctico es imposible. Quedan sin embargo practicables la ciencia y la ética. En lugar de eso, Hegel cree que la contradicción es inevitable: concuerda con Kant sobre la presencia de la contradicción en la región pura, y sin embargo, no la refuta. Es más, piensa que es el camino necesario que debe seguir la razón para llegar a la totalidad. Sin embargo, la contradicción en sí permanece inaceptable desde el punto de vista del absoluto y debe ser eliminada. Como Adorno lo hizo evidente, en Hegel el proceso dialéctico está intrínsecamente orientado hacia la síntesis racional del concepto. Este sobrepasamiento se pudo alcanzar sólo en la dimensión de la totalidad, que es la verdad. El sistema en su procesualidad, como totalidad de las proposiciones, es el único camino para resolver la contradicción porque muestra el significado al interior de un contexto más amplio.¹³ Para Kant y Hegel, la contra-

13 Tarca 1995: 76 sgs.

dicción es inaceptable y su diferencia radica sólo en el modo en que la encaran. Kant se opone a ella; Hegel la absorbe, para mantener la dimensión positiva, que sin embargo es verdad. Pero en la verdad lo negativo y lo inmediato son superados, o "sublimados" —términos que al traducir el alemán *Aufhebung* hacen evidente la ambigüedad del "cancelar" (como en "aumentar una tarea") y al mismo tiempo de "conducir a un nivel más alto"—. Así que si la lógica kantiana es una lógica de la apariencia (*Erscheinung*), la lógica hegeliana asume la falsedad para suprimir el significado intrínseco (que es la verdad misma) mediante el "engaño de la razón" (*List der Vernunft*). Por lo tanto, en Hegel la contradicción se cancela en la medida en que no se reconcilia últimamente con la verdad final.

Por el contrario, en la lógica del lugar, la contradicción debe mantenerse tal como es, sin resolverla en identidad o rechazarla *a priori*. Si se pretende de verdad discutir acerca de la totalidad, la contradicción de hecho debe tener derecho de ciudadanía, sin que su naturaleza se vea transformada. La contradicción no se reduce a nada que no sea ella misma. No se ve transfigurada en un significado superior, porque es su irreconciliabilidad con el universal la que la hace ser ella misma. No se ve transfigurada al ser reconciliada en un orden superior o posterior. No se trata de un "viernes santo especulativo" que preludie a la Pascua de resurrección de la razón. La verdad de la negación está toda en sí misma. En esta posición, no se debe trabajar para descubrir una instancia ética de respeto al mundo en cuanto tal (y no sólo en cuanto objeto para nosotros) y de confirmación de las diferencias. No sólo eso, sino que en la lógica del lugar parece inherente una ética del conocimiento, según la cual se debe rechazar la solución de la verdad en la apariencia, no porque como a menudo sucede entre los nihilistas o los escépticos, se rechace la verdad en cuanto tal sino porque se cree que la verdad coincide con la apariencia de las cosas y que solamente de esta manera las cosas no se ven coaccionadas en un sistema ideológico que

las violenta: la Nada absoluta envuelve todo y no impone nada, y sólo así las cosas pueden ser lo que verdaderamente son.

Que las cosas sean "tal como son" no quiere decir, sin embargo, restaurar el nivel del realismo más o menos ingenuo, que tiene la ilusión de acercarse a las cosas, sin tener en cuenta el punto de vista de que esas cosas son observadas (y que, como afirma Nishida, no coinciden exactamente con el sujeto). El realismo es imposible, precisamente gracias al mantenimiento de la negación al interior de la verdad. Esto no significa considerar la oposición como ineliminable, perspectiva que sin embargo estaría motivada por la necesidad de superar la contradicción. Más bien, significa repensar el concepto de verdad. En Kant, la razón es "pura" y cristalina, en oposición a la ambigüedad de la apariencia, como bien lo demuestra un pasaje kantiano de la *Crítica de la razón pura*, en que se compara la verdad de la ciencia (analítica *a priori*) a una isla clara y segura, rodeada del tempestuoso mar de la apariencia.¹⁴ En esta metáfora dos áreas vecinas se contraponen y son asimismo puestas en relación: como un umbral, su relación les distingue y al mismo tiempo las pone en comunicación. Sin embargo, Kant entiende la verdad de la ciencia como una dimensión segura, solar, no engañosa y desde este punto de vista se presenta en oposición al territorio del noúmeno que se caracteriza por ser incierto, inexplorado y por tanto fascinante, pero no cognoscible de manera segura.

En Hegel se da una estrecha relación entre verdad y proceso, al punto que se excluye toda identificación de la verdad con una simple proposición. La verdad es, de hecho, la totalidad del proceso. Por este motivo, no es "pura" en el mismo sentido que en Kant. Pero

¹⁴ "La tierra del intelecto puro es una isla cerrada de la misma naturaleza por confines inmutables. Es la tierra de la verdad (nombre atractivo!) rodeada de un vasto oceano tempestuoso, imperio propio de la apariencia, en el que niebla espesa y nieve a punto de deshacerse dan a cada instante la ilusión de nueva tierra y engañando incessantemente al errante navegante con vanas esperanzas de la proximidad de nuevos descubrimientos, lo llevan a aventuras, a las cuales no sabe cómo sustraerse, y de las cuales no puede ya retornar al principio". I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Lib. II, cap. III (trad. Italiana: Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 199-200).

la verdad y su proceso están dominados por un fuerte sentido de racionalidad, a tal punto que transforma incluso al negativo, elevándolo a un plano superior y llamándolo a ser prueba del triunfo de la razón. Incluso si no se puede decir que el proceso no tenga sombras, el negativo resulta funcional para la razón. Si consideramos entonces la filosofía hegeliana como sistema, la cuestión se hace todavía más evidente: el sistema es racional, lo real es racional, y el negativo —la dimensión dialéctica— no sólo no afecta a esa racionalidad sino de hecho es funcional para ella, porque la hace más concreta. Hegel no puede conservar todo el particular,¹⁵ porque esto sería intrínsecamente contradictorio y la contradicción es inaceptable en el Espíritu Absoluto. El aspecto negativo del particular (al límite de su falsedad) es recuperado así, pero procesualmente, en la perspectiva de resolver tal negatividad en el esplendor de la autotransparencia de lo Especulativo.¹⁶ El particular sublimado en el Saber Absoluto ya no es el mismo particular de partida, no convive (múltiple identidad) con el particular “falso”, sino que coincide (Identidad fuerte) con la verdad del particular, esto es, en el caso de Hegel, con su conexión con el sistema.

Desde este punto de vista, Nishida no considera la verdad como lo opuesto irreconciliable con el error, ni considera a éste como functor de aquella. Es más, ni pone de relieve los lazos con la no-racionalidad y la incertidumbre. Esto empujará a Nishida a afirmar en la última fase de su pensamiento que “la solución infinita contiene el problema infinito” (NKZ, XI: 154). Pero se puede decir que muestran la lógica de lo irracional y la irracionalidad de la lógica. La verdad en Nishida es ciertamente ambigua, elusiva. En tanto que acercándose a Kant al entender la filosofía en sentido trascendental y no meramente objetivo, considera con mayor radicalidad la relación entre mente y cosas, y cree que la misma idea de verdad no

¹⁵ De hecho, el ser inmediato es superado a través de la mediación de la consciencia. Cf. § 74 de la *Enciclopedia*.

¹⁶ Cf. el significado de *Aufhebung* en G.W.F. Hegel, *La ciencia de la lógica*, libro I, sec. I, cap. I, nota (trad. Italiana, pp. 100-101).

puede ser pensada como un territorio sin sombras y movimiento. En esto Nishida es sin duda hegeliano y, sin embargo, a diferencia de Hegel, entiende la verdad como lugar y no como proceso, y en cuanto lugar, la verdad es un espacio de co-presencia de instancias bastante diferentes, si es que no incluso irreconciliables.

7. Dudas sobre la lógica del lugar

Los colegas y discípulos de Nishida han hecho resaltar algunos problemas de la lógica del lugar. Según Tanabe Hajime, la filosofía de Nishida resulta ser una especie de emanacionismo (*hasshutsuron*), comparable al de Plotino, en el que los individuos aparecen como resultado de una autodeterminación *directa* del universal. Este carácter de no-mediación es particularmente problemático: sin mediación, la lógica del lugar no sería otra cosa que misticismo, es decir, una unión inmediata con el absoluto. Por otra parte, la Nada absoluta sería objeto de la intuición directa (*chokkan*), que haría de la Nada sólo una suerte de ser relativo. La verdadera Nada no puede de hecho venir a ser objeto del pensamiento. Es más, debería estar ligada a la dimensión práctica (Cf. por ejemplo, THZ, IV: 305-328).

Takahashi Satomi (1866-1964) asume una posición bastante semejante. Criticando radicalmente cualquier uso dialéctico de la metafísica (Cestari 2001), afirma que es imposible una Nada absoluta, porque si realmente fuera tal, sería inefable y estaría totalmente fuera de la comprensión humana. Si no se hace discurso, entonces ya no se trata de un absoluto sino de un ser relativo. Y de hecho esto es exactamente lo que habría hecho Nishida: una "relativización del absoluto, una finitización del infinito, una temporalización del eterno" (TSZ, IV: 124). Al entrar en contacto con los relativos, el carácter absoluto de la Nada se pierde para siempre. He aquí por qué Takahashi cree que la "filosofía de la Nada" no es buena filosofía.

Parece ser que estas dos posiciones son similares en su creencia de que la Nada absoluta no es en efecto verdaderamente tal, sino sólo una suerte de ser relativo. En realidad parten de puntos de vista diversos, si no es que incluso opuestos. Tanabe subraya la importancia del relativo y de la mediación; Takahashi busca preservar al absoluto de una relativización. Sin embargo, se puede creer que estas críticas no hacen justicia a la idea de autonegación, sobre la que se construye la Nada absoluta y de donde tiene su nombre. Esta autonegación corresponde a la desaparición del universal y a la aparición de las cosas en su lugar "tal como son", sin por ello verse reducidas a la dimensión de la mente, que comprende tanto el acercamiento del realismo como el del idealismo. De esta manera, la distinción entre los tres niveles del universal se debe tomar como una especie de hermenéutica filosófica, que distingue el *discurso* sobre el absoluto de todos los otros tipos de discurso que tienen por objeto a los relativos.

Dicho esto, queda todavía el hecho de que la relación entre absoluto y relativos no carece de problemas. La definición misma de la Nada absoluta en Nishida mantiene una cierta ambigüedad, dada su proximidad con el idealismo alemán, del cual calca los estilos y las categorías, e igualmente con el budismo, en la medida en que busca librarse del substancialismo y del subjetivismo.

El término "absoluto" (*zettai*) está aparentemente alejado del budismo, porque parece presuponer una entidad metafísica trascendente, a la que el budismo se opone decididamente (Cf. Hubbard 1990). Por otra parte, en Nishida este término tiene la función de instituir una diferencia entre el orden de los objetos y las funciones (ligado respectivamente al lugar del ser y de la nada relativa), y la dimensión última: entre el "estar en" y el "lugar en el que". La definición de "absoluto" contribuye a diferenciar el lugar más fundamental de aquello que en él se encuentra incluido. El

carácter triádico del pensamiento de Nishida podría por tanto ser un aspecto de proximidad y no de lejanía, respecto a ciertas formas del budismo (Cf. Swanson 1996; Cestari 2010).

Muchos críticos, sin embargo, han expresado su perplejidad ante el uso o abuso de formulaciones idealistas entre los filósofos de la Escuela de Kioto de la preguerra: negación, dialéctica, Nada, autodeterminación, son todos conceptos que derivan del idealismo alemán y ciertamente no ayudan a entender cómo su pensamiento pueda tener valor para la filosofía mundial. Esto sin contar que, a causa del influjo idealista, la innovación filosófica de Nishida está condicionada a la aceptación de los supuestos de partida, que se detienen sobre aspectos logicistas e internalistas. En otras palabras, resulta difícil apartar de la discusión su subsunción del individuo en los universales.

En este sentido, Miki Kiyoshi ha hecho evidente cómo la lógica del lugar es más una “técnica de la mente” (*kokoro no gijutsu*) que una “técnica de las cosas” (*mono no gijutsu*), y que su lógica tiende hacia el contemplativismo y el psicologismo (MKZ, XVIII: 525). Podríamos preguntar si la lógica del lugar es descriptiva o prescriptiva, si esto indica un estado de hecho de la realidad, o si en lugar de eso invita a una modalidad correcta de relación con el mundo. ¿Habría que considerarla como un proceso subjetivo, mediante el cual la consciencia se debe vaciar de sí misma? ¿O se trata de una descripción (metafísica?) de la realidad de la mente en su condición más fundamental? En este aspecto, el discurso filosófico de Nishida no parece muy claro y de hecho podría entenderse en cualquiera de los dos modos. Ciertamente, la lógica del lugar tiene por objeto el mundo interior, la mente. ¿Esto entonces significa que su filosofía deba ser considerada idealista?

En este contexto, podría ser útil una confrontación con el budismo. En otro lugar (Cestari 2010) he subrayado la manera en que este tema es problemático: las referencias a textos e ideas budistas en los ensayos de Nishida son muy escasos y poco profundos. Con mayor razón, esto contrasta con las numerosas citas y referencia puntuales a los filósofos occidentales. Coherentemente, un acercamiento filológico a este problema ha llevado a varios críticos a definir la relación entre el budismo y Nishida como decisivamente muy genérico porque no se puede recabar alguna indicación útil (Girard 2008). Sin embargo, este es uno de los casos en que una rígida aplicación del método filológico no es suficiente para comprender la dinámica teórica del texto. De hecho, puede suponerse que las alusiones del texto de Nishida al subsuelo cultural budista, aunque indirectas, responden a dinámicas retóricas diversas de las que impone el método académico occidental. Sería entonces plausible que allí donde Nishida se refiere al budismo, esté siguiendo usos retóricos basados en un compartir el contexto cultural de referencia, que no requiere ser hecho explícito con referencias textuales precisas. En esta perspectiva, el budismo puede ser mejor entendido como paradigma hermenéutico y resultar muy útil para una comprensión del sentido de estas filosofías.

De tal manera que, contrariamente a cuanto afirman muchos críticos, respecto al concepto de la Nada absoluta y la idea de autonegación (*jiko hitei*) que parece más fácilmente reclamar la herencia espiritual budista y en particular la actitud mental llamada “vacuidad” (*śūnyatā*), o sea, el rechazo del apego a algún objeto o posición, incluso de la posición del apego mismo. Esta idea está capilarmente presente en el pensamiento de Nishida y por esto es menos fácilmente definible en sentido conceptual, aproximándose más al budismo. Al mismo tiempo, la autonegación tiene un significado filosófico, porque garantiza la superación de la dimensión subjetivista a la que considera como un problema fundamental del

pensamiento occidental moderno. Sin embargo, se desarrolla todavía al interior de la distinción kantiana entre mente y mundo, distinción que trata de superar, pero sin llegar a ser del todo independiente y terminando por gravitar todavía en torno a aquel discurso.

En lo que hace a este aspecto, el debate sobre el presunto idealismo de la lógica del lugar, se cruza con la cuestión del asíllamado idealismo budista (la escuela Cittamâtra o Yogâcâra), puede proporcionarnos una ulterior indicación. En el habla del idealismo budista, Trivedi 2005 subraya que el Cittamâtra no debe entenderse en el sentido del idealismo absoluto de Hegel o del idealismo metafísico de Berkeley, sino más bien sería comparable al idealismo epistémico de Kant, en el cual el aspecto idealista está limitado a la dimensión del acceso cognitivo a las cosas. De Kant, sin embargo, lo separan diferencias esenciales:

Las cosas como aparecen ante nosotros y como son experimentadas por nosotros, se deben a las construcciones e imputaciones dualistas de la mente o de la consciencia sola (Cittamâtra). Lo que las cosas son realmente es algo que no podemos conocer mediante nuestra sola consciencia dualista ordinaria, que debemos trascender mediante la meditación (Trivedi 2005: 235).

En el pensamiento de Vasunbandhu (s. IV d.C.), uno de los maestros del Cittamâtra, las construcciones mentales (*vasana*) son ilusorias y deben dejarse caer si se quiere avanzar sobre el camino del despertar. Por el contrario, en Kant los fenómenos no coinciden con su "verdad", e incluso queda excluido el superarlos. Si Vasubandhu cree que sea posible aproximarse a la verdadera realidad que se abre más allá de las ilusiones de la mente, en Kant los noúmenos están definitivamente más allá de la posibilidad cognitiva del ser humano. En fin, si bien para ambos pensadores la praxis es fundamental, para Vasubandhu esta consiste en el triple sendero del budismo, que

siguiendo la conducta moral (*úila*) y a la sabiduría (*prajñâ*), pasa todavía a través de los ejercicios de yoga y de meditación (*samâdhi*), es decir, a la dimensión práctico-corpórea. Se trata de un ámbito irreductible a la teoría y que junto con otros componentes permite aproximarse a la verdadera realidad. Para Kant, a su vez, la práctica es una razón práctica, que conduce a la ética y que no garantiza de ninguna manera el acceso a los noúmenos.

Colocar a Nishida en relación con esta confrontación reserva algunos aspectos interesantes. Ciertamente, la autonegación nishidiana indica una suspensión del pensamiento, que es incluso negación de las cosas, pero en sentido trascendental y no ontológico. Nishida, que con la lógica del lugar construye una lógica de la mente, cree que la modalidad de la relación con el mundo es fundamental para ir al mundo en sí mismo, al que no se puede aproximar mediante el pensamiento consciente, sino por el contrario, mediante su autonegación. Poner el acento sobre la dimensión trascendental es un terreno común a Nishida, Kant y al Cittamâtra. Sin embargo, la posición del filósofo japonés se puede definir intermedia respecto a los otros dos. Como Vasubandhu, Nishida cree posible el contacto con las cosas en su verdad, es decir, en su ser "tal como son" y vuelve a trazar en la mente los signos de la realidad, sin caer en el realismo. Por otra parte, como el criticismo, la lógica del lugar es una posición exquisitamente teórica que no prevé salida práctica alguna. De esta manera, el rigor es todavía más teórico que el del criticismo, porque se presenta como una lógica en la que la dimensión ética está poco desarrollada.

8. Ambigüedad metafísica en la lógica del lugar

¿Es correcto pensar que la lógica del lugar prescinde de las categorías metafísicas tradicionales? O bien la dependencia de los lugares y tropos de la metafísica tiene influencia incluso sobre la posibilidad de la filosofía de Nishida? Ciertamente, se dan elementos que parecerían indicar que la lógica del lugar se mueve más allá de la dimensión metafísica.

La autonegación representa un ejemplo fundamental en esta dirección. Y sin embargo, hay otros aspectos que contribuyen a complicar la construcción de Nishida y a aproximarla a la metafísica tradicional.

Estos aspectos de la lógica del lugar son fundamentalmente origen de *ambigüedad metafísica*, y no son simplemente datos, porque el filósofo al mismo tiempo parece, en alguna medida, ponerlas a discusión o redimensionarlas. Este redimensionamiento adviene en sentido diacrónico (es decir, en el paso entre los varios periodos de su pensamiento que organizan el discurso filosófico a menudo de modo muy diferente del precedente), o incluso al interior del mismo periodo y de la misma construcción en una suerte de conflictualidad entre diversas instancias. En la línea de máxima continuidad, los rasgos metafísicos no desaparecen del todo, incluso en la construcción más tardía.

Se podrían señalar al menos cuatro "incertidumbres metafísicas" que permanecen en mayor o menor medida, en la lógica del lugar: a) el logicismo, entendido como fe en la validez heurística de un esquema lógico; b) la búsqueda de un fundamento originario; c) la tendencia a privilegiar la unificación respecto a la dispersión; y finalmente d) el mito de la interioridad como lugar privilegiado de la investigación filosófica.

a) *Logicismo*

Tosaka Jun critica en Nishida la tendencia a interpretar la realidad según un esquema lógico abstracto (TJZ, II: 340-348). Incluso prescindiendo de la atmósfera connotada en sentido ideológico que acompaña a esta afirmación, no se trata de un comentario del todo fuera de lugar. Para salir del subjetivismo y del sustancialismo, Nishida se fía de un mecanismo lógico,¹⁷ representado por el predicativismo locativo, siguiendo la idea de que "lo que es" debe necesariamente "ser en" un universal. En la medida en que esta intuición heurística se transforma en un esquema totalizante de explicación que coloca al centro al universal predicativo, el pensamiento de Nishida corre el riesgo de transformarse en un logicismo, o bien en una toma de posición ideológica que cristaliza la realidad sobre la base de ese esquema. En otras palabras, corre el riesgo de transformarse en un sistema aunque no sea de tipo racional, y venir así a ser un esquema abstracto que se aplica a fuerzas a la realidad, interpretada según una suerte de inercia interna del mecanismo. No obstante la fuerte toma de posición en sentido contrario de los críticos como Funayama Shin'ichi (Funayama 1948: 18, 20), la cuestión del sistema no debe ser en sentido estilístico o retórico: ciertamente el estilo y la argumentación nishidiana son fragmentarios y repetitivos. Se puede incluso fácilmente estar de acuerdo con la idea de que el pensamiento de Nishida se modificó muchas veces y esto contribuyó a dar la impresión de carencia de sistematicidad. Sin embargo, queda en Nishida una cierta tendencia totalizante y sistematizante. En el paso de la lógica del lugar al pensamiento dialéctico, la tendencia al logicismo sistemático se reducirá sobre todo en la manera de tratar los eventos histórico-culturales, seguirá siendo una artificiosidad y a veces incluso una ingenuidad imputable precisamente a una actitud

17 Ver el siguiente pasaje de Kôsaka Masaaki: "Para el maestro, la posición de la lógica fundamentalmente trasciende la posición de antítesis entre sujeto y objeto de conocimiento; la lógica no es ni sujeto, ni objeto, ni mente, ni cosa. En consecuencia, trató de aclarar la realidad en sí, recurriendo a la posición de la lógica" (Kôsaka 1947: 131).

logicista.¹⁸ A este respecto, es penetrante el comentario de Suzuki Tôru: "La autoidentidad absolutamente contradictoria habla de la contradicción entre finito e infinito, relativo y absoluto, tiempo y eternidad, pero [Nishida] termina por transferir esta estructura *tal cual*, al contexto del relativo" (Suzuki 1977: 147-148).

En otros términos, Nishida parece olvidar precisamente aquella distancia que la estructura misma de la lógica del lugar parece enfatizar, con la institución del discurso de la Nada absoluta que se distancia de los discursos sobre los relativos.

b) *¿Un fundamento originario?*

La noción misma de Nada absoluta es decisivamente ambigua, porque oscila entre budismo y hegelianismo, entre una actitud práctica de no apego (antisubstancialismo) y una instancia teórica de totalidad sistemática (metafísica). La Nada absoluta, aunque con una cierta influencia del pensamiento budista, en su misma formulación no contribuye a clarificar esa ambigüedad decisiva. De hecho, los términos "nada" y el adjetivo "absoluta" están entre los más usados y abusados de la historia de la filosofía antigua y reciente. Luego hay que recordar que la traducción más fiel de la idea budista de *śūnyatā* no es la "nada" sino la "vacuidad", y algo que es "vacuo" o "vacío" no es simplemente no existente, como sugiere la idea de la "nada". En otras palabras, mientras que el concepto de "nada" se mantiene sobre el plano vertical, ontológico de la existencia y de la no-existencia, el término "vacuidad" se refiere a la cuestión de la apariencia, o sea, de la relación horizontal, trascendental entre el cognoscente y lo conocido. El hecho de que en la cultura filosófica occidental esta concepción se haya asimilado a la cuestión de la existencia, subraya

18 Este esquematismo lógico es, por ejemplo evidente en el ensayo *Keijijôgaku-teki tachiba kara mita tôsei kodai no bunka keisei* (La formación de las antiguas formas culturales de oriente y occidente vistas desde un punto de vista metafísico) (NKZ VII: 429-453), en el que el título mismo traiciona una construcción que enfoca temerariamente las formas culturales desde la metafísica. Esta construcción llevará a Nishida a contraponer artificiosamente el occidente como "civilización del ser" al oriente como "civilización de la Nada".

la preponderancia de esa problemática en ese contexto cultural. Sin embargo, en el budismo el tema principal no es el de la existencia o no existencia de las cosas, sino la relación cognitiva y práctica con ellas. De esa manera, las ilusiones no son simplemente nada: son transitorias, cambian constantemente, pero no son nada. En caso contrario, no podrían tener efecto sobre nosotros. ¿No resulta una incertidumbre de atribución del sentido general de la Nada absoluta: es ontológico o trascendental? No es fácil responder esta pregunta de manera clara, aunque se podría resumir el problema de la manera siguiente: la terminología es a menudo ontológica, mientras que la intención es a menudo trascendental.

Y sin embargo, es claro que el uso de esta terminología no es neutro. De hecho, a causa de esta ambigüedad terminológica, la Nada absoluta no alcanza siempre a separarse de modo claro de una orientación tético-ontológica. Nishida no busca una actitud mental sino una "posición" conceptual, ya que la entiende como una "posición de la no-posición". No obstante, el "no-apego" no está del todo ausente en la lógica del lugar y es detectable en la idea de autonegación (*jiko hitei*), que recorta transversalmente el discurso nishidiano y precisamente por ser casi omnipresente, parece más próximo a una actitud mental y filosófica que a un concepto bien definido.

Si bien Nishida orienta su propio discurso en dirección no-metafísica, su *modus operandi* parece a veces afectado todavía por la retórica del fundamento y depender de manera decisiva de un discurso fundacional. Parece comenzar una suerte de agotamiento interno del mecanismo del fundamento, pero el empuje metafísico que anima tal maniobra no disminuye completamente.

Esta tendencia es evidente sobre todo en el *Zen no kenkyû* [Indagación del bien], y se muestra claramente en el concepto de

experiencia pura (*junsui keiken*), que en la obra de 1917, *La intuición y la reflexión en la autopercepción* (*Jikaku ni okeru chokkan to hansei*) se sustituye con el concepto de “libre voluntad absoluta” (*zettai jiyû ishi*). Cada uno de estos conceptos hace patente la voluntad de encontrar un principio ontológico que organice el sentido general de la realidad entera. En la lógica del lugar, esa investigación trata de la idea de la Nada absoluta (*zettai mu*), que tiene una connotación decididamente más trascendental que las construcciones anteriores, pero que mantiene todavía una cierta ambigüedad respecto al tema del fundamento originario. La autonegación parece quedar fuera de esa orientación. Sin embargo, si la Nada absoluta se entiende como una dimensión simplemente subyacente al cambio simbólico, como un fundamento metafísico, entonces adquiere la potencia del “significante cero” (Ohnuki-Thierney 1994) de las tradiciones religiosas apofáticas (y de cierto idealismo romántico pre-hegeliano). La ausencia que allí se expresa no indica carencia de potencia sino, por el contrario, delimita el espacio más sagrado que es “*too powerful to be objectified*” [demasiado poderoso para ser objetificado] y su objetivación sería considerada como una suerte de “*blasphemous transgression*” [transgresión blasfema] (Ohnuki-Thierny, 1994: 68). La Nada absoluta ¿representa la dimensión “más verdadera y sagrada” de la realidad, en contraposición a la dimensión “falsa y profana”? Si así fuera, la lógica del lugar sería dependiente todavía de la metafísica.

En realidad, la famosa introducción al ensayo de 1924-27, que explicita su programa filosófico esencial y no es un dato accesorio, parece referirse a un tipo diferente de fundamento:

[...] En la raíz de la cultura oriental que ha nutrido a nuestros antepasados por milenios no se oculta tal vez precisamente aquello que ve la forma sin-forma y escucha la voz sin-voz? Nuestra mente nunca deja de buscar esto y de mi parte pienso dar un fundamento filosófico (*testugaku-teki konkyo*) a esa demanda” (NKZ, IV: 6).

Nishida expresa claramente la necesidad de encontrar un "fundamento filosófico" para aquel fondo inexpresado que presiona constantemente por emerger. Este "fundamento" no se refiere a la base ontológica a partir de la cual todas las cosas vienen a la existencia, sino a la raíz del *discurso* sobre la realidad. Así que el fundamento no es metafísico. Más bien, es trascendental, porque reflexiona sobre la modalidad del acceso al mundo, y hermenéutico o metateórico, porque no es un objeto sobre el cual se construya una filosofía sino la clave interpretativa para reflejar sobre qué teoría filosófica sea la más apta para tener acceso al mundo. Así es la Nada absoluta: para ser verdaderamente alternativa al acercamiento metafísico, debe entenderse como un fundamento metateórico y no metafísico. Señala las condiciones de posibilidad de acceso al mundo, entre las cuales se cuenta el lenguaje, especialmente ese lenguaje particular representado por el discurso filosófico. Para mejor explicitar este aspecto, la Nada absoluta debe sin embargo separarse parcialmente del contexto filosófico en que se origina, o sea, la discusión sobre la subsunción del verdadero individuo entendida como autopercepción, para mejor subrayar el aspecto metateórico, que busca hacer a la filosofía independiente del discurso del realismo (lugar del ser) y del funcionalismo (lugar de la nada relativa). En caso contrario, la ambigüedad está condenada a permanecer allí. Esto resulta más claro si se considera el tema de las relaciones entre la Nada absoluta y la fuerza de unificación.

c) ¿Unificación o dispersión?

La Lógica del Lugar busca hacer individual a un predicado que no deviene sujeto. Ese predicado se entiende como una fuerza capaz de unificar en forma no racional al intelecto, la voluntad, la afectividad, etc. Pero ¿representa la Nada absoluta una fuerza ulterior unificante que se abre al fundamento de esta unificación? ¿El lugar último es aquel que unifica todo lo que no puede ser unificado por la vía racional? Si así fuera, la crítica de Tanabe acerca de que [Ni-

shida] construyó una metafísica de la Nada en substitución de una metafísica del Ser, no estaría lejos de la verdad, porque esta “nada” sería definible según un esquema de oposiciones. Por ejemplo, si se entendiera como una fuerza de unificación, no tendría en cuenta la dispersión. Pero respecto a este punto la filosofía de Nishida correría el riesgo de tornarse “sin perspectiva” (*enkinhō nashi*), una “lógica de la reconciliación” (*wakai no ronri*) como ya lo afirmaba Miki Kiyoshi (MKZ, XVIII: 525; X: 434). Mediante una metáfora científica, se podría decir que si fuese una forma de unificación, la Nada absoluta podría dar razón sólo de los sistemas biológicos, en los que sí hay una tendencia a la concentración de energía, en contraste con la tendencia a la entropía individualizada de la segunda ley de la termodinámica. Sin embargo, no podría incluir los sistemas no biológicos, que en cambio obedecen a esa segunda ley. Esto significaría que la Nada absoluta es parcial. Además, no puede inclinarse a favor de determinación alguna. En otras palabras, debe ser equidistante de todo contrario, de todo concepto. O sea, debe aplicar una suerte de radical “anarquismo conceptual”, en el que ningún concepto pueda venir a ser dominante respecto a todos los demás y en el que se abandone toda jerarquía conceptual.

d) *¿Interioridad o exterioridad?*

Como antes se dijo, toda la lógica del lugar se desarrolla en el contexto del problema del conocimiento y tiene que ver con la mente, más que con las cosas. Es más, esta construcción no se limita a registrar la necesaria trascendentalidad del discurso del conocimiento sino que se inclina a favor de un acercamiento “interiorista” al ser humano. Esto significa que, mientras toma en la mente pistas del mundo que no son reconducibles a la mente misma, la perspectiva nishidiana queda ligada a las dinámicas de la

interioridad, en contraposición a la exterioridad. Este problema fue reconocido por Nishida mismo, que en varios ensayos admite haber quedado muy dependiente de un concepto abstracto e “interiorista” del ser humano. En el periodo tardío, afirma haber cambiado el propio concepto antropológico, poniendo al centro la idea de cuerpo histórico (*rekishi-tekishintai*), que sin embargo no fue entendida en sentido “exteriorista”, sino como superación de las oposiciones entre el interior y el exterior (Cestari 2009). En consecuencia, Nishida reconoce que hasta la elaboración de su pensamiento dialéctico, su filosofía estaba dominada por una construcción “interiorista” y ésta era inadecuada para considerar la cuestión antropológica. En esto, la lógica del lugar no escapa a uno de los problemas fundamentales de toda metafísica: la jerarquía de los conceptos.

9. ¿Conclusión?

Estos fantasmas o residuos metafísicos requieren una reflexión general sobre la base filosófica de la lógica locativa. Que las cosas se den en la Nada absoluta ¿significa [esto] que aunque sea radical su mutua oposición, son unificadas por esa Nada, o que se dan sin fundamento? Estas dos hipótesis son muy diferentes entre sí, siendo la primera una versión, quizás extrema, del fundamentismo más o menos trascendental, mientras que la segunda hipótesis queda libre de la idea misma de fundamento. El sentido de la lógica del lugar ¿es una última y extrema tentativa de encontrar un horizonte de unidad, con toda la ambigüedad metafísica que esto comporta? ¿O es, más bien, algo para captar la proximidad de las cosas sin depender más del discurso del fundamento, o prescindiendo de la idea de un universal que les dicta un enlace? La Nada absoluta ¿es el fin de la demanda del universalismo cognitivo o la persecución del pensamiento del fundamento? En la lógica del lugar estas

incertidumbres son todavía reconocibles. Sin embargo, *la idea de autonegación deja entrever la perspectiva de una unificación trascendental ya no buscada en un universal, sino en la suspensión de toda estructura lógica, como premisa para una participación práctico-existencial que estaría más decididamente en el pensamiento tardío.* Mientras que con la incertidumbre derivada de alguna elección terminológica o categorial, la Nada absoluta podría indicar el “dejar caer” [=abandonar] el mecanismo lógico-filosófico del universal en el discurso sobre los fundamentos. Este “dejar andar” del pensamiento —que es un “dejar andar” *el* pensamiento, allí donde este se impone sobre el mundo— abre el sujeto a las cosas en su inmediatez, a la sorpresa del evento, que excluye cualquier saber anticipatorio. Si se va a la caza de genealogías, el retorno a la metafísica es inevitable. Sólo si el encuentro lleva hacia una total carencia de fundamento, en este caso, en el vacío de las relaciones preconstituidas y precomprendidas, las cosas se encuentran verdaderamente. Esto significa liberarse del mito de la pureza y de lo originario, así como de la jerarquía que ello comporta.

Desde el punto de vista histórico-filosófico, en Nishida la lógica del lugar contiene ya en sí algunos elementos que preparan el paso del tema de la consciencia al tema del mundo práctico-existencial. No es por azar que la perspectiva que Nishida adopta hacia la lógica del lugar tenga como propósito precisamente prescindir del tema de la interioridad. Así, en lugar de un discurso sobre los universales, va a hablar del mundo (*sekai*), en el que toda oposición se da sin fundamento, coexistiendo con todos los otros opuestos. En realidad, en el paso de la lógica del lugar al pensamiento de la autoidentidad contradictoria, se asiste a una verdadera transformación de la construcción filosófica: del lugar que unifica la realidad de modo no-racional, al lugar que es al mismo tiempo unidad y distinción. Mientras la lógica del lugar mantiene todavía una cierta

ambigüedad sobre el tema del fundamento, en el pensamiento dialéctico esa idea ya no es decisiva. O más exactamente, fundamento y fundado, nouménico y fenoménico, trascendencia e inmanencia, vienen a ser parte de un juego dialéctico en el que la jerarquía de los valores no tiene influencia sobre el discurso último, porque preserva una dimensión posterior, que hay que mantener distinta de aquel otro discurso y que requiere una articulación distinta.

Bibliografía

Abreviaturas de las Obras completas citadas:

MKZ: Miki Kiyoshi 1966-68, *Miki Kiyoshi zenshû*, Tôkyô, Iwanami shoten, 19 Vols.

NKZ: Nishida Kitarô 1979, *Nishida Kitarô zenshû*, Tôkyô, Iwanami shoten, 19 Vols.

THZ: Tanabe Hajime 1963-64, *Tanabe Hajime zenshû*, Tôkyô, Chikuma shobô, 15 Vols.

TJZ: Tosaka Jun, *Tosaka Jun zenshû*, Tôkyô, Keisô shobô, 1966, 6 Vols.

TSZ: Takahashi Satomi, *Takahashi Satomi zenshû*, Tôkyô, Fukumura shuppan, 1973, 7 Vols.

Bocchi, Gianluca e Ceruti, Massimo

1985 *La sfida della complessità* [El desafío de la complejidad]. Milán, Feltrinelli.

Bonino, Guido

2008 *Universali/particolari*, Bologna, Il Mulino.

Breidbach, Olaf e Vercellone, Federico

2010 *Pensare per immagini. Tra scienza e arte*, Milano, Bruno Mondadori.

Cestari, Matteo

1998 "The Knowing Body. Nishida's Philosophy of Active Intuition (*kôiteki chokkan*)", *The Eastern Buddhist*, 31/2, pp. 179-208.

2001 "Dialettica e totalità in Takahashi Satomi", en *Atti del XXV Convegno Aistugia di Studi sul Giappone*, Vol. 1, pp. 167-190.

2009 "From Seeing to Acting: Rethinking Nishida Kitarô's Practical Philosophy", en R. Bouso & J. W. Heisig (eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 6. Confluences and Cross-Currents*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, pp. 273-296.

2010 "Between Emptiness and Absolute Nothingness: Reflections on Negation in Nishida and Buddhism", en J. W. Heisig & R. Raud (eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 7. Classical Japanese Philosophy*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, pp. 320-346.

Dalissier, Michel

2006 "The Idea of Mirror in Nishida and Dôgen", en J. W. Heisig, *Frontiers of Japanese Philosophy*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, pp. 99-142.

Funayama Shin'ichi

1948 *Nihon tetsugakusha no benshohô* [La dialéctica de los filósofos japoneses], Tôkyô, Kobushi shobô, 2nd ed., 1995, 254 pp.

Girard, Frederic

2008 "Le Lieu chez Nishida Kitarô et l'espace buddhique", en J. W. Heisig & Uehara Mayuko (eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 3. Origins and Possibilities*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, pp. 41-57.

Hubbard, Jamie

1990 "Tanabe's Metanoetics: The Failure of Absolutism", en Unno, T. & Heisig, J. W. (1990), *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime. The Metanoetic Imperative*, Berkeley, Asian Humanities Press, pp. 361-379.

Kosaka Kunitsugu

1991 *Nishida tetsugaku no kenkyû. Basho no ronri no seisei to kôzô* [Investigaciones sobre la filosofía de Nishida. La formación y estructura de la lógica del basho], Kyôto, Minerva shobô, pp. 397.

1997 *Zettai mu no shosô – Nishida tetsugaku to Tanabe tetsugaku* (Aspectti del nulla assoluto – Le filosofie di Nishida e Tanabe), en Kosaka Kunitsugu, *Nishida Kitarô wo meguru tetsugakusha gunzô* (El círculo de filósofos en torno a Nishida Kitarô. La filosofía japonesa moderna y la religión), Kyôto, Minerva shobô, pp. 100-121. (Trad. italiana de M. Cestari, “Vari aspetti del Nulla Assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe”, *Kervan*, 2010, 7/11, pp. 7-19.)

Kôsaka Masaaki

1947 *Nishida Kitarô sensei no shôgai to shisô* [Vida y pensamiento del maestro Ni-shida Kitarô], Tôkyô, Sôbunsha, 1971, 303 pp.

Maraldo, John C.

2001 “Ôbei ni okeru kenkyû no shiten kara mita Kyôto gakuha no aidentiti to sore o meguru shomondai” [La identidad de la Escuela de Kioto y problemas conexos: una vista desde las investigaciones en occidente], en Fujita Masakatsu (ed.), *Kyôto gakuha no tetsugaku* [La filosofía de la Escuela de Kioto] Kyôto, Shôwadô, pp. 310-332.

Ohnuki-Tierney Emiko

1994 “The Power of Absence. Zero Signifiers and their Transgressions”, *L’Homme*, 130, 34/2, pp. 59-76.

Shikaya Katako

1984 “Basho no ronri to doitsu kannenron. Nishida tetsugaku to no hihanteki taiketsu” [La lógica del lugar y el idealismo alemán: una confrontación crítica con la filosofía de Nishida], *Shisô*, 11, pp. 68-83.

Suzuki Tôru

1977 *Nishida Kitarô no sekai* [El mundo de Nishida Kitarô], Tôkyô, Keisô shobô.

Swanson, Paul

1996 “Absolute Nothingness and Emptiness en Nishitani Keiji”, *The Eastern Buddhist*, 29/1, pp. 99-108.

Takeda Hiromichi

1968 "Nishida's Doctrine of 'Universals'", *Monumenta Nipponica*, 23/3-4, pp. 497-502.

Takehana Yôsuke

2006 "Absolute Nothingness and Metanoetics: the Logic of Conversion in Tanabe Hajime", in J. W. Heisig, *Frontiers of Japanese Philosophy*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, pp. 246-268.

Tarca, Luigi

1995 *Logica philosophica. La filosofia come determinazione del positivo universale*, Salerno, Magazzino Editrice.

Trivedi, Saam

2005 "Idealism and Yogacara Buddhism", *Asian Philosophy*, 15/3, pp. 231-246.

Wargo, Robert

2005 *The Logic of Nothingness. A Study of Nishida Kitarô*, Honolulu, University of Hawai'i Press.