

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL TOPOS DE LA NADA, UNA PROPUESTA PARA RETOMAR LA SUBJETIVIDAD
A PARTIR DE NISHIDA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
YAEÉ ALEJANDRO OVIEDO LUNA

DIRECTOR DE TESIS:
DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA (UNAM)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX AGOSTO 2016

INVESTIGACIÓN REALIZADA GRACIAS AL PROGRAMA DE APOYO A
PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN E INNOVACIÓN TECNOLÓGICA (PAPIIT) DE
LA UNAM IN 405114 “ONTOLOGÍA E HISTORIA: INDAGACIÓN SOBRE LAS VÍAS
PARA OTRA HISTORIA DESDE LA ONTOLOGÍA DEL SIGLO XX.” AGRADEZCO A
DGAPAP-UNAM POR LA BECA RECIBIDA.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradezco a mis padres por su infinita paciencia y amor, a Suki por absolutamente todo, a Ismael por siempre estar conmigo y a los exquisitos Andrea, Cristina, Fernanda, Fredo, Héctor, Hugo y Óscar. Ustedes fueron, y son, fundamentales para mí y este texto.

Índice

I.	Introducción.....	4
II.	Primer capítulo: De Descartes a Nishida	9
	El problema del sujeto cartesiano.....	9
	La respuesta kantiana.....	14
III.	Segundo capítulo: La lógica de la Nada.....	18
	El problema del tiempo.....	18
	La posibilidad de la experiencia de la Nada.....	32
	La experiencia pura.....	39
IV.	Tercer capítulo: Un sujeto desde la Nada.....	45
	El problema religioso.....	45
	El sujeto auténtico.....	51
	El lugar del amor.....	61
V.	Conclusiones.....	66

Introducción

El propósito de este trabajo es plantear *La Lógica del Topos de la Nada y la Cosmovisión Religiosa* (Nishida, 1945) como punto de partida del análisis de los problemas intrínsecos a la subjetividad como la entendemos cotidianamente, es decir, la forma en que yo me pienso a mí mismo como individuo, como agente, cómo me relaciono con lo que me rodea y mis posibilidades e imposibilidades como sujeto histórico.

El problema de qué soy, qué es aquello que nos hace individuos, es uno que concierne a todos los seres humanos de manera existencial. La forma en cómo respondamos esto, tiene consecuencias para todos los aspectos de nuestras vidas, por lo que, una perspectiva que modifique radicalmente lo que se piensa como la respuesta “natural” a la pregunta de quiénes somos, nos permitiría pensar y aproximarnos al mundo de maneras que no eran posibles antes.

Considero necesario abordar el tema de la subjetividad desde la perspectiva de Nishida dado que es un autor que no se lee activamente desde la filosofía y su lectura es dejada casi exclusivamente a los departamentos de estudios religiosos. Creo que debemos hacer un esfuerzo por no relegar el trabajo de un filósofo que intentó casar dos corrientes de pensamiento radicalmente diferentes, dando como resultado una nueva forma de pensar problemas filosóficos tan grandes como la religión, Dios, y la subjetividad. Tal vez, el mayor valor de la filosofía de Nishida es que pretende socavar los fundamentos de la ontología sin derrumbarla, permitiéndonos encontrar el punto donde el ser, el tiempo, la nada y la historia se intersectan sin eliminarse, donde resuenan armónicamente tanto las últimas teorías filosóficas como los descubrimientos más recientes de las neurociencias.

No es el objetivo de este trabajo ofrecer una respuesta definitiva al problema de la

fundamentación de la subjetividad, pero tampoco es posible dejar de cuestionarla, puesto que nos concierne a todos, se dirige hacia nuestro propio núcleo, por lo que, deberemos encontrar la forma en que las preguntas hacia el sujeto pueden ser fructíferas, qué es necesario dejar de considerar como evidente de la subjetividad y qué nuevos lugares detectamos para ahondar en este tema.

Dada la complejidad del *Topos*, la manera poco clara de escribir de Nishida y que es un texto que hace una recopilación de toda su obra, este trabajo expondrá de la forma más clara posible los conceptos y argumentos que adquieren en ese libro su último sentido (habiendo sido trabajados por años y en muchos otros textos), para brindar una aproximación más fácil a lectores que no estén familiarizados con el tema.

Para lo anterior, nos valdremos principalmente de la lectura de Nishida y sus intérpretes, complementando sus escasas referencias a aquellos autores que leyó e incorporó en su pensamiento en donde se considere necesario. Cabe mencionar, principalmente, la lectura muy particular que Slavoj Žižek hace del idealismo alemán en su libro *Less than Nothing*. Citaremos directamente a Žižek cuando detectemos resonancias con Hegel en el *Topos*, no sólo porque este autor contemporáneo facilita su lectura, sino porque la interpretación que ofrece de la subjetividad es muy cercana al pensamiento filosófico nishidiano¹.

Puesto que el texto principal a tratar fue escrito originalmente en japonés, habrá términos que inevitablemente perderán su riqueza en las traducciones en las que nos basamos, más aun, ciertos términos del inglés no poseen traducción directa al español, por lo que, de

¹ Para un análisis con mayor profundidad de las similitudes entre el pensamiento nishidiano y hegeliano, ver Peter Suares, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, Lexington Books, Reino Unido, 2011.

ser necesario, se dejará la referencia al concepto original. Sobresale, entre estos, el término ‘*self*’, que traduciremos como ‘yo’ o ‘*si mismo*’, dando prioridad a la claridad del texto según sea conveniente. Todas las traducciones de textos cuyo original haya sido escrito en inglés, son mías, hecho que no volveré a mencionar más adelante en el texto para facilitar la lectura de las referencias al pie de página.

Como mencionamos antes, el estilo de escritura de Nishida en *El Topos de la Nada*, es disperso, circular, e, incluso, repetitivo, lo que refleja la dificultad del tema en cuestión. En este texto trataremos de exponer metódicamente, en la medida de lo posible, lo que creemos es el núcleo de su filosofía, mismo que se encuentran esparcido a lo largo del escrito, a veces fragmentado o meramente apuntado. Por esta razón, algunos conceptos fundamentales en la filosofía de Nishida, serán mencionados sin ser explicados a profundidad sino hasta que el marco conceptual, que permitirá comprenderlos cabalmente, sea expuesto. Si tenemos éxito en lo anterior, podremos tener claro el núcleo de la propuesta nishidiana, lo que él mismo llama la pregunta religiosa o la pregunta del sujeto por su sentido existencial.

Para llegar a la pregunta religiosa nishidiana comenzaremos por explicar a grandes rasgos el problema de la subjetividad desde un punto que, tanto Nishida como Žižek, consideran pivotal, a saber, la propuesta del *cogito* cartesiano. Puesto que lo que rescataremos de esta propuesta será una lectura del *yo* pensante como mera performatividad en el tiempo presente, atravesada por la respuesta kantiana, la dirección del texto se tornará hacia el problema del tiempo y la forma en que Nishida expone su lógica y su planteamiento en tres mundos con sus temporalidades particulares.

El énfasis del argumento de Nishida recae en el tiempo-espacio del “presente del mundo histórico”, desde donde será posible lo que llama la “acción auténtica”. Si bien esto

deberá ser explicado a profundidad, cabe mencionar aquí que lo que Nishida planea con esta propuesta es descentrar la acción de la dicotomía sujeto-objeto, situando la posibilidad de la acción no sólo en el agente, sino en un punto donde el mundo es el que actúa y es actuado por el sujeto, una relación de afirmación de la negación. El resultado de esto tiene varias consecuencias contraintuitivas y contradictorias dentro de la lógica objetual, que sin embargo cobran sentido si son vistas dialécticamente, o bien, bajo la “lógica de la identidad de los contradictorios” que plantea Nishida. En esta lógica las dicotomías sujeto-objeto, nada-fenómeno, eternidad-instante, etc., cobran un nuevo sentido que no puede ser reducido a ninguno de los polos, pero tampoco al mero *entre* de la relación, por lo que, al final, el sujeto auténtico, la acción auténtica, es lo mismo con lo que empezamos, la dicotomía no se resuelve sino sólo se mantiene como un momento dentro del conjunto; Lo que cambia es el lugar del fundamento. Así, la última parte de esta tesis se enfocará en explicar, cómo, si lo que subyace al sujeto auténtico y a todas las dicotomías que mencionamos, es la Nada absoluta, es que nos es posible vivir, pensarnos como sujetos, relacionarnos éticamente, conocer el mundo y demás experiencias que nos constituyen.

Kitaro Nishida (1870-1945) es reconocido como el fundador de la Escuela de Kioto², un término que agrupa distintos pensadores japoneses del siglo XX relacionados con la Universidad de Kioto³, de cuyo departamento de filosofía, Nishida fue director⁴. Sus obras, desde *Una Indagación sobre el Bien* (1911), hasta *La Lógica del Topos de la Nada y la*

² Masao Abe, *Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1989, p. xii.

³ Peter Suares, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, Lexington Books, Reino Unido, 2011, p. xi.

⁴ Agustín Jacinto Zavala (editor), *Alternativas filosóficas*, Morevallado Editores, México, 2011, p. 9.

Cosmovisión Religiosa (1945), fueron fuertemente influenciadas por su práctica zen⁵, pero también por filósofos occidentales como Aristóteles y Nicolás de Cusa, e incluso Hegel y Kierkegaard. Siendo un hombre de diversos intereses, Nishida también estudió informalmente física y matemáticas⁶, cosa que se refleja en las numerosas referencias a éstas en sus trabajos.

⁵ Takeuchi Yoshinori, *The Philosophy of Nishida* en: *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries* comp. Frederick Franck, World Wisdom, Canada, 2004, p. 186.

⁶ Keiji Nishitani, *Nishida Kitaro*, University of California Press, E.U.A, 1991, p. 16.

Primer capítulo: De Descartes a Nishida

El problema del sujeto cartesiano

Sería ingenuo responsabilizar a Kant y antes que a él, a Descartes, o incluso a Platón y así sucesivamente, de haber escindido teóricamente el objeto y el sujeto, la cosa en sí y el fenómeno. El hecho es que el problema del sujeto y su fundamentación es una carga con la que la filosofía ha tenido que lidiar durante siglos, con resultados muy fructíferos pero nunca absolutamente concluyentes y que plantean sólo más problemas para el pensamiento. Y, sin embargo, se puede afirmar que no es función de la filosofía dar respuestas sino polemizar aún más los problemas, encontrar nuevos y replantear los viejos. ¿Cómo se constituye la conciencia individual? ¿Qué papel tiene el sujeto en el conocimiento objetivo? O incluso ¿Es posible hablar de un sujeto?, etc. La verdadera ingenuidad estaría en pensar que esto sea un no-problema, que sea algo que se puede dejar de lado y pasar a otra cosa sin encontrarse con callejones sin salida. No, la subjetividad está en el corazón mismo de la posibilidad del conocimiento, como ya apuntaba Descartes, es la que conecta teóricamente el mundo y sin la cual ningún sistema de pensamiento estaría completo. Se entiende pues, que los filósofos contemporáneos no busquen ya hacer sistemas filosóficos y que la discusión filosófica gire en torno al análisis de conceptos específicos y la canibalización o rechazo de los grandes sistemas de nuestros predecesores. Habiendo dicho esto, este trabajo no pretende estar exento del *Zeitgeist*, más bien, estando conscientes del mismo, retornaremos al problema que hemos detectado desde lo que, si bien, no es una nueva perspectiva, sí es una que ha quedado olvidada de las corrientes dominantes de la filosofía contemporánea. En nuestro trayecto para resolver el problema de la distinción sujeto-objeto, plantearemos su origen en el pensamiento

de Descartes⁷.

Descartes plantea al sujeto como principio y fundamento de la experiencia, libre de cualquier engaño que pueda ser dado por los sentidos, un verdadero *impasse* en cualquier sistema que pretenda algún grado de apodicticidad. Nos vemos, pues, en la necesidad de plantear a continuación una interpretación bipartita de la filosofía cartesiana: una lectura que históricamente lo cristaliza como como fundador del racionalismo y origen de la diferenciación entre el sujeto y el objeto propiamente, y, por otro lado, la posibilidad que surge desde lo que podríamos llamar, incluso, una reducción fenomenológica de la vivencia del pensamiento a su propia acción, misma que tendrá varias aristas que deberemos especificar. Veamos, pues, *Las meditaciones metafísicas*.

Y yo, al menos, ¿no soy algo? Pero ya he negado que tenga yo sentido ni cuerpo alguno, vacilo, sin embargo; pues, ¿qué se sigue de aquí? ¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era. Pero hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguiré hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente <<yo soy, yo existo>>, es necesariamente verdadera mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu.⁸

Éste primer planteamiento aparecerá más tarde, en la cuarta parte del *Discurso del método* y se condensaría en el célebre *dictum* “*cogito ergo sum*”. Considero que esto es tierra fértil para la crítica y, a la vez, la defensa que haremos del sujeto cartesiano, que en este trabajo se podría colocar como punto de partida, no porque su postulación sea problemática, sino por la forma en la que lo desarrolla Descartes y lo escinde de su objeto. Donde

⁷ Que como ya hemos insinuado no lo es estrictamente pues este problema se puede rastrear hasta los filósofos griegos, o bien, hasta la configuración misma del cuerpo humano como se explorará más adelante.

⁸ René Descartes, *Discurso del método - Meditaciones metafísicas*, Espasa Libros, España, 2010, pp. 103-104.

encontraremos más claramente expresado esto, es en el siguiente fragmento de dicho texto.

Al examinar después atentamente lo que yo era y ver que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que no me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino que, al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que hubiese imaginado hubiera sido verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo fuese, conocí por ello que yo era una substancia cuya esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy el que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser en cuanto es.⁹

El primer momento lo encontramos en la imposibilidad del pensamiento autoreflexivo para dudar de su propia acción, es decir, el pensamiento, a través de esta ficción meditativa, dudando del cuerpo y de cualquier dato sensorial, se encuentra con el límite de la ficción misma; no puede dudar que es propia de su acción. Esto permite a Descartes frenar el curso de la duda sistemática de todo lo que no es claro y distinto, lo verdadero en sentido intuitivo, y asentar el pensamiento como aquello que sí lo es. Es justo a partir de este momento que la interpretación de la consecuencia lógica del argumento según Descartes, debe ser rebatida. Éste deduce de lo anterior una sustancia, una fundamentación ontológica fuerte tanto del pensamiento como del *yo*: “conocí por ello que yo era una substancia cuya esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material”, un *yo* que se distingue ontológicamente de la materia, incluido el cuerpo mismo, en tanto no aparece clara y distintamente para sí mismo. El *yo* parecería quedar orillado a conformarse con la propia existencia como la única verdad cognoscible, ¿cómo evitar, entonces, el solipsismo?, ¿cómo eliminar el abismo, la separación entre el alma y sus contenidos, que la duda inicial de sus meditaciones había creado y que ahora parece más extenso aún?¹⁰. La respuesta de Descartes a esto es tan injustificada como lo que nos ofrece

⁹ René Descartes, *Discurso del método*, Alianza Editorial, España, 2011, pp. 122-123.

¹⁰ *Cfr. Idem*, partes 4, 5 y 6.

como el origen del problema, ese “cierto burlador muy poderoso y astuto”, el genio maligno. Es gracias a éste que la existencia de uno mismo deja de ser clara y distinta y permite arrancar la duda sistemática de todo, cuya conclusión es, finalmente, la verificación de la sustancialidad del yo. La duda metódica nos obliga incluso a dudar de las cosas que parecen más claras y distintas, las matemáticas, que, si bien parecerían resistir cualquier análisis riguroso, no puede descartarse que su consistencia sea fabricada por el genio maligno que tiene la capacidad y la voluntad de, en todo momento, modificarla de modo que parezca autoconsistente. Descartes plantea la cancelación teórica del genio maligno con la existencia de algo perfecto que se deriva intuitivamente de la imperfección de ese yo que se deja engañar.

Mas no podía suceder lo mismo con la idea de un ser más perfecto que mi ser; pues era cosa manifiestamente imposible que tal idea procediese de la nada, y por ser igualmente repugnante que lo más perfecto sea consecuencia y dependa de lo menos perfecto que pensar que de la nada provenga algo, no podía proceder de mí mismo. De suerte que era preciso que hubiera sido puesta en mí por [...] Dios.¹¹

El fundamento último de la posibilidad de conocimiento está, pues, en la existencia de Dios. Gracias a Él, tenemos la garantía de que el universo es racional y cognoscible. Sin embargo, este paso de encontrar el fundamento último del sujeto en su participación, con mayor o menor medida, del Ser absoluto, no es original de Descartes y no ofrece una solución al problema de partida en tanto la dicotomía sujeto-objeto se mantiene en la necesidad del sujeto de garantizar su existencia en un objeto que aparece en el desarrollo de su pensamiento como algo externo a él y que, aunque le es conocido privilegiadamente a diferencia de otros objetos, no se identifica con él. Queda claro ya, que la diferencia de ambas concepciones del pensamiento, la que su sustancia es el alma, una cosa [*res*], y el que *es* en tanto se piensa a sí

¹¹ *Idem*, p. 124.

mismo, son ostensiblemente distintos. Lo verdaderamente valioso en la propuesta cartesiana es el movimiento que ha tenido que hacer para llegar a esa antigua solución: buscar la justificación última de la realidad en un movimiento del pensamiento que se vuelca sobre sí mismo, sin cometer la falacia de señalar al pensamiento como cosa pensante (cosa entendida como algo sustancial). En palabras de Žižek: “[...] Mi respuesta aquí, habría sido incluso [...] una respuesta pro-budista. El error está justo al principio [...] cuando [Descartes] hace el fatídico paso del *cogito ergo sum*, que es meramente una entidad performativa, acontecimental. *Cogito* es sólo el proceso del *cogito*, totalmente insustanciado. El paso de ahí a la *res cogitans*, a una cosa que piensa, es ilegítimo”¹². Como se había mencionado anteriormente, salvamos el núcleo de su propuesta, el *cogito* como proceso, como pensamiento que se vuelca sobre sí mismo, pasando por alto el salto injustificable hacia la *res cogitans*, a un sujeto que sólo puede entenderse como lo otro del objeto. Es justamente ese sujeto el que, si bien nos parece intuitivo y evidente tras una breve reflexión sobre la experiencia, resulta insuficiente para analizar la experiencia de la propia conciencia.

Habiendo planteado ya el problema a grandes rasgos, hace falta reformular las preguntas desde este nuevo panorama. ¿Cómo podemos pensarnos como sujetos que conocen si hemos encontrado que la separación entre lo conocido y nuestra conciencia es aun infranqueable? Si lo que hemos encontrado es meramente un fundamento seguro en el pensamiento que se piensa a sí mismo ¿cuál es la forma en la que se relaciona consigo mismo? ¿Cómo puede dar cabida un acto meramente performativo a nuestro yo más subjetivo? Y finalmente ¿por qué esa brecha entre lo interno y lo externo, sujeto y objeto nos es tan

¹² TIFF, York University (2012), *SLAVOJ ŽIŽEK | Master Class | Higher Learning [Video]*, disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=kugiufHh800>.

evidente?

La respuesta kantiana

Hemos encontrado que el sujeto cartesiano, en su reflexión, encuentra su fundamento en la participación de Dios. Esto no es sostenible, pues, si llevamos la duda cartesiana a sus últimas consecuencias, desembocaría en una duda por el fundamento mismo del conocimiento en tanto aparece en nuestra conciencia como conocimiento de algo puesto por Dios. Con esto hacemos notar que la pregunta por la experiencia sigue vigente, incluso más que antes de adentrarse en el pensamiento de Descartes, por lo que todo el lenguaje de las críticas de Kant parecería necesitar de un lugar en donde desarrollarse, un sujeto capaz de conocer *algo*.

La solución de Kant a estos asuntos es de tal magnitud y complejidad que no nos será posible presentarla en su totalidad, por lo que nos limitaremos a exponer el punto en donde el sujeto kantiano parece separarse lo suficiente del sujeto cartesiano como para superar la dicotomía inaugurada por Descartes. Para esto es necesario revisar primeramente la *Refutación del Idealismo (KrV, B 279-294)* en tanto es la respuesta directa de Kant al, como él mismo lo denomina, “idealismo problemático” de Descartes, “que sostiene que la existencia de las cosas del espacio fuera de nosotros es, o bien dudosa e *indemostrable*, o bien *falsa e imposible*.”¹³. Admite, sin embargo, el punto cero, el “*Yo existo*” apodíctico dado por el *cogito* cartesiano. El argumento de Kant para resolver este problema no recurre a la noción interna de perfección que propone Descartes¹⁴ sino que se basa en demostrar que “nuestra misma experiencia *interna* [...] sólo es posible si suponemos la experiencia

¹³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006, B 274, en adelante *KrV*.

¹⁴ O la participación de Dios como se mencionó antes.

externa”¹⁵. Esto es¹⁶: en tanto somos conscientes de un orden temporal de nuestra existencia, dependemos de un parámetro de referencia permanente que nos permita determinar dicho orden temporal. Éste no puede ser el tiempo mismo “pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden hallarse en mí son representaciones y, como tales, ellas mismas necesitan un algo permanente distinto de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y, consiguientemente, mi existencia en el tiempo en que tales representaciones cambian”¹⁷ Así, sólo queda concluir que percibimos algo diferente a nosotros en el espacio (externo) que, en su permanencia, nos sirve como referente para la determinación temporal de nuestras experiencias. Si aceptamos esta primera conclusión¹⁸, nos veremos obligados a abandonar el sujeto cartesiano en su pureza, así como su aparente fortaleza argumentativa. Lo importante es, sin embargo, señalar que lo que Kant pretendía era liberar al yo de su afirmación radical que lo condenaba a recurrir a la metafísica (la idea de perfección como participación de Dios, etc.) para sostenerse como fundamento posible de la experiencia.

[...] Kant ha desbaratado la posibilidad de una psicología que dé cuenta mediante meros conceptos de la simplicidad, de la sustancialidad, de la identidad numérica del alma, exhortando incluso a que dejemos la estéril y exaltada especulación en torno a nosotros mismos, no olvida, que esa misma crítica, es polémica, que su actitud de ni lo uno ni lo otro, no sólo la lleva a rechazar las pretensiones teóricas de la razón sino también a rechazar en consecuencia cualquier afirmación tanto escéptica como dogmática, por la razón de que no podemos ni afirmar ni negar algo que rebasa aquellas costas de la experiencia. La actitud filosófica, siempre crítica, ante la falta de fundamento, sabe que no queda otra salida que desarrollar el conflicto interno de la razón.¹⁹

¹⁵ *KrV* B 275.

¹⁶ Para un desarrollo más completo del argumento, ver: George Dicker, *Kant's Refutation of Idealism*, Noûs, 42: 80-108.

¹⁷ *KrV* B XXXIX.

¹⁸ Algunas objeciones al mismo, ver: Pereboom, Derk, "Kant's Transcendental Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de otoño del 2014), Edward N. Zalta (ed.), próxima URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/kant-transcendental/>>.

¹⁹ Rebeca Maldonado, *Kant: la razón estremecida*, UNAM, México, 2009, p. 110.

Encontramos en el argumento de Kant un punto de no retorno, el momento en que dejamos atrás la posibilidad de argumentar por el conocimiento de cosas más allá de la experiencia y la afirmación apodíctica, ya no del *cogito* o el *yo* pensante, sino de la razón como límite mismo de toda posibilidad de argumentación válida. En palabras del mismo Kant:

Desaparece así un conocimiento que ha sido perseguido más allá de la experiencia posible y que, no obstante, forma parte del más alto interés de la humanidad [...] Sin embargo, la severidad de la crítica, al demostrar, a la vez, la imposibilidad de decidir dogmáticamente, acerca de un objeto de experiencia, algo que rebase la experiencia, presta a la razón, con respecto a este interés suyo, el importante servicio de ponerla igualmente a salvo de todas las afirmaciones que digan lo contrario. Lo cual sólo puede suceder si se demuestra apodícticamente la proposición que se sostiene o, en el caso de que no se consiga hacerlo, se buscan los motivos de tal incapacidad. Si esos motivos residen en los límites necesarios de nuestra razón, obligarán a todo adversario a someterse a la misma ley de renuncia con respecto a todas las afirmaciones dogmáticas.²⁰

De aquí que lo siguiente expuesto en su crítica, es la *Antinomia de la razón pura*: una exposición sistemática de las posibilidades de la razón humana frente las exigencias de la razón misma. Así pues, cualquier teoría que pretenda dar sentido a la subjetividad, deberá tomar en cuenta tanto las antinomias de la razón, como la necesidad de dar cuenta de la razón misma sin recurrir a la metafísica.

Las dos corrientes que analizaremos como posibles respuestas al problema de la subjetividad, se derivan, directa o indirectamente de esta condición antinómica de la realidad, aproximándose a ella mediante el uso de una lógica dialéctica. Estos son el sistema hegeliano y el sistema nishidiano²¹. Siendo el punto de partida de ambos sistemas la conciencia humana, será necesario explicar la forma en que ésta es abordada por ambos, así como las resonancias

²⁰ *KrV* B 424.

²¹ Para un análisis de la influencia del sistema hegeliano en Nishida: Ver, Peter Suares, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, Lexington Books, Reino Unido, 2011, p. 9.

que existan entre ellos y hasta dónde resuelvan o abreven de la duda cartesiana y el proyecto trascendental kantiano.

Segundo capítulo: La lógica de la Nada

El problema del tiempo

Un análisis metódico de la subjetividad necesariamente llevará a un análisis de la experiencia del cambio, es decir, la experiencia de la permanencia o impermanencia de “algo” en el orden temporal. El reto está en encontrar una forma de describir esta relación sin presuponer una experiencia directa de ese algo (ya sea mediata como lo propone Descartes, o inmediata, en un sentido cotidiano, ingenuo) de modo que ese cambio pueda ser congruente con una forma de subjetividad que no depende del sustento ontológico de una interioridad, llámese alma, o una exterioridad nouménica.

Una posible aproximación podría ser modificar el enfoque de la pregunta: cambiar al sujeto como el centro de la experiencia del tiempo y analizar cómo la experiencia acontece en un punto entre la relación del sujeto y aquello que le es exterior. Este cambio, sin embargo, no nos permite continuar con la noción cotidiana del tiempo, sino que nos obliga a pensarla desde una perspectiva no-lineal, no como una serie de acontecimientos sucesivos que pueden dividirse en un pasado, presente y futuro objetivos. Para explicar esto, el análisis del tiempo de Nishida, plantea dos formas de temporalidad lineal y una que las sintetiza a ambas, ya no lineal sino circular: el *eterno presente*. Nishida distingue cada una de estas tres formas de temporalidad por la manera en que la acción, como se da en cada una, modifica al mundo y, a su vez, el mundo modifica al sujeto. En la síntesis de ellas, el eterno presente, será posible hablar de una inter-acción, una relación de acción entre lo formante y lo formado, en otras palabras, una relación entre la conciencia y su objeto, el sujeto y el mundo. Mediante este recorrido metódico, Nishida fundamenta teóricamente eso que llamará “sujeto auténtico”.

Nishida inaugura aquí una respuesta a la problemática que Kant propone en su tercera antinomia de la razón. Para Kant son ineludibles, tanto la tesis (la libertad es necesaria si se ha de pensar una causa primera en un sentido no temporal)²², como la antítesis (“La libertad trascendental se opone a la ley de la casualidad”²³ y pensar una causa primera no es más que una forma de dar descanso a la imaginación que no puede asimilar una serie infinita de causas). De ahí que su postura sea la de conciliarlas y limitar el alcance de cada una a la perspectiva con la que se ve el problema: “En lugar de una razón que se debate consigo misma, emerge una razón que toma la posición de que ambas perspectivas no son opuestas sino complementarias. Así se van abriendo dos visiones, la visión del entendimiento y la visión de la razón”²⁴. El planteamiento de Nishida, que va desde su concepción del tiempo hasta el sujeto auténtico, pretendería contestar la pregunta con la que inicia este capítulo, a saber, cómo se da el sujeto y la acción causada por éste en el mundo, proponiendo una nueva perspectiva de la acción misma, una que borra los límites de la distinción que Kant detecta como insuperable y que no puede ser vislumbrada desde una perspectiva dualista. Para comprender, pues, el giro que Nishida da a la posibilidad de la acción y la libertad, habrá que desarrollar la propuesta de un tiempo diferente, de un lugar diferente, desde donde y en donde se dé la acción.

Nishida hace una disección de la temporalidad, en primera instancia, en lo que llama mundo físico. Éste es un escenario hipotético donde sólo existen relaciones causa-efecto y la acción es subsecuentemente reacción. Podemos pensar este mundo, ejemplificándolo con los movimientos de las placas tectónicas terrestres. Las fuerzas que las mueven pueden ser

²² *KrV*, A445/B473

²³ *KrV*, A447/B475

²⁴ Rebeca Maldonado, *Kant: la razón estremecida*, UNAM, México, 2009, p. 140.

cuantificadas con una dirección, presión, velocidad, etc., mas si hablamos de interacción en este plano, lo hacemos meramente haciendo referencia a la relación entre cada una de las placas. Su movimiento es constante e inexorable, por lo que podemos predecir en mayor o menor medida su comportamiento en tanto conocemos la posición de cada una de ellas y la dirección de su movimiento. Sin embargo, fuera de la perspectiva humana o de las formas de vida que son moldeadas por la actividad telúrica, cada momento de la existencia de las placas tectónicas es indiferenciable de otro, pues las placas se aplastan, moldean y forman nuevamente en términos cuantitativos, pero no en términos cualitativos. En otras palabras, si no fuera por el acto humano de señalarlas, cuantificarlas y delimitarlas, las placas tectónicas serían sólo otro momento de la expresión de las leyes físicas en la tierra, tan innombrables como las olas en el mar.²⁵

¿Qué tipo de temporalidad podemos atribuirles a estos eventos que no son vividos y son de incontables trayectorias, choques, atracciones y repulsiones, sujetos todos a relaciones causa-efecto? Si pudiéramos poner en una gráfica todos los momentos, desde la formación de la tierra hasta su destrucción como planeta, el resultado sería una miríada de eventos, generalizables y en constante repetición: una línea donde la dirección temporal va de un punto cero a otro, en el mismo eje, en un futuro no muy lejano. Mas, en términos meramente físico-materiales, la selección de esos dos puntos (principio y fin) es problemática. El ejercicio hipotético de Nishida de plantear esta temporalidad base, sólo puede hacerse desde una perspectiva donde dicha temporalidad ya no es suficiente, desde una temporalidad más compleja, donde el sujeto puede determinar objetos que se relacionen en el plano físico, es

²⁵ Aquí, debemos aclarar que la distinción introducida por “la perspectiva humana” es problemática, tanto por la necesidad de volver a la pregunta por el conocimiento (y en ésta, la distinción aún no abordada entre verdad, conocimiento y realidad), como por su propia posibilidad, cuya complejidad, inabarcable en este texto, dio pie a todo el proyecto trascendental kantiano.

decir, desde el tiempo que admite el *acto* consciente de decisión, de escisión del tiempo mismo. Sin unicidad temporal, la acción pierde su condición de posibilidad; no se puede actuar sin un tiempo en donde se dé la acción. La temporalidad de la que podemos hablar aquí es, entonces, un presente indefinido y caótico, falto de cualquier punto de referencia, una especie de temporalidad 0, que podemos plantear como fundamento que, al determinarse en un punto irrepitible y único, es condición de posibilidad de la acción. Es una temporalidad no verdaderamente temporal: “[...] En el mundo físico, el tiempo es todavía predominantemente espacial, algo que tiene un carácter de auto-negación”²⁶, un *Grund* desde donde podrá comenzar el análisis. En este mundo la causalidad determina necesariamente el futuro y no se puede hablar de inter-acción o, incluso estrictamente, de acción, en tanto los objetos que son movidos lo son por necesidad causal, por lo que, no hay dinamismo real fuera de una acción-reacción.

[...] En términos de mera oposición, la acción y reacción, de las entidades físicas, está considerablemente lejos de la interactividad como una expresión dinámica, recíproca. Un ser verdaderamente activo, conscientemente activo, no es meramente movido por otro, no es algo sobre lo que se actúa meramente; debe mover a lo otro a través de sí, y ser activo desde sí [...]. El concepto de un ser verdaderamente activo [...] requiere que introduzcamos el concepto de orden y, por lo menos, el de continuidad. Esto a su vez implica un concepto del tiempo irreversible. En el mundo físico, el tiempo puede pensarse como reversible; en el mundo biológico, el tiempo es irreversible.²⁷

La forma que toma esta concreción en el orden temporal y que se diferencia de la mera contraposición de entidades físicas es, pues, la vida. En el mundo físico encontramos un tiempo infértil, que no puede dar lugar a la acción única, libre, sobre la cual basamos el carácter de agente del sujeto o, desde otro punto de vista, encontramos un espacio de la mera multiplicidad indeterminada e indiferente a sí misma.

²⁶ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 51.

²⁷ *Idem*, p. 50.

Existe en la vida la posibilidad de la forma, no sólo orgánica, sino física. Es decir, hablamos sólo de *lo formado* cuando tenemos cuerpos para los que hay un algo que formar. Es para la vida que podemos referir a algo que está siendo formado, algo que se forma a sí mismo, mas no de algo que está formado en su totalidad, algo completo (y por lo tanto terminado, inmutable, congelado en un estado final). En otras palabras, cada uno de nosotros como organismos nos formamos constantemente, diferenciándonos de nuestro entorno mediante la selección de las partes del mismo que necesitamos, así como de nosotros mismos, separándonos de aquello que ya no nos es útil, excretándolo hacia un afuera. Sobre esta noción ingenua de vida es que podemos vislumbrar el trasfondo físico de relaciones de causa-efecto libres de contingencia o agencia: mientras que los átomos forman compuestos indiferentemente, sin ninguna preferencia volitiva, sino meramente por causalidad regida por las leyes de la física, los seres vivos hacemos un esfuerzo por relacionarnos de una manera específica con lo que nos rodea, tanto con lo no vivo como con lo vivo. Hay en esta búsqueda, una necesidad que escapa a la mera causalidad física, que es lo que Nishida llamará el sentido teleológico de la vida. Gracias a la noción de teleología, Nishida puede introducir en su teoría del tiempo lo irreversible, lo único.

Lo que acontece en el mundo biológico es, pues, único: “Cada pulsación de vida es un evento único en el tiempo, que es un orden de duración. Cada pulsación de vida, cada formación de vida, perece, mientras que el organismo o el mundo biológico permanece”²⁸. Cada individuo, cada ser vivo, es mortal, pero desde su acción, al crear a otros seres vivos, mantiene el mundo de lo biológico como ese conjunto de multiplicidades que lo conforman

²⁸ *Ibid.*

y, constantemente, lo forman, mientras que, a su vez y, como lo habíamos mencionado, se forman a sí mismos. Podemos decir que lo vivo forma a lo vivo, que lo vivo se reproduce, y, por lo tanto, ya es *auto-formante*. En ese sentido es también auto-contradictorio pues es aquello formante que pasa a ser formado constante e irreversiblemente. “El mundo biológico tiene entonces la forma de la identidad de los contradictorios, poseyendo sus propios centros orgánicos dentro de sí mismo e infinitamente determinándose en y a través de estos centros”²⁹. Los “centros”, los seres vivos, son a la vez la totalidad del mundo biológico, por lo que con cada muerte éste pierde su centro y con cada nacimiento gana uno nuevo. Aquí la radicalidad de lo irreversible es clara: mientras que el mundo físico subsiste fuera de la desintegración de tal o cual partícula, o incluso la totalidad de los átomos, el mundo biológico tiene una existencia contingente, dependiente de la existencia de por lo menos uno de esos centros. La teleología del tiempo del mundo biológico es entonces una línea intencional de la vida dirigida hacia su propia perpetuación, una línea que va de un centro futuro (la descendencia biológica) hacia un centro presente (le progeñe viva), ambos cualitativamente diferentes, pero formalmente iguales. En otras palabras, la reproducción de un determinado animal (o, por lo menos una célula), mediada por el instinto de perpetuar la especie, no es otra cosa que la perpetuación involuntaria del mundo donde él u otros organismos son posibles. En ese sentido, como habíamos visto, la unidad del mundo de la vida “proviene de una *vis a tergo*: es dada al principio como un impulso, pero no se presenta al fin como un atractivo”³⁰, razón por la cual escapa a la causalidad del mundo físico sin llegar a ser finalista,

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Henri Bergson, *Obras escogidas*, Aguilar, España, 1963, pp. 527-528.

es decir, su fundamento no se encuentra en un estadio final, una forma ideal que a la que aspira realizar³¹.

Parece que en el análisis de la vida en el pensamiento nishidiano, algo se gana que no se limita a lo que en biología se llamaría propiedades emergentes³². Se pasa de una mera conformación de objetos físicos que interactúan entre sí, a un conjunto de moléculas, células³³ que están descentradas de sí mismas, pero tienen un centro común, a diferencia del mundo objetual donde no existe ese centro. En el mundo físico no hay un lugar donde esté pasando lo físico, lo físico es todo. En cambio, lo vivo tiene un lugar: el cuerpo. Lo vivo se determina como no-externo, como propio. Esto es el caso no sólo de los seres más desarrollados, sino de las mismas células. Cuando el cuerpo celular deja de existir, la célula pierde su centro, deja de estar viva³⁴. Sin cuerpo, no habría vida. Si decimos que la vida se forma a sí misma, no es sólo que se reproduce, que se perpetúa, sino que es necesario que constantemente se mantenga separada de su medio, diferenciándose de lo “externo”.

Hay aquí una definición negativa que no hay en el mundo físico; la actividad de la vida consiste en seleccionarse a sí misma, separándose de lo demás (moléculas perjudiciales, generando su propia temperatura, manteniendo sus propias reacciones químicas específicas,

³¹ Cabe aquí hacer mención de la influencia que tuvo Bergson sobre Nishida en su análisis de la experiencia del tiempo. Esta influencia es visible tanto en su elaboración de los mundos objetual/causal y biológico/teleológico, y en el enfoque de la acción creadora como una característica del sujeto auténtico. En el *Topos de la nada*, Nishida opta por no hacer uso de la terminología bergsoniana, sino, más bien, se apropia de términos como el de “intuición” y les da un giro particular dentro de su lógica.

³² “[...] Las propiedades de cualquier sistema vivo no son la mera suma de las de sus componentes, sino que, en cada nivel de organización, surgen propiedades nuevas o *emergentes*” Helena Curtis, N. Sue Barnes, *Biología*, Editorial Médica Panamericana, España, 2005, p. 14.

³³ No es menester de este ensayo tratar de definir lo que es la vida, por lo que nos bastará con definir la célula como la unidad de la vida más básica. A esta definición escapan las minucias de todos los posibles parámetros para definir el concepto en su totalidad, sin embargo, incluye dentro de sí los principales: un sistema abierto que procesa información y se perpetúa. *Cfr., Idem,g*

³⁴ Y si bien esto se puede complejizar dados diferentes parámetros de lo que se puede calificar como “morir”, queda claro que, al perder su distinción con un medio externo, una célula no sólo pierde su capacidad de metabolización, sino que deja de ser un sistema abierto. Ver nota anterior.

etc.). En el mundo de la vida, Nishida encuentra un momento de la lógica del *soku hi* la dialéctica del *es* y el *no es*³⁵, pues el centro del mundo de la vida *es* y *no es* cada ser vivo. *No es*, en tanto el mundo biológico es el conjunto de todos los seres vivos: cuando una célula muere, no podemos decir que la vida haya perdido su centro, pues la vida continúa siempre y cuando haya otras células vivas. Sin embargo, cada célula *es* un centro del mundo de la vida y cuando muera éste perderá uno de sus centros para siempre. Los centros en el mundo biológico, están pues, esparcidos horizontalmente³⁶, conformándose simultáneamente como mundo irreplicable. Irreplicable porque cada conformación de un momento del mundo de la vida es única, en tanto nunca habrá una instancia de ese mundo con los mismos centros, estos generarán nuevos centros para que los sustituyan, pero nunca serán iguales. Esto es parte de lo que Nishida piensa como el sentido teleológico de la vida, centros que no pueden sino conformar y formar un mundo irreplicable en un sentido temporal que no puede ser reversible: la vida, desde sus expresiones más simples hasta las más complejas, nunca alcanzará, como vida, un estadio en donde pueda detener su actividad, un punto último en donde esté formada por completo; sólo es vida en tanto se hace viviente; la inactividad implica su muerte, su descomposición en el momento previo del mundo físico.

En otras palabras, los seres vivos, centros del mundo biológico, forman algo que no

³⁵ Por lógica del *soku* deberá entenderse aquello que *es* y *al mismo tiempo no es*, o *es* y *aun así no es*, o *no es* y *aun así es*, como lo leen los profesores John Maraldo y Gereon Kopf. Este término es sólo una de las formas en que Nishida presenta su lógica dialéctica, y a veces intercambia con los conceptos de *intuición-acción* y *experiencia pura*. Más que claridad, lo que Nishida logra con introducir diferentes conceptos para el mismo significado, es señalar la dificultad que implica acotar a un paradigma que pretende romper con la dicotomía concepto-objeto. Ver: Gereon Kopf, *Beyond Personal Identity*, Curzon Press, Reino Unido, 2001, p. xvii y Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 70.

³⁶ Para explicar esta multiplicidad de centros, Nishida recurre al simbolismo de Nicolas de Cusa: “Hay, por así decirlo, un círculo infinito de Dios, el eterno presente. Ahora bien, porque esta esfera infinita no tiene circunferencia, cada punto, cada acto de conciencia, es un centro que radia hacia el infinito.” *Idem*, pp.53-54. La horizontalidad en este punto es una consecuencia de que la temporalidad del mundo de la vida no tiene aún el movimiento circular del eterno presente que veremos más adelante.

es reducible a la suma de sus elementos³⁷. En su existir, brindan una perspectiva única al análisis de la temporalidad que no es visible desde el mundo físico: la necesidad constante de actuar sobre lo que los rodea y sobre ellos mismos, paradójicamente, hace que se vean forzados a mantenerse en constante labor para poder permanecer formados como cuerpos vivos. La vida forma un campo de posibilidad para toda acción, pero a su vez limita la acción a un carácter teleológico de necesidad vital permanente.

Para comprender la acción como nos interesa analizarla, es decir, en su carácter dialéctico de *inter*-acción, Nishida planteará una forma de sintetizar el carácter paradójico del mundo de la vida y su perspectiva específica, y que puede, a su vez, dar origen a una acción que salga desde su propio centro, no meramente dictada por el instinto o cualquier otra predestinación biológica. Ésta sería una acción que acomode la temporalidad causal del mundo físico, la teleológica del mundo de la vida y que, sin embargo, rompa con ambas al generar su propia temporalidad única. La forma a la que nos referimos es la de la humanidad.

Al tener cuerpos, nosotros, la humanidad, somos también seres biológicos y somos activos de esa manera: actuamos teleológicamente en el carácter de nuestra especie, pero no solamente actuamos teleológicamente o socio-específicamente. Actuamos en nuestra individualidad histórico-humana con propósito y conciencia propia; individualidad que tiene la estructura de la absoluta identidad de los contradictorios de lo uno y lo múltiple.³⁸

Somos la identidad absolutamente contradictoria de lo uno y múltiple, en nuestra acción se cristaliza la perspectiva de uno de los centros del mundo, una perspectiva única e

³⁷ Un dato bien conocido (pero no por ello menos sorprendente) que ilustra perfectamente esto es que, en un año, aproximadamente el 98% de los átomos en nuestro cuerpo serán reemplazados por átomos del exterior. De ahí la relevancia de experimentos mentales como el del “barco de Teseo”. A esta nave se le sustituye uno a uno los componentes que se han deteriorado de modo que, con el paso de los años, ninguno de ellos es de aquellos que lo formaban originalmente. Otra versión de este argumento aumenta la apuesta al formar un nuevo barco con las partes descartadas y luego preguntar por el Barco de Teseo verdadero. *Cfr.*, Paul C. Aebersold, *Radioisotopes; New Keys to Knowledge*, en Annual Report Smithsonian Institution 1953, Smithsonian Institution, E.U.A., 1954, y Andre Gallois, “Identity Over Time”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edición invierno 2015) = Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/identity-time/>>.

³⁸ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 51.

irrepetible, un punto de vista del mundo que se redobla sobre sí mismo. Y, aunque aquí, Nishida parece pasar por alto la problemática que la distinción tajante entre un acto instintivo y un acto libre conlleva³⁹, asumiremos que el nivel de lo humano introduce alguna propiedad que no existía en los niveles anteriores, misma que surge únicamente en el mundo histórico (el mundo de lo humano).

La acción auténtica nishidiana es producto de la “verdadera individualidad existencial”⁴⁰ que tiene lugar en el mundo histórico, donde ya es posible hablar de una síntesis temporal y espacial, pues un acto auténtico, “al afirmarse, a sí mismo en su temporalidad, trasciende su propio carácter espacial al ser una transformación creativa”⁴¹. Paradójicamente es una expresión de un mundo en constante transformación que se niega como mera continuidad del mismo, presentándose como una perspectiva única, formadora de mundo, interrumpiendo la constante del tiempo en el momento en que se realiza. Sin embargo, no puede ser más que su misma realización, similar a lo virtual en Bergson, “aquello que se da sólo mediante la diferenciación”

[...] Lo subjetivo, o la duración, es lo *virtual*. De una forma más precisa, lo virtual en cuanto se actualiza, en cuanto se está actualizando, es inseparable del movimiento de su actualización, porque la actualización se lleva a cabo por diferenciación, por líneas divergentes, y crea por su propio movimiento otras tantas diferencias de naturaleza. [...] La multiplicidad no numérica, por la que se define la duración o la subjetividad, se hunde en otra dimensión puramente temporal y no ya espacial: va de lo virtual a su actualización [...]⁴²

La subjetividad tiene una duración, permanece en el orden del tiempo creándose permanentemente. Contradice su propio origen: no es ni objeto ni mero impulso vital. Con

³⁹ La relación entre el propósito individual de los actos y las condiciones que lo originan están intrínsecamente relacionados con la posibilidad de la libertad, concepto que de por sí es problemático, como bien lo expone en la tercera antinomia Kant, y es algo que expondremos más adelante.

⁴⁰ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 51.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Gilles Deleuze, *Bergsonismo*, Cátedra, España, 1987, p. 41.

su acción evidencia, en palabras de Bergson, que no hay más que un tiempo, pues no es meramente actual, ya que se realiza a sí mismo en cada momento, pero tampoco borra lo que es actualizado, todo queda inscrito en su memoria, en el mundo y en la historia.

¿Cómo es posible, entonces, un acto creativo, una acción única? Para pensar esto es necesaria una síntesis dialéctica de las temporalidades previas, síntesis que será ella misma el lugar donde una acción atraviese ambos sentidos de la temporalidad, dando a la acción un carácter espacio-temporal, una acción que pueda superar el impulso dado por el instinto y la mera causalidad física, pero que incluya dentro de sí ambas direcciones, completando, así, el análisis sin desechar todo el trabajo realizado, postulando una temporalidad completamente nueva y ajena a lo que ya habíamos detectado. Para ejemplificar esto, analicemos una acción creativa concreta: Yo, el autor de este texto, escribiendo estas líneas.

Consideremos este texto, antes que nada, en su carácter temporal. Al escribir estas líneas, no sólo me enfoco en la pantalla frente a mí, y las palabras que hago aparecer en ella mediante el uso, más o menos inconsciente, de mis dedos, sino que, también, pienso en usted, el lector de este trabajo. Pienso en el tiempo en que usted leerá estas líneas, si las he hecho lo suficientemente comprensibles, si seré comprendido en alguna forma. Imagino, que usted pensará en mí, en el momento en que escribí esto, tal vez criticando mi estilo de escritura, la validez de mis argumentos o simplemente pensando el lugar en donde lo escribía, mi circunstancia concreta. Al plasmar estas ideas, lanzándolas al futuro, estoy también consciente de una paradoja que no dudo que usted tenga en mente: Yo le escribo a usted, desde un presente mío, cómo si usted me pudiera leer en estos instantes, en un futuro que puede que no exista; usted, sin embargo, en este instante me está leyendo como si yo le estuviese escribiendo en este momento, que es, para el autor de este texto, un futuro inexistente. A su vez, en el segundo en que lea esto, el autor de este texto ya no es el que era

en ese momento, sino alguien, si tengo suerte, un poco más viejo.

Debemos agregar que cuando pienso, cuando escribo, lo hago desde una perspectiva muy concreta: tengo en mente a Platón, Descartes, Kant, Hegel, Nishida, Arendt, y muchos otros filósofos con los que necesariamente he de dialogar. No puedo pretender escribir, como si no hubieran existido. Aún en la más pura ignorancia, cada una de mis palabras tiene una herencia, lleva a costas el peso de aquellos gigantes, deuda que todo filósofo debe intentar saldar, aunque sea siempre sin éxito, pero también de todos aquellos hablantes de mi lengua que la han modificado a lo largo de los siglos. Es por eso que nada de lo que digo es original en el sentido fundante. Sólo puedo llamarlo original en tanto viene de mí y soy yo quien lo está pensando y plasmando de esta forma, aunque sea sólo gracias a ese edificio de conocimiento que nos han legado.

Este texto tiene también una dimensión, como toda acción auténtica en el sentido nishidiano, política. Lo escribo dentro del marco de una institución, una universidad, con el fin de obtener un título que, con consentimiento del Estado, dirá que estoy calificado para tal o cual cosa dado el perfil de egreso de la misma. Al documentarlo, archivarlo en la biblioteca de mi Facultad, no sólo cumplo con los requisitos para graduarme, sino que aumento el corpus de textos de mi universidad, textos académicos que pueden ser usados como referencia para solicitar más presupuesto, mismo que se deriva directamente de los impuestos de los ciudadanos de este país, etc.

Todo este análisis ejemplificado podría parecer absurdo si no se toma en cuenta que es esencial para comprender el carácter histórico, esto es, auténticamente inter-activo de mí con el mundo. En este esfuerzo de pensar el momento en que escribo, en que actúo, está la fortaleza de la propuesta del mundo histórico, estar presente en el tiempo es estar en el

presente siendo “consciente de uno mismo como *individuum*”⁴³ en conjunto con todas las demás cosas; es estar presente en el mundo y hacer presente al mundo⁴⁴. Al desglosar parte de los elementos que forman mi perspectiva, estoy dando las coordenadas aproximadas de un centro del mundo histórico, un centro que en el momento que intento concretarlo en palabras, ya se ha desplazado en tiempo y espacio, pero que, en tanto abro la posibilidad de hacerme consciente del mismo, de mí mismo y del mundo, está siempre atravesándome.

Como ya lo apuntábamos, la síntesis que el mundo histórico representa, tanto espacial (uno de los sentidos con el que podemos leer “mundo” y el que se aclara con el uso que Nishida hace del concepto de *topos*), como temporal (denotado claramente por su carácter histórico), no se reduce a su último momento, sino que incluye todos sus momentos anteriores, el mundo biológico y el mundo físico, y sus temporalidades, sin eliminarlos. El mundo histórico, sin embargo, parece no aclarar dos cuestiones fundamentales que surgen de poner el énfasis en la conciencia como centro autoformante y autoformador del mundo. ¿Como centro entendemos la conciencia de un sujeto trascendental que posibilita todo, y damos así pie a las mismas críticas dirigidas al proyecto kantiano? ¿Corremos el riesgo de regresar a un solipsismo, mediado, esta vez, por la meditación cartesiana? O bien ¿Somos cada uno de nosotros, seres humanos, centros múltiples de este mundo histórico? De aquí la segunda cuestión: ¿Por qué ése énfasis en el hombre como centro del mundo histórico? Y si bien la alusión a la historia, a un fenómeno cultural, hace que la pregunta parezca necia, no

⁴³ Takeuchi Yoshinori, *The Philosophy of Nishida* en: *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries* comp. Frederick Franck, World Wisdom, Canada, 2004, p. 196.

⁴⁴ Esta perspectiva del tiempo, aunque oscura aún, deja en claro una cosa: la ontología de sentido común que guiaba el análisis hasta ahora, es insuficiente, entramos ya en la lógica de la identidad de los contradictorios nishidiana. Sin embargo, no debemos dejarnos llevar por la ilusión de que ambas son miradas, una más objetiva que la otra, de una realidad que subyace a toda perspectiva. No, el problema de fondo está en la posibilidad misma de la conciencia, de sus límites para conocer y percibir, y su papel en ese hacerse o autoformarse en el mundo, su función como centro (múltiple) de una realidad desfondada.

debemos olvidar lo problemático que es el carácter mismo de la conciencia, si es algo exclusivamente humano, o hasta qué punto podría ser considerada consciente una inteligencia artificial, etc., por lo que no debemos descartar que haya otros tipos de conciencia que puedan funcionar como estos centros (tanto por algún descubrimiento o invención futura, como en ciertas formas animales ya presentes en la Tierra)⁴⁵. Esta exigencia podría parecer anacrónica para un pensamiento que antecede al desarrollo de las neurociencias, mismas que hoy nos permiten vislumbrar esas posibilidades más concretamente⁴⁶, mas es importante recalcar este punto pues el recurso de colocar al ser humano como ente privilegiado en el plano ontológico es una cuestión en sí misma. Sin embargo, es nuestro trabajo, habiendo hecho esta crítica, tratar de comprender la preeminencia de la conciencia humana dentro del contexto del pensamiento nishidiano. Esta crítica parece residir, por un lado, en la apercepción⁴⁷, la posibilidad de ser consciente de nuestros actos en el momento presente, y, por otro, en el carácter histórico, mismo que contrapone al individuo con su cultura en un contexto no sólo mundial (interconectado), sino temporal de relaciones y afectos constantes. Ambos aspectos tienen en común un carácter contradictorio, mismo que permite, no sólo relacionarlos con la forma última de la realidad que propone Nishida con su *topos* de la Nada, sino que da cuenta de su consistencia (inconsistente) con el sistema que propone. Así, el ser

⁴⁵ Cf: Thomas Metzinger, *Being No One*, MIT, E.U.A., 2003.

⁴⁶ Encontramos este tipo de cuestiones en las neurociencias modernas, líneas de investigación que incluyen otros tipos de conciencia: “¿Qué formas de contenidos representacionales caracterizan al estado normal de conciencia a diferencia del estado de sueño, y, qué papel causal juegan en la generación de comportamiento? En el lado empírico de nuestro proyecto, esta pregunta consiste en aspectos diferentes: ¿qué, en nuestro caso, son los mecanismos concretos de procesamiento y representación? ¿cuáles son los posibles candidatos para los “vehículos” activos *de facto* de una representación fenoménica (durante el estado de vigilia) y la simulación fenoménica (durante el sueño) en los humanos? Las clases de sistemas pueden, en principio, ser individuadas de una manera arbitrariamente minuciosa: otras clases de sistemas con intención podrían ser constituidos por infantes, adultos durante sueño no MOR (movimiento ocular rápido), pacientes psiquiátricos durante episodios floridos de esquizofrenia, y también por ratones, chimpancés y sistemas artificiales.” Thomas Metzinger, *Being No One*, MIT, E.U.A., 2003, p. 109.

⁴⁷ Kitaro Nishida, *Ontology of Production*, Duke University Press, E.U.A., 2012, p. 40.

humano se vuelve no sólo el perfecto ejemplo para la forma autocontradictoria de la realidad, sino el lugar mismo desde donde se actualiza.

Pero, ¿no es esto un regreso al primer problema abordado en esta tesis? ¿Si la temporalidad nos remite al tiempo de la autoconciencia, no volvemos al problema de la conciencia como mero acto performativo? Aquí es donde detectamos que hay algo que se ha ganado en el análisis: Hemos localizado el mundo histórico como ese centro desde donde se hace posible la síntesis del tiempo y la circularidad del tiempo presente.

Este centro no es otra cosa que la autoconciencia, el *cogito* en su carácter de reflexión autoformante. Es este instante presente desde donde se determina el futuro, el pasado, y el presente mismo, pasando de presente en presente, en una temporalidad que ya no obedece ni a la mera causalidad física ni a la teleología de un futuro necesaria (léase como continuación del mundo biológico). “Todos [estos distintos momentos presentes] son medidos desde el estándar del presente, sin el cual nunca podríamos comprender sus sentidos”⁴⁸. Es desde este presente, como reflejo de la eternidad, que nos son visibles ambos, es decir, el presente como un momento que sintetiza ambas direcciones del tiempo, el que va del pasado al futuro y el del futuro al pasado. En su dimensión espacial, esta síntesis permite la diferencia de momento a momento. Ésta no es otra que el lugar en el que la reflexión de cada autoconciencia es posible, cada uno de los momentos históricos, el lugar y la cultura en la que se inscribe el *cogito*: “[...] el presente en su sentido propio debe ser considerado como el presente de la historia del mundo. Así, el presente del mundo, refractándose en las miríadas de vidas individuales (momentos presentes), los acumula, al mismo tiempo, en la unidad originaria

⁴⁸ Takeuchi Yoshinori, *The Philosophy of Nishida* en: *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries* comp. Frederick Franck, World Wisdom, Canada, 2004, p. 198.

del tiempo, el presente del mundo histórico”⁴⁹. Así, el conjunto de todos los puntos espacio-temporales que son los sujetos auto-conscientes, se dan en el trasfondo del mundo histórico cuya temporalidad, circular, es el eterno presente (síntesis de todos los momentos presentes). Es sólo con la eternidad⁵⁰ como trasfondo que es posible dar cuenta de la circularidad del tiempo como la habíamos planteado. “El presente, mientras que representa en esencia el carácter de la eternidad, es, sin embargo, un momento momentáneo [*momentary moment*], liberado de lo eterno. En su momentariedad [*momentariness*], actúa creativamente en cada instante, y en el acto creativo de cada instante independiente es la revelación de la Eternidad misma.”⁵¹. En otras palabras, el eterno presente es la temporalidad del mundo histórico, cuyo centro, el lugar en el que se desarrolla la historia, es la totalidad de cada uno de los individuos autoconscientes. Este argumento circular no es accidental, sino un síntoma de la dificultad de buscar un fundamento de la subjetividad, en su carácter individual e histórico, en su finitud existencial. No sorprende, pues, que la respuesta de Nishida sea raíz de muchas confusiones y que, sin embargo, parece ser al menos un esquema de cómo el problema fundamental de la subjetividad, el problema que llamará religioso, debe ser tratado.

La posibilidad de la experiencia de la Nada

El concepto de religión en Nishida es uno de los más inquietantes de su propuesta filosófica. Es extraño porque lo religioso en occidente está habitualmente ligado a la idea de Dios, lo divino, o la institución eclesiástica. El desarrollo de los conceptos de alma, unidad, lo infinito, lo necesario y lo contingente, va de modo dominante de la mano con los dogmas y las agendas

⁴⁹ *Idem*, pp. 198-199.

⁵⁰ La relación de la eternidad con el movimiento cíclico o lineal del tiempo será explorada con más detalle en el tercer capítulo.

⁵¹ *Idem*, pp. 199-200.

de las Iglesias en un momento histórico determinado, o bien, como herejías contrapuestas a estos cánones. Con esto, debemos aclarar que no estamos siendo infieles a la filosofía en sus raíces griegas pre-cristianas sino, más bien, encontramos que el contexto hegemónico que tenemos para aproximarnos al concepto de religión es desde una cultura atravesada por el cristianismo, cuyo encuentro con los griegos antiguos ha sido, por lo demás, muy fructífero. De aquí que sea imposible pensar a Kant, Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, etc., sin la Reforma protestante y, antes que ella, el dominio milenario de la Iglesia Católica en Europa. Mas la experiencia religiosa como la expone Nishida no es meramente la relación entre el individuo y Dios, es también el proceso en el que el sujeto, en su angustia existencial, en su búsqueda por una justificación última en el Absoluto, no sólo no la encuentra, sino que, en su afán, sólo consigue aniquilarse a sí mismo como sujeto. Sólo en el fondo último de la subjetividad podemos encontrar la forma en que la Nada absoluta se relaciona con sí misma.

Aquí hacen falta varias precisiones que dan paso, necesariamente, a varias interrogantes radicales, las que guiarán el desarrollo de este apartado: ¿Cómo sabemos que la subjetividad es la forma en que la Nada absoluta se relaciona consigo misma? Si lo que a final detectamos es la Nada absoluta, ¿cómo es posible hablar de ésta? ¿La posibilidad de conocer este absoluto no implicaría una relación con algo fuera de la comprensión humana, o algo cuya inexistencia lo hace incognoscible? ¿En qué medida es posible esta aniquilación del sujeto? ¿Cómo a partir de ahí se puede volver a plasmar esa relación en palabras? ¿Qué vuelve y a dónde? ¿Qué pasa con el cuerpo? ¿Cuál es el lugar del cuerpo en un esquema que disuelve sujeto y objeto? Y ¿cómo se da esta relación? ¿Cómo se puede pasar de una “ontología” de la Nada a lo óntico? Es decir, ¿en qué sentido se daría la Nada temporalmente, históricamente, de modo que no nos lleve a una mera metafísica?

De todas estas preguntas, la que más inmediatamente me parece reclamar respuesta

es a qué nos referimos cuando decimos Nada absoluta, por qué sería, o no, indecible, inasible, insondable... Y, sin embargo, lo primero que haremos será afrontar la cuestión preguntando: ¿por qué es necesario explicar la Nada absoluta? O bien, ¿por qué es algo tan ajeno a nosotros, al grado que mencionarlo parece absurdo? Y es que no hay hecho más claro para la experiencia cotidiana que lo que *hay* es *algo*, que *somos* y que todo está constituido y completo.

En esta relación con el mundo no reflexiva, la “nada” está *ausente* por completo; el aire y el lugar entre las cosas que vemos, es sólo eso, el espacio que contiene y rodea a todo, sin carácter absoluto, su existencia sólo se experimenta en relación con los objetos que “rodea”. Incluso para los pocos que han salido del planeta, no les ha sido posible experimentar el vacío fuera de la atmósfera terrestre, sino, más bien, una cacofonía de experiencias incluso más llamativas que las que experimentamos en la Tierra; el constante ruido de los aparatos de comunicación, la resistencia del traje espacial a todo movimiento, los instrumentos de trabajo, la tarea a la que necesariamente deben atender en todo momento, así como las constantes precauciones que los ocupan⁵². Fuera del casco y el oxígeno que respiran, no hay nada más que el prospecto de una muerte rápida y fría. Su relación con lo más cercano que se puede llegar a estar del vacío del espacio es la misma que tenemos nosotros en tierra con lo que aparentaría ser nada: la muerte. Aun así, en ambos casos no es Nada absoluta. La muerte en lo cotidiano es sólo la ausencia, la falta de alguien querido, el dolor de la pérdida, el paso inexorable del tiempo encarnado en un cadáver, como un hecho injerto y evocado en la historia, o el mero aspecto ritual de las diferentes culturas en su actitud

⁵² Ver NASA, *Astronaut Journals* [fecha de consulta 20/09/14], Amiko Kauderer, editor, [última actualización 06/11/08], disponible en <http://www.nasa.gov/centers/johnson/astronauts/journals_astronauts.html>.

hacia la misma⁵³.

En el caso del vacío físico, la ciencia nos otorga la descripción de una gama de fenómenos: desde fuerzas electromagnéticas, pasando por los campos gravitacionales y la materia oscura, etc. Por todo lo anterior, sigue sin quedar en claro dónde hay “lugar” para la Nada absoluta en el marco de la experiencia. Esto se sostiene no sólo desde la perspectiva de la experiencia cotidiana o científica, sino a todos los niveles de experiencia posible pues la Nada absoluta, si adelantamos el análisis, es, más bien, una relación en la que subyace toda posibilidad de experiencia “subjetiva”.

Profundicemos un poco más el análisis anterior. Nos hemos referido a dos tipos de nada sin hacer mención explícita a este hecho, encontramos, por un lado, la nada relativa, una inferencia lógica o la percepción de la ausencia de algo con delimitaciones muy claras; la respuesta a la pregunta por el contenido de una caja vacía. La delimitación está en que la pregunta se dirige a lo visible y tangible dentro de la caja, ignorando el aire en tanto invisible al ojo humano, la caja misma, etc. Ésta, en tanto recipiente, aparenta tener *nada* en su interior. Explicitando el punto, esta *nada* es sujeto de desaparecer, volverse no-nada, al momento en que se coloca *algo* dentro de la caja, se destruya la caja, etc. Está, pues, limitada temporal y espacialmente, así como lingüísticamente a su relación con cómo se perciben y enuncian sus referentes. Sobra decir que el otro tipo de nada es la Absoluta. Tocamos así el punto clave de la cuestión: mientras que la Nada absoluta aún nos elude, hemos podido acotar la nada relativa, tanto espacial como temporalmente. La diferencia entre ambas es, pues, cualitativa⁵⁴, pero tampoco se agota en una mera abstracción, en una nada ideal que permite

⁵³ Aquí hablamos de la experiencia de la muerte como se da cotidianamente. Excluimos casos limítrofes como lo son experiencias cercanas a la muerte, místicas, etc.

⁵⁴ O bien, ontológica.

pensar la nada relativa.

Esto nos remite necesariamente al problema kantiano de las condiciones de posibilidad de la aparición de las cosas. En otras palabras, si hemos de analizar la Nada absoluta, debemos especificar la forma en la que ésta está inscrita en el tiempo y el espacio, de modo que explicitemos la medida en la que nos es posible hacer referencia a ésta.

Hay dos propuestas contemporáneas que responden de diferente manera a esta cuestión. La de la Escuela de Kioto y la de Žižek. Ambas plantean una ontología fundamentada en la Nada y pretenden dar una respuesta última a los parámetros en que todas las preguntas con respecto al sujeto deben hacerse. Ambas hacen uso de alguna forma de la lógica dialéctica para dar cuenta de la escisión primordial de la Nada, que, como habíamos visto, no es sino una expresión de la forma antinómica de la realidad. Desde nuestros marcos contextuales, la primera se encuentra en desventaja por diversas razones, una de éstas es que nos es ajena en muchos sentidos: está escrita casi exclusivamente en un idioma poco estudiado por los filósofos occidentales (japonés) y, en la misma línea, ha tenido que importar conceptos de la filosofía que son completamente extraños a su herencia filogenética. La segunda razón es que está claramente menos representada en el panorama académico filosófico mundial de hoy en día. Esta corriente es la propuesta por la Escuela de Kioto, representada en este trabajo, por Kitaro Nishida, que deriva su dialéctica del budismo Mahayana y su lógica del *soku hi*. La segunda corriente, la de Slavoj Žižek, se deriva de una lectura del Idealismo alemán mediada por el materialismo dialéctico y el psicoanálisis lacaniano. Aquí encontramos el punto donde más podemos sugerir un paralelo en estas corrientes:

¿No es ésta [...] la alternativa entre el materialismo y el idealismo en su más pura expresión? Aquí, las últimas líneas del *Parménides*:

“No podríamos entonces resumir el argumento diciendo: ¿Si lo uno no es, entonces nada es?”

Ciertamente.

Digamos, pues: y afirmemos también que, lo que parece ser la verdad es que, si existe o no lo uno, lo uno y las otras cosas en relación con sí mismas, y en relación las unas con las otras, todas ellas, de cada manera, son y no son, y parecen y no parecen ser.

Cierto es.”

¿No es ésta la definición más sucinta y mínima del materialismo dialéctico? Si no hay Uno, sino sólo multiplicidades de multiplicidades, entonces la realidad última es el Vacío mismo; todas las cosas determinadas “son y no son”. ¿Deberíamos entonces agregar a las ocho hipótesis una novena, que, aunque no explicitada como una hipótesis, es la verdad de toda la serie: “Nada es”? (¿o más bien que “nada es” es la verdad de la octava hipótesis por sí sola?).⁵⁵

Podemos ver una similitud de lo planteado por Žižek con la lógica del *soku hi*: al invertir la conclusión, Žižek, está haciendo uso de la lógica de afirmación-*qua*-negación que Nishida sostiene. La aporía final del *Parménides* se mantiene en términos de lógica objetual, las cosas son y no son si lo uno no existe, en cambio, tanto la propuesta de Žižek como de Nishida, incorporan en su lógica la posibilidad de hablar de la Nada, y de ahí pasar a lo óntico, permitiendo pensar a la vez, la aporía con sus “multiplicidades de multiplicidades” (o en Nishida, “una miríada de fenómenos”) y su fundamento en la nada. Las similitudes no terminan ahí, pues “la idea de topos de la Nada [...] aplicada a la explicación del mundo histórico”⁵⁶ se da como respuesta al marxismo a partir de una re-lectura de la dialéctica hegeliana⁵⁷. Donde detectamos el punto de divergencia en ambas teorías es, según el propio Nishida, en el idealismo alemán⁵⁸. Éste es el argumento con el que comienza su *Topos de la nada*.

Mantengo que [...] el tema de la experiencia religiosa no puede ser discutido adecuadamente desde el punto de la razón con su lógica de objetos [...] Ésta, más bien, surge con una consideración del significado de nuestro propio yo activo, y nos lleva más allá del marco de las definiciones trascendentales.

⁵⁵ Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* Verso, E.U.A. 2012, pp. 66-67.

⁵⁶ Takeuchi Yoshinori, *The Philosophy of Nishida* en: *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries* comp. Frederick Franck, World Wisdom, Canada, 2004, p. 195.

⁵⁷ Cfr: *Ibid*.

⁵⁸ Si esta ruptura es teóricamente consistente o es una falsa ruptura, es algo que veremos más adelante.

¿Qué significa ser un yo [*self*] conscientemente activo? Mantengo que el yo es conscientemente activo cuando es interactivo, y cuando su interactividad está constituida en una dialéctica de mutua negación y afirmación del sí mismo y el otro. El sí mismo y el otro, sujeto y objeto, están constituidos en los actos individuales de consciencia existencial. Estos actos también se originan a sí mismos como formas de expresión dinámica y recíproca. Es en esta estructura de revelamiento bicondicional e interexpresivo del sí mismo y el otro, que un acto individual es un acto individual.⁵⁹

Mientras que el Idealismo alemán intenta conciliar la crítica de la razón con los límites de la razón misma, parecería que el pensamiento nishidiano demuestra la insuficiencia de ésta para dar cuenta de la subjetividad auténtica, misma que pueda superar la lógica de sujeto-objeto. Debemos pues, andar con cuidado si hemos de ser fieles al espíritu de lo que Nishida intenta explicar con su “lógica del topos de la Nada”⁶⁰, la que, como nos dice ya su nombre, es una forma de diálogo que no intenta escapar a la razón, y busca, a su vez, su lugar legítimo en la historia de la filosofía.

Habría, entonces, que preguntar al texto de Nishida ¿cuál es ése sujeto activo al que se refiere? ¿Qué relación tiene con el *cogito* cartesiano como lo habíamos interpretado?⁶¹ Hemos expuesto que ambos tienen un carácter activo, performativo. Parece haber una diferencia clave en la perspectiva de Nishida: el sujeto activo traslada al objeto, o la cosa, de la pertenencia a un afuera nouménico a inscribirse o pertenecer a un momento de un proceso que no puede quedar separado de la conciencia. En otras palabras, el mundo histórico deja poco lugar para pensar un objeto por sí sólo, una “cosa en sí”; la inter-acción del mundo histórico, expresada en la acción de cada una de las autoconciencias, en su formación constante de sí mismas y del mundo (y el mundo a ellas), incluye dentro de sí todos los

⁵⁹ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 49.

⁶⁰ También “lógica transposicional” (*transpositional logic*), “lógica de la autodeterminación del lugar”, “lógica de la identidad de los contrarios” o “lógica del predicado”. Este término varía ampliamente en las traducciones de las que depende este trabajo, pero todas refieren a lo mismo.

⁶¹ No con la lectura directa que, por ejemplo, hace Nishida del mismo Descartes en su ensayo sobre éste, sino en el *cogito* como mero ente performativo.

aspectos tanto del mundo de la vida como del mundo meramente objetual. La forma en que esta relación con el mundo se da, es lo que Nishida llama en sus primeros trabajos “experiencia pura”⁶² y que más tarde enriquecerá con el concepto de “intuición-acción”, que se expresa constantemente con la frase: “Vemos *convirtiéndonos en cosas*, oímos *convirtiéndonos en cosas*”⁶³.

La experiencia pura

Aunque el concepto de experiencia pura fue desarrollado en la primera obra de Nishida, es de vital importancia comprenderlo, en tanto es el primer intento de la filosofía de Nishida para dar cuenta de la forma en que la conciencia se relaciona con el mundo. Para esto, tanto el propio Nishida como sus intérpretes recurren constantemente a la poesía para explicarlo.

¿Por qué es esto? ¿Qué es lo que el lenguaje poético puede, que es imposible para el lenguaje descriptivo? Podemos encontrar en Žižek, una explicación de la idea de Wittgenstein en torno a los límites del lenguaje, y de la diferencia entre “decir” y “mostrar”.

Wittgenstein hace aquí una distinción entre decir y mostrar: mientras que una proposición afirma que tal o cual hecho es cierto, ella muestra que la forma lógica, por virtud de la cual este hecho, es el caso. El resultado de esta distinción es que solo podemos decir cosas sobre hechos en el mundo; no se puede hablar sobre la forma lógica, sólo mostrarla: “Lo que puede ser mostrado, no puede ser dicho”. Si leemos esta proposición junto con la proposición final (“De lo que no se puede hablar, es mejor no hablar”). la conclusión es que de lo que no podemos hablar podemos mostrar, esto es, directamente inserto (*rendered in/by*) en la misma forma del habla. En otras palabras, el “mostrar” de Wittgenstein debería ser entendido no solamente en un sentido místico, sino inherente al lenguaje, como la misma forma del lenguaje.⁶⁴

Esto que sólo se puede mostrar es justamente lo que en la experiencia pura de Nishida sería el *ver*: “El momento de ver un color u oír un sonido, por ejemplo, no sólo es previo al

⁶² Cfr. Takeuchi Yoshinori, *The Philosophy of Nishida* en: *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries* comp. Frederick Franck, World Wisdom, Canada, 2004.

⁶³ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 102, o bien, en su traducción de Masiá y Haidar: “vemos las cosas haciéndonos cosa con ellas, las escuchamos identificándonos con ellas”, p. 91.

⁶⁴ Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* Verso, E.U.A. 2012, pp. 25-26.

pensamiento de que el color o el sonido es la actividad de un objeto externo o que uno está sintiendo, sino también al juicio de qué color o sonido podría ser”⁶⁵. La experiencia pura es, entonces, instantánea e inmediata. Si se compara con la experiencia cotidiana, es el *lugar del instante* que la posibilita. No es casualidad, pues, que una de las formas poéticas que mejor expresa este momento sea el haikú.

Tomemos la forma en la que Takeuchi Yoshinori interpreta los haikús de Matsuo Basho⁶⁶, para ilustrar la experiencia pura:

<i>Furu-ike ya kawazu tobikomu mizu no oto.</i>	El viejo estanque, una rana se zambulle; El sonido del agua.
---	--

El significado de este poema corto es describir el sonido que prevalece. Bashō siempre dibuja su tema con un toque de acción vívida, pero sólo para enfatizar la quietud, contrastándola; para, por así decirlo, formar una síntesis. Aunque el sonido hecho por la rana súbitamente, y sólo por un instante, rompe la tranquilidad del lugar, ésta es aumentada mediante aquél.

De similar importancia es un viejo poema chino, que puede ser traducido de esta manera: Un pájaro chilla; las montañas callan más aún.

Podemos ver la misma forma, invertida ahora, analizando un poema de Chiyo-ni, una célebre monja zen del siglo XVIII:

<i>no ni yama ni ugoku mono nashi yuki no asa</i>	<i>On moor and mountain nothing stirs this morn of snow</i> ⁶⁷
---	---

Aquí, no tenemos explícito ningún sonido que rompa con el silencio, o bien, la tranquilidad de la mañana nevada, sin embargo, la poetisa misma es quien, precisamente, sostiene el silencio, absteniéndose de cualquier movimiento, observando en silencio la escena, de modo que la quietud de la mañana es percibida, *oída, vista*, por aquél mismo que la escribe y cristaliza en ella. La interpretación de Yoshinori nos arroja una dimensión

⁶⁵ Kitaro Nishida, *An Inquiry into the Good*, Yale University Press, E.U.A., 1990, p. 3.

⁶⁶ Takeuchi Yoshinori, *The Philosophy of Nishida* en: *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries* comp. Frederick Franck, World Wisdom, Canada, 2004, pp. 190-192.

⁶⁷ En páramo y montaña/ nada se mueve/ esta mañana de nieve. Tomado de: David Cobb (comp.) *Haiku*, The British Museum Press, Reino Unido, 2005, p. 68.

adicional:

Uno podría pensar que el pájaro permanece igual, tanto antes como después de la presencia del oyente en el lugar, así reduciendo el sentimiento de quietud a sus emociones privadas. [Sin embargo] la manera “objetiva” de ver y oír no revela la verdadera naturaleza de una cosa vista u oída. Es, más bien, mediante la auto-negación por parte del sujeto y del objeto, que la verdadera comunicación entre ellos se establece. Por un lado, el escuchar una voz como un sonido aislado es negado, y por otro, también el aparente ser objetivo del ave es negado. Sólo así, la voz de la quietud será realizada tanto en el lado del sujeto como en el del objeto.⁶⁸

En el primer haikú encontramos, entonces, una acción momentánea realizada por la rana. Ésta rompe el silencio con su chapoteo y gracias a esto el oyente se da cuenta más vívidamente del silencio previo, así como el silencio que sigue a la acción. Aquí es más visible el papel que juega la rana dentro en la lógica objetual de Nishida. *Ahí* está el origen del ruido que rompe la quietud, es ajeno a nosotros y nosotros somos quienes lo oímos. Pero como afirma correctamente Yoshinori, esto sólo puede ser el primer momento analítico de la interpretación. Es por eso que, precisamente, en el tercer haikú podemos darle todo el peso al carácter activo del sujeto, incluso en su más profundo silencio. Negándose como mero oyente, la poetisa se vuelve partícipe del silencio mismo; es tanto la que escucha como la que posibilita lo escuchado. Es la mañana de nieve silenciosa que se *escucha* y se *ve* a sí misma en su quietud, misma que es lograda por la acción de no hacer nada, o, mejor, *hacer nada*. Es ese momento donde lo intuitivo (visto) y lo conocido son inseparables: “Un fenómeno de consciencia presente y nuestro estar consciente de ello son idénticos; no pueden ser divididos en sujeto y objeto.”⁶⁹. Incluso, admite Nishida, si se interpreta el *cogito* cartesiano desde esta perspectiva, como la mera forma de la “expresión de la certeza intuitiva que vincula la realidad y el pensamiento”⁷⁰, su propuesta y la de Descartes coincidirían en este punto. La

⁶⁸ Takeuchi Yoshinori, *The Philosophy of Nishida* en: *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries* comp. Frederick Franck, World Wisdom, Canada, 2004, p. 194.

⁶⁹ Kitaro Nishida, *An Inquiry into the Good*, Yale University Press, E.U.A., 1990, p. 39.

⁷⁰ *Idem*, p. 40.

gran diferencia está en lo que se mencionó antes, el carácter activo, inter-activo, del sujeto consciente, por el que, negándose tanto a sí mismo como sujeto, como a los objetos en su “objetualidad”, genera un “lugar común de absoluta negatividad, (el topos de la Nada)”⁷¹.

Volviendo a la analogía del poema, si imaginamos recorrer una línea desde un “afuera” (la mañana silenciosa) hacia un “interior” (pensamientos, sentimientos, etc.) de la poetisa que la percibe, lo que encontraríamos “dentro” de la poetisa, no sería más que la mañana silenciosa siendo vista por la poetisa... El mismo recorrido lo podríamos realizar en el sentido opuesto y el resultado sería el mismo.

Pero, ¿cómo entonces se rompe esta circularidad? Si lo que hemos logrado es la postulación de un lugar de absoluta negación del sujeto y el objeto ¿dónde queda el sujeto activo que apenas formulábamos?

Encontramos aquí un punto cero, una nueva contradicción que no nos permite avanzar más en la identificación de una subjetividad auténtica: Si intento plasmar mi individualidad en su desarrollo en el momento presente en palabras, sólo me es posible hablar en términos de sujeto-objeto; el texto que *yo* escribo, la computadora que está frente de mí, la perspectiva de mi propia muerte, etc. “Todavía me estoy objetivizando a mí mismo cuando me veo a mí mismo como una cosa”⁷². Si, en cambio, intento colocar mi individualidad en el marco histórico, exponiendo su relación con el desarrollo de las instituciones o el pensamiento, se pierde la dimensión que encontramos en la poesía, el momento en el que el poeta se da cuenta que no sólo es un espectador del momento del silencio, sino que es parte *sine qua non* de la posibilidad del mismo. En otras palabras, es el *cogito* que se piensa a sí mismo afirmándose

⁷¹ Takeuchi Yoshinori, *The Philosophy of Nishida* en: *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries* comp. Frederick Franck, World Wisdom, Canada, 2004, p. 194.

⁷² Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 66.

en su carácter existencial, sin tomar en cuenta la dimensión del mundo biológico, sin cuerpo mortal, sin presencia en aquello que él mismo percibe.

¿Qué podemos decir entonces de ese sí mismo que nos elude? El engaño aquí es creer que debemos decir más que lo que ya nos daba la poesía. La respuesta de Nishida, paradójicamente, tiene la forma de una pregunta:

¿Cuándo, entonces, surge para nosotros auténticamente la pregunta religiosa? ¿Dónde debemos colocar la forma de vida religiosa? [...] Es sólo en el momento en que una persona se vuelve consciente de la profunda contradicción existencial en las profundidades de su propia alma, cuando se vuelve consciente de la contradicción sin fondo de su propio ser, que su propia existencia se vuelve problemática.⁷³

Es nuestra tarea, entonces, explicar lo que es el problema religioso en Nishida si hemos de entender el sujeto auténtico al que se refiere.

⁷³ *Ibid.*

Tercer capítulo: Un sujeto desde la Nada

El problema religioso

En el capítulo anterior, analizamos la propuesta de Nishida en el *Topos* con una pregunta en mente: ¿qué es la subjetividad auténtica? Esta pregunta se ha complicado, pues el lugar que parecía fundamentar al sujeto se ha ido erosionando, primeramente, al poner en duda su entidad, planteándolo como un mero proceso, después, al poner en duda la posibilidad de hablar de su relación con los objetos mismos, siendo estos sólo posibles desde la complejidad contradictoria del mundo histórico, finalmente, al encontrar que la manera en que el sujeto se vuelve consciente de la forma en que experimenta el mundo, como lo analizamos en la poesía, es posible sólo después de que se ha removido del instante de la experiencia, en una reflexión posterior a éste. Dado que ésta es la única forma disponible para experimentar el mundo, un sujeto que se pregunta por su propia consciencia, así como su propia acción, está preguntando simultáneamente por todo lo que en esa misma consciencia aparece como ajeno, por aquello que no es su propio cuerpo y pensamientos, el mundo, aquello “externo” que, con su acción, que surge como propia desde una “interioridad”, puede modificar. Con la unicidad de su acción, el sujeto determina temporalmente el mundo, en su corporalidad lo determina espacialmente, pero, a la vez, está determinado espacio-temporalmente por el mundo mismo. Cuando preguntamos por el sujeto auténtico, nos encontramos cada vez con una negación, un no-ente, una no-dicotomía, algo de lo que sólo es posible hablar en retrospectiva. Es por todo esto que, podemos decir que tenemos en nuestras manos, en el fondo de nuestro ser, un auténtico problema filosófico. Es este problema, el de la propia existencia, el que Nishida llamará el problema religioso, pues el sujeto que se pregunta por

sí mismo, “se da cuenta de la auto-contradicción sin fondo de su propio ser”⁷⁴.

En este punto, parece ser necesario aclarar que hay un aspecto de la pregunta religiosa que no pretendemos contestar en este trabajo, y es, como lo adelantamos anteriormente, la pregunta del sentido de la existencia. Reiteramos que el trabajo de la filosofía no es dar respuestas concretas “efectivas” o “ideales”, sino formular las preguntas adecuadas, encontrar los problemas que yacen en el fondo de la realidad. Habiendo dicho esto, cabe mencionar que cualquier respuesta a la pregunta ¿cuál es el sentido de la vida? se derrota a sí misma, pues la forma de la pregunta misma demanda una respuesta universal a un cuestionamiento sobre lo más particular posible, sobre el sentido de cada una de mis acciones como individuo, sobre las condiciones en la que se ha dado *mi* existencia específicamente. Es una pregunta por aquello que nos trasciende que se encuentra determinada por la immanencia de cada uno de nuestros seres individuales, y que conlleva una elección, una creencia y “confesión”: Sin embargo, lo que sí estamos argumentando es la necesidad de la elaboración de sentido que tiene el hombre por el carácter contradictorio de su propio ser.

Así pues, hablar de mi propia existencia, de su sentido, es hacer referencia indirecta a la muerte de mi cuerpo. Nishida detecta dos formas que se dan cotidianamente (en la naturalidad pre-filosófica, si así se quiere) de relacionarse con la muerte. Por un lado, está la muerte biológica del cuerpo, un hecho inevitable para todos los seres vivos. Sin embargo, ésta es una realidad que nunca está presente; recordemos lo que Epicuro escribe en su *Carta a Meneceo*, o bien, el apunte muy acertado de Kafka: “El lamento alrededor del lecho de muerte es realmente sobre el hecho de que, aquí, no ha habido ninguna muerte”⁷⁵. La muerte,

⁷⁴ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 66.

⁷⁵ Franz Kafka, *The Blue Octavo Notebooks*, ed. Max Brod, Cambridge, MA: Exact Change 1991, p. 53. Tomo esta cita directamente de Žižek.

como hecho, nunca está presente en ninguno de nosotros, los seres vivos. Nishida se enfoca en el otro polo del tema de la mortalidad: un sujeto que piensa su propia muerte como la muerte de su cuerpo, es un sujeto que se objetiviza, un sujeto inmerso en la lógica de los objetos y por lo tanto no es un sujeto auténtico. “En el sentido biológico yo me objetivizo a mí mismo cuando me veo a mí mismo como una cosa. Eso es meramente la vida de la carne. Así, se dice que morimos para la carne y vivimos en el espíritu”⁷⁶. Así la preocupación humana por la muerte del cuerpo se trasciende en una preocupación por la permanencia del espíritu, es este ser consciente de la propia muerte corporal, mas no espiritual, el segundo aspecto de la mortalidad al que Nishida alude. Esto es, tal vez, más claro en la distinción que Hannah Arendt hace entre inmortalidad y eternidad. La inmortalidad es justo aquello a lo que aspiran los héroes, un escape de la mortalidad propia de los humanos:

Los hombres son “los mortales”, las únicas cosas mortales con existencia, ya que a diferencia de los animales no existen sólo como miembros de una especie cuya vida inmortal está garantizada por la procreación. La mortalidad del hombre radica en el hecho de que la vida individual, con una reconocible historia desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la biológica. Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por el curso rectilíneo de su movimiento, que, por decirlo así, corta el movimiento circular de la vida biológica. La mortalidad es, pues, seguir una línea rectilínea en un universo donde todo lo que se mueve lo hace en orden cíclico.⁷⁷

La experiencia de la eternidad, sin embargo, es aquella que distingue la *vita contemplativa*, propia del filósofo, de la *vita activa* en el pensamiento medieval según lo explica Arendt. Es “una especie de muerte” que “ninguna criatura viva [puede sufrir] durante ningún espacio de tiempo”⁷⁸, por eso, afirma Arendt que el hecho de que Sócrates no hubiera escrito nada sugeriría que estaba más preocupado por ese momento de vislumbramiento de

⁷⁶ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 66.

⁷⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, España, 2007, p. 31.

⁷⁸ *Idem*, p. 32.

lo eterno, mientras que, Platón, al dedicarse al acto de escribir sus pensamientos, se preocupó más por la inmortalidad. Ambas concepciones de la muerte, no son, como lo apuntábamos ya, reales para el sujeto. Esto lo vemos en la elección de Aquiles de una vida corta con una muerte gloriosa que lo hará inmortal: Aquiles no piensa en su muerte como algo que le sucederá, al contrario, lo ve como el camino que le concederá una fama que trascenderá su mortalidad corporal, para él, el único prospecto siniestro de una muerte es aquella que le llegaría a una edad avanzada, sin el reconocimiento de la historia. Pero aun esa muerte, no está presente, no llegará hasta que él deje de estar ahí, y, aunque no conocerá nunca el alcance de su inmortalidad (el recuerdo de sus hazañas en la memoria de los hombres), actúa como si sus acciones fueran a trascender, no sólo su vida corporal, sino desde el mundo de los vivos a una consciencia (su individualidad preservada de alguna forma) que trascienda el mismo.

Podemos pensar esta distinción del orden lineal de la muerte que irrumpe en el orden cíclico del universo, en el sistema del mundo histórico nishidiano. En la propuesta de Nishida, sin embargo, el orden cíclico del tiempo sólo es posible en el mundo de los objetos; si analizamos el mundo de la vida, nos percatamos que el orden cíclico está subordinado a la posibilidad del fin (el sentido teleológico del tiempo de la vida, el instinto de supervivencia y reproducción) del mismo, aún no como individuo, pero sí como la totalidad de lo vivo. En el tiempo del presente, que es la temporalidad del mundo histórico, sin embargo, la muerte no puede acontecer sino como una línea que nos recuerda los momentos anteriores, volcando la consciencia de una meditación sobre sus propias condiciones de aparición hacia la objetivación de sí misma como dependiente de un cuerpo.

Para la consciencia como consciencia de sí misma, en el presente de la reflexión sobre su propio ser, la muerte es problemática porque sólo nos puede acontecer a nosotros mismos, un “algo” que es condición de posibilidad del momento de la distinción entre cualquier cosa

y un *yo*. Entonces ¿cómo tiene sentido para mí, mi propia muerte? Para que una consciencia individual muera para sí misma, esa muerte no puede ser un suceso en su vida, algo inmanente, pero tampoco puede ser algo que la trascienda. La única forma que tiene para aparecer, es si su forma de acontecer es constante, inmanencia y trascendencia simultánea. Cuando un sí mismo se ve enfrentado con la realización de que no puede ser un objeto para sí mismo y, a su vez, la pregunta por sí mismo le surge sólo mediante su propia objetivación como un *yo*, no puede sino admitir una contradicción en el fondo de la pregunta por sí mismo. El problema, sin embargo, es más profundo, pues ese sí mismo aún no ha llegado a la realización de que ésta es justo la forma de la subjetividad. Cuando se logra la consciencia de este hecho, cuando el sujeto se da cuenta que la reflexión hacia sí mismo destruye su propia posibilidad como ente, y, a la vez, llegar a esa reflexión es una necesidad que surge desde su propio ser, es que podemos decir que un sujeto muere para sí mismo. Se nos podría reclamar que esto es, en sí, un acontecimiento para el sujeto que lo experimenta, un acontecimiento en su mente, sin duda, pero un acontecimiento, aun así. Por supuesto esto sería no tomar en cuenta lo que mencionamos anteriormente: esto no es algo que le suceda a un individuo sumido en la reflexión filosófica, un momento de claridad que muestra una verdad sobre nosotros mismos, sino la forma misma en la que subjetividad opera. Si bien es imposible afirmar que esto no es algo que suceda en la consciencia de la persona que está en la dubitación religiosa, podemos pensarlo también como aquél momento en el que el poeta se da cuenta del silencio que constantemente había ayudado a mantener en esa escena en las montañas; donde el momento de la reflexión del papel que juega su *yo* objetual, es sólo un corte, una línea, si se quiere, que genera la separación entre los diferentes elementos del mundo, entre ellos, el poeta mismo. Podemos decir que, en ese instante, el poeta muere para sí, rompiendo el orden cíclico del mundo físico y se gana a sí mismo en el momento presente

del mundo histórico. Desde este momento, sin embargo, es posible separar analíticamente la función de cada uno de los protagonistas de la escena, dar cuenta de la forma y el orden en que se percibió cada uno de ellos, etc. Pero también se hace posible el darse cuenta de que, en ese momento, en un presente ya pasado, todos se encontraban unidos en una instancia de “experiencia pura”, de intuición-acción, donde ninguno de los elementos era separable y todos juntos convidaban del silencio. Podría incluso ser que precisamente el arte del poeta consista en violentar un momento de plena intuición-acción al plasmarlo en palabras, conformando una imagen con el lenguaje que, después, nos permita revivir, alusivamente, ese instante.

Con la concientización de la auto-contradicción fundamental de sí mismo, el *yo* no sólo muere para sí mismo, sino que encuentra que no puede sino determinarse como un sí mismo en esa contradicción. Como núcleo formador del mundo y formado por el mundo, su auto-determinarse determina al mundo, “en cada acto existencial de consciencia, como una auto-determinación expresiva del mundo, simultáneamente refleja la auto-expresión del mundo dentro de sí mismo y se forma a sí mismo a través de su propia auto-expresión”⁷⁹. Es entonces, el “mundo que se expresa a sí mismo en la identidad contradictoria de la objetividad y la subjetividad”⁸⁰. Nos enfrentamos, pues, a un centro del mundo histórico, cuyo ser es fundamentalmente contradictorio, una antinomia de un constante hacer presente al mundo, morir para sí mismo como sujeto y en hacerse presente para sí mismo, dejando morir el mundo (la posibilidad de diferenciar objetos de mí mismo, la escisión fundamental del mundo). Cuando Nishida escribe que la experiencia humana cotidiana tiene un carácter

⁷⁹ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A, 1993, p. 64.

⁸⁰ *Ibid.*

religioso⁸¹ se refiere justo a esta condición de la subjetividad humana en su relación con esta absoluta identidad de los contradictorios. “Cuando realizo mi propia muerte eterna, mi nadaidad [nothingness] eterna, me vuelvo realmente auto-consciente. Me doy cuenta de que mi existencia es una contradicción absoluta. Cuando me doy cuenta de mi nadaidad eterna, no hago meramente un juicio cognitivo. Soy simultáneamente consciente de una subjetividad más profunda, detrás del juicio, que en un sentido trasciende la muerte y participa en la vida eterna.”⁸² Pero ¿acaso no sería una regresión, nuevamente, a la postulación de una subjetividad que subyace nuestro volvernosciente de nosotros mismos? ¿O es esta una instancia de un mero *señalar*⁸³ a esa subjetividad auténtica? Es necesario explicar los límites de esta subjetividad vaciada de fundamento, tanto los que expone Nishida como aquellos que no contempló.

El sujeto auténtico

Hay distintas maneras en las que podemos leer eso a lo que nos referimos como “sujeto auténtico”. Si hemos de ser fieles a lo que hemos escrito en este trabajo, deberemos encontrar la forma de evitar aquellas lecturas que nos lleven a interpretar esa autenticidad en el sentido positivo. En otras palabras, cuando decimos sujeto auténtico, no lo hacemos con el afán de postular un sujeto, un *yo* cuyo interior sea ese núcleo contradictorio que, sin embargo, está rodeado por *algo*, una multiplicidad de objetos. Tampoco decimos auténtico como aquello que no posee engaños; un sujeto verdadero y visible en su totalidad para sí mismo, una revelación de una verdad última del ser. No, el único sentido que debe tomar esa autenticidad

⁸¹ Cfr. *Idem*, p. 112.

⁸² *Idem*, p. 67.

⁸³ En el sentido wittgensteineano del que hablamos en el capítulo anterior.

es como negación de la concepción del sujeto que se sabe idéntico a sí mismo, el sujeto donde lo auténtico es meramente la verdad fáctica, entendida como la coincidencia del mundo externo y sus juicios. Pero, si la autenticidad del sujeto, el núcleo que lo constituye y fundamenta como existente, es su propia negación, ¿con qué nos quedamos? Si tomamos, por ejemplo, un átomo de cualquier elemento y eliminamos el núcleo, sólo quedaría un número determinado de electrones libres a los que nos es imposible asignar un número atómico, dado que carecen de un punto de referencia mínimo (protón) mediante el que podamos colocarlos dentro de la tabla periódica. La contradicción que esto implica no es accidental: privar a algo de su núcleo, encontrar una contradicción en el mismo, es simultáneamente vaciar el contenido y la esencia del resto. O bien, en palabras de Žižek:

[...] Cuando vemos una mesa, aceptamos que no hay nada más allá de sus componentes, ninguna X secreta que marque el núcleo de su identidad más allá e independientemente de todas sus propiedades, mientras que, cuando lidiamos con el sí mismo [*self*], asumimos espontáneamente que el sí mismo no es simplemente una combinación de sus propiedades y de las cosas que le suceden dentro y fuera de él; debe haber una X debajo de toda esta riqueza que le da al Yo [*Self*] su unicidad. El problema es que, después de que sustraemos todas las cualidades determinadas del sí mismo, lo que queda es nada, un vacío [...] ¿qué, entonces, si nuestro yo [*Self*] es *este vacío mismo*? ¿Qué, entonces, si su núcleo no es un contenido positivo, sino la “negatividad relacionada con sí misma [*self-relating negativity*]” (Hegel), la mera habilidad de negar todo contenido determinado?⁸⁴

Negar todo contenido positivo, es, en sus últimas consecuencias, negarse a sí mismo, de ahí que la originalidad del sujeto sea su propia negación: “En las profundidades del propio sí mismo, debe estar el hecho de la negación de mi propio *yo* como constitutivo de mí mismo.”⁸⁵ Esto no implica que podamos postular una proposición positiva de la forma S es P que dice que el sujeto (gramatical, S) es esa habilidad de negar todo contenido determinado,

⁸⁴ Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* Verso, E.U.A. 2012, pp. 733-734.

⁸⁵ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 83.

incluyendo a sí mismo (predicado, P). Al contrario, la forma permanente de la subjetividad es el conflicto constante de la no determinación de los dos polos: si suponemos el sujeto gramatical como el sujeto con plena fundamentación ontológica, entonces el predicado es inválido pues implicaría que hay un contenido determinado, que el sujeto se posee a sí mismo; si suponemos el predicado como existente sin más, entonces nunca se puede actualizar, permanece como una idea abstracta. La lógica de Nishida “Concibe estas dos direcciones opuestas del sujeto y el predicado como la auto-determinación de un <<universal dialéctico>>, al que [Nishida también se refiere] como <<el lugar de la nada>>. El sujeto y el predicado gramatical expresan los planos trascendente e inmanente de este <<lugar>>, nuestra realidad histórica que se transforma a sí misma sin una sustancia o fundamento subyacente.”⁸⁶. Este *basho*⁸⁷, repetimos, es el lugar del mundo histórico, constituido por la totalidad de los núcleos vacíos (sujetos autoconscientes) mediadores de la nada absoluta, que, en su determinación, la actualizan en cada momento presente (en el eterno presente).

Las preguntas que se plantea Nishida en este punto son exactamente las que demanda el sentido común: “¿Cómo, entonces, habremos de articular el sujeto pensante? ¿Es acaso un no-ser? ¿Cómo se puede decir que un no-ente piensa, que un no-ser actúa?”⁸⁸ ¿Hay algo que se pueda decir de eso que llamamos subjetividad auténtica?

Podemos decir que hemos localizado el punto donde esta subjetividad acontece: el *basho*. En otras palabras, los actos individuales, cualquiera que estos sean, realizan en su unicidad, en su finitud, la temporalidad del mundo. La forma que todas mis acciones

⁸⁶ *Idem*, p. 62.

⁸⁷ La traducción directa, ‘lugar’, por su familiaridad dada por el uso cotidiano, no transmite la totalidad del sentido de *basho* como lo utiliza Nishida, en su carácter espacio-temporal contradictorio. El *basho* está mediado por la determinación histórica de la subjetividad en tanto los límites de un lugar son siempre subjetivos, pero también, como mediador de la subjetividad, como objeto que, al negarse, abre la posibilidad de la subjetividad misma. De aquí que la traducción preferente sea *topos*.

⁸⁸ *Idem*, p. 54.

individuales tienen es la de intuición-acción, “actuamos haciéndonos cosas, pensamos haciéndonos cosas”. Pienso siempre objetivizando al mundo, separándolo en juicios, cosas, en lo otro, etc., así mismo, actúo pensándome como causa de mis acciones, planteándome a mí mismo como un “yo que hace”, cuya acción es una exteriorización de su voluntad sobre los objetos que lo rodean. Para Nishida éste es el punto donde podemos hablar de un sujeto libre. Es precisamente en el acto individual, el acto en el instante presente que no sólo acontece en el *basho*, sino que acontece al y desde él, donde el sujeto sumido en su individualidad expresa su propia Nada absoluta. Esto significa que el sujeto encuentra su verdad en su quehacer cotidiano, cualquier cosa que esto sea. Tanto si se encuentra sumido en la reflexión trascendental, como si prepara su comida, se cambia de ropa o camina por un sendero, el sujeto realiza su verdad como negación de la Nada absoluta. Esto es el hecho ineludible de la subjetividad, y por eso cualquier acción lleva el peso de la determinación espacio-temporal del absoluto en el momento presente. En mi acción se refleja todo el *basho*, y el *basho* se modifica mediante mi acción (y viceversa). El acto verdaderamente individual es aquél que, a su vez, niega la eternidad abstracta del absoluto, lo actualiza. Es por eso que el *basho* es el lugar (*topos*) de la Nada absoluta, el tiempo en que se determina mediante su auto-negación contradictoria, es el presente de la acción individual.

En este punto encuentra Nishida la aportación más grande del Zen⁸⁹, donde el acto más mundano (excretar, comer, dormir, vestirse, etc.) es un acto religioso. El énfasis en el Zen está en hacer presente, aquí y ahora, mediante mi cuerpo mortal, la Nada absoluta. Ahora bien, el carácter religioso de la acción mundana no se agota en aquella acción que está vista desde el sujeto que se sabe vacío de fundamento, puesto que, negar ese hecho, es algo que

⁸⁹ Cfr. *Idem*, p. 110-111.

sólo puede ser realizado desde la libertad que posibilita el mismo. En ambos sentidos, en la introspección del sujeto, y en el análisis del mundo, encontramos que la relación con la Nada absoluta es la misma. Sin embargo, esa libertad sólo es visible para un sujeto que se sabe vacío de fundamento, ese no-ente cuya acción es la afirmación mediante la auto-negación del absoluto. Es por eso que incluso el sujeto inmerso en la lógica de los objetos, que no se percata de la absoluta nadaidad en su centro, nunca podrá hacerse objeto completamente de sí mismo: “yo, por definición me experimento a mí mismo como *ausente*”⁹⁰. La libertad, para Nishida, es eso que me permite actuar, no a pesar de esto, sino *conforme* a esto. Lo que esto significa es que las acciones humanas no actúan sobre el mundo ni son causadas por éste. No hay una realidad ontológicamente determinada en su totalidad, es la subjetividad, en su carácter creativo, único, la forma en la que la realidad se constituye a sí misma, se crea y se experimenta a sí misma. Esto podría parecer un círculo vicioso de preguntas donde siempre que encontramos el carácter concreto de la subjetividad, en este caso, las acciones mundanas, volvemos a postular la subjetividad auténtica como un centro vacío del mundo y así *ad infinitum*, si no fuera porque siempre volvemos al momento en el que nos objetivizamos a nosotros mismos, a afirmar la existencia positiva de mi yo. ¿Por qué estamos destinados a recurrir a la lógica de los objetos, a la escisión del mundo en dicotomías? Tomo aquí prestada la interpretación que hace Žižek de la propuesta de Thomas Metzinger⁹¹: podemos *saber* que nuestra subjetividad no tiene fundamento ontológico, pero no podemos *creerlo*.

La propuesta de Metzinger, a pesar de estar basada en las neurociencias, postula la subjetividad, también, como un proceso. Gran parte de su propuesta, consiste en crear un

⁹⁰ Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* Verso, E.U.A., 2012, p. 730.

⁹¹ *Ver*; Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, E.U.A., 2004.

nuevo lenguaje para referirse a la subjetividad, más preciso y que mejor exprese la complejidad de este fenómeno. El aspecto de esa subjetividad complejizada al que nos referiremos es el del “modelo fenoménico de sí mismo” [*phenomenal self-model* o PSM]. Metzinger utiliza tres analogías que pueden servir para expresar lo que esto significa, de las cuales analizaremos dos en relación con lo que hasta ahora hemos tratado.

La primera analogía consiste en pensar la experiencia fenoménica como “un mapa del mundo dinámico y multifuncional”⁹² con una flecha roja apuntando el lugar en donde la persona que lo observa se encuentra, similar a un mapa de un centro comercial. “Los mapas multimodales generados por los cerebros humanos, sin embargo, son *modelos* generales de la realidad que adaptan flexiblemente la situación del organismo y son actualizados en tiempo real”⁹³. Esa flecha roja, en estos mapas mentales, es el punto de vista individual de cada consciencia. La diferencia crucial es que, mientras en el (objeto) mapa es evidente que la flecha roja es una representación de la persona que lo observa, el sujeto no se experimenta a sí mismo como una mera representación, sino como un ente constituido que ha elaborado ese mapa de la realidad. La segunda analogía postula al modelo fenoménico de sí mismo como un *simulador de vuelo total*:

Un simulador de vuelo total es un avión auto-modelante [*self-modeling*] que siempre ha volado sin piloto y ha generado una compleja imagen de sí mismo dentro de *su propio* simulador de vuelo interno. La imagen es transparente. La información que es una imagen generada internamente no está disponible aún para la totalidad del sistema. Porque, al operar bajo la condición de un malentendido ingenuo-realístico de sí mismo, el avión interpreta el contenido de esa imagen como un objeto no-físico; “el piloto” nació en este simulador de vuelo.⁹⁴

Para Metzinger, esta simulación (en el caso de la consciencia humana) es la forma más

⁹² *Idem*, p. 551.

⁹³ *Idem*, p. 552.

⁹⁴ *Idem*, p. 557.

efectiva, flexible, adaptable, que el cuerpo humano ha desarrollado para permitirle sobrevivir en el mundo. Lo adecuado sería, entonces, llamar al sujeto una “representación de sujeto” (de ahí el concepto de modelo fenoménico de sí mismo), con muchas capas de complejidad, que tienen su origen en las redes neuronales. El carácter ilusorio de esta simulación, no nos es presente en un estado normal de conciencia, tal vez, plantea Metzinger, la efectividad del mismo depende de esa ignorancia⁹⁵. Esto podría arrojar una explicación de por qué el sujeto que ha descubierto su propio engaño (que no hay un sujeto detrás de sí mismo, que aquél objeto que claramente pensamos como nosotros mismos es un sujeto cuya inconsistencia ontológica se oculta en la regresión constante a nuestra seguridad en un *yo* nouménico), retorna siempre a la seguridad del *yo* fenoménico, separándolo constantemente el primer *yo* del “Yo estoy seguro de que yo existo” de su realidad desfundada. Es por eso que Nishida coloca a la autoconsciencia en el lugar más precario: “Si [llamamos al lugar de la autoconsciencia] profundo, es absolutamente profundo, penetrando en las profundidades del mundo. Si lo llamamos superficial, es absolutamente superficial, con nada debajo de él. Si apuntamos hacia él, se escapa, y, aun así, contiene todo en su abrazo”⁹⁶. El sujeto auténtico se esconde siempre de la vista del sujeto relativo precisamente porque el primero “es” nada, es mera performatividad en el presente, inscribiendo al mundo y siendo inscrito por el con cada acción, de instante a instante, y, en ese sentido, es verdaderamente indistinguible de su objeto de acción, su manera de actuar es *intuición-acción* (actuamos haciéndonos cosas, vemos haciéndonos lo visto).

Las analogías de Metzinger ilustran muy bien el carácter contradictorio de la

⁹⁵ *Idem*, p. 633.

⁹⁶ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 113.

subjetividad, y, aunque en su propuesta explica minuciosamente cómo ciertos desórdenes mentales pueden ser mejor comprendidos desde la perspectiva de su modelo, no aborda, intencionalmente⁹⁷, las consecuencias ontológicas radicales de lo que expone⁹⁸. Su justificación última de la subjetividad relativa (PSM), está en que es la forma en como esa red neuronal, el hipotético avión, puede relacionarse consigo misma de la mejor manera posible. Cabe mencionar que Metzinger apunta hacia las experiencias místicas budistas (obtenidas mediante la meditación), como una manera posible de hacer traslúcido, visible, el carácter ilusorio de la subjetividad, permitiendo lo que él llama “consciencia de sistema”⁹⁹.

El alcance de la propuesta de Metzinger termina en ese nivel físico que ya habíamos rechazado como insuficiente, dado que la única forma por la que sabemos sobre las características de nuestro cerebro es a través de la experiencia de la realidad (lo que podría retornarnos al problema escéptico que mencionamos en la primera sección). Recae en nosotros, pues, regresar la pregunta a cómo aparece el sujeto para sí mismo, y cómo de aquí podemos derivar el carácter ontológico de la realidad.

[...] Para que la distancia entre lo nouménico y lo fenoménico, entre mi sustrato neuronal y mi modelo de mí mismo, persistan, un *tercer* término virtual es necesario; la apariencia no puede aparecer para otra apariencia, pero tampoco puede aparecer en la realidad misma. El “sujeto” es *el soporte no-fenoménico de la apariencia*: no es parte de la realidad, puesto que, como claramente vio Fichte, un sujeto existe solo para un sujeto; esto es, no hay sujeto externo en un sentido “objetivo”; pero tampoco es meramente otra apariencia.¹⁰⁰

Aquí coinciden las propuestas de Žižek y Nishida en dar un carácter ontológico al *ver* mismo del sujeto auténtico, cuya forma por antonomasia es el verse a sí mismo: la

⁹⁷ Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, E.U.A., 2004, p. 7.

⁹⁸ Metzinger se enfoca meramente en el aspecto fenoménico de la subjetividad como proceso, de ahí la postulación de un modelo fenoménico de sí mismo, pero no aborda en este libro las consecuencias ontológicas de la posibilidad de fundar un sujeto desde la Nada.

⁹⁹ *Idem*, p. 566.

¹⁰⁰ Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* Verso, E.U.A. 2012, p. 724.

autoconsciencia. “Mientras que lo que el observador identifica inmediatamente en la experiencia de la autoconsciencia es una ficción, algo sin estatus ontológico positivo, *su mera actividad de observar es un hecho ontológico positivo*”¹⁰¹. Esto es precisamente a lo que Nishida se refiere con su concepto de intuición-acción. Si actuamos haciéndonos cosas y vemos haciéndonos cosas, la auto-reflexión, el acto de pensarse a sí mismo es una realización tanto del sujeto auténtico, como de la realidad misma que se determina en ese instante como punto desde el que se puede determinar a sí misma, un *cogito* que, en su performatividad, realiza al mundo. Abandonamos pues, el sustrato corporal de una subjetividad fenoménica para vaciar por completo de fundamento a la realidad, planteándola como un proceso de hacerse mediatamente.

Esta concepción de la realidad desfundada no nos deja varados en la incertidumbre, en la imposibilidad de aferrarnos al conocimiento del mundo: que ambos autores recurran a las ciencias en general, no es coincidencia. Para Nishida, por ejemplo, la ciencia¹⁰² tiene la forma de intuición-acción. “El conocimiento científico no puede estar fundamentado desde el punto de vista del sí mismo meramente abstracto [...] más bien, se deriva del punto de vista de la autoconsciencia del sí mismo in-corporada [*embodied*].”¹⁰³ Es un conocimiento que se sabe subjetivo, y una subjetividad que se sabe vaciada de contenido ontológico, el peso del descubrimiento científico está en la mirada, en el ver y describir¹⁰⁴. ¿No es el método experimental un esfuerzo constante por hacer explícitas las posibles interferencias del observador en el experimento? Al buscar eliminar las variables, la investigación científica es

¹⁰¹ *Idem*, p. 723.

¹⁰² Específicamente, por sugerencia del Dr. Gereon Kopf, ciencia debe leerse en el sentido de *Wissenschaft*, que incluiría, también, la filosofía.

¹⁰³ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 85.

¹⁰⁴ Dado que la base de las ciencias es la intuición-acción, lejos de desacreditar el descubrimiento científico, Nishida lo expone como una forma de “cortar a través de las ilusiones”. *Cfr: Idem*, pp. 90 y 103.

consciente que sólo puede ser realizada desde la perspectiva siempre variable del sujeto, un sujeto que es la negación de todo contenido determinado, un sujeto que realiza su propia nada.

La relación del sujeto auténtico consigo mismo es, pues, la de la Nada consigo misma. Debemos recordar la distinción que habíamos realizado en el capítulo anterior: la diferencia entre la nada relativa (el vacío físico) y la Nada absoluta. La actividad del sujeto determina históricamente a la Nada absoluta. La Nada absoluta, en ese sentido no precede ontológicamente al mundo histórico, al eterno presente, sino que simultáneamente, al negarse absolutamente y determinarse en cada acto individual, se afirma absolutamente.

Tal vez, esto nos da la mínima definición del materialismo: la distancia irreducible entre los dos vacíos. Y es por esto que incluso el budismo sigue siendo “idealista”: en él, los dos vacíos se confunden en la noción del Nirvana. [...] El Nirvana como un regreso a la paz pre-orgánica es un “falso” vacío, puesto que “cuesta más” (en términos de gasto energético) que el movimiento circular de la pulsión [...] Hay, sin embargo, una manera en que el budismo auténtico está consciente de esta paradoja. Por tomar un ejemplo de la cultura popular: cuando, en la nueva versión de *The Karate Kid* (2010), el joven estadounidense reclama a su maestro de kung fu chino “¿cómo puedo ganar mi pelea si sólo estoy quieto?” El maestro contesta: “Estar quieto no es lo mismo que hacer nada” [...] en contraste con este “hacer nada” del Todo que se sostiene por la actividad frenética de las partes, “quedarse quieto”, como una interrupción súbita del movimiento, rompe con la paz del funcionamiento armonioso (el movimiento circular) del Todo. ¿No tenemos aquí, otra vez, una dualidad homóloga de los vacíos: el vacío de “quedarse quieto” y el vacío de “hacer nada”? En una forma de repetición de la paradoja del campo de Higgs, para efectivamente lograr “hacer nada”, uno no debería “quedarse quieto”, sino ser activo en una cierta forma [...].¹⁰⁵

Las acciones mundanas del sujeto son las acciones de ese Todo, las acciones en el mundo (y del mundo); aquella actividad que consiste en el mero vivir, en el *ver* y en el *oír*. El momento en el que el sujeto se queda quieto, reflexiona sobre su propia esencia, se objetiviza, es que surge el problema de las antinomias, de la separación sujeto-objeto. Si

¹⁰⁵ Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* Verso, E.U.A. 2012, pp. 946-947.

recurrimos al *topos* de Nishida, ¿no es la temporalidad del mismo la que constituye esa circularidad que conjunta la temporalidad del mundo objetual y el de la vida? En su esfuerzo por tratar de explicar el mundo histórico, justamente Nishida, como sujeto que intenta desmenuzar su propia subjetividad, es el que plantea temporalidades lineales (la vital teleológica y la causal física) que son sólo fragmentos de una temporalidad más compleja. Éste es también el fundamento de la propuesta ontológica de Žižek: el sujeto “es” la escisión primordial de la Nada absoluta, es *menos que nada*¹⁰⁶, en tanto es la negación de la Nada y, así, es aquello que posibilita tanto la nada relativa como la Nada absoluta.

El lugar del amor

Si el dios de la teología deísta es el “sujeto absoluto”, la relación del sujeto relativo (los seres humanos) con él es imposible. El sujeto relativo se opone objetivamente al absoluto como individuo (inmanente, temporalmente único, contingente). Aquél absoluto que no incluye dentro de sí su oposición, no es un absoluto, sino algo relativo en su relación con ese objeto que se le opone. Es necesario, para posibilitar la relación, introducir un absoluto que no sea sujeto a la negación, un absoluto que incluya dentro de sí absoluta negación y que se relacione completamente consigo mismo: debe poder relacionarse con lo que *es*, si algo como los entes existen. Encontramos que en el fondo de la subjetividad hay Nada, que el sujeto tiene por sustancia Nada; la subjetividad se relaciona con la Nada en tanto su sustancia es Nada de la que nada se puede predicar, la Nada absoluta. La Nada absoluta no es, tampoco, sujeto. Precisamente porque la forma en la que la Nada absoluta se relaciona con sí misma es negándose, es que la negación de la nada *es y no es* la fundamentación de la subjetividad, en

¹⁰⁶ *Idem*, p. 58.

tanto el sujeto es y no es, un constante hacerse¹⁰⁷. La forma en la que la subjetividad se relaciona consigo misma es, como fue expuesto, mediante su propia negación. En esta negación encuentra Nada en su sustancia. Pero el sujeto no puede morir para sí mismo nada más: el *cogito* como mero acto performativo necesita actualizarse constantemente, por lo que la forma de la subjetividad auténtica también niega la Nada absoluta como su fundamento. Al negarla, sin embargo, se afirma como sujeto existente, como sujeto que actúa. La Nada absoluta que no puede “perder” algo con esa negación, se gana a sí misma en la doble negación del sujeto; se afirma, se actualiza, en el acto meramente subjetivo de afirmarse como individuo en el momento presente. La relación del sujeto individual, relativo, con el sujeto eterno, el sujeto absoluto, es sólo posible porque en el centro de la subjetividad, está esa relación de absoluta negación y afirmación del individuo y la nada absoluta.

En el pensamiento nishidiano el dios trascendente objetivo pierde su carácter absoluto, mismo que es sólo posible asignar a la Nada absoluta, en tanto que la forma en que se expresa a sí misma es en la relación inmanente-qua-trascendente de ésta con la subjetividad. Sin embargo, afirma Nishida, es porque el absoluto, Dios, “es nada absoluta, es [también] ser absoluto”¹⁰⁸ en tanto es sólo en la medida que se niega a sí misma, dando lugar a una multitud de fenómenos. Advierte aquí, acertadamente, que una mala lectura retornaría esta conclusión a un dios trascendente con ser absoluto, con carácter ontológico positivo. Esto sería retornar a la lógica de los objetos, que como ya hemos abordado, es insuficiente para el análisis de la subjetividad. La lógica de los objetos requeriría oponer a ese dios

¹⁰⁷ Así, podríamos seguir al infinito, negando todas las proposiciones que identifiquen la nada con algo, pero eso sería retornar a la forma conceptual que es insuficiente para aproximarnos a la Nada, que se rige bajo la lógica del *soku hi*. Enunciar los polos de las dicotomías sólo nos puede servir como ayuda para entender que esa autoidentidad de los contradictorios es la manera en que la nada y su negación (el sujeto) se relacionan.

¹⁰⁸ Kitaro Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993, p. 69.

absoluto a lo relativo, nuevamente negando su carácter absoluto. Para Nishida es necesario que la dicotomía de immanencia y trascendencia nunca sea superada; Dios es y no es, “es negando su propia nadaidad [*nothingness*] que es infinitamente auto-afirmante, infinitamente creativo y es en sí la realidad histórica”¹⁰⁹. Si bien, en Nishida el énfasis puede estar en el “Dios inmanente de amor absoluto”¹¹⁰, afirma que “la religión debe ser inmanentemente trascendente y transcendentemente inmanente”¹¹¹. La dicotomía que incluye a su propia negación sin ser superada, sigue la forma en que Nishida percibe la realidad misma, manteniendo el dinamismo permanente de la relación de afirmación de la negación de la Nada consigo misma.

Para Nishida, esta forma de lo religioso no tiene lugar en las religiones como las conocemos hoy. En su lectura del cristianismo (en su sentido institucional), Cristo deja su labor en manos de las instituciones, tanto las seculares como las eclesiásticas: “los sucesores de Pedro también se volvieron los sucesores del César”¹¹², de esta forma, todos los dogmas de la religión católica son vistos como la palabra de Dios, un dios trascendente. Para Nishida, esta forma de religiosidad que experimenta lo trascendente objetivamente, debe negarse para poder dar lugar a la acción auténtica (libre), puesto que siempre que permanezca como trascendente se verá obligada a “ceder a la necesidad histórica”¹¹³. Sólo desde la acción creativa (creadora de mundo, de historia) se puede hablar de un sujeto libre.

Para Žižek, sin embargo, en su interpretación de la lectura que Hegel hace del cristianismo, encuentra un momento histórico en donde lo divino rompe con la simultaneidad

¹⁰⁹ *Idem*, p. 71.

¹¹⁰ *Idem*, p. 118.

¹¹¹ *Idem*, p. 119.

¹¹² *Idem*, p. 120.

¹¹³ *Ibid.*

de la trascendencia-inmanencia. Aquí detecta la posibilidad de darle una dimensión ética a la dicotomía trascendencia-inmanencia, tanto para la subjetividad, como para el absoluto. Esta lectura no la encuentra en, por ejemplo, el judaísmo, donde Dios se niega a sí mismo como dador de significado, como gran Otro, abandonado a lo creado a su suerte. En el judaísmo Dios muere “en sí mismo mediante su reducción al efecto performativo (de los humanos) hablando de él.”¹¹⁴, pero permanece vivo para sí mismo; no porque tenga existencia por fuera de los actos de la totalidad de los creyentes, sino porque ignora su propia muerte; vive eternamente porque nunca poseyó un carácter mortal. Es, pues, solamente en el cristianismo que dios muere para sí mismo (en la cruz). Dios (Padre) al volverse humano (en Cristo) y al morir en cuerpo, se ve enfrentado a la destrucción definitiva de su trascendencia, “la sabiduría divina y la existencia son incompatibles, Dios sólo existe en tanto no sabe (toma nota, registra) su propia inexistencia. En el momento que Dios sabe, se colapsa en el abismo de la inexistencia.”¹¹⁵. El Dios trascendente se disuelve a sí mismo al convertirse en su propia negación, en la individualidad relativa del Hijo que se pregunta por el significado de su propia crucifixión, y encuentra sólo el silencio del abandono del Padre, dador de significado: su plegaria no es respondida porque no hay nadie que la responda. El único vestigio de lo divino que queda, es el sentido inmanente de Dios: la comunidad de los creyentes¹¹⁶ (el Espíritu Santo), que forma un “vínculo de amor colectivo sin ningún apoyo en el gran Otro”¹¹⁷. El mandato de amar a dios se convierte en el de amar cada uno de los seres humanos en plena

¹¹⁴ Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* Verso, E.U.A. 2012, p. 104.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Cfr. Idem*, p. 232

¹¹⁷ *Ibid.*

consciencia de nuestra libertad, es decir, la imposibilidad de recurrir a un Dios que garantice un sentido para nuestras acciones¹¹⁸.

En la interpretación que Nishida hace de *Los Hermanos Karamazov* la iglesia toma el papel del Gran Otro, aquel que, suprimiendo de la libertad de los individuos, les otorga felicidad, les garantiza un sentido a sus vidas. Es en la segunda llegada de Cristo, donde Él sólo permanece callado ante esa injusticia, y que, al ser condenado a la hoguera, besa al gran Inquisidor. Ésta es la forma en que se expresa la aproximación correcta a la religiosidad auténtica que propone Nishida: Dios regresa sólo para recordarnos que siempre hemos sido libres, que el único mandato está en el amor hacia la humanidad.

Es precisamente la nada absoluta aquello que implica el llevar el pensamiento del dar absoluto como auto-abandono hasta los propios límites. En este límite, nada da: La Nada permite la auto-negación total que define el tipo de amor que llamamos Dios. El pensamiento de Nishida también implicaría que, en cierto sentido, nada recibe: él ha dicho que, para lo relativo, enfrentarse al absoluto, significa su propia muerte, una muerte que niega el yo [*self*] y lo abre al absoluto. La nada relativa que recibe, si podemos usar una expresión nominal, es el lugar abierto por el sí mismo relativo negándose a sí mismo.¹¹⁹

Este es el aspecto ético que detectamos como resultado de una subjetividad vaciada de fundamento. El absoluto se *da* a sí mismo, se niega a sí mismo para poder existir en su negación, que son los seres humanos individuales, cuya acción conlleva el peso de su propia libertad radical. Tal vez la diferencia esencial entre Nishida y Žižek, es que el carácter histórico del absoluto es más claro en el segundo, en tanto hay una referencia concreta a un hecho histórico donde el absoluto se pierde como absoluto trascendente objetivo, y se gana como inmanente en la humanidad.

Paradójicamente, tanto Žižek como Nishida, critican ciertas lecturas de sus propios

¹¹⁸ Para Žižek sólo a través de esta interpretación del cristianismo es que el ateísmo es posible sin que éste recaiga en la metafísica religiosa al asignar un nuevo gran Otro (ya sea en la ciencia, en la naturaleza, etc.)

¹¹⁹ John C. Maraldo, *Nothing gives*, disponible en: *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*, Indiana University Press, E.U.A., 2011, p. 154.

bagajes religiosos, y proponen nuevas que no son las ortodoxas. Es por eso que contrastarlos como lo hemos hecho, muestra un nuevo carácter en ambas propuestas. Parece ser que los puntos que critican en las propuestas (una que abrevia del budismo y la otra del cristianismo) son, sino los mismos, al menos, afines.

Conclusiones

En este trabajo, expusimos los problemas que conlleva la concepción de la subjetividad desde el punto de vista de la cotidianidad y cómo un cambio de perspectiva de los mismos es mucho más fructífero en términos filosóficos. Detectamos el primer intento moderno de dar cuenta de este problema, así como un hilo conductor en las diferentes respuestas al mismo, en el *cogito* cartesiano, leído, no como *res cogitans*, sino como mero proceso, como mera “performatividad”. Esta noción fugaz, efímera, del sujeto, nos llevó a preguntarnos por la posibilidad de encontrar una temporalidad donde la consciencia pueda ser consciente de sí misma, cuestión que parecería requerir dos momentos diferentes, o, por lo menos, la existencia de algo externo a la consciencia que le permita dar cuenta del cambio del tiempo y, así, posibilite que se distinga a sí misma fuera de esa mera performatividad inseparable del instante presente. Así, fue necesario abandonar la seguridad del mero *cogito*, para preguntarse por las condiciones de aparición de los objetos en la consciencia, entre ellos, la consciencia misma.

En ese punto, la propuesta de Nishida cobró fuerza, pues, en su análisis de la realidad en distintos mundos, expone la forma en que la temporalidad es espacial: le da al sujeto un lugar donde puede actuar desde sí y encuentra una lógica, la lógica de la identidad de los contradictorios, que le permite dar sentido a su carácter efímero. Esa temporalidad, donde es posible la subjetividad, es la del eterno presente, un presente que es la síntesis de la temporalidad cíclica-causal del mundo físico y de la temporalidad teleológica-instintiva del mundo de la vida. La dimensión ganada en esta temporalidad, es la que posibilita hablar de una acción auténtica, una acción que sea a su vez inter-acción. En la lógica dialéctica de Nishida, ésta es la única manera en la que una acción está fundamentada: no es el sujeto meramente actuando sobre el objeto, sino que es un sujeto que forma con su acción y es

recíprocamente formado por el mundo. El mundo cobra, así, un carácter histórico, puesto que los centros autoformantes de éste, son los sujetos. La acción de los sujetos en el presente del mundo, tiene consecuencias que no se limitan a su momentariedad, sino que abarcan tanto el futuro como el pasado mismo del mundo. Desde la perspectiva pasajera del presente, Nishida plantea un fundamento de la totalidad de las fuerzas del mundo, de las relaciones inter e intra-subjetivas, así como la posibilidad de hablar de una inter-acción del sujeto con el mundo. El carácter de este fundamento, sin embargo, nos eludía aún.

Analizamos, entonces, qué era aquello que podemos llamar el fundamento de la subjetividad, cuyo lugar es el mundo histórico, sus centros múltiples son los sujetos, y su temporalidad es el eterno presente. Claramente este fundamento tendría que poder superar la dicotomía sujeto-objeto y tener la forma lógica de la identidad de los contradictorios de lo uno y lo múltiple, a partir de la cual habíamos podido desarrollar ese nuevo esbozo de subjetividad. En ese punto, el sistema que plantea Nishida, pareció abandonar el sentido común para dar como respuesta la Nada. Que el fundamento esté vaciado, implica que todo está vaciado, por lo que fue necesario exponer a qué tipo de vacío nos referimos.

Encontramos, entonces, en la poesía, una forma de señalar a esa Nada, que no es meramente un vacío relativo, sino la Nada absoluta. El sentido poético del lenguaje, nos permitió hacer patente el carácter contradictorio, antitético, no sólo del lenguaje mismo sino de la experiencia de la realidad. Esa experiencia de la realidad, de la subjetividad que se objetiva a sí misma en el mundo, como lo ejemplificamos con el poeta, es el sentido ontológico del *ver* y el *oír* nishidiano, que engloba el concepto de la intuición-acción. Pero si el fundamento de esa experiencia, del hacerse de las cosas mediante la subjetividad (y viceversa), era un sujeto vacío, fue entonces claro que, en el fundamento de la subjetividad,

no sólo se jugaba la existencia de la misma, sino de todo fundamento ontológico de la realidad. Así, en la reflexión del sujeto sobre sí mismo, habíamos encontrado la relación de lo relativo con el absoluto, lo que implicaría la muerte de uno de estos dos polos, al ser incompatibles el uno con el otro. Fue necesario, por tanto, plantear cómo era posible esa relación entre el sujeto y la Nada absoluta, lo que Nishida llama “experiencia religiosa”.

La muerte del sujeto, expusimos, no implica una relación del sujeto consigo mismo. A ningún sujeto le acontece nunca su muerte. El carácter acontecimental de la muerte del sujeto, debe ser sublimado en la eternidad; si la muerte es algo para el sujeto auténtico, ésta debe ocurrir eternamente. Encontramos en la reflexión del sujeto sobre sí mismo (“yo pienso que soy”), a un sujeto que destruye su propia posibilidad como ente, no pudiendo nunca colocarse con seguridad en ningún lugar de ese enunciado, siendo uno el sujeto gramatical cuya validez descartamos al principio, y el otro el predicado abstracto, sin ninguna posibilidad de determinación individual. Esto es lo que Nishida detecta como el morir para sí mismo, o bien, realizar su propia nada [*nothingness*] eterna.

Que el sujeto realice, actualice, su propio fundamento (la Nada absoluta), es la forma de vida religiosa según Nishida. Como expusimos, ninguna acción del sujeto se libra de expresar contradictoriamente a la Nada, sin embargo, las acciones cotidianas, aquellas que tienen la forma de intuición-acción, son las que más actúan *conforme* a ese fundamento contradictorio. Esto es porque el sujeto que está consciente de la contradicción absoluta en su núcleo, al dirigir su acción hacia el mundo sin objetivizarse a sí mismo, expresa la Nada en el mundo, paradójicamente como la ligazón más auténtica con éste y consigo mismo.

Sobre este punto, encontramos un vínculo con las neurociencias que nos permitió explicar por qué el sujeto vuelve una y otra vez a objetivizarse, por qué no simplemente puede

actuar en el presente sin más, sino actualizando su propia negación. El modelo que mejor nos explica esto es aquél que plantea Metzinger, donde el sujeto puede saber que no es un ente, que no tiene fundamento ontológico, y, sin embargo, nunca lo puede creer. La subjetividad como la plantea Metzinger, es sólo una estrategia de supervivencia de un cuerpo para relacionarse mejor consigo mismo y con su medio. Sin embargo, encontramos que esta interpretación no alcanzaba a dar el salto a las consecuencias ontológicas de un sujeto vaciado. Para esto, expusimos la similitud y la diferencia del planteamiento de Žižek con el de Nishida.

Para Žižek la subjetividad es la escisión fundamental de la Nada absoluta, algo menos que nada, que posibilita la actualización de la misma en el Todo. La forma de acción del sujeto es el “hacer nada”, posibilitar el impulso creador de la Nada absoluta al mediarla, pues, de la Nada no proviene nada. El sujeto actúa como mediador que, al negar la Nada absoluta, permite que el Todo y la nada relativa, el vacío, sean.

Finalmente, tanto Nishida como Žižek, creen necesario aclarar la relación entre el sujeto y el Absoluto en términos de inmanencia y trascendencia para evitar la malinterpretación de sus propuestas. Es importante aclarar, incluso aquí, que ninguno de estos autores admite la existencia de un Dios trascendente como el que plantean la gran mayoría de las dogmáticas teológicas. El énfasis de Nishida está en el carácter inmanente-trascendente del Absoluto, un absoluto que se relaciona consigo mismo negándose, dando así lugar a lo relativo. Esto es un acto de amor, un acto creativo originario de darse a sí mismo, negándose a sí mismo. Es en ese sentido que la libertad humana es actuar conforme a esa naturaleza contradictoria del sujeto: el Absoluto posibilita todas las acciones e inter-acciones al darse a sí mismo mediante su negación. En Žižek, sin embargo, el Absoluto pierde,

históricamente, con el cristianismo y su crítica, su carácter trascendente. La libertad de las acciones humanas reside en que no hay una garantía de sentido más allá de ámbito inmanente del mundo. El acto de amor del Dios trascendente, consiste en dejar al hombre libre a su suerte.

Quedan abiertas muchas preguntas que no es posible abarcar en un solo texto, que, sin embargo, son fundamentales para complementar un análisis de la subjetividad auténtica. Destaca entre éstas, la cuestión sobre el inconsciente (tema que Žižek estudia ampliamente), así como el carácter mismo del amor como lo hemos tratado y qué formas éticas toma. Tampoco tocamos aquí la pregunta por las experiencias que permiten ese *creer* la nadaeidad dentro de nuestra sí mismo, cómo funcionan y por qué habrían, o no, de ser experiencias privilegiadas por sobre las demás. Finalmente, no abordamos el aspecto político global de las consecuencias de una subjetividad vacía, si deberían cambiar la forma en que abordamos los temas que afligen al mundo de hoy, con sus catástrofes climáticas y sociales.

Concluimos, pues, que es posible hablar de una subjetividad sin terminar en un callejón sin salida. Este es un sujeto sin fundamento, un sujeto del que nada se puede predicar sino relativamente, pero un sujeto cuyas acciones, que actualizan a la Nada absoluta, no se escapan de la cuestión ética, del reto de su libertad, un sujeto que puede conocer al mundo y conocerse desde el mundo.

Bibliografía

- ABE, M., *Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1989.
- AEBERSOLD, P., *Radiosiotopes; New Keys to Knowledge*, en: Annual Report Smithsonian Institution 1953, Smithsonian Institution, E.U.A., 1954.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, España, 2007.
- BERGSON, H., *Obras escogidas*, Aguilar, España, 1963-
- COBB, D., (comp.) *Haiku*, The British Museum Press, Reino Unido, 2005.
- CURTIS, H., *Biología*, Editorial Médica Panamericana, España, 2005.
- DICKER, G., *Kant's Refutation of Idealism*, Noûs, 42: 80-108.
- DELEUZE, G., *Bergsonismo*, Cátedra, España, 1987.
- DESCARTES, R., *Discurso del método - Meditaciones metafísicas*, Espasa Libros, España, 2010.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, Alianza Editorial, España, 2011.
- FRANCK, F. (comp.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, World Wisdom, Canada, 2004.
- JACINTO, A., *Alternativas filosóficas*, Morevallado Editores, México, 2011.
- JACINO, A., *Tradición y mundo histórico en la filosofía de Nishida Kitarô*, El Colegio de Michoacán, México, 2004.
- KAFKA, F., *The Blue Octavo Notebooks*, ed. Max Brod, Cambridge, MA: Exact Change 1991.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006.
- KOPF G., *Beyond Personal Identity*, Curzon Press, Reino Unido, 2001.
- MALDONADO, R., *Kant: la razón estremecida*, UNAM, México, 2009.
- MARALDO, J., *Nothing gives*, disponible en: *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*, Indiana University Press, E.U.A., 2011.

METZINGER, T., *Being No One*, MIT, E.U.A., 2003.

NASA, *Astronaut Journals* [fecha de consulta 20/09/14], Amiko Kauderer, editor, [última actualización 06/11/08], disponible en: http://www.nasa.gov/centers/johnson/astronauts/journals_astronauts.html.

NISHIDA, K., *An Inquiry into the Good*, Yale University Press, E.U.A., 1990.

NISHIDA, K., *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press, E.U.A., 1993.

NISHIDA, K., *Ontology of Production*, Duke University Press, E.U.A., 2012.

NISHIDA, K., *Pensar desde la nada*, Ediciones Sígueme, España, 2006.

NISHITANI, K., *Nishida Kitaro*, University of California Press, E.U.A., 1991.

PEREBOOM, D., "Kant's Transcendental Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de otoño del 2014), Edward N. Zalta (ed.), próxima URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/kant-transcendental/>.

SUARES, P., *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, Lexington Books, Reino Unido, 2011.

TIFF, York University (2012), *SLAVOJ ŽIŽEK | Master Class | Higher Learning [Video]*, disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=kugiufHh800>.

YOSHINORI, T., *The Philosophy of Nishida en: The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries* comp. Frederick Franck, World Wisdom, Canada, 2004.

ŽIŽEK, S., *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, E.U.A. 2012.