

BASES PARA EL DIÁLOGO ENTRE LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE Y LA FILOSOFÍA DE LA NADA: EUGENIO TRÍAS Y LA ESCUELA DE KYOTO

CARLOS E. SEGADE ALONSO
Universidad a Distancia de Madrid

RESUMEN: La filosofía de la nada fue la respuesta ofrecida por Kitaro Nishida a la necesidad de asentar las bases de un diálogo filosófico con Occidente. Se propone en este trabajo que ese diálogo que todavía prosigue en la Escuela de Kyoto tenga entre uno de sus referentes occidentales a la filosofía del límite de Eugenio Trías. Para ello, y tras un repaso de los conceptos principales de cada propuesta filosófica, se considerará la adecuación del método categorial de análisis histórico propuesto por Trías y se estudiarán los conceptos fundantes de «nada» y «límite», que a su vez son la base para una ética humanista capaz de entablar un diálogo entre las dos culturas.

PALABRAS CLAVE: Filosofía del límite, filosofía de la nada, Escuela de Kyoto, espíritu, vaciamiento

Foundations of dialogue between the philosophy of limit and the philosophy of nothingness: Eugenio Trías and the Kyoto School

ABSTRACT: The philosophy of nothingness was Kitaro Nishida's answer to the necessity of laying the foundations of a philosophical dialogue with the West. This paper suggests that this dialogue, which the Kyoto School still continues, might accept Eugenio Trías' philosophy of limit as one of their Western references. To do so, and after reviewing the main concepts of each philosophical proposal, Trías' categorial analysis of history will be studied along with the founding concepts of «nothingness» and «limit», which represent the background for humanist ethics open to dialogue with both cultures.

KEY WORDS: Philosophy of Limit, Philosophy of Nothingness, Kyoto School, Spirit, Emptiness

1. LA APERTURA AL DIÁLOGO

Todavía hoy se entiende que la filosofía es una disciplina puramente occidental, mayormente europea. Fuera de ese marco cultural, se suele decir, existen sabidurías o religiones, pero no estrictamente filosofía.

Sin embargo, el pensamiento nacido en oriente (aceptemos las generalizaciones geográficas solo por motivos expositivos) nunca ha dejado de estar del todo en contacto con el occidental¹. Bien es cierto que a partir del siglo XIX los filósofos occidentales, piénsese en Schopenhauer², comienzan a considerar en serio conceptos desarrollados al amparo de lo que incluso entonces se veían como religiones o místicas orientales.

¹ Como resumen e introducción al tema de las influencias mutuas en tiempos clásicos, se puede consultar «El budismo primitivo y la filosofía griega» y «Nagarjuna y el escepticismo griego», en GÓMEZ DE LIAÑO, I., CAVALLÉ, M., VÉLEZ, A., CATENA, M., *Hinduismo y budismo*, Etnos, Madrid 1999.

² Schopenhauer creó un precedente, estuvo interesado en el budismo e incluso llegó a confesarse budista, aunque su comprensión del mismo era muy deficiente, con errores conceptuales muy profundos. Véase: SCHOPENHAUER, A., *Notas sobre Oriente*, Alianza, Madrid 2011.

No obstante tanto religión como filosofía no son conceptos unívocos, lo mismo que sus contenidos. Lo que desde occidente se considera como práctica religiosa puede que choque con el concepto que por ejemplo tienen los japoneses al respecto³. Lo mismo sucede cuando se marcan diferencias entre sabiduría y filosofía, y los principios que rigen en oriente y occidente para ambas. Según R. Panikkar, la persona occidental, influida por su tradición semítica, cuando piensa tiende a buscar las diferencias, mientras que la oriental, por el contrario, busca la identidad⁴. Todo esto, junto con la dificultad de interpretación de las lenguas orientales, incluso entre sí, como es obvio, hace que el acercamiento de sistemas de pensamiento que podrían llegar a entenderse no sea fácil.

Es en Japón donde se toma por vez primera la iniciativa de hacer filosofía al modo occidental, con su base conceptual y su metodología, pero tratando de explicar el mundo desde los parámetros de la propia cultura ancestral. Normalmente el mérito se le otorga en exclusiva a Kitaro Nishida (1870-1945)⁵, y así debe ser en justicia, aunque a sus discípulos se deba también la popularización, la actualización, la revisión de su pensamiento y la creación de una escuela de pensamiento de referencia, especialmente sus contemporáneos Hajime Tanabe (1885-1962) y Keiji Nishitani (1900-1990).

La filosofía japonesa descubre o, mejor dicho, redescubre, algunos parámetros que la occidental ha pasado por alto o de los que prescinde por asociarlos a la religión, a la teología, o la espiritualidad. Es una filosofía que enraíza en su tradición oriental y específicamente en la cosmovisión budista, pero no es una filosofía budista en el mismo sentido que podríamos entender, por ejemplo, que hay una filosofía cristiana al amparo de la doctrina católica, aunque la marcada escisión entre religión y filosofía que se da en occidente se diluye en la reflexión filosófica de los pensadores japoneses.

Lo que el estudioso occidental se encuentra al acercarse a la producción de la Escuela de Kyoto es una relectura de temas clásicos como la intuición, la reflexión, la experiencia, el nihilismo, etc., enmarcados en un aparato terminológico diferente en cuyo centro está la «Nada», a la que se accede por

³ Los japoneses se definen a sí mismos como mayormente no religiosos, a pesar de que practiquen el shinto y el budismo. Es habitual que identifiquen religión con una doctrina en la que hay que creer y no con una experiencia espiritual sin dogmas. La aparente paradoja de la filiación religiosa japonesa se trata extensamente en KASULIS, T. P., *Shinto. El camino a casa*, Trotta, Madrid 2012. Aunque en la bibliografía sobre Nishida y otros autores y en las traducciones de sus obras se hable de «religión», posiblemente sea más adecuado hablar de espiritualidad, con el fin de no confundir el significado del término con una doctrina específica.

⁴ PANIKKAR, R., *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 2000, pp. 55-56. A modo de ejemplo, Panikkar sostiene que el occidental caracterizará la Divinidad buscando sus rasgos diferenciadores (Dios judeocristiano), pero el oriental la buscará en todo lo que le es idéntico (Brahman).

⁵ Utilizaré el modo occidental de notación de los nombres japoneses, nombre y apellido, aunque en las fuentes utilizadas se utilice frecuentemente el modo japonés inverso, v.g., Nishida Kitaro.

medio del autodespertar de la conciencia. Aunque este concepto nazca de la práctica del zen, hay que advertir que los filósofos de Kyoto hacen un gran esfuerzo hermenéutico y explican en términos filosóficos occidentales lo que para ellos es una parte de la experiencia humana.

Una filosofía racionalista que no considere posible el diálogo que nace de una experiencia espiritual sin duda va a tener dificultades a la hora de entablar un diálogo fructífero con la filosofía que nace del zen. Por eso, la filosofía del límite, que reconoce las formas espirituales y simbólicas y que les otorga su espacio, resulta más apta que otros planteamientos para llegar a un entendimiento mutuo.

En la filosofía española contemporánea es cierto que ha habido interés en la integración de lo espiritual, en el sentido lato del término, pero no siempre contando con tradiciones más allá de las propias del cristianismo y de la teología occidentales. No faltan ejemplos de ello, desde Zubiri a Zambrano, pasando por Marías, sin ánimo de ser exhaustivo.

Sin embargo, sirva como ejemplo de una cierta excepcionalidad Salvador Pániker (*Filosofía y mística*) con su apelación a un entendimiento entre el pensamiento racional y la dimensión espiritual, que no confesional, en sintonía con la tradición oriental. Alternativamente, y esta vez desde un punto de vista del catolicismo heterodoxo, su hermano Raimón Panikkar desarrolló una vasta obra que bien pudiera asentar las bases de un posible diálogo entre oriente y occidente, pero sin que llegara a ofrecer por ello un sistema filosófico fuera de los límites de la teología, espacio que Panikkar renunció a abandonar.

No obstante, ninguno de estos autores, a pesar del interés que merece su obra, desarrolló un sistema donde lo espiritual formara parte intrínseca de él, junto con un elemento esencial e imprescindible de universalidad, es decir, teniendo en cuenta lo que podríamos considerar como fenómeno espiritual, independientemente de su tradición, pero manteniéndose en los límites del estudio filosófico.

Eugenio Trías, por su parte, en el momento en que su obra alcanzó un alto grado de madurez, y mientras exploraba todas las posibles implicaciones que supone el concepto de límite, vio natural la integración del componente espiritual, simbólico, en su sistema filosófico. Aunque el propio Trías llamase propuesta a su filosofía del límite, lo cierto es que está pensada como un sistema, superando así, desde el punto de vista metodológico, a algunos de sus contemporáneos y la condición de universalidad para el diálogo intercultural que considero imprescindible para que tal diálogo sea efectivo.

La filosofía del límite bebe de las mismas fuentes que Nishida y otros miembros de Kyoto, y tienen en común haber enraizado sus sistemas respectivos mediante sus propias relecturas de Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Goethe, Nietzsche, Husserl, y por supuesto Platón, por citar algunas influencias comunes. La deuda de la Escuela de Kyoto con Kant, Hegel y Nietzsche es todavía especialmente palpable (véase por ejemplo la obra de Masao Abe), lo cual no ha sido óbice para que incluso desde los años treinta del pasado siglo

los discípulos de Nishida no se acercaran a otras corrientes, como fue el caso de Miki o Kawakami con el marxismo⁶.

Este trabajo tiene carácter exploratorio y se centra en la búsqueda de temas comunes que sirvan para plantear un diálogo filosófico entre la tradición occidental, en este caso española, y la filosofía japonesa. Desbordaría los límites editoriales una profundización exhaustiva de cada uno de los temas, por lo que a continuación me limitaré a hacer un repaso de los términos fundamentales de la filosofía de Eugenio Trías y posteriormente otro sobre los temas más importantes de la Escuela de Kyoto, para acabar con un apartado en el que se verá la posible complementariedad de conceptos que hace posible un diálogo entre ambas.

2. LAS BASES DE LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE

La filosofía de Eugenio Trías se fundamenta en el concepto de límite⁷. Este es de orden ontológico o, haciendo uso de su terminología, onto-topológico. No en vano, a Trías le ayudan a definirlo las acepciones comunes del término, es decir, la que significa espacio que nos está vedado traspasar y, por otro lado, y evocando el concepto latino de «*limes*» tal y como se entendía en el imperio romano, la que hace referencia al espacio que puede ser habitado.

En este último sentido, el límite evoca algo positivo, no restrictivo, invita a pensar en la capacidad de ser ocupado y habitado. Pero el límite siempre lo es en relación a otro espacio, por lo que adquiere un carácter relativo, siempre dependiendo de qué hay más allá. Por eso, Trías lo concibe como ese espacio que contiene en sí una parte negativa, hacia el exterior, y una parte positiva, hacia el interior.

En la ontología topológica de Trías se dice que el límite viene definido por tres «cercos»: el «cerco del aparecer», que es la existencia presente en la que se engloba la realidad física y natural; el «cerco hermético», que es el arcano, lo misterioso, donde muchas tradiciones sitúan lo divino, lo santo, lo sagrado, el lugar de la memoria de los eternamente muertos, y donde se encierra la memoria de la humanidad; y un espacio entre ambos que denomina «cerco fronterizo».

El límite es en razón de los dos primeros cercos, pero de manera distinta. El límite lo es «de» con respecto al cerco del aparecer y sin embargo lo es «en referencia a» con respecto al cerco hermético. Es decir, se define como parte «de» la existencia, pero «en referencia a» la Nada, entendiendo esta como la existencia que deja de ser. Ontológicamente hablando, el límite no separa al Ser

⁶ El pensamiento de Nishida ha estado en continua revisión, que incluso afecta a los conceptos centrales de su pensamiento, incluida la noción de «nada». Para una visión de conjunto y un resumen de las críticas principales a su pensamiento puede consultarse NISHITANI, K., *Nishida Kitaro, the Man and his Thought*, Chisokudo Publications, Nagoya 2016.

⁷ Para una visión completa del concepto sería necesario consultar la trilogía compuesta por *Lógica del límite* (1991), *La edad del espíritu* (1994) y *La razón fronteriza* (1999). El concepto aparece perfeñado ya en *Los límites del mundo* (1985).

y al Ente, sino al Ser y la Nada. Esta Nada debe entenderse como la «sombra» (no en el sentido jungiano) del ser fronterizo: una realidad que de darse negaría la existencia del propio límite.

El límite tiene un carácter reflexivo diferente al de una síntesis hegeliana, ya que no se busca la superación de los cercos mediante la apelación a una idea de carácter absoluto⁸. El límite lo es siempre de algo (=x) y en referencia a algo (=x). El límite es por tanto «ser del límite», un habitante del límite (*limes*). Trías enraíza al ser en la realidad más radical, de la que forma parte necesaria. Todo ser del límite está en el cerco de la existencia (del aparecer), y es en este donde es posible que se desarrolle la *humana conditio*.

El concepto de límite, ser del límite, es un componente sobre el que pivota toda la filosofía triasiana, a la par de otros dos que también le son propios y sin los cuales no se entendería: la razón fronteriza y las formas simbólicas⁹.

El ser del límite es la interpretación triasiana del concepto clásico del ser como *autó tó ón* (Parménides) o *to ón ê ón* (Aristóteles). La razón fronteriza, por su parte, es el *logos* que brota de la realidad limítrofe, o sea, que desde la razón (el lenguaje y el pensamiento) se puede explicar la trama de categorías propias del ser del límite. Las formas simbólicas son la prolongación de la razón fronteriza en relación a cualquier cosa (=x) que siendo ser limítrofe no se puede expresar mediante recursos racionales o conceptuales.

Estos tres conceptos forman lo que Trías llamó el «triángulo ontológico». Con la metáfora del triángulo, se refuerza la idea de que no puede faltar ninguno de los vértices para que el triángulo conserve su forma. Los tres son necesarios en su propuesta filosófica. Por eso se entrecruzan, y cuando se hace referencia a uno aparecen los otros dos.

El acercamiento a la realidad, «lo que aparece» se produce mediante juicios, que son el objeto de la razón fronteriza. Estos juicios son las categorías que utiliza la razón (fronteriza) para comprender el mundo y comenzar un proceso de autorreflexión crítica. Estas categorías son siete, ordenadas de una manera específica, de forma tal que una presuponga la anterior¹⁰: 1) la matriz, el fundamento matricial, la Naturaleza; 2) la existencia: el Mundo, el Cosmos; 3) la presencia: el sujeto y el límite; 4) el *logos*; 5) la razón crítica: las claves hermenéuticas; 6) el suplemento simbólico: lo místico; 7) el ser del límite: la conjunción simbólica.

La lógica tras estas categorías es la que va a utilizar Trías como base de su método estructural, con el que estudiará la realidad simbólica en la historia y con el que llegará a su definición de espíritu. A continuación se explican muy brevemente para poder comprender la estructura y la tesis del libro *La edad del espíritu*, que comentaré más adelante.

La primera de las categorías es la materia, la Naturaleza. Es la Madre Tierra, lo matricial, pero lejos de ser evidente, solo en el momento en que se

⁸ TRÍAS, E. *El hilo de la verdad*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona 2014, pp. 178-187.

⁹ TRÍAS, E. *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona 1999, pp. 18-20.

¹⁰ A modo de resumen muy completo de lo que aquí se trata, se puede consultar: TRÍAS, E. *El hilo...* *op.cit.* pp. 67-121.

es consciente de la segunda categoría es cuando la primera se hace visible a la razón. Esta segunda es el mundo, que surge como instancia diferente de la matriz de la que parte. El mundo también hace visible al límite, que es límite del mundo, y es donde se puede probar la existencia. Eso que se da en el mundo no es un mero ser, o un acto de existir, sino que es el ser «incardinado en el límite».

La tercera categoría atiende al ser del límite que se da en el mundo, el sujeto. En la segunda no hay diferencia entre sujeto y objeto todavía, pero en esta tercera hay una confrontación entre la existencia y el límite, de tal manera que la existencia depende, como mantenida en suspenso, de su relación con la nada o con su propia negación. Es precisamente esta posibilidad de negación de la existencia la que eleva a esta a un estatus diferente, que Trías llama «límitrofe», que es inseparable de la inteligencia y esta, a su vez, es la que tiene acceso al *logos* y a la expresión de sentido y significado del mundo. El sujeto que habita el mundo se transforma, en virtud de la experiencia del límite del ser como tal, en sujeto fronterizo. Por consiguiente, el sujeto es libre de determinarse en el límite; esto lo hará por medio de una proposición ética que hace oír su voz ante el sujeto en el mundo¹¹. En palabras de Trías: «el límite se da como don al existente investido de la condición de sujeto, capacitado para el uso de la inteligencia y de su expresión en la enunciación (verbal, escrita); capacitado así mismo para el uso (responsable/irresponsable) de esa Libertad que en esa prueba se le da»¹².

Al ser humano se le da la ocasión desde el origen de regirse por un principio ético. Este principio es un imperativo que reza así: «obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera»¹³. En las tradiciones sapienciales clásicas y orientales, de las que Trías es consciente, este imperativo es el equivalente al «llega a ser lo que eres», de resonancias pindáricas y delficas, por lo que él mismo lo bautiza como imperativo pindárico.

El origen de este imperativo se encuentra en el cerco hermético, donde se acumula la herencia de la humanidad, y quien lo reconoce es la razón fronteriza. Esta sabe que el hombre se encuentra exiliado del espacio matricial, naturalista, casi diríamos que de naturaleza animal, pero que ese exilio tampoco le hace dios, por lo que mediante este imperativo reconoce la realidad y la necesidad de mantenerse equidistante tanto de la condición animal como de la divina.

Este «ser lo que se es» se recompensa con la «buena vida», que no se fundamenta en una clasificación de actos virtuosos como en la moral clásica, pero que tampoco se identifica con los postulados del pragmatismo contemporáneo. Es una proposición universal, que hace al habitante de la frontera consciente de su condición, pero que también es completamente libre de no responder a él, sabiendo que un retraimiento sobre lo matricial le resultaría tan peligroso

¹¹ En esta categoría nace el argumento de Trías que fundamentará su ética, en forma de proposición, y al que haré referencia más adelante, ya que sirve de enlace con la crítica de Kyoto a la ética kantiana y nietzscheiana.

¹² TRÍAS, E., *El hilo...op.cit.*, p. 78.

¹³ TRÍAS, E., *Ética y condición humana*, Ediciones Península, Barcelona 2000, p. 47.

como el otro extremo, o sea, identificarse con lo hermético: en ambos casos le harían inhumano.

La cuarta categoría explica que esta «voz» de la proposición ética que surge en el cerco fronterizo y que da sentido al límite hace que este se transforme en algo más que un mero cuadro donde sucede el existir. Es decir, la cuarta categoría explica el mundo como una realidad con un significado y un sentido. El ser del límite, dice Trías, se sabe insignificante, habitante de la frontera entre la existencia y la nada, pero al mismo tiempo sabe que el mundo es el que le da sentido, a pesar de esa fragilidad. En el momento en que el sujeto acepta el límite y se ve enfrentado a su propia libertad, el sujeto pasa a otro nivel: el de la comprensión, la inteligencia y la palabra.

Estas cuatro primeras categorías las califica Trías de espontáneas, porque al sujeto se le dan, le vienen dadas. Sin embargo, las tres restantes tienen naturaleza reflexiva, puesto que para obtener las claves de su significación hay que llevar a cabo una reflexión previa. Estas tres categorías finales son las que corresponden al triángulo ontológico que antes avanzaba.

La quinta categoría accede a la auto-reflexión crítica, que es el oficio de la filosofía, entendida esta como razón fronteriza, es decir, una inteligencia que analiza los mecanismos de reconocimiento de las categorías anteriores. La razón fronteriza es la encargada de una hermenéutica de todos aquellos conceptos que han dotado al *logos* del aparato crítico que le han ayudado a reconocer su sometimiento al límite. Esta razón fronteriza, por tanto, es equivalente a una gnoseología, que comprende bien por vía de la experiencia o por conocimiento indirecto la existencia del límite y su influencia en el límite. La razón fronteriza es la que hace que la inteligencia «vea» al límite.

El objeto de la sexta categoría es diferente. Cuando ese *logos* del que se hablaba es «espoleado por el límite» entonces es consciente del «tránsito del mundo hacia lo arcano»¹⁴. En otras palabras, reconoce que el existir tiene un punto final y por tanto el significado y sentido del mundo es completamente terminal. Es lo que llama Eugenio Trías «prueba mística».

De esta surge el suplemento simbólico, que es la última de las piezas del entramado de las categorías y el instrumento en virtud del cual se lleva al *logos* al extremo de su racionalidad para que trate con todo aquello que no está en la existencia, interrogándose sobre lo que es legítimo decir y preguntarse acerca del cerco hermético.

La séptima categoría engloba a todas las demás, designa al ser en tanto que ser y lo define como ser del límite; de hecho, este solo se comprende como intersección de la razón fronteriza y la revelación simbólica.

Es necesario, no obstante, dejar definido el concepto de símbolo en el sistema filosófico de Trías con el fin de entender qué se quiere decir con «revelación simbólica» y cómo afecta a la séptima categoría.

¹⁴ TRÍAS, E. *El hilo... op. cit.*, p. 81.

El símbolo es *sym-bolon*, en su sentido etimológico una contraseña, una medalla o moneda partida en dos, escindida, que, portada por dos personas diferentes, hace que esas dos personas o sus emisarios se reconozcan cuando hagan coincidir ambas partes del sello quebrado. No hay símbolo, entonces, sin dos partes diferenciadas y sin la escisión que lo hace posible. Trías llama a esa escisión «cesura»¹⁵.

En el símbolo se detectan dos formas, una simbolizante, que es lo que se manifiesta, y otra simbolizada, que constituye su sentido. Las cuatro primeras categorías de las que se han expuesto actúan como condiciones para se pueda constituir la parte simbolizante: se necesita una materia; esa materia ha de estar dispuesta en el mundo o cosmos; ese cosmos debe poder ser escenario para un posible encuentro con un testigo humano; ese encuentro debe poder trasladarse y consumarse en la palabra (oral o escrita).

La parte simbolizada, por su parte, estaría condicionada por dos factores que coinciden con la quinta y sexta categorías: el símbolo debe dejar entrever claves para la interpretación de las figuras ideales que lo componen; esa exégesis debe chocar con un límite mayor que hace posible una más profunda indagación, de tal manera que solo de forma mística puede llevarse a cabo esa conexión.

El símbolo es mitad realidad palpable, experimentable, fenoménica, y mitad contenido oculto, propio del cerco hermético. La razón, mediante el desciframiento del símbolo, puede acercarse e intuir lo que hay en el cerco hermético que, básicamente, dirá algo no tanto sobre lo arcano o lo divino sino sobre el propio ser del límite. Este es también el modo en el que la filosofía del límite acepta lo místico, que no es la unión extática con un Ser sino el descubrimiento del límite¹⁶.

Hasta aquí, muy resumidos, los conceptos clave de la filosofía del límite que luego será necesario retomar para establecer un diálogo con la escuela de Kyoto, cuyos aspectos más característicos resumo a continuación.

¹⁵ Para ver una definición detallada de símbolo, se recomienda la lectura del capítulo «La tabla de las categorías y las edades del mundo» en TRÍAS, E., *La edad del espíritu*, Debolsillo, Barcelona 2006, pp. 33-58.

¹⁶ Eugenio Trías reconoce que aquí sigue literalmente a Wittgenstein: «La visión del mundo *sub specie aeterno* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico» (Tractatus, 6.45) y «Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico» (Tractatus, 6.522). WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid 2003, p. 131.

3. LAS BASES DE LA FILOSOFÍA DE LA ESCUELA DE KYOTO¹⁷

El pensamiento de Nishida se construye en función de tres conceptos: experiencia pura, autodespertar y *basho* (lugar, *topos*)¹⁸. Nishida llega a ellos en busca de una razón, un solo concepto que dé sentido a toda su propuesta filosófica. Su obra de madurez comienza con la publicación en 1926 de un artículo titulado *Basho*, en el que parcialmente abandona y supera las premisas de su obra primeriza *Indagación del bien* (1911). Las tres grandes áreas de la filosofía, lógica, epistemología y metafísica, las estudia respectivamente en la trilogía compuesta por *El sistema autoperceptivo de los universales* (1929), *La autodeterminación autoperceptiva de la Nada* (1932) y *Problemas fundamentales de filosofía* (1933-1934).

En los años previos a su primera publicación, Nishida practicaba el zen (zazen) como modo de preparación espiritual, al mismo tiempo que se sometía a un intensivo plan de formación filosófica occidental. Eran unos años en los que Japón estaba aclimantándose a la recepción de la influencia occidental y donde esta parecía invadirlo todo relegando a un segundo plano lo puramente oriental. En esos años, Nishida comprendió que debía buscarse un modo de entendimiento (al menos desde la filosofía) entre las dos tradiciones, oriental y occidental, que no diera como resultado el sometimiento de cualquiera de las dos a la otra, sino un paradigma distinto. Su profundo conocimiento de autores occidentales le llevó a intentar reconciliar lo que a simple vista parecía una paradoja: la reflexión y meta-reflexión que conlleva la filosofía occidental y la ausencia de aquella que implica la práctica del zen.

Su primer libro, *Indagación del bien*, recibe la influencia directa de William James, de quien toma parte de sus conceptos psicológicos. En él Nishida explicó el primero de los conceptos clave de su pensamiento, que posteriormente superaría: la experiencia pura¹⁹.

¹⁷ Es conveniente, e incluso imprescindible, que para entender a Nishida y a los filósofos de Kyoto se comprendan al menos algunas nociones básicas del pensamiento budista y zen. A este particular, pueden consultarse: SUZUKI, D. T., *Vivir el zen*, Kairós, Barcelona 1994; HAN, B.-C., *Filosofía del budismo zen*, Herder, Barcelona 2015; ARNAU, J., *Antropología del budismo*, Kairós, Barcelona 2007; TOLA, F. y DRAGONETTI, C., *Filosofía budista. La vaciedad universal*. Las Cuarenta, Buenos Aires 2013. Desde el diálogo con el cristianismo: LASSALLE, E., *Zen. Un camino hacia la propia identidad*, Mensajero, Bilbao 2007.

¹⁸ UEDA, S., *Zen y filosofía*, Herder, Barcelona 2004, pp. 159-181.

¹⁹ Nishida fue influido por James en una primera etapa. Posteriormente, alrededor de 1917, recibió la influencia de Bergson, que se deja ver en su libro *Intuición y reflexión en la autoconciencia*, en donde el yo como unidad de pensamiento e intuición ahora requiere una base mística; el yo es pura actividad, muy parecido a la concepción del Yo puro de Fichte. A partir de 1927, abandona el yo como punto de partida y se inclina por el idealismo trascendental. Es el no-yo el que vence la cesura entre sujeto y objeto. Intenta así superar la abstracción del ego puro mediante el tradicional concepto budista de «nada» (*mu*) que incluye en sí la realidad individual de la cosa en sí misma. La influencia de la filosofía clásica aristotélica y platónica es más evidente en este período. En un último y cuarto período, Nishida aplica la idea de *locus* a la Nada Absoluta. Un resumen de la trayectoria de su pensamiento se puede encontrar en TAKEUCHI, Y., «The Philosophy of Nishida» en FRANCK, F. (Ed.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries*, World Wisdom Inc., Bloomington 2004.

El concepto de experiencia pura (*empiricum purum*) trata, por un lado, de superar el idealismo subjetivista y, por otro, de indagar cómo la metafísica tradicional podría asumir la necesidad de una transformación del yo²⁰. Lo que busca Nishida es un principio unificador, partiendo de la base de que la realidad es una. Como la realidad se divide en elementos diferentes aunque relacionados, solo la conciencia humana es capaz de unirlos para construir un paradigma completo de ella. La conciencia plena sería que el yo logre en sí mismo la unidad de la realidad.

En este período Nishida busca superar la distinción, en cierto modo determinada por el lenguaje, entre sujeto y objeto. Para él este será un tema central sobre el que volverá continuamente. La experiencia no es algo que alguien experimenta, sino que se da por sí misma. Como explica Ueda, trata así de distanciarse de la omnipresencia del *Ich denke* kantiano. La experiencia pura es la fundamentación absoluta de la realidad. De hecho toda realidad se encuentra en algún tipo de conciencia, de la que la conciencia individual es solo una parte.

No obstante, poner el foco en la experiencia no explicaría el problema de la conciencia del sujeto ni el proceso mediante el cual el sujeto alcanza la plena conciencia de realidad. Eso solo sería posible en virtud de otro de los conceptos relevantes que superaría al de experiencia en el pensamiento de Nishida: el autodespertar.

El autodespertar es el yo. No es que «yo» despierte a «mí mismo», sino que el autodespertar es el yo. Para Nishida, el *Ich* kantiano no es un sujeto «yo» sino que debe ser entendido como «un “lugar de la experiencia”, donde se sitúa lo lógico y lo sensorial»²¹.

En otras palabras, algo que sucede es previo a la actividad del yo. El mero hecho de que un algo se manifieste forma parte del autodespertar, y ese autodespertar (entendido como autoconciencia²²) lo es tanto de eso que sucede como del yo. Este es el sentido de la frase: «Cuando el mundo despierta a sí mismo, yo despierto a mí mismo». Ser consciente de un suceso y el hecho de que este se haya manifestado es una sola cosa. Es la vía por la cual la dualidad entre sujeto y objeto desaparece.

Esto implica otro de los conceptos frecuentes en Nishida, el de la autoidentidad contradictoria, es decir, «el yo es yo porque no es yo»²³.

Como en la práctica del zen, la introspección del yo logra la suspensión de toda reflexión y todo pensamiento y es entonces cuando se alcanza la

²⁰ HEISIG, J. W., *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Herder, Barcelona 2002, pp. 67-75.

²¹ UEDA, S., *Zen... op.cit.*, p. 161.

²² HEISIG, J. W., *Filósofos... op.cit.*, p. 80. Heisig explica los dos sentidos del prefijo «auto»: uno, la conciencia de una persona en su dimensión más íntima y, por otro, una conciencia que no la lleva a cabo la persona sino que se le presenta como un acontecimiento espontáneo.

²³ NISHIDA, K., *Colección de ensayos filosóficos: proyecto de un sistema filosófico. Volumen I*, Campinas, SP (Brasil), Editora PHI LTD, 2014. Véase especialmente el capítulo I: «La autoidentidad y la continuidad del mundo».

iluminación, por lo que se accede a una manera no-dual de ver la realidad²⁴. Eso es lo que Nishida trata de explicar en términos filosóficos a partir de la autoidentidad. El autodespertar es un proceso por el que el sujeto va logrando estructurarse hasta alcanzar al verdadero yo, un yo que está autodespertado a la realidad misma, que es una nada absoluta que se manifiesta en una experiencia del mundo tal y como es. Entonces, el yo ya no se define en referencia al ser sino respecto a la nada²⁵.

En otras palabras, cuando el yo es radicalmente negado entonces es cuando este encuentra al mundo tal y como es. Esto tiene dos derivadas. Una es la autoconciencia (lo subjetivo) y otra son los fenómenos (lo objetivo). En el encuentro entre ambos en la nada se produce el refuerzo del yo. Solo un universal de la nada permite superar la dicotomía entre sujeto y objeto.

Sin embargo, cuando en occidente se habla de la nada, es frecuente relacionarla inmediatamente con el nihilismo. No en vano la atención que presta la Escuela de Kyoto al nihilismo, y a Nietzsche en particular, es notable, en aras de entender lo que supone el concepto de «nada» para la filosofía occidental y cómo se puede hacer compatible con la visión oriental²⁶, si es que se pudiera.

En el concepto de nada convergen todos los conceptos expuestos hasta ahora. No obstante, para llegar a entenderlo de la misma forma que la Escuela de Kyoto²⁷, primero explicaré el concepto de «*sunyata*», o vacío²⁸.

Según el budismo, especialmente para el zen, todo está vacío. Esta frase tiene sentido solo si se entiende como que las cosas son como son y se mantienen en su carácter único. Un animal, una planta, una persona, son como son, tienen carácter único. Mientras ese carácter peculiar y único se mantenga, esos seres son libres, ya que no entran en el juego de conflictos que causa la naturaleza del ego. En este sentido, los seres están vacíos. Son como son, sin más.

²⁴ Para una explicación de las implicaciones del *satori*, o iluminación, véase SUZUKI, D.T., *Vivir...*, *op.cit.*, pp. 53-101.

²⁵ Hay que tener en cuenta que Nishida cree que oriente y occidente se distinguen desde el punto de vista metafísico en que para occidente la base es el ser y para oriente es la nada.

²⁶ A este respecto puede ser interesante consultar la sección «Zen, Buddhism, and Western Thought» en ABE, M., *Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989. También los artículos de DAVIS, B. W. «Nishitani after Nietzsche: From the Death of God to the Great Death of the Will», y JONES, D., «Empty Soul, Empty World: Nietzsche and Nishitani», ambos recogidos en DAVIS, B. W., SCHROEDER, B., WIRTH, J. M., *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School*, Indiana University Press, Bloomington: 2011.

²⁷ Tanto Nishida como Nishitani estudiaron en profundidad los conceptos kantianos de fenómeno y noúmeno, que les permitía trabajar con la intuición y lo consciente para explicar tanto el samsara como el nirvana, pero al mismo tiempo debieron superar los límites kantianos para poder explicar realmente cómo se produce y cuál es el resultado de la intuición intelectual provocada por el sunyata. A este respecto, véase el siguiente estudio: WEED, L. E., «Kant's Noumenon and Sunyata», *Asian Philosophy*, Vol. 12, N° 2, 2002.

²⁸ Para ello me basaré en el capítulo «Emptiness is Suchness» en ABE, M., *Zen and...* *op.cit.*, pp. 223-227.

Pero el problema es que los seres humanos se autoevalúan, normalmente en comparación a los demás. Somos autoconscientes. Somos capaces de vernos «desde fuera» de nosotros mismos. E igual que esto tiene un lado positivo (el sentido de la individualidad y la responsabilidad personal), también tiene su lado negativo: la autoconsciencia del ser humano le lleva a desear ser lo que no es, o, peor aún, desear ser como son otros, lo que explica la entrada del mal en el mundo a través del sufrimiento que conlleva el deseo.

El proceso inverso es lo que persigue la práctica y la ética budista. Es darle la vuelta a la voluntad y a los juicios de manera que la persona se haga consciente de lo que verdaderamente es en el mundo, con sus particularidades y atribuciones únicas. Este «darse cuenta» de la propia naturaleza es el despertar, la muerte del ego, y la apertura al vacío²⁹.

Eso desde el plano que podemos llamar religioso, pero igualmente llega Nishida a la misma conclusión desde el plano lógico. El concepto básico sobre el que se asienta la lógica de Nishida es el de *basho*, que es equivalente al *topos* platónico, pero que también resuena con el concepto de *Lebensform* de Wittgenstein³⁰. Otro concepto igualmente importante es el de «universal», que reinterpreta el concepto hegeliano de «*das Allgemeine*»³¹.

Para Nishida el conocimiento es autodeterminación de lo universal³². En este universal se distinguen tres niveles que corresponden a tres mundos: 1) el universal de juicios normales, que es el lugar (*basho/topos*) donde reside el mundo de la naturaleza; 2) el universal que contiene al universal de juicios normales, que es el universal de la auto-consciencia, y todo lo que pertenece a este universal pertenece al mundo de lo consciente; 3) el universal que contiene al universal de la consciencia, que contiene algo que trasciende a nuestro yo (sí mismo) consciente, de tal manera que todo lo que pertenece a este universal forma parte del mundo inteligible. La cuestión está en que al acomodarse cada universal en otro, el último «ser» que se sitúa en el universal posterior se convierte en autocontradictorio, por lo tanto el último universal inteligible debe poder acomodarse también en otro que incluso acoja a este. Ese lugar último es la nada absoluta³³.

²⁹ La nada y el vacío así entendidos pueden actuar como sinónimos. De hecho, Keiji Nishitani prefiere el uso de «vacío» antes que «nada», preferido por Nishida y Tanabe, para expresar esa esencia y perfección del sujeto. A este respecto, véase NISHITANE, K., *La religione e il nulla*, Chisokudo Publications, Nagoya 2017.

³⁰ Para ver las similitudes de conceptos entre ambos autores, véase: BOTZ-BORNSTEN, T., «Nishida and Wittgenstein: from «pure experience» to *Lebensform* or new perspectives for a philosophy of intercultural communication», *Asian Philosophy*, Vol. 13, N° 1, 2003.

³¹ NISHIDA, K., *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, East-West Center Press, Honolulu 1958, pp. 69-141.

³² La dialéctica nishidiana y la hegeliana son similares y ambas buscan llegar a lo concreto. Para un estudio y crítica de estos procesos en paralelo, véase: SCHULTZ, L., «Nishida Kitaro, G. W. F. Hegel, and the Pursuit of the Concrete: a Dialectic of Dialectics», *Philosophy East & West*, University of Hawai'i Press, Vol. 62, Number 3, July 2012.

³³ Para Nishida, esta nada absoluta es la conciencia religiosa, en la que alma y cuerpo desaparecen y se unen en la nada. Hay que tener en cuenta que el ideal religioso de Nishida

Dicho de otra forma. Nishida trata de dar respuesta a un problema que viene dado por la lógica aristotélica, en virtud de la cual el individuo que es sujeto no puede convertirse en predicado. La autoidentidad determina al universal, al mismo tiempo que este viene determinado por el individuo, aunque esté subsumida en las clases superiores. Nishida busca la lógica que permita que un sujeto pueda ser predicado y un universal que sea sujeto final³⁴.

Por una parte, es lógico y aceptable que un sujeto no pueda ser predicado, porque eso es lo propio del lenguaje. Lo que Nishida sostiene es que el hecho de que un individuo por medio de juicios normales sea capaz de clasificar y decir cosas de la realidad no hace que ese individuo vea todo lo que realmente está sucediendo en la realidad. Sin embargo, podría pensarse que hay un *locus* de conciencia donde la realidad se vea más tal cual es. El hecho de ver a un ser individual en el *locus* de conciencia no es verlo como una sustancia ajena e independiente, sino que la conciencia le predica su identidad. El individuo consciente hace predicados a «sujetos que llamamos individuos», lo que significa que «el sujeto consciente es lo universal de esos sujetos lógicos»³⁵. Eso es lo que Nishida llama su identidad³⁶. O sea, que el sujeto se puede ver como predicado de la conciencia. Esta conciencia no es una operación de auto-reflexión del individuo sino un *locus* que actúa como dialéctico universal.

Pero la cuestión es que si los universales se acabaran en este nivel, toda realidad vendría condicionada por el sujeto pensante, con lo que estaríamos frente a un todo creado por una conciencia subjetiva.

La conciencia es lo que concede identidad a las cosas, es su *locus*. Pero ya que la conciencia está solo en las personas, esta no puede ser el *locus* que les otorgue identidad. Sería como reflejarse a sí mismo constantemente.

La única manera de resolver este círculo vicioso es la de situar una autoconciencia sin un yo, «un autodespertar que sería a la vez espontáneo y autodeterminaría todo lo que existe»³⁷: la nada absoluta, el universal de todos los universales, un predicado que nunca puede ser sujeto.

La autoidentidad contradictoria explica cómo se refuerza al sujeto. Ser consciente de los fenómenos, un encuentro con ellos, refuerza la identidad del yo, en cuanto que yo soy consciente de que yo no soy tú, él o ellos. Por eso solo un universal de la nada que no considere la dualidad entre el objeto y el sujeto puede garantizar que haya un encuentro en el que el yo no salga reforzado.

reside en que el ser llegue a negarse a sí mismo. Por el principio de autoidentidad contradictoria, es la única manera de ser plenamente. Esta nada absoluta también la denomina Nishida universal de la nada absoluta, que en ocasiones equipara con la idea de Dios.

³⁴ HEISIG, J. W., *Filósofos...op.cit.*, p. 111.

³⁵ *Ibid.*, p. 112.

³⁶ Hay que tener en cuenta que para Nishida lo universal es un atributo compartido por varios individuos, una potencialidad actualizada en individuos, que se determina a sí misma. Cfr. HEISIG, J. W. *Filósofos...op.cit.*, pp. 109-110.

³⁷ *Ibid.*, p. 113.

Esta es la visión, digamos fundante, del pensamiento de la Escuela, aunque la reflexión sobre la nada continuara en los discípulos de Nishida con ciertas modificaciones y matizaciones. Para Nishida el autodespertar a la nada absoluta es la base sobre la que se construye todo el sistema, pero, por ejemplo, para Tanabe, aunque parta de este mismo concepto, la nada absoluta estaría relacionada con el de mediación absoluta, ya que las cosas no se relacionan con otras de forma directa sino por medio de otras relaciones, de tal modo que todo lo que acontece es resultado de una dialéctica (en el sentido hegeliano) de esas interrelaciones. Eso sacaría a la nada del ámbito del ser, donde Tanabe cree que se corre el riesgo de situarla siguiendo el razonamiento de Nishida.

De cualquier modo, la nada preside la reflexión filosófica que surge del zen. El riesgo de reflexionar en paralelo desde la filosofía occidental es la de asimilar conceptos semejantes y, por ejemplo, dar por sentado que cuando Nishida compara la nada absoluta, por ejemplo, con el concepto del Dios judeocristiano (o explica las enseñanzas bíblicas desde esa perspectiva) se está hablando de la misma realidad. Para la Escuela de Kyoto en general y Nishida en particular, la nada no tiene sentido teleológico ni tampoco se concibe como un ser ajeno con una naturaleza distinta de la del hombre al que hay que tender o con quien se busca fusionarse. De hecho, Nishida en ese sentido se ve lejos de los místicos que buscan a Dios fuera de sí mismos para unirse a un «Él». Tanto el zen como la filosofía que parte de este están precisamente en el polo opuesto³⁸.

Teniendo en cuenta este contexto y el riesgo que se asume comparando sistemas, a continuación veré las cuestiones que acercan a la filosofía de la nada con la filosofía del límite.

4. EL DIÁLOGO CON *LA EDAD DEL ESPÍRITU*

Una lectura atenta de los principios que proponen respectivamente la filosofía de la nada y la filosofía del límite intuye que hay elementos que «resuenan», que tienen su eco en una u otra. A simple vista, la terminología que usan sus autores y algunas de sus conclusiones son dispares pero eso no debe impedir entrever sus planteamientos comunes. Ambas filosofías están más cerca de lo que aparentan y se podrían beneficiar mutuamente de conocerse y ponerse en actitud de diálogo. En esta sección se compararán los fundamentos conceptuales para comprobar cómo se pueden beneficiar ambas propuestas de ese diálogo mutuo. Comenzaré por comentar la metodología de Trías.

³⁸ NISHIDA, K., *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, Sígueme, Salamanca 2015, pp. 99-102. Nishida insiste en que la diferencia entre él y buena parte de la mística occidental está en que él asimila lo absoluto con lo cotidiano, mientras que los místicos tienden a buscar lo extraordinario. No obstante, utilizaba para definir su concepto de *locus* (=nada) la comparación acuñada por Nicolás de Cusa: la imagen de Dios es como un círculo cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna.

El hilo argumental del libro de Eugenio Trías *La edad del espíritu* contiene una serie de premisas, como el hecho de que se centre en la definición de símbolo o que acoja todas las tradiciones sapienciales en su análisis, que de por sí le dan a su propuesta un carácter universal y abierto, que predispone a una actitud de diálogo³⁹.

Este libro supuso para Trías una «aventura espiritual», entendida no tanto como relato de una experiencia religiosa, sino como una indagación sobre el significado de lo espiritual y del diálogo de la razón con lo que la trasciende. Trías no aporta una solución teísta a su sistema, sino que se mantiene abierto a aceptar la transmisión de contenido simbólico, que para él es contenido espiritual, como a continuación veremos.

Para indagar sobre la realidad simbólica, Trías llevó a cabo un análisis estructural y fenomenológico de la historia de las ideas de razón y símbolo basándose en las siete categorías de la razón fronteriza que he mencionado más arriba. La riqueza y abundancia de datos que surge de este análisis sobrepasa con mucho los parámetros de este trabajo, así que en primer lugar me centraré en la cuestión misma que supone llevar a cabo un análisis histórico desde la perspectiva simbólica.

Básicamente la tesis de este libro se puede resumir con las siguientes ideas⁴⁰: el espíritu es la síntesis entre símbolo y razón; el espíritu «expresa una voluntad de trascendencia en relación al universo racional»; la razón produce un universalismo abstracto que genera civilización pero es incapaz de reconciliarse con el fenómeno cultural de carácter simbólico; reconocer la edad del espíritu es iniciar una síntesis expresada por medio de un «horizonte ideal» que sintetice el logos simbólico con el logos racional; el horizonte ideal de síntesis es equivalente al concepto de límite y actúa como tal; el ser del límite sufre variaciones que vienen determinadas por un impulso (motor, *eros*) que las determina y que a su vez constituye el horizonte que convierte al ser humano en testigo fronterizo, o sea, consciente de su condición humana (y fronteriza).

Lo primero que llama la atención en la propuesta triasiana es su método, lo que lleva a plantearnos una primera cuestión: si existe posibilidad y conveniencia de una traslación de sus principios analíticos a la propuesta filosófica de la Escuela de Kyoto. Veamos su contenido.

Cuando Trías aplica la lógica de las categorías a la historia de las ideas da como resultado una clasificación dividida en siete edades (o eones) que evidencian la siguiente evolución⁴¹:

³⁹ Aunque su libro *Pensar la religión* (1996) toca temas de igual interés, no se ha escogido este como referencia principal por tratarse de un proyecto de filosofía de la religión que parte de lo ya analizado en *La edad del espíritu*, de contenido más filosófico. Sin embargo, véase el capítulo «Exilio occidental y viaje a Oriente» (TRÍAS, E., *Pensar la religión*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona 2015, pp. 43-62) como resumen de su postura sobre el diálogo necesario entre las diferentes tradiciones religiosas y filosóficas.

⁴⁰ TRÍAS, E., *La edad...op.cit.*, pp. 535-542.

⁴¹ TRÍAS, E., *La edad...op.cit.*, pp. 39-58.

- 1ª categoría: la materia primera, la génesis del hombre, la protohistoria humana, el hombre vive en la naturaleza.
- 2ª categoría: la creación del templo cósmico que constituye la ciudad. La celebración del acontecimiento simbólico es cósmica, con ceremoniales propios, sacrificiales, conscientes de ser en el cosmos. Es el momento de los primeros cultos ancestrales.
- 3ª categoría: el ser humano es testigo de la presencia sagrada. Es la época de los poetas sagrados y los profetas, en Grecia, India, Israel, Persia.
- 4ª categoría: la revelación pasa de ser encuentro a ser Palabra. Es la consumación de la revelación sagrada.
- 5ª categoría: se establecen las claves exegéticas del símbolo comunicado. Se desarrolla una gnosis de carácter liberador que permite buscar y hallar las claves esotéricas, ocultas, que contiene la palabra revelada. (Coincidiría con el mundo tardorromano y la antigüedad tardía).
- 6ª categoría: es el tiempo de la mística, en el que se quiere traspasar el Límite Mayor (que llama Trías) que mantiene para sí lo sagrado. (Corresponde a la época de esplendor del cristianismo medieval y el islam).
- 7ª categoría: las cuatro primeras categorías determinan la parte simbolizante del símbolo, y las dos últimas la parte simbolizada. La séptima descubre un encuentro real entre las dos partes que componen el símbolo (recuérdese la definición triasiana). Se conjugan el cerco del aparecer y el cerco hermético en el cerco fronterizo. El acontecer de lo sagrado deja de ser meramente simbólico y pasa a ser espíritu, y la razón es el lado manifiesto del espíritu. El espíritu será el horizonte ideal⁴² de la síntesis de razón y simbolismo.

Si atendemos a esta clasificación, el nacimiento del budismo zen se encontraría en el sexto eón⁴³, aunque como cualquiera de las grandes religiones se puede rastrear en las categorías anteriores.

En Nishida hallamos una coincidencia de planteamiento en cuanto a la relación entre lo que él llama religión e historia, considerando las religiones como repositorios parciales de lo simbólico. Para el filósofo japonés la religión no es un fenómeno individual, para él es «autoconciencia de la vida histórica»⁴⁴. De hecho, los líderes religiosos y los fundadores de las religiones lo que en realidad hacen es darle forma, racionalizar lo que ya está presente en la sociedad, lo que posiblemente en términos jungianos llamaríamos inconsciente colectivo⁴⁵.

⁴² En varias ocasiones Trías advierte de que el hecho de que este horizonte sea «ideal» no significa que sea «utópico», ya que su *topos* es el límite.

⁴³ Tomo como referencia la introducción del Ch'an en Japón por el maestro Dogen.

⁴⁴ NISHIDA, K., *Pensar desde...op.cit.*, p. 108.

⁴⁵ «Las capas más profundas de la psique pierden la peculiaridad individual a mayor profundidad y oscuridad», JUNG, C. G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix-Barral, Barcelona 2013, p. 477.

Lo que Trías precisamente trata de hacer es adentrarse en esa autoconciencia, datarla y describirla. El punto de coincidencia con Nishida se encuentra en rechazar la idea de que la religión es solo un fenómeno místico, ya que «solo dialécticamente, solo mediante una lógica que permita pensar el mundo histórico como autoformante, puede hablarse apropiadamente de religión»⁴⁶. Pero hacer que la religión sea un puro producto de la razón, dice Nishida, equivale a negarla; lo mismo que rechazar el papel de la razón y tratar de conservar las religiones en su tradición implicaría considerarlas como reliquias del pasado, y porque cada religión comunica las características del pueblo en el que nacieron, ir a su esencia, como movimiento de regresión, supondría una vuelta al etnocentrismo que las vio nacer. Implícitamente estaría de acuerdo con Trías en que un anhelo por regresar a estados de categorías inferiores, las más apegadas a lo matricial, supone un atraso, una vuelta atrás, cuya consecuencia es no dar respuesta a la invitación del imperativo ético a reconocer la condición fronteriza. Nishida apuesta por una religión futura inmanente (en cuanto al mundo del que nace) pero trascendente, y no como las que existen que parten de la trascendencia para hacerse inmanentes.

Por lo que se ve, comparativamente hablando, es que la filosofía de la nada podría beneficiarse del análisis categorial triasiano por varias razones, pero principalmente porque de esta manera se pondría a prueba a sí misma. Sería como preguntarse si la filosofía zen en verdad está preparada para una síntesis con la occidental, utilizando un sistema plenamente occidental con vocación universal para someter a prueba la cultura, lo simbólico y lo sagrado oriental. Hasta ahora los filósofos de Kyoto han intentado un diálogo con occidente trasvasando la terminología de la filosofía continental contemporánea a sus propios esquemas, e incluso han llevado a cabo una especie de «escolástica» del pensamiento de Hegel, Nietzsche, Kant o Heidegger⁴⁷, sin llegar a crear un sistema alternativo integrador del zen, sino manteniendo la distancia. La cuestión sería si la filosofía japonesa por sí misma ha alcanzado ese punto en el que puede situarse en la séptima categoría, es decir, si es real y efectiva una razón (solo japonesa o ilustrada con la filosofía occidental) abierta al diálogo con la cultura de la que dimana su parte simbólica, aprovechando que el papel que otorga Nishida a los símbolos es similar, o cuando menos complementario, al propuesto por Trías⁴⁸.

⁴⁶ NISHIDA, K., *Pensar desde...op.cit.*, p. 112.

⁴⁷ Aunque sería demasiado prolijo citarlos a todos, muchos de los distintos autores japoneses aquí estudiados han hecho en ocasiones meros comentarios a la filosofía occidental, integrándose en ella, «occidentalizándose», desviándose de la aventura de Nishida de ofrecer un sistema verdaderamente alternativo pero complementario, «legible» desde ambas tradiciones.

⁴⁸ «En el mundo histórico incluso los símbolos tienen esta referencia dinámica a la realidad, tienen el poder de transformar el mundo histórico como autoexpresión del mundo. Lo que las personas religiosas llaman la Palabra de Dios debe captarse en esta perspectiva». NISHIDA, K., *Pensar desde...op.cit.*, p. 93. Nótese el prefijo «auto», y aplíquese lo que se decía antes sobre su significado: esa «autoexpresión» implica también un movimiento espóneo.

Nishida es crítico con la religión y filosofía occidentales del mismo modo que lo es de las orientales japonesas, pero a sus discípulos contemporáneos les tocaría rastrear desde presupuestos universales (como hace Trías) la autoconciencia histórica para comprobar que efectivamente la síntesis entre razón y símbolo puede dar como resultado un espíritu que sea horizonte dialéctico aunque se mantuviera dentro de los parámetros orientales⁴⁹. De lo contrario, nos podríamos encontrar que la parte simbólica reside todavía en lo místico (que es lo propio de la sexta categoría) mientras que la razón (filosófica), que es la de herencia occidental, está en la séptima. La (re-)conciliación tan deseada por Nishida entre oriente y occidente solo sería posible si acaso la autoconciencia de la carga simbólica (la concepción de lo sagrado) del zen se encontrara al mismo nivel en que está lo sagrado en occidente.

Este sería el marco general en el que propongo que comience el diálogo entre ambos sistemas, ya que una mera búsqueda de equivalentes terminológicos no proporcionaría ninguna aportación significativa para ninguno de los dos.

No obstante, supongamos que la filosofía y la cultura japonesas se encuentran efectivamente en el correspondiente séptimo eón. Entonces cabría preguntarse cómo podría explorarse un entendimiento con una filosofía, como es la triasiana, que bebe de fuentes puramente occidentales⁵⁰.

En realidad Trías parece no conceder demasiada importancia, o cuando menos le otorga una importancia secundaria, a un concepto tan relevante como la nada. Si bien veíamos que para el filósofo español la «nada» es equivalente a la negación del ser, cosa totalmente aceptable en los parámetros occidentales, en su libro considera que la nada budista es también la negación de todo, y por tanto «sólo subsiste entonces lo sagrado elevado a su máximo rango de santidad, depurado místicamente de todo roce y contacto con el cerco del aparecer»⁵¹. Sin embargo, sabemos que Nishida propone exactamente lo contrario. Es decir, que al estar la nada dotada de contenido y favorecer la autoidentidad, el yo permanece (libre) en lo cotidiano (no místicamente) y amplía su conciencia de la realidad.

⁴⁹ Considero que este debe ser un proceso de reflexión y análisis *ad intra*. Precisamente lo interesante de la cuestión reside en comprobar cómo la filosofía japonesa examinaría sus propias cargas simbólicas, segregando lo que proviene por ejemplo del zen de lo que podría venir heredado de cultos más antiguos como el shinto, que a decir de muchos es la esencia de lo japonés. Ese proceso, en el que interviene el rescate de lo inconsciente cultural sería extremadamente difícil para un occidental, que vive inmerso en otros parámetros culturales.

⁵⁰ De hecho, y valga como crítica metodológica, Trías hace uso de fuentes secundarias occidentales para analizar el budismo y aunque sus razonamientos al respecto son válidos, lo cierto es que una mayor profundización en sus familias, por ejemplo el zen, hubieran proporcionado tal vez otro tipo de conclusiones o al menos matizaciones. Llama la atención que en un libro como *La edad del espíritu* la fuente citada sea la obra de Helmut von Glasenapp (1891-1963). Aunque es autor de una magna y muy respetable obra sobre las religiones, resulta llamativo que Trías no utilizase fuentes primarias.

⁵¹ TRÍAS, E., *La edad...op.cit.*, p. 164.

En esto, a la filosofía del límite le falta perspectiva como para ver que en realidad el autodespertar, que es lo que hace a la persona consciente de la nada, no solo ayuda a tener una mayor visión del cerco del aparecer sino que enraíza perfectamente en el cerco fronterizo. Es más, el autodespertar muestra el horizonte del límite. Tiene a estos efectos el mismo valor de *locus* que el horizonte triasiano⁵².

La convergencia de conceptos es posible sin que haya ambición de solapar o identificar unos y otros al cien por cien. La filosofía del límite encuentra un horizonte, que es motor, *eros*, que empuja al ser a ser consciente de su condición de testigo fronterizo. Esta función la tiene el autodespertar en la filosofía de la nada. De hecho, la nada es el límite para el zen. Al contrario de lo que afirma Trías, la negación en forma de hiperuniversal de la conciencia, siguiendo el principio de autoidentidad contradictoria, no acabaría con el cerco del aparecer, sino que lo reforzaría. Este refuerzo pasa por entender su condición.

En la filosofía del límite, al ser fronterizo se le plantea un imperativo ético (pindárico), que le traslada desde el cerco hermético la invitación a ser lo que es, de tal manera que el ser libremente acepta (o no, de ahí su libertad) seguir su invitación a convertirse en ser humano. Es humano, pleno habitante de la frontera, en la medida en que más acepta la proposición del imperativo, pero siempre manteniéndose equidistante entre su naturaleza matricial, animal, y la tentación de convertirse en habitante del cerco hermético, o sea, divinizarse. Este proceso es equivalente también al de vaciamiento.

Por consiguiente, el próximo paso por el que la filosofía del límite se beneficiaría del entramado conceptual de la filosofía de la nada sería el de aceptar que el estado más perfecto en el que el habitante de la frontera sería más consciente de su condición fronteriza puede ser el de una contemplación de la realidad no-dual, en un estado plenamente libre, donde no esté condicionado por la visión que otros puedan tener del propio cerco del aparecer⁵³. Ver la realidad en su plenitud, la realidad hasta su límite, sin penetrar en el cerco hermético, es la máxima expresión de la motivación para seguir la voz del imperativo pindárico. Oír esta voz es un suceso universal, de ahí su carácter de imperativo (en el más estricto sentido kantiano del término), pero seguirla implica voluntad.

⁵² En 2006, Eugenio Trías dirigió la tesis titulada «Indagaciones en torno a la condición fronteriza», presentada por Teresa Guardans Cambó en la Universidad Pompeu Fabra. En esta tesis, la autora hace un estudio de varios místicos de diferentes tradiciones en el que explora su proceso espiritual asimilándolo al proceso de «des-sujeción» presente en la ética fronteriza. Por eso implícitamente debemos entender que posteriormente a la redacción de *La edad del espíritu*, Trías podría aceptar que el «autodespertar» no estaría muy lejos de esta misma equivalencia.

⁵³ Nishida es crítico con el concepto de libertad de la Edad Moderna occidental, ya que esta no cuestiona los condicionamientos que él considera interiores, como el sufrimiento, el deseo, o la atracción desmedida por las cosas. NISHIDA, K., *Pensar desde...op.cit.*, p. 102.

Esta voluntad, sin embargo, no debe ser «voluntad de poder» en el sentido que Trías considera el término⁵⁴, es decir, una especie de ensimismamiento del sujeto, que es tan consciente de sí mismo, de su quiddidad, una vez que le es revelada su condición, que absolutiza esa propia condición, conformando un ego que se concibe como el fundamento de la existencia. El sujeto está tan sujeto (es un sujeto sujeto) al cerco del aparecer que incluso puede ambicionar traspasar cualquier límite y adentrarse en el cerco hermético, llegando a creer que su voluntad es la voluntad del dios que habita el cerco hermético.

El «alzado al limes», es decir, la conciencia de ser fronterizo, por el contrario, conlleva lo que Trías llama des-sujeción (o despotenciación), o sea, que el sujeto deje de estar sujeto al cerco. Esa des-sujeción es el autodespertar, donde el ser es plenamente libre⁵⁵. En palabras de Nishida, cuando el yo trasciende al yo en la profundidad del yo significa que el yo es plenamente libre, o en otras palabras, ser libre significa no ser encerrado por el objeto sino encerrar al objeto⁵⁶.

La paradoja que ponen de manifiesto las dos propuestas filosóficas aquí estudiadas es que el proceso de búsqueda de la identidad del sujeto pone a este en situación de convertir su ego en auto-referencial. Pero ambas proponen una solución similar: el autodespertar a la nada y la des-sujeción o despotenciación de la subjetividad.

Hay que tener en cuenta, llegados a este punto, que ambas filosofías están construidas teniendo en cuenta un imperativo ético, que se mantiene lejos del pragmatismo y del relativismo contemporáneos. En el caso de Kyoto, el imperativo impulsa el abandono del deseo para alejarse del sufrimiento, como en la práctica del zen; en el caso de Trías ese es el papel de la voz del imperativo pindárico, cuyo resultado será una especie de eudaimonía que no es producto del ejercicio de la virtud aristotélica sino de la respuesta libre al imperativo.

La libertad en cualquier caso es una respuesta a esos imperativos, y por lo tanto se manifiesta en forma de respuesta. El hombre es más libre conforme más se aleja del deseo y se ilumina, se vacía; o es más libre cuanto más consciente es de ser fiel a su condición fronteriza.

El reconocimiento de este horizonte ideal, que define el espacio habitable, es el reconocimiento de la realidad espiritual, ya que la dialéctica entre la razón y el símbolo la hacen posible. Lo sagrado, el sentido de lo sagrado, que reside en el cerco hermético, está retraído en el eón de la razón⁵⁷, por lo que la séptima categoría hace posible que la razón lo reconozca a través de su carácter simbólico.

⁵⁴ TRÍAS, E., *La razón...op.cit.*, pp. 77-91. Un monográfico sobre el tema: TRÍAS, E., *Meditación sobre el poder*, Anagrama, Barcelona 1993.

⁵⁵ «El ser libre es el fronterizo: aquel ser que asume su situación de frontera en su plena positividad afirmativa, como límite que a la vez restringe y libera. Y que no alcanza esa liberación, como en Fichte, por pura transgresión de la barrera que resiste y obstaculiza su libertad, sino que asume la naturaleza y esencia bifronte, reflexiva y dialéctica del límite en tanto que límite [...] manifestando así todas las virtualidades potenciales de su esencia». TRÍAS, E., *La razón...op.cit.*, p. 88.

⁵⁶ NISHIDA, K., *Intelligibility and... op.cit.*, p. 127.

⁵⁷ TRÍAS, E., *La edad...op.cit.*, pp. 539-541.

Ese horizonte, que es límite, también es lo que «constituye al fronterizo en su deseo, en su *eros*, y su pasión. Pero que abre estas dimensiones al ámbito libre de una posible apertura amorosa»⁵⁸.

Este amor, igual que sucede con la condición fronteriza, necesita despotenciar la voluntad de poder, de manera que el sujeto deje de ser auto-referencial. El amor es el «reconocimiento de la condición fronteriza del prójimo»⁵⁹. El imperativo délfico de Trías no se verá mermado por una ética de la compasión, que es la propia del ser autodespertado.

En una visión de la realidad no-dual, lo mismo que se siente por uno mismo se siente por los demás, sean personas o criaturas. Esa compasión solo es posible en el vaciamiento⁶⁰, en la negación de sí. Esa compasión se hace amor (*agape*) hacia los demás, pero también pasión, *eros*. Sin embargo, tal y como comenta Nishitani, para Nishida ambos son uno y el mismo amor; vivido como un continuo, de tal forma que el sujeto se hace uno con el objeto. En la no-dualidad sería contradictorio desear algo para los demás que no se deseara para uno mismo.

Como se ha podido ver, el hecho de comenzar con una reflexión metodológica permite hacerse unas preguntas iniciales que resumen a su vez las hipótesis de este trabajo: ¿podría beneficiarse la filosofía de la nada de un análisis de la cultura que la vio nacer y de esa manera distinguir desde la razón lo que le ofrece su herencia simbólica? Y por otra parte: ¿podría la filosofía del límite explorar la noción de nada y vaciamiento para dar una dimensión nueva a la razón fronteriza y aceptarlas como una recreación del cerco fronterizo?

La síntesis entre razón y símbolo lo que ofrece al fin y al cabo es la integración de la herencia simbólica como objeto de atención de la razón fronteriza (en terminología triasiana). Es decir, la filosofía del límite entiende que comprender la herencia simbólica ayuda a entender al ser del límite, que no lo anula, ni lo traslada artificialmente a un hipotético cerco hermético, del que no podemos saber nada más que lo que se manifiesta (a través del símbolo).

El hecho de que primero se analicen los eones por medio de las categorías tiene el sentido de encuadrar y actualizar el papel de lo simbólico y reflexionar sobre qué nos puede ofrecer en una era donde predomina la razón.

Como se ve en *La edad del espíritu* y he tratado de dejar aquí reflejado, esa primera reflexión abre la puerta a la pregunta fundamental de la filosofía sobre qué es el hombre, pero esta vez en relación al símbolo. Lo que lleva inmediatamente a una reflexión de tipo gnoseológico de cómo conoce el hombre

⁵⁸ TRÍAS, E. *La razón...op. cit.*, p. 88.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁰ En la obra de Nishitani anteriormente citada, *La religione e il nulla*, se trata ampliamente este tema (véase el capítulo «Personalità e impersonalità della religione»). El amor, lo mismo que la libertad o la igualdad verdaderas, solo se pueden dar realmente en el vaciamiento, o sea, en un estado de no-ego. En su traslación al plano religioso afirma Nishitani que es precisamente de lo que habla Jesús (Mt. 5) cuando predica el amor a los enemigos. La «ekkenosis» (de Jesús) es equivalente al «anatman» del budismo oriental o al «sunyata» del budismo Mahayana. El vaciamiento es condición de posibilidad del amor.

su realidad (limítrofe), dónde está y cómo es, para preguntarse a continuación qué consecuencias tiene esa condición fronteriza para la vida cotidiana, que en definitiva es la cuestión ética (del límite, pindárica, del autodespertar, *sunyata*).

CONCLUSIÓN

La comparación de dos sistemas filosóficos no es una tarea fácil ni se puede dar por completa en unas pocas páginas, y aún menos con un filósofo tan complejo como Nishida, difícil de interpretar incluso para los propios japoneses. Lo que he tratado de hacer en las secciones precedentes ha sido explorar una vía de entendimiento entre la filosofía del límite y la de la nada, con el ánimo de contribuir al diálogo necesario entre el pensamiento occidental y oriental.

Se ha propuesto que los actuales seguidores de la Escuela de Kyoto sometan lo fundamental de su pensamiento a la prueba de las categorías simbólicas, de manera que comprueben cómo desde su tradición cultural y simbólica pueden entroncar con occidente más allá del mero intercambio terminológico. Se ha demostrado además que una interpretación de la tradición racionalista (occidental), siempre y cuando sepa integrar el elemento simbólico, es capaz de establecer un entendimiento real más allá de las diferencias de la tradición espiritual de la que se parta. Esto ha servido para comprobar que los conceptos fundamentales sobre los que se erige la arquitectura conceptual de ambas filosofías, el límite y la nada, son susceptibles de encontrarse en una dialéctica de la razón y el símbolo, que es el espíritu. Por último, se ha querido hacer referencia a una ética común no relativista, fundamentada ontológicamente, cuyo objetivo es la preservación de la libertad y cuya consecuencia es la felicidad de la persona. Esto demuestra que ninguna de las dos filosofías son sistemas ideales o divagaciones sobre el ser y la nada sin más consecuencias, sino todo lo contrario, son auténticos sistemas cuyos conceptos inciden directamente en el rol del sujeto en el mundo.

Por todo ello, puedo afirmar que la filosofía española, en este caso por medio de Eugenio Trías, es perfectamente capaz de abrirse a este deseado diálogo con oriente y hacer su particular contribución. A esto indudablemente le debe mucho el no haber abandonado la reflexión trascendente y no haber perdido de vista la magna tradición mística y simbólica presente de un modo u otro en el pensamiento español. Sin embargo, a partir de estos elementos básicos de comparación también será interesante explorar terrenos donde hay más puntos de coincidencia, como el de la estética o la teoría del conocimiento (en especial el concepto de «instante») que tanta relevancia tienen en el pensamiento de Trías y que también servirían de puente para un más que posible diálogo futuro.