

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CARRERA DE FILOSOFÍA

DIOS EN MÍ O EL NUEVO YO

Un análisis fenomenológico de la conversión religiosa

DIEGO ALEJANDRO ARAQUE CASTRO

BOGOTÁ

Enero 17 de 2011

DIOS EN MÍ O EL NUEVO YO

Un análisis fenomenológico de la conversión religiosa

**Trabajo presentado para optar al título de Filósofo, bajo la dirección del Dr. Luis
Fernando Cardona Suárez**

Diego Alejandro Araque Castro

Enero 17 de 2011

RESUMEN

El propósito fundamental de este trabajo es analizar el fenómeno de la conversión religiosa a la luz del problema de la existencia del mal, realizando, con ello, un examen detallado de las condiciones que la hacen, no sólo posible, sino, además, efectiva. En otras palabras, en este trabajo se pretende determinar los aspectos formales de la conversión, a través de un examen fenomenológico de la misma.

ABSTRACT

The essential purpose of this text is to analyze the religious conversion phenomena in light to the evil existence problem. At the same time, this text exams in detail the conditions of possibility and reality of conversion. In other words, in this work we expect to determinate the formal aspects of religious conversion, through a phenomenological exam of it.

Agradecimientos

Al finalizar este trabajo es sensato reconocer que se trata de un producto hecho a varias manos y del cual el autor es tan sólo su ejecutor. Son muchas las personas que participaron directa o indirectamente en mi proceso formativo y en la realización de esta indagación, pero en particular quisiera dar mis más profundos agradecimientos a mis padres, José Vicente Araque y Margarita Castro, cuyo esfuerzo, perseverancia y buenas decisiones permitieron que disfrutara de la vida académica en un país donde la educación universitaria es prácticamente un lujo. Al director de este trabajo de grado, el doctor Luis Fernando Cardona, el cual, más que dirigir el trabajo, tuvo realmente un ejercicio de paciencia y el cual, también, alimentó los últimos años de mi carrera con lo que él llamó “complicidad intelectual”. A él estaré por siempre agradecido. De igual forma, al profesor James Heisig del Nanzan Institute for Religion and Culture de Nagoya, Japón, porque su ayuda desde la distancia fue decisiva para dirigir y finalizar mi trabajo. También al profesor Juan Haidar y a la doctora Raquel Bouso García por su disposición para atender constantemente mis preguntas y correos. Finalmente, quisiera agradecer a los profesores de la Academia de Lenguas Orientales por permitirme tener un acercamiento al idioma japonés, el cual resultó altamente valioso para el desarrollo de mi trabajo.

*Encomienda a Jehová tus obras,
Y tus pensamientos serán afirmados. Proverbios 16:3*

Tabla de contenidos

Introducción general	12
1. La positividad del mal	19
1.1 El mal como posibilidad de la libertad	20
1.2 El mal como positividad e inversión de los principios	30
1.3 La enfermedad mortal	38
2. El impulso humano hacia lo eterno	53
2.1 El giro autotranscendente hacia la experiencia del auténtico yo	54
2.2 La voluntad como representación del despliegue de la auténtica realidad	63
2.3. La negación como expresión de la auténtica religiosidad	76
3. La conversión como la presencia de Dios en mí	84
3.1. La ‘lógica de la mediación absoluta’ y la confianza en el poder del Otro	85
3.2. La filosofía como metanoética	92
3.3. La conversión como acción de la gracia de Dios	100
Conclusión general	108
Bibliografía	110

Introducción general

La filosofía occidental, notoriamente influenciada por el pensamiento judeocristiano, ha encontrado en el problema de la existencia del mal un serio e interesante desafío para su reflexión. En efecto, la existencia de un Dios todopoderoso, perfecto y absolutamente bondadoso es cuestionada por la evidente objetividad del mal. Si se toma como punto de partida que Dios es el creador de todo cuanto existe, tendría que aceptarse que en Él se encuentra el origen del mal, lo que contradiría su bondad y perfección. Por otro lado, si el origen del mal se atribuye a una causa diferente de Dios, su poder y soberanía sobre la creación podrían cuestionarse, ya que habría un aspecto de ella que escaparía a su voluntad. Además, si la existencia del mal se explica a partir de las acciones de algunas de las criaturas –llámese desobediencia del hombre o rebeldía de un ángel, de todos modos habría que concluir que Dios es la causa indirecta del mal, en tanto que Él es el creador de los ángeles y del hombre. Por ello, puede afirmarse que el problema del mal no sólo tiene una incidencia significativa en la comprensión de la naturaleza de Dios, sino que, además, afecta notoriamente la comprensión de lo humano, ya que desde la perspectiva judeocristiana el hombre tiene una fuerte tendencia al mal, pues está incorporado radicalmente en su ser desde el momento en que decidió, voluntariamente, desobedecer la voluntad de Dios. De este modo, los actos de maldad no son otra cosa que la expresión de la naturaleza del hombre en cuanto tal. En otras palabras, la maldad, así entendida, es una consecuencia natural del propio ser del hombre, el cual actúa de acuerdo con lo que es.

Sin embargo, junto con la existencia de esta condición de mal en la naturaleza del hombre, puede verse también un impulso del mismo a responder al llamado de Dios a vivir una vida de santidad; un anhelo de adecuar su voluntad imperfecta a la voluntad divina y un deseo por arrepentirse de su condición de pecado. Así, pues, cabe preguntarse, ¿cómo es posible que en el hombre puedan coexistir la tendencia al mal y la tendencia a arrepentirse por el mismo? ¿Cómo puede permanecer la naturaleza pecaminosa con la propensión a ser ella misma superada? En últimas, ¿cómo explicar el fenómeno de la conversión en el contexto del problema de la existencia del mal?

El propósito fundamental de nuestro trabajo es, precisamente, analizar el fenómeno de la conversión religiosa a la luz del problema de la existencia del mal, realizando, con ello, un examen detallado de las condiciones que la hacen, no sólo posible, sino, además, efectiva. En otras palabras, en nuestro trabajo pretendemos determinar los aspectos formales de la conversión, a través de un examen fenomenológico de la misma. Vale decir que, por esta razón, no nos detenemos a considerar cuestiones sociológicas, rituales o psicológicas, pues nuestro objetivo es lograr una comprensión de la conversión religiosa con independencia de factores históricos, sociales o culturales. Dicho de otro modo, aunque se toma como punto de referencia la perspectiva judeocristiana, esto no significa que la comprensión de la conversión se limite exclusivamente a dicha perspectiva, pues nuestro interés es señalar la estructura formal del fenómeno.

Ahora bien, la estructura formal de la conversión está compuesta por tres elementos medulares que pueden entenderse como los presupuestos que permiten entenderla. En primer lugar, hay que tener en cuenta que la conversión aparece como una respuesta a una condición previa de maldad y, por tanto, puede afirmarse que el primer supuesto que hace posible la conversión es la existencia del mal como una realidad efectiva que se manifiesta particularmente como pecado. En segundo lugar, la conversión implica la existencia de un impulso que conduce al ser humano a buscar el bien; una fuerza activa que lo lleva hacia lo divino, fuerza que está también íntimamente ligada a su condición de ser humano. Finalmente, el tercer supuesto que posibilita la conversión es el papel de la gracia, esto es, del auxilio divino, mediante el cual el ser humano reconoce su absoluta dependencia de Dios, alcanzando, así, un genuino arrepentimiento.

El análisis de cada uno de estos supuestos corresponde a cada uno de los capítulos de nuestro trabajo. Así, en el primer capítulo se busca comprender la existencia del mal como realidad, su manifestación y su lugar dentro de la creación de un ser perfecto, bondadoso y justo. En otras palabras, se busca una comprensión del mal que pueda sostenerse a la par con los atributos de perfección de Dios, que lo desligue de toda responsabilidad por el mismo y que, además, haga al hombre culpable de su existencia. En ese sentido, la metafísica del mal de Schelling ofrece un marco de referencia en la medida en que entiende

el problema del mal en consonancia con el de la libertad humana, asumiendo que el origen del mal se encuentra en una inversión de los principios que se efectúa por medio del acto libre del hombre. Dicha inversión, también puede ser comprendida como enfermedad, como despliegue abusivo de la libertad o inflamación del yo (egoísmo). De esta manera, en el primer capítulo analizamos los componentes de la relación entre mal y libertad, la condición de la inversión de los principios y la caracterización del mal como enfermedad. Debido a que dicha enfermedad se manifiesta específicamente como una desesperación por ser lo que todavía no se es, también se realiza un examen del contenido de esta desesperación, tomando como referencia el existencialismo cristiano de Kierkegaard. Finalmente, se considera la cura de la enfermedad que consiste en una decisión voluntaria y absoluta a seguir el bien y de permanecer en Dios.

Por su parte, en el segundo capítulo y a partir de los planteamientos del filósofo japonés Nishida Kitarô, se pretende comprender la naturaleza del impulso que se encuentra a la base de la mencionada decisión y, en esa medida, el análisis del fenómeno de la conversión comporta un estudio de la voluntad. No obstante, este estudio no implica una psicología de la voluntad sino, más bien, una ontología, pues desde la perspectiva de la conversión la voluntad se entiende como la expresión del desarrollo del fundamento personal de la realidad, esto es, Dios. Asimismo, en este capítulo se expone el lugar central que ocupa el impulso a lo divino, señalando de qué modo la religión es la demanda fundamental de la voluntad, la que satisface la composición misma del yo. Finalmente, se analiza la naturaleza de la negación del sí mismo como manifestación del impulso religioso y como actitud de apertura radical para comprender el yo y, desde allí, penetrar en la esencia de la realidad.

Por último, en el tercer capítulo, partiendo de la filosofía de Tanabe Hajime, se considera el alcance de la negación del sí mismo al examinar el reconocimiento de incapacidad que supone. Partiendo de este examen, se constata la dialéctica presente en la conversión y la dinámica entre la humillación y la restauración que implica el genuino arrepentimiento. Del mismo modo y a partir del evangelio de la salvación, se considera el papel de la gracia, del amor inmerecido de Dios, como factor determinante de la conversión. El capítulo concluye con una breve reflexión en torno al despliegue práctico de la conversión y de la dimensión

social de la misma que se puede entender como la presencia de lo absoluto en lo relativo o de lo infinito en la finitud.

Ahora bien, como puede verse, el análisis de los capítulos segundo y tercero toma como referencia la obra de dos filósofos japoneses de la primera mitad del siglo XX y que son, a su vez, las figuras centrales de la denominada “Escuela de Kyoto”. Al respecto, es necesario hacer dos aclaraciones. En primer lugar, es innegable el hecho de que se trata de dos personajes prácticamente desconocidos en nuestro contexto académico. Por esta razón, hemos visto la necesidad de realizar una breve introducción a su pensamiento al comienzo de cada uno de los capítulos correspondientes. No obstante, dicha presentación no pretende abarcar cada uno de los aspectos de su filosofía, sino, más bien, enfatizar en aquellos que se relacionan directamente con nuestro trabajo.

Por otro lado, el hecho de que sean filósofos japoneses, es decir, ‘orientales’, pareciera indicar una suerte de crítica al pensamiento occidental, al ‘eurocentrismo’ en la filosofía, o que se trata de una novedad filosófica para hacer nuestra indagación más atractiva. En realidad, nuestro propósito no es cercano a estas impresiones, pues nuestra intención fundamental, como ya se indicó anteriormente, es examinar el fenómeno de la conversión con independencia de aspectos circunstanciales, abriendo así la posibilidad del diálogo y de la puesta en escena de diversas perspectivas que, a pesar de provenir de diversas latitudes, se inscriben en el núcleo mismo de los problemas de la filosofía tradicional. Para entender la perspectiva de este diálogo y la manera en que estos filósofos lo asumen, se hace necesario realizar un breve paréntesis al respecto.

Uno de los propósitos más notables en la filosofía de Nishida Kitarô y Tanabe Hajime es el de conocer profundamente el pensamiento de Occidente. No obstante, lejos está que dicho propósito devenga en una apropiación acrítica *sin más* de la tradición occidental. En concreto, aunque estos filósofos asumen la tarea de comprensión de la filosofía occidental, dicha tarea implica, a su vez, una comprensión de la tradición en la que ellos mismos están inscritos, esto es, la oriental. Aun así, la perspectiva desde la cual encararan este propósito no se reduce a una posición *frente* a Occidente *desde* Oriente; tampoco la de subsumir a

uno de los dos ‘polos’ de la relación en el otro; su óptica es más amplia, su ubicación: un *entre* Oriente y Occidente. Nishida plantea el asunto de la siguiente manera:

Oriente y Occidente son dos realidades separadas...pero en el fondo están vinculados y se complementan mutuamente [...] no es posible concebir una cultura mundial en la que Oriente y Occidente sean uno sin que se haya descubierto ese fundamento más profundo (Citado por Ueda, 2004, p. 166).

En esta misma dirección, Nishida señala:

Hasta ahora en nuestro país, en la comparación entre las culturas oriental y occidental quizá ha abundado el procedimiento de contraponer cultura occidental y cultura oriental y de comparar externamente sus peculiaridades...En cuanto *homo sapiens* es indudable que el hombre dondequiera piensa las mismas cosas y que donde quiera tiene las mismas cosas. Pero aunque se trate de algo como una teoría pura, ésta no se separa de un trasfondo histórico. Aprenderlo y discutirlo debe hacerse a partir de su base histórica (*La crisis de la cultura japonesa*, p. 46).

Cuando estos filósofos abordan el encuentro de Oriente y Occidente, se dan cuenta de que se tratan de dos ámbitos plenamente diferenciables. Saben que a cada uno de ellos le corresponde un modo de pensar y de proceder. Dice Nishida, al respecto:

No afirmo que en lógica haya una occidental y una oriental. La lógica debe ser una. Sólo que, en cuanto fórmula de acción autoformativa del mundo histórico, conforme se desarrollan llegan a tener diferentes direcciones. En general podemos pensar que la lógica occidental es una lógica que toma las cosas como objeto, mientras que la lógica oriental es una lógica que toma como objeto al corazón (*La crisis de la cultura japonesa*, p. 50).

No obstante, estos filósofos creen que la relación no puede ni debe ponerse en términos de cuál está más avanzado o cuál menos desarrollado:

[...] ¿debemos decir que la manera de ver y pensar las cosas en la cultura oriental es simplemente una condición de subdesarrollo? [...] La manera en que se desarrolla la cultura occidental ¿será la única? Como sucede con el desarrollo de la vida, creo que la cultura no tiene un solo camino sino que hay varias formas de desarrollo (*La crisis de la cultura japonesa*, p. 49).

Ahora bien, Oriente y Occidente no son inconmensurables, son ámbitos que pueden ponerse en diálogo¹, pero para ello “[...] es necesario, en palabras del propio Nishida, que se abra un *lugar* en el que Oriente y Occidente puedan «situarse» [...]” (Ueda, 2004, p. 170). Dicho de otro modo,

Podemos decir que la vida histórica, al igual que la vida biológica, en diferentes ambientes asume diferentes formas... también la cultura humana debe tener una forma fundamental. Y las diferentes culturas deben ser comprendidas y comparadas tomando como referencia esa forma fundamental (*La crisis de la cultura japonesa*, p. 46).

La actitud que asume tanto Nishida como Tanabe puede catalogarse como una radical apertura; el *lugar* desde el que están parados, ese *entre* del que se hablaba más arriba, les permite evitar la estrechez de miras y les abre el panorama de la relación como un todo. Con ello, evitan el error de quienes “no pasan de estar utilizando lo particular directamente como universal. Están considerando sus expectativas o demandas subjetivas como principio fundamental” (*La crisis de la cultura japonesa*, p. 49). A lo anterior añade Nishida: “Lo académico debe tener una lógica. Pero no debe simplemente ser la etnicidad de un pueblo, sino que debe poder funcionar mundialmente” (*La crisis de la cultura japonesa*, p. 51).

Habiendo definido el objeto de estudio y el método bajo el cual pretendemos abordarlo, corresponde ahora establecer algunas cuestiones de forma de nuestro trabajo. En primer lugar, hay que indicar que el centro de nuestro análisis está basado en el uso de los textos fuentes de que cada uno de los filósofos y además, en la medida en que es posible, en su idioma original, por lo cual hemos decidido acudir a las ediciones académicas o canónicas y tomarlas como referencia para la citación. La razón de esta decisión radica, principalmente, en el deseo de que el lector pueda acudir, en caso tal, a los textos por sí mismo y no se encuentre condicionado por ninguna traducción. No obstante, en el caso de

¹ En la actualidad, este diálogo se ha planteado, sobre todo, como el “diálogo interreligioso”. Mucho se ha escrito acerca de este diálogo, sobre todo del que se ha dado entre el budismo y el cristianismo. Al final presento una bibliografía sobre este punto.

algunos autores cuyo idioma no nos es familiar, hacemos uso de traducciones al español² para indicar la nota, si bien la referencia siempre es tomada de la edición canónica.

Sin embargo, en el caso de los filósofos japoneses nos hemos visto en la necesidad de utilizar otra manera de citación, debido a la imposibilidad de acceder a las ediciones académicas³. Hemos seleccionado las traducciones a idiomas occidentales, particularmente inglés y español, reconocidas por los especialistas y que, por fortuna, se encuentran a nuestra disposición. Para hacer referencia a ellas, hemos decidido poner el título en cursiva, seguido por el número de página. No ponemos las fechas de la publicación para distinguirlas de la literatura secundaria. A pesar de este obstáculo, hemos podido contrastar las traducciones, particularmente las de Nishida, con el texto en japonés que se encuentra disponible en la biblioteca virtual *Aozora Bunko*⁴. De igual forma, cuando el texto en español resulta muy confuso -bien porque la traducción es excesivamente literal o bien por ser demasiado generosa con el japonés y lesiva con el español- o cuando no se dispone de una traducción, apelamos al texto en inglés, como en el caso de Tanabe.

Por último, para el uso de vocablos japoneses, hemos decidido seguir los siguientes parámetros: en primer lugar, por tratarse de un idioma extranjero, el vocablo es puesto en cursiva, seguido por la escritura en japonés puesta entre corchetes y después por su respectiva traducción. En el caso de nombres propios o de vocablos que no tengan relevancia filosófica, sólo se pone el texto en cursiva. Finalmente, para la transcripción de sonidos vocálicos extendidos –notorios en el idioma japonés, hemos decidido poner sobre la vocal el acento circunflejo (^), siguiendo las normas internacionales al respecto.

² El criterio para seleccionar las traducciones es siempre el que sean elaboradas directamente del idioma original por especialistas.

³ En el caso de Nishida, la obra completa es editada en Tokyo por la editorial *Iwanami Shoten*, cuya más reciente edición, del año 2003, consta de 23 volúmenes. El título en japonés es *Nishida Kitarô Zenshû*, que se cita NKZ, seguido del volumen en números romanos y de la página en números arábigos. En el caso de Tanabe, la obra completa fue editada por uno de sus estudiantes –Takeuchi Yoshinori- en Tokyo, por la editorial *Chikuma Shobo*, entre los años 1963-1964. El título en japonés es *Tanabe Hajime Zenshû*, que se cita THZ, seguido del volumen en números romanos y de la página en números arábigos.

⁴ El vínculo es el siguiente: <http://www.aozora.gr.jp/>

1. La positividad del mal

El estudio de la conversión religiosa desde su especificidad, es decir, con independencia de juicios históricos, aspectos rituales o valoraciones psicológicas, es al mismo tiempo un examen de las condiciones de posibilidad de la misma. En otras palabras, no puede entenderse qué es la conversión como hecho religioso si no se han indagado los supuestos sobre los que es posible pensarla. Ahora, en nuestro trabajo nos detendremos a considerar tres de dichos supuestos que, sin pretensiones, pueden entenderse como los fundamentales.

El primero de ellos y que, a su vez, sirve como punto de partida de nuestra investigación, es el de la existencia del mal no sólo como concepto o categoría de la ética sino, más bien, como una realidad de alcance ontológico. El segundo, que bien puede entenderse como el núcleo de nuestro análisis, es el del impulso constitutivo del hombre hacia Dios como su demanda más profunda. Finalmente, el tercero, sin lugar a dudas el decisivo, es el de la posibilidad del genuino arrepentimiento y la entrada definitiva a la fe.

En este primer capítulo se examinará el primer supuesto, esto es, el de la existencia del mal como realidad, tomando como punto de referencia la “metafísica del mal” de Schelling expuesta en su *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*⁵. De igual manera, y si bien el centro del análisis de éste primer capítulo es Schelling, se considerarán algunos de los postulados expuestos en *Sygdommen til Døden*⁶ de Kierkegaard -particularmente su noción de pecado en relación con la desesperación y la salida ofrecida a la misma- como complemento y elemento conector con el segundo capítulo.

⁵ Como ya se indicó en la introducción, este texto se encuentra en las páginas 333-416 del tomo VII de la edición de las obras completas de Schelling, editadas por su hijo en el año de 1856. En lo sucesivo se hará referencia a esta obra como SW VII, seguido del número de página, si bien la traducción del texto que se sigue es la de H. Cortés y A. Leyte de 1989.

⁶ Como ya se indicó en la introducción, este texto se encuentra en las páginas 65-180 del tomo XV de la edición de las obras completas de Kierkegaard (*Samlede Vaerker*), editadas en Copenhague por la editorial Gyldendal en el año de 1994. En lo sucesivo se hará referencia a esta obra como SV XV, seguido del número de página, si bien la traducción que se sigue es la de Demetrio Gutiérrez Rivero de 2008.

1.1 El mal como posibilidad de la libertad

Como lo indica el título de la obra anteriormente mencionada, el problema del mal en Schelling está en íntima relación con el intento por articular el concepto de libertad dentro de un sistema plenamente racional, cuya posibilidad sea plenamente establecida “sólo a partir de los principios de una verdadera filosofía de la naturaleza” (SW VII, 357). Dicha filosofía no sólo debe conducir el problema de la libertad hacia su precisa significación, sino que, además, debe depurar el concepto de libertad de imprecisiones que conducen a una inadecuada comprensión de la misma. Dicho de otro modo, el propósito de la auténtica filosofía es lograr una comprensión definitiva y real de la libertad, comprensión que sólo es posible al eliminar supuestos y mal entendidos indebidamente asociados al concepto de libertad. Si bien son varios los malentendidos que nacen de asociaciones indebidas, Schelling, en particular, presta atención a dos visiones equivocadas del problema; por un lado, la imposibilidad de hacer compatibles los términos libertad y sistema y, por otro, la necesidad de pensar la libertad desde el panteísmo como único sistema racional desde el cual es posible pensarla. El examen que hace Schelling de este asunto es, a su vez, una revisión detallada de la visión espinosista del problema. Como la presentación de esa revisión implicaría un considerable desvío de nuestro tema, sólo se mencionarán algunos aspectos generales, de manera esquemática.

Para Schelling, el concepto de libertad no sólo no debe ser un concepto accesorio dentro de una concepción científica de la totalidad, sino que, al contrario, debe ser el centro de dicha concepción (SW VII, 336). De este modo, Schelling afirma la necesidad de hacer plenamente compatible los conceptos de libertad y sistema así haya quienes afirmen que “el concepto de libertad es incompatible con el de sistema, y toda filosofía que tenga pretensiones de unidad y totalidad acaba desembocando en una negación de la libertad” (SW VII, 336). El que haya quienes afirmen tales cosas obedece, según Schelling, a las nociones diversas y firmemente arraigadas sobre el concepto de sistema.

Ahora bien, si lo que justifica la incompatibilidad de la libertad con el sistema es la percepción de la libertad como simple manifestación individual, tendría que concluirse obligatoriamente también que jamás se lograría una comprensión de aquella, puesto que lo

racional no está dirigido a lo particular sino a lo universal (SW VII, 337-338). Además, afirmar la imposibilidad de comprensión del fenómeno de la libertad es negarle un carácter sublime al pensamiento humano, pues, como dice Schelling:

[I]a conexión del concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo deberá seguir siendo siempre objeto de una tarea necesaria, sin la solución de la cual incluso el concepto de libertad vacilaría y la filosofía perdería absolutamente todo su valor, porque esta gran tarea es el único invisible e inconsciente resorte de toda aspiración de conocimiento, desde el grado más bajo al más elevado. Sin esta contradicción de necesidad y libertad, no sólo la filosofía, sino todo superior querer del espíritu se hundiría en la muerte propia de aquellas ciencias en las cuales tal contradicción no tiene aplicación (SW VII, 338).

Así pues, la tarea, según Schelling, no es opcional y demanda la mayor seriedad y compromiso de todos aquellos que la asuman. De ahí la necesidad de purificar, como se indicó más arriba, el concepto de libertad de cualquier elemento distractor.

Uno de esos elementos es el de las consecuencias de una adopción sin más del panteísmo, particularmente el de Spinoza. Precisamente, Schelling se encarga de considerar el panteísmo a la luz de las consecuencias asociadas a él y que se toman por seguras, como la del subsecuente fatalismo que se desprende de considerar la causalidad absoluta en un ser absoluto que deja a los demás seres -a los dependientes- en una pasividad absoluta (SW VII, 339) y que, por lo mismo, haría incompatible la libertad con la existencia de un ser todopoderoso pues así como el sol “apaga todas las luces celestes del firmamento, de este modo y en mayor medida aún, el poder infinito apaga todo poder finito” (SW VII, 339).

Además, según Schelling:

A esto hay que añadir la dependencia de todos los seres del mundo respecto a Dios y el hecho de que incluso su pervivencia no es más que una creación siempre renovada en la que el ser finito no es creado de ningún modo como generalidad indeterminada, sino como ese ser determinado, singular, que tiene estos pensamientos y no otros (SW VII, 339)⁷.

Ahora bien, si para salvar la libertad en medio de esta absoluta dependencia se afirma la existencia de un instante en el que Dios pone “entre paréntesis” su acción en el hombre, la consecuencia inmediata sería la de que la misma existencia del hombre se pondría con ello

⁷ La intención, en otras palabras, es la de hacer compatibles la existencia de una vocación de infinito sin sacrificar lo finito.

entre paréntesis, pues “retire Dios su poder un solo instante y el hombre dejará de ser” (SW VII, 339). Y si el intento por salvar la libertad proviniera de una identificación absoluta del ser finito con el ser infinito –al modo en que sugiere la teología mística- dicha pretensión de unidad y existencia en Dios desembocaría en un terrible absurdo: “¿Cómo es posible entonces que *esa* doctrina que tantos hombres han sostenido en consideración hacia los hombres precisamente para salvar la libertad, tenga que pugnar con la libertad?” (SW VII, 340).

Por lo tanto, Schelling apuesta por un sistema tal que no sólo salve la posibilidad de la libertad sino que, además, permita articularlo a la existencia de una absoluta trascendencia y mantenga así la diferencia entre el ser absoluto y el ser finito. Para ser más precisos, y en términos de Schelling, la idea es salvar la posibilidad de la inmanencia de Dios -un panteísmo, de cierto modo- y a la vez la idea de libertad, pues, para Schelling:

El fallo de su sistema [el de Spinoza] no reside en modo alguno en que sitúe las cosas *en Dios*, sino en que sean *cosas*: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita que para él es también a su vez una cosa. Por ello, sus argumentos contra la libertad son muy deterministas y de ningún modo panteístas (SW VII, 349).

Pero, para entender esta idea –la idea de que el panteísmo no deviene fatalismo por ser panteísmo sino por ser determinismo- es necesario volver un poco en el planteamiento de Schelling y comprender de qué manera se salvan la idea de libertad junto con la idea de panteísmo o, en palabras de Schelling, entender por qué “parece que la negación o afirmación de la libertad se basa en general en algo totalmente distinto de la aceptación o el rechazo del panteísmo” (SW VII, 345). De ahí que Schelling se dirige, ahora, a examinar la relación entre el ser absoluto y el ser relativo lo que lo lleva, por un lado, a una novedosa pero según él, adecuada comprensión de la libertad y, por otro, al examen de la estructura ontológica de todo ente, incluso, de Dios mismo, a saber, la diferencia entre el ser en cuanto fundamento y el ser en cuanto existencia⁸.

⁸ Se ha insistido, a lo largo de nuestro trabajo, en que la comprensión de la libertad sugerida por Schelling va más allá de una mera comprensión de ésta en sentido moral, como en Kant. Realmente, para Schelling, la comprensión de la libertad es ontológica, ya que, propiamente hablando la libertad no es una propiedad accesoria del hombre, sino, más bien, el hombre es una propiedad de la libertad (SW VII, 336-337).

Es natural pensar que la relación más consistente con el panteísmo entre Dios y las criaturas es la de la identificación total de ambos términos. En otras palabras, según algunos, el panteísmo de Spinoza considera que Dios y las cosas son lo mismo⁹. Para Schelling, la idea no sólo es totalmente absurda sino que, además, es un reflejo del desconocimiento de la filosofía de Spinoza, que no sólo no acepta la idea de la plena identificación entre Dios y las cosas sino que, al contrario, realiza una distinción absoluta entre Aquel y estas, ya que, en efecto, las cosas son totalmente distintas de Dios –no sólo como diferencia gradual (SW VII, 340) sino absolutamente- y se encuentran radicalmente separadas de Él. Lo anterior, según Schelling, no sólo es evidente sino además lógico pues las cosas son *en* Dios, es decir, son derivadas y dependientes, mientras que Dios es originario y subsistente por sí mismo¹⁰. Como ejemplo, Schelling dice: “Dios es eterno por su propia naturaleza; las cosas sólo mediante Él y como consecuencia de su existir, esto es, de modo derivado” (SW VII, 340). Por lo mismo, y aunque la formulación sea un tanto extraña, Dios no es el todo porque lo conforme la totalidad de las cosas, sino que éstas son porque Dios es todo.

La causa de tales malentendidos radica en una inadecuada comprensión del principio de identidad o, planteado de otro modo, una errónea interpretación del sentido de la cópula en un juicio determinado. En efecto, para Schelling es claro que la esencia de la cópula no se traduce inmediatamente en una plena identificación de los términos del juicio. Por ejemplo:

[e]ste cuerpo es azul, no significa que el cuerpo sea también azul en aquello mismo en lo que y por lo que es cuerpo, sino que aquello mismo que es ese cuerpo, también es azul [...] lo perfecto es imperfecto; su sentido será: lo imperfecto no es tal a consecuencia de aquello y en aquello que lo hace imperfecto, sino a consecuencia de lo perfecto que hay en él. Pero en nuestros tiempos tiene el siguiente sentido. Lo perfecto y lo imperfecto son equivalentes, todo viene a ser igual, lo peor y lo mejor, la necedad y la sabiduría [...] Tales malentendidos, que cuando no son intencionados presuponen un grado de minoría de edad dialéctica [...] convierten en deber imperioso recomendar un estudio profundo de la lógica (SW VII, 341-342).

⁹ Para ser más precisos, Schelling distingue dos tipos de panteísmo. Uno afirma que Dios es todas las cosas – algo así como la suma de todas las cosas- y el otro que todas las cosas son en Dios. Schelling, como veremos, está más cerca del segundo, si bien haciendo unos significativos matices.

¹⁰ Este aspecto, el de la dependencia ontológica entre la criatura y Dios, será examinado con mayor detalle cuando se consideren los postulados de Kierkegaard sobre el pecado y la desesperación. Por ahora, basta entender que la mencionada dependencia existe y, de este modo, se plantea una diferencia fundamental –y, de hecho clásica- entre el ser que es en sí (*per se*) y el ser que es en otro (*per aliud*) lo que anularía la identificación.

Por tanto, y volviendo al asunto del panteísmo de Spinoza, aunque éste diga que “el ser singular es la sustancia misma considerada en una de sus modificaciones, esto es, de sus consecuencias” (SW VII, 344), esto no se traduce en que la sustancia infinita considerada en una de sus consecuencias y la sustancia infinita considerada de modo absoluto son equivalentes, así lo positivo que haya en aquella sea ésta (así como las criaturas no son Dios, aunque lo positivo –ontológicamente hablando- que hay en ellas sea Él). Por consiguiente, se debe mantener una relativa independencia entre lo infinito positivo y lo finito relativo, que sólo es posible si se introduce la libertad en esta relación; por lo cual, el panteísmo spinocista debe ser superado si se quiere pensar el absoluto derivado que permanece impensado en el determinismo inmanentista.

En consecuencia, la presencia de Dios en las cosas no necesariamente anula de manera absoluta su individualidad, ni, en relación con la libertad, su capacidad de acción. De modo tal que, al menos formalmente, la libertad puede ser comprendida desde el panteísmo ya que

[s]i bien a primera vista parece como si la libertad, que no puede mantenerse en oposición con Dios, se hundiese aquí en la identidad, se puede decir sin embargo que esta apariencia es sólo consecuencia de la representación imperfecta y vacía que se tiene del principio de identidad (SW VII, 345).

De este modo, Schelling cumple con su pretensión de salvar la realidad de la libertad¹¹ y, a la vez, la posibilidad de que ésta se ajuste a un sistema panteísta. Sin embargo, el sistema de Schelling también busca entender cómo es posible la concomitancia de la inmanencia de Dios, con la realidad de la dependendencia ontológica del ser libre y, por tanto, la capacidad individual de acción de éste. Planteado en otros términos,

La consecuencia de las cosas en Dios es una autorevelación de Dios, pero éste sólo se puede revelar a sí mismo en aquello que le es semejante, en seres que actúan por sí

¹¹ En la filosofía de Schelling, particularmente en los planteamientos de la obra que hemos venido analizando, encontramos cuatro sentidos de la palabra libertad. El primero de ellos hace referencia al mero sentimiento indeterminado de libertad (sentirse libre); el segundo, a la comprensión de la libertad a nivel formal (como autonomía y moralidad); el tercero, que Schelling llama real y vivo y en el cual hace mayor énfasis, hace referencia a la libertad como una capacidad efectiva para el bien o para el mal. Finalmente, Schelling habla de la libertad en un sentido absoluto (libertad como amor). De éste último sentido, nos ocuparemos hacia el final del presente capítulo.

mismos y cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son, así como Dios es. Él habla y ellos son (SW VII, 347)¹².

Para explicar la concordancia de estas realidades, es necesario mencionar, si bien esquemáticamente, el sentido de la afirmación de Schelling según la cual su intención es realizar una “ética a la Spinoza”¹³, que en otras palabras es una reformulación de una de las conclusiones a las que llega Kant en la *Crítica de la razón pura*, según la cual la realización de Dios en el mundo sólo es posible como ideal de la razón y, a la vez, una comprensión particular de la categórica afirmación de Lucas (20:38)¹⁴ en la que se afirma que Dios no es un Dios de los muertos sino un Dios de los vivos.

En efecto, en la *Crítica de la Razón Pura*, Kant, partiendo de un examen cuidadoso de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento *a priori*, condiciones que la metafísica no cumple, concluye que ésta no es posible como ciencia y que, por tanto, las ideas de la razón no son objeto de conocimiento científico, sino manifestaciones de un impulso natural de ésta de exceder sus límites (B 19-21). Así, desterradas del terreno científico, las ideas de la razón encuentran su valor ya no como meras ideas sino como ideales prácticos; ya no en la ciencia sino en la moral. De este modo, Dios, ideal de la razón, se transforma en un “ideal del supremo bien” y cumple una función práctica antes que teórica. En términos más simples, para que una sociedad funcione, moralmente hablando, debe actuar como si existiera un ser superior encargado de regular cada voluntad individual (A 810/B 838). Ahora bien, para Schelling –como ya se ha dicho antes- Dios no es un simple postulado de la razón ni mucho menos un objeto de comprensión teórica: “Dios es algo más real que un mero orden moral del mundo, y contiene en sí otro tipo de fuerzas de movimiento de las

¹² Schelling insite en la realidad de la palabra o, en términos bíblicos, el Verbo hecho carne (*Juan* 1:1-5, 14). Siendo más específicos, lo que Schelling trata de expresar acá es que, aunque la palabra da el sentido, la acción lo realiza. En el contexto de la relación entre mal y libertad que se trata enseguida, Schelling, a propósito de la encarnación del Verbo, afirma que “[...] al igual que la mismidad se había apropiado de la luz o de la palabra en el mal [...] así la palabra expresada en el mundo en contraposición al mal debe asumir la humanidad o la mismidad y convertirse ella misma en personal” (SW VII, 377).

¹³ En sentido estricto, la afirmación de Schelling se encuentra dentro del contexto por lograr una realización práctica del principio absoluto o, más precisamente, “una metafísica del absoluto comprendida como realización práctica” (CARDONA, *La metafísica schellingniana del Yo absoluto como “una Ética a la Spinoza”*, p. 27, manuscrito no publicado).

¹⁴ La cita bíblica completa es: “Porque Dios no es Dios de muertos, sino de vivos, pues para él todos viven”.

que le atribuye la mísera sutileza de los idealistas abstractos” (SW VII, 356). De manera categórica Schelling afirma: “Dios no es un Dios de los muertos sino de los vivos” (SW VII, 346). En Schelling, la comprensión de Dios no puede ser abstracta y objetivista como la de la ciencia ni, mucho menos, funcional como la de la moral. Por tanto, si Dios es un ser plenamente real, su realización en el mundo debe ser igualmente real.

Como ya hemos visto, la posibilidad de una realización efectiva de Dios en el mundo no va en contra de la idea de libertad. En otras palabras, la dependencia ontológica en la que se encuentra lo creado en relación con el Creador no es un impedimento para pensar la libertad. Sin embargo, al entender que la demanda de comprensión del fenómeno de la libertad exige una profundidad aún mayor que la del nivel formal –pues el propósito es entender la libertad no sólo como posibilidad sino como realidad, del mismo modo en que Dios es un ser real, es necesario también conducir la investigación –como en efecto lo hace Schelling- a dicho nivel, pues el sistema de la libertad debe comprender tanto la posibilidad como la realidad del mal.

Siguiendo la argumentación, puede concluirse que la comprensión formal de la libertad, esto es, aquella que reduce la libertad a la autonomía racional del hombre, resulta insuficiente porque la relación entre Dios y el hombre no sólo es posible, ni se da idealmente, sino que es totalmente real y está justificada en la semejanza existente entre ellos (SW VII, 347). Sin embargo al examinar dicha relación, Schelling introduce un elemento que él mismo asume como una seria dificultad, ya que no sólo afecta al sistema de la libertad sino que, además, lo hace desde un concepto vital del mismo, esto es, la inmanencia (SW VII, 353). Ese elemento es el de la realidad del mal.

Schelling no duda en afirmar que “el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal” (SW VII, 352). Sostener esta afirmación y, al mismo tiempo, salvar la inmanencia –o en otros términos, la efectiva realización de Dios en el mundo- representa un gran obstáculo, pues o bien se atribuye el mal, de algún modo u otro, a Dios cuestionando con ello su absoluta perfección, o bien se le niega cualquier realidad al mal, lo que, según la definición, conduciría a negar la libertad. La dificultad se agudiza aún más si se reconoce que es necesario que Dios tenga un control sobre su creación y que las

criaturas dependen de su Ser para ser ellas mismas y, así, poder actuar. Como indica Schelling, Dios sería complice del actuar humano, bien directa o indirectamente, bien por voluntad activa o bien por voluntad permisiva (SW VII, 353).

Por otro lado, es necesario afirmar que todo lo positivo de toda criatura proviene de Dios:

Pero si se acepta que hay algo positivo en el mal, entonces eso positivo también procederá de Dios. Se puede replicar contra esto que lo positivo del mal, hasta donde es positivo, es bueno. Pero con esto no desaparece el mal, aunque tampoco queda explicado, porque si *eso que es* en el mal es bueno, ¿de dónde procede aquello *en lo que* reside eso que es, la *base* que constituye la realidad del mal? (SW VII, 353).

Que el mal sea una privación del bien tampoco es una opción, pues de todos modos habría que derivar la existencia de esa disminución gradual al mismo Dios (SW VII, 354). Ahora bien, en términos más precisos, el problema a resolver es el de entender cómo siendo la libertad una capacidad para el bien y para el mal y, además, siendo absolutamente dependiente de Dios, pueda atribuírsele una raíz independiente de Él, pues sería un absurdo imputar a Dios toda responsabilidad por el mal y librar, de este modo, al hombre. La solución más común a éste problema es la de hacer depender el problema del mal de la existencia de un ser que, siendo creado por Dios, establece un orden personal y, con ello, adquiere la capacidad para actuar según lo indebido. Esto lejos de ser una solución es una nueva vuelta del problema, pues, según Schelling, la existencia de ese ser, dependería del actuar de Dios (SW VII, 354-355). Del mismo modo, asumir que el problema del mal obedece a un alejamiento, voluntario o involuntario, entre Dios y la criatura (SW VII, 355), no representa ninguna salida a la dificultad, pues si bien hubiese sido un “alejarse voluntario de Dios”, éste sólo representa la manifestación del mal y no su origen. Por otro lado, si el alejamiento hubiese sido involuntario, éste sólo pudo provenir del actuar de Dios, lo cual es absurdo.

Por tanto, la explicación de la existencia del mal y el hecho de que no sea causa de Dios tendrán eco en la comprensión de la estructura de todo ente, donde como se verá a continuación, se explica de qué modo hay algo en Dios que no es Dios mismo y, siendo algo, provoca la existencia del mal.

El sistema de la libertad de Schelling encuentra un punto de seria dificultad cuando enfrenta el asunto de la realidad del mal. En efecto, el hecho de que el mal sea algo efectivamente real, obliga a reconsiderar elementos claves del sistema, entre los cuales, sin duda alguna, se destaca el de la perfección de Dios. Ya que toda criatura depende absolutamente de Dios, el hecho de que exista el mal haría concluir que Aquel es causa –bien directa o bien indirecta- de éste. Sin embargo, Schelling logra una explicación satisfactoria de la existencia del mal y, al mismo tiempo, libra a Dios de toda responsabilidad por el mismo, sin tener que apelar al modelo leibniziano de teodicea. Para ello, acude al análisis de la estructura de todo ente.

Propiamente hablando cuando decimos “ser” debemos distinguir dos sentidos de la palabra pues, en sentido estricto, la significación del ser no es unívoca. De este modo, puede distinguirse entre el ser en cuanto existencia y el ser en tanto mero fundamento de la existencia (SW VII, 357). Esta distinción es operativa para la adecuada comprensión de la diferencia entre Dios y la naturaleza (SW VII, 357), pues Dios, en tanto que nada lo precede en el ser, tiene dentro de sí el fundamento de su existencia, a diferencia de la naturaleza, cuyo fundamento es exterior a ella (SW VII, 357). Vale aclarar que la distinción entre fundamento y existencia no sólo es formal, sino real. Por ello, cuando se dice que Dios tiene en sí el fundamento de su existencia es porque hay algo que es ese fundamento (SW VII, 358). Sin embargo, el fundamento no es Dios en un sentido absoluto, es decir, el fundamento no es Dios en tanto existente sino como fundamento, algo distinto a su existencia pero inseparable de ella (SW VII, 358). Del mismo modo en que la gravedad precede a la luz como fundamento, mientras ésta aparece, sin que por ello la gravedad sea luz, así el fundamento de Dios precede a la existencia, si bien de modo meramente formal (SW VII, 358). Ahora, es necesario indicar que si bien el fundamento precede a la existencia en términos conceptuales, en realidad no es así, pues no hay precedencia temporal ni esencial: el fundamento es esencial y coincide con la existencia, pues el fundamento no sirve sin lo existente y viceversa. Ninguno es el otro y tampoco ninguno es sin el otro (SW VII, 358).

Ahora bien, en la medida en que el análisis compete a todas los seres, vale la pena describir, así sea con brevedad, cómo se da la distinción entre fundamento y existencia en cada uno de los seres, prestando particular atención a dicha distinción en Dios. Partiendo de la distinción, podemos decir que para Schelling hay tres tipos de seres: Dios, el hombre y los demás seres naturales. En éstos dos últimos, al tratarse de criaturas, la relación entre fundamento y existencia opera de un modo similar, pues, en la medida en que reciben todo su ser de Dios, no tienen dentro de sí el fundamento de su existencia, si bien en el hombre, dichos principios están, como se verá más adelante, unidos, pero pueden separarse mediante un acto libre (SW VII, 374).

En Dios, la relación entre fundamento y existencia funciona de un modo particular pues éste lleva dentro de sí el fundamento de la existencia, anterior en calidad de existente, pero al mismo tiempo Dios es previo al fundamento porque éste no podría ser si Dios no existiera efectivamente (SW VII, 358). Ahora, si como se dijo antes que las cosas dependen ontológicamente de Dios y que, a su vez entre éste y aquellas se da una diferencia absoluta, infinita, debemos decir, también, que las cosas, infinitamente separadas de Dios, tienen un fundamento distinto de Él. Pero, como no hay nada fuera de Dios, debe concluirse que el fundamento de las cosas es aquello que siendo en Dios no es Él mismo, es decir, su fundamento (SW VII, 359). Eso que en Dios no es Él mismo, Schelling –de cierto modo analógico- lo llama el ansia de Dios de engendrarse (coeterna con él) o, para ser más precisos una voluntad sin entendimiento (SW VII, 359), voluntad comprensible mediante el entendimiento, pero inasible por los sentidos. Esa ansia originaria debe entenderse, por tanto, como un impulso hacia al entendimiento sin conocerlo aún. Es, a su vez, un intento por crear pero sin la capacidad de crear, porque bien entendido, el fundamento es comprensible como pura potencialidad u oscuridad pura (SW VII, 359).

Visto de otro modo, de la oscuridad sin entendimiento nace el entendimiento y un deseo por trastocar lo que es orden y regla (SW VII, 359-360). Por ello, hay un ansia en el hombre de dirigirse hacia la luz, pues recuerda ese momento previo de oscuridad que, a pesar de todo y como veremos más adelante, es necesario (SW VII, 360). En palabras de Schelling,

Todo nacimiento es un nacimiento desde la oscuridad a la luz; la semilla ha de ser hundida en la tierra y morir en las tinieblas a fin de que pueda alzarse una forma luminosa más hermosa y desarrollarse bajo los rayos del sol (SW VII, 360).

Por tanto, hay en toda criatura una escisión fundamental y, al mismo tiempo, un impulso por la unidad; en los términos de Schelling, hay un principio de oscuridad que divide y uno de luz que une, una voluntad sin propósito y un entendimiento que unifica (SW VII, 361). Más precisamente, “todo ser surgido del modo indicado en la naturaleza tiene dentro de sí un principio doble, que sin embargo en el fundamento es sólo uno y el mismo, considerado desde sus dos posibles lados” (SW VII, 362). Incluso en Dios existe dicha división, si bien se presenta bajo la forma de una representación reflexiva en la que Dios se contempla a sí mismo; es el propio Dios creado *en* Dios, pues no tiene otro objeto de contemplación que Él mismo (SW VII, 361).

Ahora bien, los dos principios no permanecen estáticos; al contrario, el ansia del fundamento, “se esfuerza desde ese momento [en el que aparece la luz] por retener el rayo de vida prendido dentro de sí y por encerrarse en sí misma a fin de que haya siempre fundamento” (SW VII, 361). De este modo, el principio que, siendo mero fundamento, quiere alcanzar la realidad de la existencia, trastoca su proceder haciendo que lo que tiende a unirse se separe y que el orden de lo real se perturbe, provocando así una manifestación errónea de lo existente, una positividad negativa, en otras palabras, el mal.

1.2 El mal como positividad e inversión de los principios

Resumiendo todo lo anterior, podemos afirmar que pensar la conversión sin su relación con el mal es imposible. Entendida formalmente, la necesidad de la conversión está plenamente justificada por la existencia de una condición previa de maldad que impide volver la mirada a Dios. Así, por ejemplo, en las *Escrituras* se enseña que el ser humano cedió fácilmente a la tentación de una encarnación del mal, la serpiente (*Génesis* 3:1-6). Del mismo modo, también se dice que “el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron” (*Romanos* 5:12).

Si se considera a fondo lo anterior, hemos de concluir que el mal no sólo puede pensarse como una positividad con un despliegue totalmente efectivo sino que, también, el hombre está naturalmente impulsado hacia el mal, lo que explicaría el por qué decidió desobedecer a Dios y de ese modo modificar sustancialmente su naturaleza al introducir el pecado. Si bien esta doctrina es enteramente compatible con la noción de caída y pecado original, no lo es así con la de la existencia de un Dios sumamente bueno, totalmente perfecto y absolutamente poderoso; un Dios responsable de su creación y soberano Señor de la misma. En efecto, cabe preguntarse, ¿cómo es posible que en la creación de un Dios infinitamente bueno, perfecto y todopoderoso haya espacio para la maldad, para el pecado? Y, siguiendo por la misma línea, podríamos insistir, si Dios no tiene nada que ver con el mal, ¿de qué modo puede explicarse que no pueda tener absoluto dominio sobre su creación?

Precisamente, en la filosofía de Schelling, sin caer en una teodicea al estilo moderno, ni en un dualismo al modo del maniqueísmo, y alejándose de aquellas posturas que lo reducen a una simple ausencia o carencia de bien (*privatio boni*), el mal es pensado como una positividad no sólo posible sino, además, efectiva. En otras palabras, y aunque, como dice Schelling, “la posibilidad no implica todavía la realidad efectiva” (SW VII, 373), pensar en la posibilidad del mal es pensar en la efectividad del mal en la naturaleza y en la historia o, lo que es lo mismo, explicar “de qué modo puede, a título de principio indiscutiblemente universal siempre en lucha con el bien, haber irrumpido en la creación” (SW VII, 373).

También es necesario insistir en que la comprensión de la realidad positiva del mal es, en Schelling, a la vez un esfuerzo por comprender la “determinación metafísica de la especificidad propia de la libertad humana” (CARDONA, 2002, p. 1), por lo que nuestro examen necesariamente tuvo que pasar por una revisión de este asunto, que aunque no fue exhaustiva, dio cuenta de la relación entre mal y libertad.

Todo ser sólo se revela en su contrario (SW VII, 373), de donde se sigue que el mal es necesario para la revelación de Dios. Para ser más precisos, para que la revelación de Dios sea efectiva, se requiere de aquel lugar donde los principios están juntos pero separados, donde por ello se abre la posibilidad del mal: el hombre. El hombre se distingue de Dios en tanto en éste se da la unidad de los principios que en el hombre se encuentran separados. En

Dios, el vínculo de los principios es necesario, mientras que en el hombre es libre (SW VII, 374). Sin este contraste ontológico fundamental “la unidad no podría manifestar su omnipotencia; si no hubiera discordia, el amor no podría hacerse efectivo” (SW VII, 374).

El hombre está en una situación bien particular: dentro de sí tiene, en la misma medida, la capacidad del automovimiento hacia el bien y hacia el mal; debe darse en el hombre un momento de decisión hacia alguno de los dos para que la revelación sea posible, está excluida la posibilidad de la indecisión. Dirá Schelling:

Sin embargo, parece como si el hombre tampoco pudiera salir de su indecisión, precisamente por ser ella tal. Por ello, debe de haber un fundamento general de la sollicitación, de la tentación al mal, aunque sólo sea para dar vida en él a los dos principios, esto es, para volverlo consciente de ellos (SW VII, 374).

Al parecer, la sollicitación debe provenir de *algo* que impulse al hombre hacia el mal (*bösen Grundwesens*). Inmediatamente, las referencias que entran en juego se relacionan o bien con el principio material o bien con la existencia de un ser como Lucifer. Pero estas vías explicativas no son consideradas, apelando a lo que se dijo anteriormente: el mal proviene de la misma criatura en donde conviven los principios, si bien, de modo separado. En esa medida,

Schelling recurre a la ya conocida relación de los dos principios fundamentales del ser en Dios y en la creación, los cuales ahora son denominados con los términos *Wille des Grundes* y *Wille der Liebe*. Estas dos voluntades se encuentran recíprocamente en una verdadera relación dialéctica (CARDONA, 2002, p. 41).

La eterna unidad de los principios en Dios hace que se exprese como el más puro amor (SW VII, 375 y *1 Juan* 4: 16). Pero para que ese amor pueda ser, requiere de un fundamento que posibilite su existencia; y aunque ese fundamento le es propio, aun así es distinto de él, cobrando así sentido la afirmación de Schelling: “[...] y tiene por lo tanto en sí [Dios] una naturaleza que, aunque le pertenece, sin embargo es distinta de él” (SW VII, 375). Lo que funda la voluntad del fundamento, valga la redundancia, es el opuesto en la cual la voluntad del amor se expresa, esto es, debe provocar a una voluntad propia (singularización) diferente de aquella (oposición). De este modo, Schelling entra a considerar el campo de esa voluntad propia, en relación con el deseo y el apetito, para pensar con ello cierto margen de libertad. Es acá donde se enuncia el ‘concepto’ de

mismidad activada (*aktivierter Selbheit*) (SW VII, 376). Pero antes de entrar en detalle en esta cuestión –que se relaciona más con el asunto de la libertad que se trata posteriormente– se hace necesario investigar de qué modo se encuentra presente el mal a nivel general, para luego entrar a analizar de qué modo se encuentra en el ser individual.

Como se ha visto, el fundamento actúa con miras a posibilitar la existencia. Pues bien, a partir de esa acción del fundamento es que puede explicarse la irrupción del mal en la naturaleza y en la historia. Es más,

[...] el mal no es más que el primerísimo fundamento de la existencia y en la medida en que tiende a la actualización en un ser creado, no es de hecho más que la superior potencia del fundamento que actúa en la naturaleza (SW VII, 378).

El espíritu del mal es el principio oscuro correspondiente a la naturaleza espiritual; el fundamento oscuro de la naturaleza (SW VII, 377-378). El actuar del fundamento, en este sentido, es calificado por Schelling como un actuar para sí del fundamento (SW VII, 379), es decir, un actuar por sus propias capacidades y con una relativa independencia respecto al principio de luz. Pero como el fundamento, en tanto fundamento, *no es*, toda creación que proviene de él está destinada al caos. Así, para que la realidad se haga efectiva, se hace necesario un vínculo supremo, el vínculo de amor, que es expresado por Schelling como la palabra de amor que dio inicio a la creación perdurable (SW VII, 378 y *Juan* 1:1).

De esta manera, Schelling hace una periodización que le permite explicar cómo actuó el fundamento antes de la aparición del bien y, por tanto, del mal. Se habla, en primer lugar, de una primera creación, o sea el nacimiento de la luz. Con este nacimiento, se dio comienzo al reino de la naturaleza. Ahora, de la misma manera que hay un principio oscuro que generó la luz, también hay un principio oscuro, más elevado, que generó el nacimiento del espíritu, y con él, el inicio del reino de la historia. Pero para que este nacimiento cobre todo su sentido, se hace necesario examinar las edades que Schelling expone.

Anteriormente se mencionó que la voluntad del fundamento actúa con independencia para que la revelación sea posible. Sin embargo, su actuar no ha sido el mismo siempre, en tanto que el espíritu no se reveló inmediatamente en la historia. Así en un primer momento, llamado por Schelling “edad dorada” y caracterizada como una época de feliz indecisión,

ya que no había ni bien ni mal, el fundamento singularizó el ser divino contenido en él, en diversos seres divinos. Posteriormente, vino la época de la omnipotencia de la naturaleza, la “edad divino-heroica”, en la que el fundamento desplegó toda su capacidad. Pero, como toda creación del fundamento, en tanto éste es pura potencialidad, no alcanza una verdadera unidad efectiva, el fundamento se muestra como lo que realmente es, principio caótico, y así, a las edades anteriores las sucede una época de caos. Precisamente, es en este caos donde el bien va a encontrar el terreno propicio para su aparición (SW VII, 379) y con ella, también la aparición del mal como tal.

No obstante, cabe aclarar que el principio de luz estuvo siempre desde un inicio, sólo que a la espera de las condiciones de su aparición, como dice Schelling: “[...] en medio de una revelación todavía encerrada y limitada” (SW VII, 380). El mal personal, producto del caos mencionado, sólo puede curarse a través de algo igualmente personal y así viene la época actual, la época en la que Dios se hace hombre y reaparece la posibilidad de la salvación o curación; ha nacido realmente el espíritu y se presenta ya no en su potencialidad (fundamento) sino como acto. El fundamento presiente la llegada del bien y reacciona para él mismo ser y no reducirse a simple potencia generándose así el mal.

Habiendo examinado la manera en que el actuar del fundamento, queriendo realizarse en acto, produjo el mal a título universal, puede examinarse ahora la manera en que éste está presente en cada hombre, que es entendido como voluntad particular en oposición a la voluntad de amor.

Si la constitución originaria de la realidad, el actuar para sí del fundamento, es fundamentalmente mal, resulta de ello que el hombre está inclinado originariamente a él. En efecto, si la voluntad particular es generada por el actuar de la voluntad del fundamento para la realización del bien y de la voluntad del amor, resulta que el hombre está determinado desde su nacimiento hacia el mal (SW VII, 381). Más aún, no sólo determinado, sino constantemente impulsado hacia él por la voluntad del fundamento que despierta en él el deseo, lo particular, lo singular. Mientras que el deseo de la voluntad de amor es elevar todo a la unidad de luz, el fundamento quiere particularizarlo todo. Es por ello que el hombre se encuentra en una situación bien particular: conviven en él una

voluntad universal y una voluntad particular, volcada a los apetitos, fundamentos de toda vida particular en la naturaleza. Ahora bien, la voluntad particular se resiste a la disolución que implica su voluntad universal, ya que debe renunciar a toda particularidad, por ello se hace necesaria

[I]a universal necesidad del pecado y de la muerte como verdadera extinción de la particularidad por la que toda voluntad humana tiene que pasar como a través de un fuego, a fin de ser purificada (SW VII, 381).

Según Schelling, los apetitos y deseos no son creados inmediatamente con la criatura sino que ha sido ésta quien ha llevado a cabo su creación. Por ello, “en todo lugar en el que hay deseo y apetito, existe ya una suerte de libertad” (SW VII, 376). Por tanto, hay un espacio de creación en la naturaleza que atañe ya no al principio de fundamento de Dios, sino que proviene de la criatura, del principio oscuro de ella para ser más precisos. Las determinaciones en la naturaleza que corresponden a este campo son debidas a una mismidad activada (a esa conmoción provocada por la voluntad del fundamento, a la singularización que posibilita la revelación). Es por ello que, a pesar de la condición en la que se encuentra el hombre, sólo él es quien cae por su propia culpa. Por tanto, un examen sobre la decisión del hombre, nos mostrará al mal como un acto libre.

Si la filosofía del idealismo es calificada, en general, como la filosofía de la libertad cabe preguntarse, con justa razón, cómo podemos calificar a la apuesta de Schelling como idealismo. Pues bien, si hay un lugar donde sea posible pensar con toda su radicalidad la libertad como constitutiva del ser humano, es precisamente en la filosofía de Schelling. Esto exige encontrar el verdadero lugar de la libertad y desprenderse de cualquier consideración errónea de la misma, que es lo que precisamente Schelling quiere evitar.

En efecto, según Schelling, el lugar que se le ha dado a la libertad no es el que le corresponde; o bien se ha ubicado en el azar o bien en la obligación; bien se ha comprendido como un actuar irracional de hacer lo que se quiere porque así se quiere, lo que provoca que se comprenda la libertad como algo totalmente indeterminado, como indeterminación total. Es el idealismo el que ha señalado el lugar propio de la libertad, esto es, la esencia inteligible, esencia que “se encuentra fuera de toda conexión causal, así como fuera de todo tiempo” (SW VII, 383).

La libertad sólo puede buscarse en el interior del hombre, y más precisamente en lo inteligible que hay en él. Por ello dice Schelling:

[...] la acción libre se sigue directamente de lo inteligible que hay en el hombre [...] la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es también la única libertad absoluta, pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él (SW VII, 384).

No obstante, para que esto no se convierta en una indeterminación igual o mayor que la que se quiere combatir, agrega Schelling que tal acción es determinada, determinada por la decisión originaria hacia el bien o hacia el mal (SW VII, 384). Pero entonces se presenta un problema: ¿cómo hacer compatibles la libertad con la determinación necesaria? ¿Cómo reunir necesidad y libertad? La comprensión de necesidad como opuesta a libertad, es valorada por Schelling de una forma sumamente interesante: necesidad y libertad forman una única esencia valorada desde dos ángulos distintos: valorada formalmente aparece como necesidad y valorada en sí como libertad. Que la esencia inteligible está fuera de cualquier conexión causal, se comprende por lo anterior. Ahora corresponde examinar cómo es que dicha esencia también escapa a la determinación temporal, por encontrarse fuera del tiempo, y para ello hay que poner estas verdades en conexión directa con el hombre.

La característica fundamental del hombre, según todo lo que se ha dicho, es la del factor de decisión hacia el bien y hacia el mal, decisión en la que entra en juego su existencia. Dicha decisión, coincide con la primera creación y por tanto está fuera de todo tiempo. Si bien el hombre es un ser temporal, su decisión no se produjo en el tiempo, sino que ha sido decidida de antemano, desde la eternidad. Así, el acto libre del hombre, su decisión, es acto eterno, lo que hace que el hombre tenga la curiosa determinación de “haber sido lo que es desde toda la eternidad y de no haberlo llegado a ser todo el tiempo” (SW VII, 386). Por tanto, “la esencia del hombre es esencialmente su propio acto” (SW VII, 385). El que el hombre esté determinado desde siempre y de antemano, parece sugerir una suerte de predestinación, cuestión con la que Schelling no se muestra en desacuerdo si se tiene en cuenta que, cuando se habla de predestinación, se dice que “el hombre actúa aquí del modo en que actuó desde la eternidad y desde el principio de la creación” (SW VII, 387). Todos

nacemos con un destino: el del acto libre de la decisión eterna hacia el mal. Ahora bien, cuando buscamos la raíz del mal no debemos simplemente buscarla en la pasión carnal ni evitando nuestra corporalidad; el mal es constitutivo de nuestro ser, está dentro de nosotros, el mal es espiritual (SW VII, 388) y, en tanto es generado desde el nacimiento, es llamado mal radical.

Pero para comprender el cómo del mal, hay que hacer referencia nuevamente a la mismidad activada por la voluntad de fundamento. El mal podemos caracterizarlo como una inversión de principios, según la cual, la mismidad producida intenta colocarse en la posición dominante y erigirse a sí misma como principio universal, es decir, el despliegue sin límites del egoísmo. Por ello, en lugar de seguir el camino de la luz, donde es posible realmente la existencia, la voluntad particular se dirige hacia el no ser, hacia la mentira pretendiendo “convertirse él mismo en fundamento creador y gobernar sobre todas las cosas” (SW VII, 390). Al dirigirse en la vía contraria a la unidad del ser, se deja seducir por las apariencias de ser que le ofrece el fundamento y las toma como ciertas, por lo que puede hablarse del pecado como una falsa imaginación. Resulta obvio, entonces, que la pretensión del egoísmo no es posible por dos razones fundamentales: en primer lugar, se dirige hacia el fundamento, creyéndolo existencia, y el fundamento es mera potencia que quiere realizarse y, a pesar de todo, no puede hacerlo. De igual modo, el mal tiene una contradicción inherente: pretendiendo constituirse como ser, rompe el vínculo con lo único que lo posibilita como tal, cayendo en el absurdo del no ser (SW VII, 391). Pero, como se dijo anteriormente, gracias a esta manifestación es posible que el bien muestre toda su grandeza y, cuando esto pasa, genera en la criatura el sentimiento de espanto, por saberse fuera de su lugar correspondiente y de ahí que Schelling insista en el valor terapéutico del pecado.

Sin embargo, antes de entrar en detalle con este aspecto que, necesariamente, conduce nuestro asunto hacia la posibilidad de la salvación, vale la pena analizar con más detalle la alteración que supone la inversión de los principios y, con ello, examinar la especificidad de ésta, que bien puede comprenderse como enfermedad.

1.3 La enfermedad mortal

La perturbación en el orden de lo real, que expresa la mencionada “inversión de los principios”, manifiesta una disarmonía impropia que conlleva a, como dice Schelling, “una vida de mentira, fruto de la intranquilidad y la corrupción” (SW VII, 366). De este modo, el mal se comprende como un elemento que no sólo es perjudicial para una vida sana, sino, más aún, como enfermedad. En efecto, la enfermedad “nos brinda la comparación más ajustada al caso, ya que ella es, en calidad de desorden introducido en la naturaleza por el mal uso de la libertad, la verdadera contraimagen del mal o del pecado” (SW VII, 366). Por tanto, corresponde ahora examinar de qué modo el mal y su expresión más propia, el pecado, se comprenden como enfermedad y en qué consiste dicha enfermedad.

La enfermedad puede entenderse, elementalmente, como la alteración del equilibrio que es la fuente de la salud o, en otras palabras, como variación impropia de la condición regular o natural. Por ello, el actuar del fundamento, que busca establecerse como existencia sin serlo, resulta en una disarmonía artificial que altera la condición originaria de la realidad establecida por el principio de luz; aquella tendencia a la unidad del todo con su centro se transforma en disgregación (SW VII, 366). Así, valorada desde otra perspectiva, la enfermedad consiste en el uso abusivo de la libertad, pues ésta tiene como propósito esencial hacer que cada cosa permanezca en su centro y con la aparición del mal este propósito es reemplazado por un vivir fuera del centro o, para ser más precisos, dejar de vivir en el centro y comenzar a vivir para sí. Por tanto, la enfermedad, en términos generales

[a]parece cuando el principio irritable, que debía reinar en la quietud de las profundidades como el vínculo más íntimo de fuerzas, actúa sobre sí mismo [...] También la enfermedad particular surge únicamente debido a que aquello que sólo ha recibido su libertad o su vida a fin de que permanezca en el todo, aspira a ser para sí (SW VII, 366).

Ahora bien, todo aquello que no es natural, es decir, que no sigue sus condiciones regulares, no es *algo* en sentido estricto, pues no está cumpliendo con lo propio de su ser. Por ello, la enfermedad no es nada esencialmente “sino en realidad sólo un amago de vida y una mera aparición meteórica –una vacilación entre el ser y el no ser [...]” (SW VII, 366).

En relación con lo anterior, y siendo aún más específicos con la analogía, puede decirse que la enfermedad consiste en una inflamación progresiva del principio de la oscuridad que busca impedir el desarrollo de la luz; un tránsito de la condición normal de libertad en el centro a una irregular libertad en la periferia (SW VII, 366). Dicha irregularidad también se manifiesta en el hombre, pues esta relación indebida de lo periférico con lo central que desestabiliza el orden provoca una tendencia en aquel de ser algo más de lo que es y de romper todo vínculo con el centro de su existencia (SW VII, 367). Esta inflamación de la individualidad, buscando imponerse como universalidad, es lo que comúnmente llamamos *egoísmo*, un absoluto vivir para sí (SW VII, 367)¹⁵. El egoísmo, por tanto, puede entenderse como una errónea visión de la individualidad, una deliberada negación de lo que el individuo realmente es. Ahora, como dicha negación proviene de un principio de ansia, de voluntad sin entendimiento, de solicitud e inclinación, puede decirse que aquella –la negación– posee un carácter desesperado, voraz si se quiere.

Ahora bien, para determinar el carácter propio de ésta desesperación, es necesario realizar un extenso paréntesis y, como se indicó en la introducción del presente capítulo, detenernos en algunos de los planteamientos centrales de *Sygdommen til Døden* de Kierkegaard. Vale aclarar que si bien Schelling examina detalladamente los aspectos generales del egoísmo a la luz del asunto de la extralimitación de la libertad, la analogía con la enfermedad no se desarrolla más allá del mero auxilio conceptual, siendo fundamental para nuestro trabajo el que se examine más a fondo el carácter vivencial de la enfermedad, es decir, la manifestación práctica del despliegue de la individualidad egoísta (que, como vimos, se relaciona con la desesperación). Vale indicar también, de nuevo, que nuestro análisis no pretende ser una revisión exhaustiva de la obra de Kierkegaard, ni un estudio profundo de su pensamiento, por lo que habrán aspectos de su filosofía que, si bien son altamente significativos, no tendrán el tratamiento que merecen, pues demandarían una investigación totalmente distinta.

¹⁵ En este punto en específico, Schelling cita a Franz von Baader que, en su tratado “*Über die Behauptung daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann*”, página 203, dice: “Por ello, ahora el Yo, la individualidad, constituyen de modo general la base, el fundamento o centro natural de toda la vida de la criatura; pero en cuanto éste cesa de servir en tanto que centro y aparece como dominador de la periferia, arde en ella como furor tantálico de la pasión en sí mismo y el egoísmo (el Yo inflamado)” (SW VII, 367).

Cualquier indagación, exhaustiva o no, del pensamiento de Kierkegaard debe reconocer, como punto de partida, su peculiar forma de asumir el cristianismo y entender sus planteamientos a la luz de las Sagradas Escrituras. El mismo Kierkegaard es explícito en este punto, señalando que su exposición de la desesperación no es una investigación científica como tal, sino un intento por edificar, propio del cristianismo. La razón de que sea edificante en lugar de científica radica en que “según la regla cristiana todo, absolutamente todo, ha de servir para edificación. Precisamente por eso será acristiana cualquier forma de científicidad que no acabe siendo edificante” (SV XV, p. 67). De ahí que, en ocasiones, sus planteamientos no alcancen la rigurosidad académica que se esperaría de un texto filosófico y parezcan sermones antes que investigaciones. Sin embargo, eso no resta ningún valor a sus afirmaciones, al contrario,

Toda exposición cristiana tiene que guardar cierta semejanza con las explicaciones que el médico da junto al lecho de un enfermo; de suerte que no se necesita ser un experto en la materia para hacerse una idea de las mismas, atendiendo a la circunstancia perentoria en que se dicen (SV XV, p. 67).

En relación con lo anterior hay que indicar que así como es importante conocer el carácter del texto, del mismo modo es necesario entender la diferencia que establece Kierkegaard entre el hombre natural y el cristiano o, en otras palabras, entre la percepción humana y la perspectiva cristiana, diferencia que permitirá comprender con más exactitud la dialéctica que supone la enfermedad en relación con la muerte y, a la vez, la manera en que se asume el problema de la individualidad en su relación con lo divino.

Uno de los elementos más característicos de la filosofía de Kierkegaard es la enfática distinción que hace entre el hombre natural y el cristiano. Dicha distinción le permite, por un lado, aclarar aún más el sentido de sus afirmaciones y, además, reforzar el carácter vivencial de su filosofía. Para ser más precisos, hay que decir que Kierkegaard siempre está pensando al individuo en función de la capacidad de éste para transformar su perspectiva y adecuarla a la pregonada por el cristianismo. En otras palabras, un ser humano es esencialmente espíritu y todo su ser debe ajustarse a dicha determinación. Como dice Kierkegaard, más que el caminar vertical, lo que realmente nos caracteriza como hombres es nuestra “infinita verticalidad o elevación que nos compete por el hecho de ser espíritu”

(SV XV, p. 74). Antes de analizar en detalle lo que implica ser espíritu, nos detendremos a considerar el núcleo de la distinción entre el cristiano y el hombre natural.

Dentro de la exposición de la enfermedad mortal, la diferencia entre la perspectiva cristiana y la natural funciona en diferentes niveles. En primer lugar, y como ya se había mencionado antes, se relaciona con el mismo discurso, discurso que busca primordialmente la edificación (SV XV, p. 67). De ahí que el cristianismo, a nivel discursivo, se relaciona íntimamente con la vida, en contraste con la lejanía que supone la visión científica del hombre natural. Por tanto, si un discurso no busca ser edificante, por más rigurosidad que contenga no pasará de ser, en palabras de Kierkegaard, una “curiosidad inhumana” (SV XV, p. 67). Ahora bien, partiendo del nivel discursivo, Kierkegaard elabora aún más la distinción al incluir el elemento central sobre el cual funciona la misma, esto es, la conciencia. Así, puede afirmarse que para Kierkegaard, el cristiano, a diferencia del hombre natural, es un ser plenamente consciente. Dicha conciencia, a su vez, se refleja en dos aspectos distintos, a saber, por un lado el cristiano es consciente de lo que es y, por otro, consciente de lo que esto implica.

En efecto, el cristiano es consciente de su lugar como individuo; más específicamente, el cristiano es consciente de ser espíritu. Justamente, en palabras de Kierkegaard,

El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es una relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma (SV XV, p. 73).

Esta particular definición de espíritu ofrecida por Kierkegaard es, más precisamente, la descripción de una dinámica bien particular entre los elementos esenciales del hombre, a saber la finitud y la infinitud. Como indica la definición, la mera relación entre los términos no implica, todavía, la existencia del yo; sólo cuando la relación es capaz de relacionarse consigo misma o, más precisamente, con lo que ha puesto la relación, podemos hablar de un yo en sentido estricto. Es decir, cuando dos términos se relacionan, la misma relación viene a representar un tercer elemento –como unidad negativa- con el que los elementos también se relacionan. En el caso del individuo, la relación entre el alma y el cuerpo es una mera relación; si dicha relación es capaz de relacionarse consigo misma surge el espíritu, es

decir, el yo (SV XV, p. 73). Ahora, Kierkegaard señala que dicha relación o bien es puesta por sí misma o bien es puesta por otro. Si es puesta por sí misma, la enfermedad mortal, es decir, la desesperación, consistiría solamente en no querer ser uno mismo; al contrario, si la relación es puesta por otro, se evidencia la auténtica desesperación, esto es, la de querer ser uno mismo (SV XV, p. 73). Así, ésta última forma de desesperación, “lejos de constituir una peculiar especie de desesperación, representa por el contrario una forma de tal característica que en definitiva todas las formas de desesperación convergen en ella” (SV XV, p. 74).

De este modo, el querer desesperadamente ser uno mismo evidencia la profunda imposibilidad de que el yo se sustente únicamente por sí mismo, a menos que “mientras se relaciona consigo mismo lo haga también respecto de aquello que ha puesto toda la relación” (SV XV, p. 74). Eso que ha puesto toda la relación, Kierkegaard lo llama “Poder que la fundamenta” (Cfr. SV XV, p. 74) y, en última instancia, no es otra cosa misma que Dios. En otras palabras, el yo no puede ser, en sentido estricto, si no se relaciona con su fundamento, es decir, con Dios, que lo sostiene y da realidad a su ser como relación¹⁶. Esa existencia *en* Dios es lo que precisamente diferencia al hombre natural del cristiano, pues éste último “se atreve a ser sí mismo, un hombre individual, este hombre concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad” (SV XV, p. 67), que no es otra cosa que guardar una absoluta dependencia con Dios. Por ello, podemos hablar de la existencia de algo eterno en el hombre o, más bien, de algo eterno que impulsa al hombre, que siempre lo convoca y que nunca deja de hacerlo. Y es que

[e]s natural que la eternidad actúe de esa manera, puesto que poseer un yo y ser sin un yo es la mayor concesión –una concesión infinita– que se le ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la eternidad tiene sobre él (SV XV, p. 80).

Ahora bien, el hombre natural también difiere del cristiano en un aspecto esencial, a saber, el desconocimiento total de que está constituido como espíritu, desconocimiento que lo

¹⁶ Numerosos pasajes bíblicos enfatizan en la idea de que fuera de Dios nada hay, es decir, que no hay sustituto del ser para el hombre. Por ejemplo, en *Isaías* 45: 5-7, encontramos: “Yo soy Jehová, y ninguno más hay; no hay Dios fuera de mí. Yo te ceñiré, aunque tú no me conociste, para que se sepa desde el nacimiento del sol, y hasta donde se pone, que no hay más que yo; yo Jehová, y ninguno más que yo, que formo la luz y creo las tinieblas, que hago la paz y creo la adversidad. Yo Jehová soy el que hago todo esto”.

hunde más en la desesperación, ya que pretende rechazar lo eterno de él, alejándose de lo que eternamente lo estará acosando (SV XV, p. 76). Precisamente, y como se indicó anteriormente, el aspecto de la conciencia hará del hombre cristiano un yo en sentido estricto, yo que, sin embargo, tendrá que correr un riesgo altísimo al conocer la profundidad y el núcleo de su desesperación. Este riesgo es tan alto, dice Kierkegaard, que hace que el yo tenga un temor “infinito ante un peligro único”, haciendo inexistentes a los diversos temores que aparecen en una vida, incluyendo, claro está, el de la misma muerte (SV XV, p. 70).

En efecto, para Kierkegaard, la conciencia a la que llega el hombre cristiano presenta una dialéctica bien particular, pues, por un lado, el cristianismo le enseña a relacionarse con todas las cosas terrenales de una manera tan animosa, que ni siquiera la misma muerte alcanza a provocarle temor alguno. Por lo mismo, todo lo que la mayoría de los hombres llama “desgracia”, “calamidad”, “peligro”, no es más que un objeto de risa para el cristiano, incluso el que se llama el peor de los males, la misma muerte (SV XV, p. 70). Tan grande es la elevación sobre la muerte que el cristiano asume y entiende que ésta, por un lado, no representa el fin de todo sino sólo una etapa más en la peregrinación eterna del ser humano y, por otro, que aquella –es decir, la muerte- fue vencida por Aquel que es la resurrección y la vida para los que creen en Él (*Juan 11: 25-26*)¹⁷. Por ello, en un sentido cristiano, “en la muerte caben infinitamente muchas más esperanzas que en lo que los hombres llaman vida, por mucho que ésta sea plena de salud y fuerzas” (SV XV, p. 69).

Sin embargo, la misma conciencia que le permite al cristiano elevarse por encima de lo que el hombre natural llama espantoso, le descubre un temor mucho mayor, una desgracia ignorada por el hombre en cuanto tal: *la enfermedad mortal*. Kierkegaard explica este asunto de la siguiente manera:

¹⁷ Propiamente hablando, la palabra “muerte” no tiene un sentido unívoco en el cristianismo –cosa que es aprovechada magistralmente por Kierkegaard- ya que, por un lado, la muerte es la paga del pecado (*Romanos 6:23*) y, por tanto, viene a representar la mayor miseria del espíritu, debido a que expresa un estado de destitución de la gloria de Dios (*Romanos 3: 23*). Tomada en este sentido, la muerte es espiritual y eterna. Por otro lado, la palabra muerte hace referencia al destino de todo ser humano, es decir, la muerte física. Jesucristo venció la muerte en los dos sentidos, si bien los que creen en su nombre y en su obra redentora participan de la vida eterna, es decir, se apropian significativamente de la victoria sobre la muerte eterna, reconociendo que la muerte terrenal es algo secundario por la que todos –creyentes o no- tienen que pasar.

[a]quello por lo que el niño tiembla, no es nada para el adulto. El niño no sabe lo que es horrible, el hombre lo sabe y tiembla ante ello. En primer lugar, el defecto del niño consiste en que no conozca lo que es horrible; y además, como consecuencia de su ignorancia, en que se espante de lo que no es horrible. Lo mismo le sucede al hombre natural, que empieza por ignorar lo que es verdaderamente horrible y, sin embargo, no sólo no se libera del espanto, sino que se pone a temblar por lo que en realidad no es horrible. Aquí, a su vez, ocurre como con la relación del Dios del pagano: éste no conoce al verdadero Dios, pero no se para en tal ignorancia, sino que se arrodilla adorando a ídolo como Dios (SV XV, p. 70).

Todo lo anterior explica por qué el cristiano es un hombre valiente, aún cuando conoce el mayor peligro de todos; el cristiano recibe ánimo sobre las cosas terrenales en tanto no las reconoce como realmente importantes; puede morir a ellas sabiendo que no son nada comparadas con la gloria venidera.

Se hizo necesario hacer un ligero paréntesis en nuestro estudio para que, como se indicó anteriormente, el análisis que hace Kierkegaard de la desesperación pueda ser entendido en su debido contexto y dentro de su propio alcance. Ahora, nos corresponde indagar el carácter formal de la enfermedad, para luego examinar su especificidad dentro del contexto de la conversión.

La fórmula bajo la cual Kierkegaard habla de la desesperación, esto es, la de querer desesperadamente ser uno mismo, es decir, sustentado en el Poder que fundamenta, pone de manifiesto la necesidad de que se la entienda como una enfermedad ligada a la eternidad. Como hemos visto, el yo siempre es convocado por la eternidad y dicha demanda no puede ser desatendida en ningún momento, por más que el hombre natural sienta aparentemente desligarse de ella. En otras palabras, el hecho de que exista la desesperación muestra que hay un Poder infinito que convoca. Kierkegaard analiza dicha cuestión, partiendo de *Juan 11*, donde se narra la famosa escena de la resurrección de Lázaro¹⁸.

¹⁸ *Juan 11*: 1-45: “Estaba entonces enfermo uno llamado Lázaro, de Betania, la aldea de María y de Marta su hermana. (María, cuyo hermano Lázaro estaba enfermo, fue la que ungió al Señor con perfume, y le enjugó los pies con sus cabellos.) Enviaron, pues, las hermanas para decir a Jesús: Señor, he aquí el que amas está enfermo. Oyéndolo Jesús, dijo: Esta enfermedad no es para muerte, sino para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella. Y amaba Jesús a Marta, a su hermana y a Lázaro. Cuando oyó, pues, que estaba enfermo, se quedó dos días más en el lugar donde estaba. Luego, después de esto, dijo a los discípulos: Vamos a Judea otra vez. Le dijeron los discípulos: Rabí, ahora procuraban los judíos apedrearte, ¿y otra vez vas allá? Respondió Jesús: ¿No tiene el día doce horas? El que anda de día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo; pero el que anda de noche, tropieza, porque no hay luz en él. Dicho esto, les dijo

Sin entrar en detalles en la historia, Kierkegaard presta particular atención a dos afirmaciones de Jesús. En el cuarto versículo, Jesús dice: “Esta enfermedad no es para muerte, sino para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella”. Sin embargo, Lázaro había muerto. Ahora, lo que Kierkegaard pone de manifiesto es que la enfermedad no es mortal por el hecho de que Lázaro había muerto, sino más bien por el hecho de que Cristo exista, por el hecho de que glorifica al Dios vivo. Por ello, podemos afirmar que la desesperación es una enfermedad con un propósito claro: glorificar a Dios. No es el momento para profundizar en esta cuestión, pues en los siguientes capítulos se hará el énfasis en ello. Por ahora, basta entender que la enfermedad cumple el propósito de manifestar el poder de la cura, es decir, del carácter eterno que convoca. Teniendo lo anterior en mente, corresponde examinar si la enfermedad representa una ventaja o una desventaja. Como hemos visto, la desesperación es una ventaja en la medida en que está

después: Nuestro amigo Lázaro duerme; mas voy para despertarle. Dijeron entonces sus discípulos: Señor, si duerme, sanará. Pero Jesús decía esto de la muerte de Lázaro; y ellos pensaron que hablaba del reposar del sueño. Entonces Jesús les dijo claramente: Lázaro ha muerto; y me alegro por vosotros, de no haber estado allí, para que creáis; mas vamos a él. Dijo entonces Tomás, llamado Dídimo, a sus condiscípulos: Vamos también nosotros, para que muramos con él. Vino, pues, Jesús, y halló que hacía ya cuatro días que Lázaro estaba en el sepulcro. Betania estaba cerca de Jerusalén, como a quince estadios; y muchos de los judíos habían venido a Marta y a María, para consolarlas por su hermano. Entonces Marta, cuando oyó que Jesús venía, salió a encontrarle; pero María se quedó en casa. Y Marta dijo a Jesús: Señor, si hubieses estado aquí, mi hermano no habría muerto. Mas también sé ahora que todo lo que pidas a Dios, Dios te lo dará. Jesús le dijo: Tu hermano resucitará. Marta le dijo: Yo sé que resucitará en la resurrección, en el día postrero. Le dijo Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá. Y todo aquel que vive y cree en mí, no morirá eternamente. ¿Crees esto? Le dijo: Sí, Señor; yo he creído que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, que has venido al mundo. Habiendo dicho esto, fue y llamó a María su hermana, diciéndole en secreto: El Maestro está aquí y te llama. Ella, cuando lo oyó, se levantó de prisa y vino a él. Jesús todavía no había entrado en la aldea, sino que estaba en el lugar donde Marta le había encontrado. Entonces los judíos que estaban en casa con ella y la consolaban, cuando vieron que María se había levantado de prisa y había salido, la siguieron, diciendo: Va al sepulcro a llorar allí. María, cuando llegó a donde estaba Jesús, al verle, se postró a sus pies, diciéndole: Señor, si hubieses estado aquí, no habría muerto mi hermano. Jesús entonces, al verla llorando, y a los judíos que la acompañaban, también llorando, se estremeció en espíritu y se conmovió, y dijo: ¿Dónde le pusisteis? Le dijeron: Señor, ven y ve. Jesús lloró. Dijeron entonces los judíos: Mirad cómo le amaba. Y algunos de ellos dijeron: ¿No podía éste, que abrió los ojos al ciego, haber hecho también que Lázaro no muriera? Jesús, profundamente conmovido otra vez, vino al sepulcro. Era una cueva, y tenía una piedra puesta encima. Dijo Jesús: Quitad la piedra. Marta, la hermana del que había muerto, le dijo: Señor, hiede ya, porque es de cuatro días. Jesús le dijo: ¿No te he dicho que si crees, verás la gloria de Dios? Entonces quitaron la piedra de donde había sido puesto el muerto. Y Jesús, alzando los ojos a lo alto, dijo: Padre, gracias te doy por haberme oído. Yo sabía que siempre me oyes; pero lo dije por causa de la multitud que está alrededor, para que crean que tú me has enviado. Y habiendo dicho esto, clamó a gran voz: ¡Lázaro, ven fuera! Y el que había muerto salió, atadas las manos y los pies con vendas, y el rostro envuelto en un sudario. Jesús les dijo: Desatadle, y dejadle ir. Entonces muchos de los judíos que habían venido para acompañar a María, y vieron lo que hizo Jesús, creyeron en él”.

ligada a la auténtica consciencia del ser humano, a la plena constitución del yo (SV XV, p. 74). Además, el ser consciente de la desesperación es una ventaja infinita del hombre cristiano sobre el hombre natural. No obstante, como afirma el mismo Kierkegaard, "poder desesperar es una ventaja infinita y, sin embargo, estar desesperado no solamente es la mayor desgracia y miseria, sino la perdición misma" (SV XV, p. 74). Por ello, es necesario decir que, en el caso de la desesperación, la posibilidad es infinitamente más ventajosa que la realidad, pues poder desesperarse es una manifestación de la gloria de Dios, según lo dicho más arriba, y sin embargo resulta obviamente más ventajoso no estar desesperado (SV XV, p. 74). Ahora, para responder al asunto, se hace necesario examinar si la desesperación es un estado o una condición natural del ser humano. En sentido estricto, podemos afirmar que la desesperación es propia de la síntesis, es decir, del yo, mas no es inherente a ella, pues, en algún momento, el hombre puede salir de esa condición¹⁹.

De este modo, la desesperación,

[e]s una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma. Sin embargo la síntesis no es la discordancia, sino meramente la posibilidad; o dicho de otra manera: en la síntesis radica la posibilidad de la discordancia. Si la misma síntesis fuese la discordancia, entonces no existiría en absoluto la desesperación, sino que ésta sería algo inherente a la naturaleza humana en cuanto tal, en una palabra, algo que no sería desesperación (SV XV, p. 75).

Así, puede decirse que la desesperación no es una desgracia que le ocurre al ser humano en algún momento de su vida, sino que está presente en cada uno de los momentos de su duración (SV XV, p. 76); en otras palabras, la desesperación no persiste por la discordancia misma, sino por la relación que se relaciona consigo misma, es decir, por el espíritu o el yo (SV XV, p. 76). Para explicar el despliegue de esta dinámica, Kierkegaard hace uso de la siguiente analogía:

Supongamos que alguien ha contraído una enfermedad cualquiera, y que la ha contraído por imprudencia. La enfermedad, pues, está ahí, y desde el mismo momento de declararse empieza a ser una *realidad* cuyo origen es cada vez más *remoto*. Sería cruel e inhumano estar diciéndole sin cesar al enfermo: "En este mismo momento acabas de contraer tal enfermedad" [...]. Es cierto que tal sujeto ha contraído la

¹⁹ El sentido de esta frase parece indicar que el hombre puede salir de dicha condición por sus propios medios. Como se verá más adelante, realmente se evidencia que el hombre, por sí mismo, es incapaz de salir de su condición, necesitando del auxilio divino.

enfermedad, pero lo hizo una vez, y la persistencia de la enfermedad no es más que una mera consecuencia del hecho de haberla contraído aquella vez [...], es verdad que la contrajo por imprudencia, pero no se puede afirmar que sigue *contrayéndola*. Muy distinto es el caso de la desesperación. Cada uno de los instantes reales de la desesperación tiene que ser referido a la posibilidad de la misma, y del hombre desesperado se puede afirmar que en cada uno de los momentos de su desesperación duradera, la está contrayendo (SV XV, p.76).

La razón de que sea de ésta manera es porque, como indica Kierkegaard, la desesperación o enfermedad mortal se relaciona con lo eterno que hay en el hombre, esto es, el espíritu, ya que es un fenómeno propio de éste y que, por tanto, contiene algo eterno en su dinámica (SV XV, p. 83). Dicha dinámica, la de la enfermedad, tiene su punto de partida en el proceder de Dios que deja que el hombre se escape de sus manos mientras la relación se relaciona consigo misma (SV XV, p. 75). Ahora bien, anteriormente señalábamos la existencia de algo eterno que convoca al hombre y que lo hace de una manera decisiva. Pues bien, es precisamente esto eterno del hombre, que está constituido como espíritu, lo que lo llama; es un llamado que no proviene de nada externo a él, sino que lo convoca desde su propio interior (SV XV, p. 76). Por ello, el hombre no puede liberarse de lo eterno; es imposible que pueda alejar lo eterno lejos de sí, aún cuando pretenda rechazarlo. Lo eterno “vuelve a cada instante; y esto significa que el desesperado está atrapando a cada instante la desesperación” (SV XV, p. 76).

Por otra parte, se ha calificado a tal desesperación como “enfermedad mortal”, es decir, que dicha enfermedad conduce inevitablemente a la muerte. Así, resulta extraño llamar mortal a una enfermedad cuyo rasgo distintivo, como hemos visto, sea una convocación incesante de lo eterno. De igual forma, dentro de la perspectiva cristiana, la muerte no representa el fin de todo sino, antes bien, “la muerte misma no es más que un tránsito a la vida” (SV XV, p. 77). De ahí que sea necesario distinguir en qué medida la desesperación es una enfermedad mortal o, en otras palabras, cuál es la auténtica relación entre la desesperación y la muerte.

Kierkegaard no duda en señalar que el tormento de la desesperación consiste en no poder morir y que el desesperado está infinitamente lejos de morir (SV XV, p. 77). Se trata de un enfermo que agoniza pero que lo hace permanentemente, pues “la desesperación es la total ausencia de esperanzas, sin que le quede a uno ni siquiera la última esperanza, la

esperanza de morir” (SV XV, p. 77). La enfermedad es mortal, por tanto, en la medida en que es un estar muriendo eterno, un tormento contradictorio en el que se vive la muerte eternamente. Para que lo así descrito cesara, es decir, para que alguien muriera definitivamente por su desesperación, tendría que morir lo eterno que hay en el hombre, lo cual resulta absurdo. Al descubrirse como desesperado, el hombre busca la muerte, la extinción de sí mismo, pero eso lo que provoca es que la desesperación se haga cada vez más profunda, más intensa (SV XV, p. 77). La desesperación se convierte, así, en “una autodestrucción, pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere” (SV XV, pp. 77-78), en otras palabras, el hecho de no poder devorarse a sí mismo hace que el desesperado no encuentre suplicio en ningún instante de su vida.

De este modo, encontramos que el desesperado se encuentra en un movimiento dialéctico bien particular, pues al buscar incesantemente su extinción como yo, lo que busca es afirmarse como yo, si bien como un yo distinto. En otras palabras, cuando alguien quiere deshacerse de su propio yo, en la medida en que lo encuentra insoportable, lo que hace es afirmar su necesidad de ser otro, si bien esto le resulta totalmente imposible y, de nuevo, agudiza más la enfermedad, en la medida en que buscando ser otro distinto de sí, desespera más de su propio yo que no logra alcanzarlo (SV XV, p. 78). En términos más precisos, el yo, que está constituido como espíritu, rechaza dicha condición y busca, desesperadamente, ser otro distinto y, con ello, rechaza también el llamado de lo eterno. Como indica Kierkegaard:

[I]o que aquél quiere no es otra cosa sino desligar su yo del Poder que lo fundamenta. Pero en esto fracasa inevitablemente, a pesar de toda su desesperación; porque a pesar de todos los esfuerzos de la desesperación aquel Poder es el más fuerte y le constriñe a ser el yo que él no quiere ser (SV XV, p. 79).

Por otro lado, puede afirmarse que una vida que rechaza incansablemente su condición de espíritu, no es una vida en sentido estricto, pues no hay mayor vida desperdiciada que “la del hombre que nunca se decidió con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo; o, lo que es lo mismo, que nunca cayó en la cuenta ni sintió profundamente la impresión del hecho de la existencia de Dios [...]” (SV XV, p. 85). Como hemos visto, la desesperación consiste en que el hombre no es consciente de su condición de espíritu o,

más precisamente, que siendo consciente de dicha condición, la rechace, de ahí que no lleve una vida real, sino pretenciosa, al punto de querer ser un yo que en verdad no es, “para llegar a ser un yo de su propia invención” (SV XV, p. 79).

Lo anterior pone de manifiesto que, por un lado y como se dijo más arriba, la condición de yo implica un grado de conciencia –en la medida en que se descubre lo que realmente uno es- y, por otro, que dicha conciencia abre dos caminos posibles: la aceptación de lo que uno es o su rechazo. Sobre lo primero, es decir, sobre el grado de conciencia que supone la condición de espíritu, hay que destacar el hecho de que a mayor conciencia, mayor es la desesperación o, dicho de otro modo, cuanto mayor es el avance del yo en el proceso de descubrirse, más evidente es su propia desesperación. Kierkegaard llama a esto “la ley del progreso del yo en referencia al conocimiento”²⁰ (SV XV, p. 89), que no es otra cosa que la imperiosa necesidad de que el yo cuanto más conozca, más se reconozca o, en otras palabras, más se acepte. No obstante, se corre el riesgo de que dicha gradación de la conciencia conduzca a una inflamación indebida del yo, algo que Kierkegaard llama fantasía y, más precisamente, “infinitezación” (SV XV, p. 88). La infinitización es la consecuencia inmediata del yo consciente, pues cuanto mayor consciente se hace el yo, mayor es la vocación a ponerse como infinito. En otras palabras, ya que el yo presenta una dialéctica eterna en sí –en tanto espíritu- en la medida en que es consciente de dicha condición será también consciente de su propia infinitud.

Ahora bien, el problema no está en que el yo se descubra como infinito, pues efectivamente lo es; el problema es cuando asume dicha infinitud indebidamente. Lo indebido consiste en que el yo infinito quiera serlo desligándose de toda relación con el Poder que lo fundamenta o que, incluso, pretenda rechazarlo como inexistente (SV XV, p. 122). Así, bajo

[e]l recurso de esta forma infinita pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo, o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser, determinando a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar (SV XV, p. 122).

²⁰ Vale decir, como paréntesis, que la descripción que realiza Kierkegaard del despliegue de dicho progreso es sumamente interesante y que su análisis demandaría un estudio totalmente diferente al cual estamos realizando. Por tanto, no nos detendremos a analizar dicho proceso, sino que, de cierto modo, nos valdremos del resultado.

A este deseo incontrolable del yo por trastocar lo infinito e imponerse indebidamente como tal y, con ello, rechazar a Dios, Kierkegaard lo llama “obstinación”, condición bajo la cual la desesperación se manifiesta específicamente como pecado. Dicho de otro modo, hay pecado “cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo” (SV XV, p. 131). La obstinación se convierte, así, en la elevación máxima de la desesperación y el querer ser sí mismo, sin Dios, se vuelve la prioridad de la existencia; la rebeldía es tal que el yo infinito y obstinado se toma por el único cierto.

Luego de haber analizado el origen, desarrollo y manifestación de la enfermedad, corresponde señalar, finalmente, la cura de la misma, haciendo efectivo el principio médico elemental según el cual después de identificar de dónde proviene la enfermedad, cómo progresa y sus principales síntomas, se debe proceder a eliminarla en la medida en que es posible.

Cuando el yo reconoce su carácter infinito y su condición de espíritu, es decir, que comprende que ha sido puesto por el Poder que lo fundamenta, es decir, Dios, el yo ha tomado la decisión eterna de ser lo que es. Para Kierkegaard, esto representa un paso de la categoría “yo humano” a la categoría “yo teológico”, es decir, un yo “delante de Dios” (SV XV, pp. 133 y ss.). En efecto, el yo delante de Dios reconoce a Éste como medida infinita o medida por la cual el yo puede hacerse infinito²¹. Es decir, comprende que es infinito porque la medida de su plenitud ya no es él mismo, sino el mismo Dios. De este modo, la medida infinita que representa Dios se le convierte en meta en cada uno de los aspectos de su vida (ético, político, etc.). El yo teológico sabe que su actuar es frente a Dios y que Dios no es un ser entre los seres, no es un igual, por lo que se impone soberanamente sobre su vida (SV XV, p. 133). Sólo en ésta relación se habla de un yo en sentido auténtico.

²¹ En “*Frygt og Bæven*” (SV V, p. 18), Kierkegaard, partiendo de la famosa historia de Abraham e Isaac, también desarrolla la idea de que Dios es la medida suprema por la cual un auténtico héroe de la fe debe medirse. En palabras de Kierkegaard: “Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquel que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos”. Para el texto en español se sigue la traducción de Merchan del año 2001.

Volviendo con Schelling, es en esta situación, donde se abre la posibilidad de salvación; si el mal es posible gracias a una discordia de principios, su restablecimiento nos brindará el verdadero camino a la sanidad. Por ello dice Schelling:

La verdadera libertad está en consonancia con una sagrada necesidad, tal y como podemos sentirla en el conocimiento esencial, cuando espíritu y corazón atados a su propia ley, afirman lo que es necesario. Si el mal consiste en una discordia de ambos principios, el bien sólo puede consistir en el perfecto acuerdo de los mismos, y el vínculo que une a ambos tiene que ser divino, puesto que no son uno de un modo condicionado, sino de modo perfecto e incondicionado (SW VII, 391-392).

Cuando se somete el principio oscuro al luminoso, cuando la mismidad renuncia a su constitución vía fundamento, ahí es posible un estado en el que se siga lo justo, sin ninguna alternativa. Tal estado es llamado por Schelling, “religiosidad”, en su sentido originario (SW VII, 392). Esta religiosidad designa un estado de absoluta decisión, en la que no se opta entre dos opuestos, sino que se sigue necesariamente lo que es justo. A esto es lo que llama Schelling, “conciencia escrupulosa” que no es sino un “actuar según lo que uno sabe sin contradecir la luz del conocimiento” (SW VII, 392). Esa actitud implica rigurosidad en la intención y una firme convicción de acción hacia lo que se ha reconocido como bueno, pues si se reconoce como tal (SW VII, 393), ¿en qué medida podría aparecer la duda?

Queda así pues planteado el asunto de la salvación, que necesariamente implica una transformación del hombre, una transformación radical que conlleva a una ruptura de su mismidad, de su egoísmo, de su propia condición como criatura, de su condición humana; y, sin embargo, paradójicamente, salvando su individualidad, pues el individuo sólo es tal en Dios. Schelling lo expresa de la siguiente manera:

Y cuando finalmente en la inviolable seriedad de la convicción interna, que siempre hay que presuponer, penetra un rayo del amor divino, entonces resulta la más alta transfiguración de la vida moral en gracia y belleza divinas (SW VII, 394).

Después de analizar el primer supuesto bajo el cual es posible pensar la conversión, esto es, el de la existencia efectiva del mal y su relación con la libertad y después de examinar la manifestación de aquel como enfermedad mortal o desesperación, así como su curación, queda la sensación de que el impulso hacia lo eterno es una manifestación espiritual exclusiva del hombre de fe, particularmente de la fe cristiana, en la medida en que

presupone una conciencia de pecado que no todas las personas están dispuestas a aceptar. Por tanto, el asunto que queda planteado –y que, de hecho, es el segundo supuesto para pensar la conversión- es el de la universalidad del impulso hacia lo divino y el carácter esencial del mismo para el hombre, con independencia de la aceptación o no del cristianismo²².

²² A propósito, Kierkegaard analiza de qué modo rechazar el cristianismo se convierte en pecado. Véase SV XV, p. 174 y ss.

2. El impulso humano hacia lo eterno

Cuando comenzamos nuestra investigación en torno a la naturaleza de la conversión religiosa, indicamos que es, al mismo tiempo, una investigación sobre los supuestos sobre los cuales es posible pensarla. El análisis del primer supuesto –el de la existencia del mal como positividad- nos condujo, finalmente, a pensar en la existencia de un impulso que convoca al hombre hacia la eternidad y que, de esa manera, posibilita su encuentro con ella. No obstante, la dificultad que se presenta ahora es la de asumir, sin más, que dicho impulso es connatural al hombre y que, por ello, todo ser humano está en la posibilidad de abrirse a lo divino. En otras palabras, que el impulso hacia lo divino tiene un carácter universal y, de este modo, las condiciones particulares (credo, condición social, contexto histórico, etc.) no tendrían relevancia fundamental. Así, las diferentes religiones y creencias vendrían a ser diversas manifestaciones de un único fenómeno espiritual compartido por todo ser humano en cuánto tal.

En el presente capítulo se examina dicho supuesto a la luz de la filosofía de Nishida Kitarô, que, ubicado en el diálogo entre Oriente y Occidente²³, explora la naturaleza del impulso religioso con independencia de credos o sistemas de creencias²⁴. Así, por ejemplo, Nishida trata indistintamente sistemas aparentemente disímiles como el budismo y el cristianismo, pues su interés no es el de explicar a fondo las doctrinas budistas y cristianas o presentar argumentos a favor o en contra de ellas para seguirlas o abandonarlas, sino más bien identificar el elemento característico de la experiencia religiosa. Ahora bien, reconociendo que Nishida es un autor relativamente desconocido en nuestro medio académico y que, además, muchas veces el rótulo “oriental” hace que se asocien ideas que no hacen justicia a su pensamiento, hemos visto la necesidad de realizar una breve presentación del mismo,

²³ Vale decir que este diálogo ha cobrado un impulso significativo en los últimos años. Muestra de ello, es la numerosa y reciente bibliografía al respecto. Al final de nuestro trabajo, se ofrece una bibliografía sobre el particular.

²⁴ Sobre este punto Nishida afirma que todas las religiones “en cuanto formas determinadas, deben mutuamente interpenetrarse” (Citado por Zavala, 1989, p. 297).

que a su vez nos servirá como punto de partida para desarrollar el asunto que estamos explorando²⁵.

2.1 El giro autotrascendente hacia la experiencia del auténtico yo

Caracterizar con suma precisión el estilo filosófico de Nishida es una tarea supremamente ardua que obliga a realizar algunas consideraciones previas. En primer lugar, debe indicarse tanto la manera en que se intentará tal tarea como las limitantes que la condicionan, para luego sí proponer un modelo explicativo que permita alcanzar aquella caracterización, teniendo en cuenta que, en todo caso, ésta puede no ser del todo exacta ni mucho menos definitiva. Estas deficiencias obedecen a un hecho altamente complejo: caracterizar el estilo filosófico de Nishida es, al mismo tiempo, señalar cuáles fueron sus influencias más notorias, sus intereses filosóficos particulares y también, en última instancia, determinar la comprensión que tiene de la filosofía. La complejidad de lo anterior radica en dos puntos que se implican: por un lado, investigar el estilo de Nishida a partir de las influencias e intereses filosóficos del mismo es muy difícil debido a la variedad de autores que llamaron la atención del filósofo japonés. Esto es claro si se apela, por ejemplo, al catálogo de las bibliotecas de Nishida que el profesor Yamashita Masao elaboró o al diario de aquel (Knauth, 1965, pp. 349-353)²⁶. Por otro lado, Nishida no siempre se interesó en los mismos autores durante su carrera, sino que en algunas épocas es más notoria la presencia de algunos de ellos sobre otros que bien pudieron incluso despertar su curiosidad inicialmente. Lo anterior permite pensar que, muy probablemente, su comprensión de la filosofía no se mantuvo estable o que fue construyéndose a la par de sus múltiples lecturas. Por esas razones, y pretendiendo alcanzar la mayor fidelidad posible, lo mejor es que, y a pesar de lo dicho, se descarten aquellas vías —es decir, partir de sus lecturas o de sus influencias— en el intento por desentrañar el estilo filosófico de Nishida.

²⁵ Por cuestiones de espacio y orden conceptual, la presentación del pensamiento de Nishida no puede ser extensa ni profunda. Para una introducción a su pensamiento, véase Heisig, 2002.

²⁶ El profesor Agustín Zavala ha elaborado, a partir del trabajo del profesor Yamashita y del diario de Nishida, un par de listas con algunas de las lecturas que éste realizó, distinguiendo las lecturas sobre religión, ciencias sociales y política e indicando en algunos casos, además, la época en que las realizó (Zavala, 1989, pp. 287-295; 1994, pp. 29-35).

Ahora bien, el mismo filósofo japonés ofrece una pista que nos permite acercarnos al propósito anteriormente mencionado y que además, como se verá en seguida, lo vincula directamente con un modo de hacer filosofía particular que fue iniciado por San Agustín, refinado por Descartes, radicalizado por Fichte, sistematizado por Husserl y apropiado señaladamente por el propio Nishida. Este modo puede calificarse como el ‘giro autotranscendente’ hacia la interioridad o, en otros términos, la vuelta a la propia conciencia como lugar de certeza. Por tanto, se asume, evidentemente, que estos autores no sólo comparten una preocupación por establecer un principio de certeza sino además el punto desde donde articulan la misma, esto es, el ‘yo’ entendido en su dimensión estrictamente filosófica. Esto no quiere decir, valga la aclaración, que todos proceden del mismo modo o que se comprometan decididamente por los mismos contenidos.

Con Nishida se pone de relieve el fuerte componente religioso que implica el giro hacia la interioridad. Si bien es cierto que la filosofía agustiniana se caracteriza por su altísima religiosidad y que, de cierto modo, la filosofía de Fichte está relacionada con la teología cristiana, el pensamiento de Nishida hace que, como se verá más adelante, el volcarse sobre sí sea plenamente comprendido sólo por mediación de una experiencia tan profunda del yo como la que se vive en la esfera de la religión (*Indagación del bien*, p. 112).

La comprensión del yo o, más precisamente, la autocomprensión es uno de los ejes de la filosofía de Nishida. Ahora bien, aunque el asunto, en el contexto de *Indagación del bien*, se plantee en términos de “unidad de conciencia”, o que después de un tiempo el propio Nishida reconociera cierto psicologismo a la base de dicho libro (*Indagación del bien*, p. 35), la autocomprensión es entendida no sólo desde el plano de la epistemología; la importancia del problema implica extenderlo hacia la ontología misma del sujeto. En otras palabras, la autocomprensión no es sólo un punto de apoyo en la búsqueda de un principio de certeza sino que, además, es una demanda insoslayable del ser humano. Puede que lo anterior obedezca a la influencia de la práctica del zen y a la lectura de diversos textos de carácter eminentemente religioso, en especial de budismo y cristianismo (Knauth, 1965, pp. 349-353); pero, más allá de esto, lo que sí resulta claro es que esta ‘filosofía de la subjetividad’ no se comprende asumiéndola desde una lógica objetiva, sino que es preciso

verla como la expresión intuitiva de una necesidad profunda del hombre, esto es, la necesidad de alcanzar su auténtico yo.

Ahora, como se dijo antes, la profundidad de esta experiencia hace que ésta sea valorada desde el punto de vista de la religión. Sin embargo, no se trata de trasladar el problema de una esfera a otra, es decir, de la filosofía a la religión, sino que, antes bien, se trata de reconocer a ésta en aquella o, más precisamente, que el camino propio de la primera implica una revaloración de su relación con la segunda. De este modo, no sólo las categorías religiosas, como por ejemplo *metanoia* o *kenosis*, son entendidas en su dimensión filosófica, entrando así a formar parte del aparataje conceptual de Nishida, sino que, además, la relación entre filosofía y religión, como la relación entre dos términos absolutamente opuestos -tal y como habitualmente es planteado en Occidente, es superada por una visión según la cual la filosofía es auténtica sólo cuando produce una transformación radical del ser humano, esto es, cuando es capaz de tocar el corazón del yo del mismo modo a como lo hace la religión (Heisig, 2002, pp. 37-38). Si Fichte plantea el cambio filosófico como el inicio de una segunda serie y Husserl como el paso de la actitud natural a la fenomenológica²⁷, con Nishida puede hablarse de una ‘conversión práctica’. Cabe preguntarse ahora por la característica esencial de esta profunda experiencia a la que alude Nishida o, dicho de otro modo, preguntar por la manera en que se asume el giro hacia la interioridad.

Igual que Agustín, que entendía el conocimiento del sí mismo no como meta sino como medio para conocer a Dios²⁸, Nishida comprende que volcarse sobre sí mismo no es un modo de encerrarse sino que, antes bien, implica la apertura radical; el ser humano vuelve sobre sí para abrirse plenamente. Conocerse, aunque suene paradójico, es en última

²⁷ Para Husserl, la conciencia siempre es “conciencia de” (*Bewusstsein von*), es decir, siempre está volcada hacia algo (*Ideen I en H, III, § 36*). Esta es, pues, la actitud propia del ser humano o, más propiamente hablando y en términos de Husserl, es la actitud natural a la que estamos inclinados (*Ideen I en H, III, § 27, 30*). Esta comprensión de la conciencia es insuficiente; para ir hacia la conciencia en su sentido puro, es decir, con independencia de su carácter intencional, se hace necesario un cambio de actitud, un salto cualitativo entre la actitud natural y una nueva actitud más amplia que ésta (*Ideen I en H, III, § 31*).

²⁸ Para Agustín, cuando la mente humana alcanza una comprensión de sí misma, reconoce su falibilidad y entiende sus límites (*Trin. 9.6.9, 14.8.11; lib. arb. 2.13.35*), lo que le da la posibilidad de abrirse al conocimiento de lo divino. En otras palabras, el autoconocimiento no es una meta; la mente humana no debe permanecer como objeto de conocimiento para ella misma, sino que debe ser capaz de Dios (*capax Dei*).

instancia un salir de sí, un éxtasis o, como lo llama el filósofo japonés, *muga* [無我], algo así como “no-yo” (*Una explicación de la belleza*, p. 14). Desde ese estado, dice Nishida, nos volvemos uno con la realidad, alcanzando una certeza definitiva, pues sujeto y objeto se funden y la realidad se nos muestra tal cual es, sin distinciones innecesarias que turben su verdad (*Una explicación de la belleza*, p. 15-16). El vaciarse a sí mismo para abrirse a la verdad, al darse de la realidad en su plenitud, es el estado natural del hombre y, por ello, el giro hacia la interioridad es más un retorno a casa, un regreso al paraíso (*Indagación del bien*, p 234). Así, dice Nishida definiendo la belleza y el sentimiento estético:

Desde esta perspectiva, la belleza puede interpretarse como la liberación del mundo de las distinciones y las discriminaciones: identificarse con el Gran Camino de salir de sí. Es algo, por tanto, de la misma índole que la religiosidad. Solamente difieren en el grado de profundidad o de grandeza. El mu-ga de la belleza es momentáneo, el de la religiosidad es eterno (*Una explicación de la belleza*, p. 16).

Ahora bien, de manera explícita, Nishida indica que el problema de la filosofía es el de determinar la verdadera realidad y, además, con un método fijo –el giro hacia la interioridad- el cual es calificado como “la autopercepción dubitativa que se profundiza totalmente en sentido estricto” (Citado por Zavala, 1989, p. 44). Por ello, Nishida no duda en afirmar que toma como punto de partida el mismo de Descartes (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 46) e, incluso, que para “ingresar a la filosofía es preciso leer ardientemente sus *Meditaciones*” (Citado por Zavala, 1989, p. 44). Si a lo anterior se suma lo dicho más arriba, esto es, que la filosofía tiene como meta provocar una transformación tan decisiva como la que se vive en la religión, debe decirse, por tanto, que aquella reflexión sobre la verdadera realidad debe ser capaz de conducir al estado extático del que habla Nishida. Pero, para que esto sea así, debe llevarse el método cartesiano y, en general, el giro hacia la interioridad, a donde ni Agustín, ni Husserl, ni el propio Descartes lo llevaron. De este modo, Nishida dice, refiriéndose a Descartes:

Empezó a pensar en cuanto sí-mismo histórico real dentro de la realidad histórica. Dudó cuanto pudo. Dudó hasta de su propia existencia. Pero no dirigió la espada de la duda contra la lógica misma. No llegó hasta la autopercepción verdaderamente autonegativa. Su si-mismo fue un sí-mismo abstracto y sin cuerpo [...] no llevó hasta el fondo ni su propósito ni su método. No se libró de la lógica aristotélica. Buscó la realidad en lo que es totalmente subjetivo y substancial. De allí cayó en la metafísica dogmática. Por eso hubo de ser rechazada por Kant (Citado por Zavala, 1989, p. 44).

Similar al giro agustiniano que desemboca en un salir de sí hacia Dios, y más allá de Fichte y Husserl que hablan de la imposibilidad de sustantivar la conciencia²⁹, Nishida profundiza en el giro definiéndolo como una absoluta negación y dando como resultado el encuentro del sujeto con la contradicción inherente a su ser: sólo negándose radicalmente, el sujeto puede lograr su autocomprensión o, lo que es lo mismo, conocer el verdadero yo que no es otra cosa que enfrentarse a la nada absoluta, lugar donde todos los opuestos coinciden y, por tanto, se comprende como el horizonte de todos los horizontes. Para Nishida:

[s]ólo un yo radicalmente negado es capaz de encontrar el mundo tal como es. Pero si el yo y el mundo pertenecen a lo universal del «ser» como sus polos subjetivo (autoconciencia) y objetivo (fenoménico) respectivamente, entonces cada encuentro con los fenómenos del mundo –incluyendo el encuentro con otros sujetos- termina reforzando el yo. Por consiguiente, sólo un universal de la nada, que haya restaurado la dicotomía sujeto-objeto a su unidad puede permitir un encuentro verdaderamente autodespertado con el mundo (Heisig, 2002, p. 115).

Sin entrar, por ahora, en los detalles de esta reflexión, vale la pena destacar un punto que permitirá caracterizar, aún más, el estilo filosófico de Nishida. En efecto, asumir el giro hacia la interioridad de ese modo implica que la investigación filosófica se convierta en algo realmente personal. Es decir, la reflexión no puede quedarse simplemente en el campo discursivo, sino que debe ser capaz de llegar a lo más íntimo del corazón humano. De este modo, toda filosofía debe estar mediada por esta capacidad. Con todo, desde la perspectiva de Nishida, en ningún otro objeto de reflexión como en la religión dicha capacidad se hace más evidente. Lo que esto quiere decir es que cuando la reflexión gira en torno a la actitud religiosa y a la naturaleza de la religión, el hombre se enfrenta a la demanda más importante de su ser. La demanda religiosa es pues “la demanda más profunda y más grande del espíritu humano. Tenemos varios requerimientos físicos y mentales, sólo que éstos nacen meramente de partes singulares del yo; sólo la religión representa una solución del yo como todo” (*Indagación del bien*, p. 202).

²⁹ Fichte dice que el yo “es para el idealismo un actuar [*Tun*] y absolutamente nada más. Ni siquiera se la debe llamar un ente activo [*ein Thätiges*]” (SW I, 440). Del mismo modo, Husserl indica que la conciencia, al ser el fundamento de todo lo objetivo (*Cartesianische Meditationen* en H, I, § 41), no puede ser ella misma un objeto, aun cuando aparente ser un objeto de conocimiento entre otros (*Der Encyclopaedia Britannica Artikel* en H, IX, p. 292).

Ahora bien, la relación del hombre común con la religión dista mucho de adecuarse a lo que Nishida llama la demanda más profunda del ser humano³⁰. En realidad, más que algo esencial a su ser, la religión luce, inicialmente, como algo accesorio a la vida del hombre. Y la verdad es que no es sólo una percepción de la mayoría de las personas en su cotidianidad; también, y tal vez en mayor medida, desde las diferentes disciplinas y ciencias se adopta tal visión. Así, algunas personas dicen que

[j]amás han tenido una experiencia de tipo religioso. Algunos filósofos incluso llegan a vanagloriarse de esto. La religión, aseguran, es acientífica e ilógica; en el mejor de los casos, una intuición mística subjetiva. Sostienen que no es el hombre quien ha sido creado a imagen de Dios, sino Dios a imagen del hombre. La religión, nos enseñan, es una especie de narcótico (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 24).

Así, es frecuente oír a varias personas afirmar que no profesan ningún credo o que pueden distinguir el ámbito religioso del resto de actividades de su vida diaria. De igual modo, es un lugar común el que se diga, por ejemplo, que para lograr objetividad en una cierta investigación es necesario distinguir los elementos que constituyen la verdad sobre las cosas de los que son añadidos subjetivamente. Así, se piensa que “el mundo, visto científicamente, es objetivo por cuanto se supone que existe independientemente de nuestro sentimiento y volición” (*Indagación del bien*, p. 93). Precisamente, la religión es valorada como un añadido subjetivo, como la manifestación de un sentimiento personal, y, por tanto, algo de lo que se puede prescindir sin ningún problema. De igual forma, algunas disciplinas entienden el fenómeno religioso como un aspecto adicional a la cultura humana, como la expresión ritual de determinada percepción del orden del universo. Otras veces, también es vista como un mecanismo de control y como un impedimento para el pleno desarrollo del individuo en la sociedad y, así, se obliga a separar la esfera de lo secular y de lo sagrado.

No obstante, esos juicios permiten demostrar que, si bien en un nivel elemental, todos tienen una idea de lo que es la religión o, en otras palabras, están capacitados para comprender esa dimensión:

³⁰ Cuando Nishida habla de demanda religiosa en su obra *Zen no Kenkyû*, utiliza la palabra *yôkyû* [要求], que bien puede traducirse como “deseo”, “solicitud”, “requerimiento” o como “demanda”. De las dos traducciones existentes al español, sólo una de ellas (1965) hace énfasis en el carácter impulsivo que supone la religión en el hombre, traduciendo dicha palabra como “exigencia”

No todo el mundo es artista. Pero, al menos hasta cierto punto, todo el mundo es capaz de apreciar el arte. No todo el mundo es teólogo y es rara la persona que ha experimentado una conversión religiosa. Sin embargo, hasta cierto punto, toda persona es capaz de comprender la religión [...] Pero así como aquel que no es artista puede apreciar hasta cierto grado el arte, es de creer que el hombre común puede también comprender el significado de la religión (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 23).

Lo que indica lo anterior es que la dimensión religiosa no es tan ajena a la vida del hombre, como inicialmente se piensa. El problema radica, realmente, en una inadecuada comprensión del hecho religioso. En efecto, los juicios sobre la religión están basados en presupuestos que no han sido suficientemente sometidos a crítica y en creencias alimentadas por la tradición o, más bien, son esos presupuestos y esas creencias los que han creado una idea de religión que no corresponde con su sentido propio y que, por ello, aparece como algo accidental al ser humano. Desde esta perspectiva, algunos, valga decir, siendo un poco más receptivos con la religión, piensan que ésta es trascendental en la vida del hombre porque le permite encontrar la paz de espíritu o porque sirve como auxiliar de la moral. Si bien ella es muy importante, no llega a ser, empero, esencial al ser humano.

Como se verá más adelante, el propósito de Nishida es demostrar que la religión es un punto de vista más esencial que el de la paz espiritual y la moral, tanto que éstas dependen de aquella y no viceversa, pues “esa paz es simplemente un producto secundario de la religión” (*Indagación del bien*, p. 200) y, además, el “pináculo del saber y la moral únicamente puede alcanzarse entrando en la esfera de la religión” (*Indagación del bien*, p. 202). Del mismo modo, también quiere indicar que la religión no sólo no es algo accidental a lo humano, sino, al contrario, su parte más esencial. Más aún, dice que aquella es “un hecho del espíritu”³¹. Los filósofos no necesitan fabricarla desde sus sistemas de pensamiento. Lo único que deben hacer es explicarla” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 23). A lo anterior añade que así “como el color aparece al ojo como color y el sonido al oído como sonido, Dios aparece al yo religioso como un hecho del propio espíritu” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 24).

³¹ La expresión, *shinrei-jô no jijitsu* [心霊上の事実], Nishida la toma de Suzuki Daisetz. La palabra que se traduce como hecho, es decir, *jijitsu* [事実], indica un fuerte carácter de realidad, de existencia actual. Quiere decir que algo no sólo es, sino que es evidente.

Anteriormente se dijo que en la filosofía de Nishida coincide su intento por comprender la verdadera realidad con la capacidad que esa comprensión tiene para transformar al ser humano. Esa transformación supone que el ser humano conozca no sólo la verdadera naturaleza de la realidad sino la propia. Dicho de otro modo, conocer la realidad sólo es posible si el hombre está dirigido resueltamente a una comprensión de sí mismo. Ahora, planteado de ese modo, habrá que decir que para Nishida hay un punto en el que el yo no se conoce propiamente, es decir, que hay un momento –el momento en que no se ha asumido el giro hacia la interioridad- en el cual el sujeto no ha alcanzado una plena comprensión de sí. En efecto, como ya se ha visto antes, una autocomprensión en sentido estricto requiere de una ciencia acorde a ello. Y no sólo requiere tal ciencia, sino, además, plantearse el asunto del modo adecuado.

Para Nishida, el ámbito donde mejor se resuelve el asunto de la autocomprensión es la metafísica y no la epistemología, pues no sólo se trata de una comprensión del yo, sino de una apropiación significativa de su realidad. El término que el filósofo japonés usa para hablar de autocomprensión es el de *jikaku* [自覚], que aunque propiamente hablando se traduce como ‘autoconciencia’, en el contexto de la filosofía de Nishida se le debe entender en ese nivel metafísico del que habla y es mejor traducirlo como ‘autodespertar’. Antes de entender en detalle la particularidad de ese autodespertar, vale la pena detenerse un poco en la tendencia metafísica que éste supone.

En efecto, el interés de Nishida es considerar las estructuras formales que definen al sujeto que experimenta, más que el contenido de esa experiencia. Esas condiciones formales no son sólo aquellas condiciones de toda experiencia, sino las que constituyen lo fundamental del sujeto. En otras palabras, aunque el asunto se plantee de modo que lo que prima en la indagación del sujeto sea éste en tanto ser que experimenta, la indagación debe ir más allá de todo dato de experiencia y dirigirse al lugar donde esos datos son valorados³². En últimas, desde un punto de vista filosófico, los datos de experiencia son siempre datos para un sujeto, lo que quiere decir que no todo puede ser reducido a fenómenos de experiencia.

³² En el prefacio de su obra *Intuición y reflexión en el autodespertar* (*Jikaku ni okeru chokkan to hansei* [自覚に置ける直感と反省]) de 1917, Nishida señala que su pensamiento va en dirección a comprender el autodespertar del yo trascendental, más allá de un psicologismo del autodespertar (Dilworth, 1970, p. 37).

La tendencia a hacer esa reducción es porque, si bien no todo puede ser reducido a fenómenos de experiencia, toda experiencia puede ser reducida al sistema de la autoconciencia, como en efecto ocurre a nivel trascendental o filosófico. Ahora bien, para Nishida, los sistemas de autoconciencia son uniones internas de sentido y realidad, que se fundan en la actividad de la conciencia en sí misma y, por esto, Nishida señala: “No puedo detenerme en la epistemología; necesito la metafísica” (Citado por Dilworth, 1970, p. 37). No obstante, hay un detalle de lo anterior que conduce al asunto de la autocomprensión al nivel desde donde Nishida articula su ontología del sujeto y, con ello, la significación de la religión.

Como se ha visto, Nishida afirma que el terreno filosófico donde el yo se autocomprende completamente es el metafísico. Ahora bien, al llegar a ese terreno se descubre una actividad donde toda experiencia se comprende como un sistema autoconsciente, donde se vincula el significado o, mejor, significación de la experiencia con la realidad. Ya que se trata de una actividad, es natural pensarla como una potencia volitiva y ese es precisamente el modo en el que Nishida la piensa. Dicho de otro modo,

Si seguimos la línea de los psicólogos voluntaristas y suponemos que la voluntad es la actividad fundamental del espíritu y que todos los fenómenos mentales asumen la forma de la voluntad, luego la mente o espíritu es un sistema de exigencias o necesidades (*Indagación del bien*, p. 200).

Por tanto, si lo que se busca es penetrar en la verdadera naturaleza del yo, habrá que partir de una comprensión de la esencia de la voluntad, comprensión que para Nishida exige agotar cuatro aspectos: 1) la voluntad como ilustración suma de la realidad concreta; 2) la voluntad como punto de unión de lo ideal y lo actual; 3) la voluntad como fundamento del ver, oír, pensar y actuar –es decir, como fundamento de la personalidad- y, 4) la voluntad como expresión de la semejanza entre Dios y el hombre. En sentido estricto, si queremos comprender la voluntad debemos ir más allá de una mera percepción de ésta como ejercicio del libre albedrío. De cierto modo, no debemos restringir el asunto de la voluntad a explicaciones psicologistas y concebirla más allá del subjetivismo con el que generalmente se habla de ella. Esto no quiere decir, sin embargo, que se deba prescindir totalmente de una “psicología” de la voluntad; tan sólo que, como se dijo anteriormente, la comprensión

se da en el terreno ontológico, pues necesariamente exige que se la vea como la actividad de la conciencia, o del yo, en relación con el autodesarrollo de la voluntad libre.

2.2 La voluntad como representación del despliegue de la auténtica realidad

Ahora bien, en la medida en que toda experiencia posible está fundada en la actividad de la conciencia, podemos ver que, a su vez, a la base de esa actividad subyace el despliegue de la voluntad, voluntad que se transforma así en la ilustración propia de la realidad concreta. Por ello, podemos afirmar que “la voluntad como absoluto no es sólo la base del yo, es [...] el principio de la realidad misma” (Heisig, 2002, p. 78). Así, la voluntad, “como concreta actividad inmediata, es, por tanto, realidad absoluta, esto es, trasciende la relatividad del mundo empírico ya que es la fuente autodeterminante de su propia inmediatez o nacimiento” (Dilworth, 1970, p. 38). En otras palabras, la absoluta voluntad libre es aquella que “subsume en sí misma no sólo las voluntades individuales sino toda la realidad” (Heisig, 2002, p. 79), deviniendo, de ese modo, en un *a priori* que incluye dentro de sí todos los demás *a prioris* (Dilworth, 1970, p. 37 y Heisig, 2002, p. 79). Sin embargo, antes de entrar en los detalles de cada una de las anteriores afirmaciones, es necesario establecer qué es y cómo se despliega la realidad para ver de qué modo la voluntad se convierte en su más inmediata representación.

Para Nishida, la realidad es una y, además, tiene un único principio que la unifica. Ahora bien, la realidad no es una unidad estática sino, más bien, una actividad que se despliega temporalmente. En efecto,

Se desarrolla [la realidad] en el tiempo, lo que significa que la unidad se refracta en una pluralidad de elementos que son transitorios, están relacionados entre sí y por consiguiente son el material relativo al que ese principio mantiene en unidad (Heisig, 2002, p. 71).

En otras palabras, la realidad sólo se hace efectiva en la medida en que haya un proceso de diferenciación, pues “el todo se manifiesta primero implícitamente y, partiendo de él, el contenido se desarrolla mediante diferenciación; cuando ese desarrollo termina toda la

realidad queda actualizada y completa, es una entidad que se ha desarrollado y completado” (*Indagación del bien*, p. 95).

Ahora bien, hay que insistir que el desarrollo de esta actividad de la realidad no obedece a una lógica según la cual hay ‘algo’ que actúa; lo que Nishida tiene en mente es lo que se había mencionado anteriormente en relación con Fichte: no es que haya algo que actúa, sino pura actividad. Al ser pura actividad, la realidad no queda definida ni como algo subjetivo ni como algo objetivo; de ahí que Nishida identifique mundo natural con fenómenos mentales³³, sin que ello implique que aquel se subordine a estos o viceversa. Justamente, esta visión de la realidad como algo que no es ni subjetivo ni objetivo, nos muestra que es necesario superar aquellas visiones que distinguen entre sujeto y objeto, o, más bien, que consideran la distinción entre sujeto que conoce y objeto conocido como algo absoluto, pues, como señala Nishida,

[s]e piensa que sujeto y objeto son realidades que pueden existir independientemente la una de la otra y que los fenómenos de conciencia nacen por obra de la actividad de sujeto y objeto, lo cual nos lleva a la idea de que existen dos realidades: espíritu y materia. (*Indagación del bien*, p. 92).

Como se dijo anteriormente, los elementos en los cuales se refracta la realidad son relativos y además transitorios, por lo cual se les puede entender como momentos necesarios pero no definitivos en el desarrollo de la realidad. Para entender este carácter de la realidad es necesario detenerse, así sea brevemente, en uno de las unidades que surgen en el desarrollo de la realidad, esto es, la conciencia.

Dentro de los elementos que surgen en la actividad de la realidad, la conciencia es el único capaz de ver el despliegue de la unidad. Por ello, puede afirmarse que la conciencia es el mejor paradigma para conocer la realidad o que ser consciente es lograr una unidad que refleja el último principio de la realidad desde el interior del despliegue de la misma. En otras palabras, la conciencia individual participa de un proceso que se desarrolla más allá

³³ Nishida usa *seishin genshō* [精神現象] para designar fenómenos mentales. Los traductores suelen ofrecer diversas variaciones de la palabra debido a la dificultad que representa traducir la palabra *seishin*, que bien puede significar “mental”, “espiritual”, “psíquico”. En alemán, la traducción es más simple: *geistliches*. Lo más adecuado es decidir según el contexto.

de sí misma: “[...] la experiencia de una conciencia total, en la que la unidad y la pluralidad del mundo se manifiestan” (Heisig, 2002, p. 71).

Como puede verse, la conciencia, valorada desde dicha perspectiva posee dos capacidades que, de cierto modo, se contradicen entre sí. Por un lado, la conciencia tiene la capacidad de intuir la realidad; de captarla vívidamente en su dinámico despliegue. Pero, por otro lado, la conciencia también es capaz de reflexionar en dicho proceso, es decir, puede dar el “paso hacia afuera del flujo de la realidad, para poder comprenderla” (Heisig, 2002, p. 77). El problema, en sentido estricto, es el de cómo se intuye la realidad sin caer en un ‘indeterminismo’ absoluto y, además, evitar conjeturas erróneas en torno a la verdadera naturaleza de lo real. Dicho de otro modo, cómo conciliar intuición y reflexión. Además, Nishida señala que junto con la reflexión aparecen una serie de oposiciones, entre las cuales está la que se da entre sujeto y objeto. Más precisamente, al surgir la conciencia, la realidad parece duplicarse en un sujeto cognoscente y un objeto que es conocido.

Para poder conciliar las mencionadas capacidades de la conciencia y, con ello, evidenciar el carácter transitorio de las oposiciones que surgen cuando ésta nace, Nishida apela a una capacidad aún más profunda del yo; la capacidad de despertar a la realidad o la de autodespertar a ella (el anteriormente mencionado *jikaku* [自覚]³⁴). El autodespertar se convierte así en el centro de la conciliación entre intuición y reflexión, en la medida en que describe el fundamento de la conciencia; con el autodespertar accedemos al momento previo de cualquier constitución relativa, a la experiencia interna donde significado y realidad son uno³⁵ (Dilworth, 1970, p. 37).

En esencia, la palabra autodespertar tiene dos sentidos: en primer lugar, “significa la conciencia de una persona en su naturaleza más íntima” (Heisig, 2002, p. 80). Por otro lado,

³⁴ Vale decir que la palabra que se traduce por ‘autodespertar’ es común en el idioma japonés y no supone un término técnico propiamente hablando. Dentro de la filosofía de Nishida, progresivamente fue adquiriendo peso conceptual. De igual forma, el término tiene una fuerte carga religiosa, pues la palabra también es usada como sinónimo de ‘iluminación’ dentro del budismo. Nishida, no desconoce la carga religiosa, pero tampoco entra a considerarla profundamente. Como se dijo, simplemente forma parte de su vocabulario filosófico.

³⁵ Hay un hecho altamente significativo en la unión de palabras y cosas que supone el autodespertar. En el idioma japonés, las palabras ‘cosa’ y ‘palabra’ se pronuncian de igual forma, *koto*, si bien en cada caso les corresponde un ideograma diferente. Cuando *koto* expresa ‘cosa’ se usa el ideograma 事. En el caso de ‘palabra’, se usa 言.

es “una conciencia que no es tanto llevada a cabo por la propia persona como un acontecimiento que tiene lugar espontáneamente, por sí mismo y sin interferencia del yo ordinario” (Heisig, 2002, p. 80). Más específicamente, Nishida habla del autodespertar como una transformación de una conciencia ordinaria a una conciencia despierta; un tránsito, como se verá más adelante, del yo ordinario al yo verdadero. El núcleo de dicha transformación está en lograr un estado tal en el que sujeto y objeto son uno, pues “la forma más alta de conocimiento tiene que lograrse desde un punto en que el cognoscente y lo conocido son uno” (Heisig, 2002, p. 81). De ese modo, Nishida busca depurar la perspectiva del yo de una carga subjetivista ordinaria y dar los elementos para entender la realidad de manera unificada sin la necesidad de caer en un psicologismo.

Ahora bien, para entender el carácter relativo de la oposición entre sujeto y objeto, y entenderlos como dos caras de la misma moneda (conciencia), Nishida señala que los términos de la oposición se comportan del mismo modo que el yo cuando se conoce a sí mismo, es decir, que no se trata de dos términos en sentido estricto sino del mismo y único ‘autoreflejándose’³⁶. Este ‘proceso’ mediante el cual sujeto y objeto se funden es caracterizado por Nishida como el estado de “experiencia pura”³⁷ (*junsui keiken* [純粹經驗]). Debido a la importancia de este concepto para comprender la naturaleza de la conciencia en su relación con la captación de la auténtica realidad, vale la pena considerar algunos aspectos centrales de este estado de experiencia pura.

En primer lugar, hay que indicar que Nishida apela a la caracterización del estado de experiencia pura para, precisamente y valga la redundancia, purificar el término ‘experiencia’, eliminando la necesidad de hablar de un sujeto que experimenta y un objeto que es experimentado. Esta distinción, incorporada en el lenguaje mismo de la experiencia, es superada por una visión según la cual no hay una experiencia que *tiene el* individuo sino que *tiene al* individuo, pues “la experiencia existe no porque haya un individuo, sino que un

³⁶ Es necesario insistir que cuando algo es conocido es forzoso distinguirlo, no sólo de otras cosas sino de uno mismo. Ahora bien, lo que hay que comprender es que dicha distinción es relativa, no definitiva.

³⁷ Hay que notar que si bien tanto el término como la idea de experiencia pura son tomados de William James, Nishida se diferencia de él en el fuerte carácter ontológico del término que éste le da (véase, Dilworth, 1969a). Más adelante se volverá sobre este punto.

individuo existe porque existe la experiencia” (*Indagación del bien*, p. 34). En este sentido, la experiencia pura ni experimenta, ni es experimentada; simplemente está, se da; es un “*empiricum purum*, una experiencia sin ningún tipo de dato o significado” (Heisig, 2002, p. 72). Propiamente hablando,

Experiencia significa conocer la realidad exactamente como es, esto es, conocerla abandonando totalmente los artificios del yo y siguiendo por entero la realidad. Usualmente, aquellos que hablan de la experiencia, realmente añaden algún tipo de pensamiento a la idea; ‘pura’ significa, precisamente, la condición de la experiencia en sí misma, sin aditamentos de ninguna clase de pensamiento o discriminación. Por ejemplo, esto implica que el momento de ver un color o de oír un sonido no sólo es anterior al pensamiento de que ello es la acción de una cosa externa o de que se está sintiendo, sino, incluso, anterior al juicio de lo que el color o el sonido son. Por tanto, la experiencia pura es idéntica a la experiencia inmediata. Cuando uno experimenta inmediatamente un estado de conciencia del yo, no existe todavía un sujeto o un objeto; el conocimiento y su objeto son uno completamente. Esta es la forma más pura de experiencia (Citado por Dilworth, 1969a, pp. 95-96)³⁸.

El estado de experiencia pura, como puede verse, es un estado anterior a toda posible conceptualización o verbalización; es un estado donde no hay prejuicios, juicios, deliberaciones o intención alguna. Vacía de todo contenido, la experiencia pura puede ser comprendida como el estado anterior a la imposición de significados intelectuales (Dilworth, 1969a, p. 98). No obstante, aun cuando no haya conceptualización, lo anterior no quiere decir que la experiencia pura quede reducida a un quietismo absoluto o a un fenómeno del inconsciente. Un modo de pensar sobre la realidad en que sujeto y objeto están unificados no implica pasividad. Así, este modo de pensar puede ser entendido y “experimentarse como un trabajo, un trabajo en el que uno participa con total conciencia, pero sin colocarse en la posición de espectador pasivo o de controlador activo de lo que es trabajado” (Heisig, 2002, p. 84). Sin embargo, es natural que esta visión del estado de experiencia pura traiga consigo el problema de la relación o interacción entre el yo y el mundo, pues es necesario hacer compatibles la actividad del pensar con la intuición de las cosas como son. Valga un breve paréntesis para entender dicha cuestión.

³⁸ Debido a las deficientes traducciones en español de esta importante definición de la experiencia pura en la obra de Nishida, hemos visto la obligación de apelar a la traducción al inglés de Dilworth (1969a). De igual forma, cuando ésta traducción resulta confusa, hemos apelado a nuestro juicio en la selección de ciertas palabras.

En efecto, aparentemente, acción e intuición pueden verse como dos operaciones distintas: la primera luce como un movimiento que va del yo hacia el mundo y la segunda como el inverso que va del mundo al yo. Para Nishida, el lugar donde acción e intuición se conectan es el cuerpo, pues éste “ve al mundo” y, al mismo tiempo, “sirve de receptáculo para que el mundo sea visto” (Heisig, 2002, p. 85). De cierto modo, lo que indica esta visión de la actividad del yo es que dicha actividad no es directa; implica cierta instrumentalidad, es decir, el yo actúa a través del cuerpo o, dicho de otro modo, el yo es la acción del cuerpo. Es claro que esta noción de cuerpo apunta a superar la distinción que se da entre cuerpo y mente, en la medida en que indica una identidad de yo y mundo, “en la cual el yo que intuye a través de la acción nunca puede ser separado del mundo que actúa en toda intuición” (Heisig, 2002, 85). Esa identidad es o puede ser expresada como una ‘interintuición’ del yo y el mundo, o, como lo expresa Nishida, un “ver sin vidente”.

De ese modo, el conocimiento se convierte, así, en intelección activa y, al mismo tiempo, en intuición pasiva; la dicotomía entre sujeto y objeto es superada por una visión que ni permite a la intelección eclipsar la realidad, ni a la intuición abrumar la acción mental. Por ello,

Por lejos que extendamos nuestro pensamiento, no podemos ir más allá de la intuición básica, pues el pensamiento se establece sobre ella. El pensamiento no se puede explicar exhaustivamente pues en su base existe un intuir inexplicable sobre el cual se construyen todas las pruebas. Cierta realidad mística³⁹ está siempre oculta en la base del pensamiento. (*Indagación del bien*, p. 74).

Ahora bien, para Nishida, la manifestación práctica de tal estado de experiencia pura es la de un ‘volverse’ el objeto en lugar de pensar sobre él; un conocer a través de volverse. Como se dijo anteriormente, se trata de ver que yo y mundo son uno y que no hay subordinación de ninguno, pues el yo no es un ‘sujeto no-objeto’ ni el mundo un “objeto no-sujeto”. En esa medida, el mundo objetivo es la autoexpresión de la realidad misma y no un dato que pueda ser observado desde afuera; la conciencia, por tanto, no se pone como un

³⁹ El propósito real de Nishida no es el de realizar una invitación a la mística. Al contrario, en varios pasajes de sus obras indica que teme que se le entienda como si después de su largo viaje por la filosofía decidiera descansar en los campos del misticismo (Dilworth, 1970, p. 39). Cuando habla de mística, lo que realmente tiene en mente, más que el contenido de la experiencia, son las categorías bajo las cuales se expresa dicha experiencia; en este caso, es más un asunto de lenguaje que de vivencia.

sujeto frente a un objeto –en su relación con el mundo- sino que se va despertando a sí misma. Por lo mismo, el autodespertar, “es la forma más alta de autoexpresión de la realidad” (Heisig, 2002, p. 91). Desde el autodespertar se ve a la realidad en su actividad; se ve desde adentro⁴⁰, como un ver sin vidente, en la medida en que “el obrar de la experiencia pura es uno mismo con lo que está siendo obrado” (Heisig, 2002, p. 75), pues “el individuo⁴¹ intercala su individualidad en lo que está siendo expresado” (Heisig, 2002, p. 91), expresión que, sobra decirlo, lo trasciende⁴².

En síntesis, la realidad puede entenderse como un despliegue activo que puede captarse vívidamente a través de la acción intuitiva de la conciencia, acción que, a su vez, sólo es posible a través de una corrección ‘ontopistemológica’, o autodespertar, en la cual se supera la distinción entre sujeto y objeto⁴³, accediendo al estado más refinado de experiencia: la experiencia pura. De este modo, la experiencia pura es la forma de las formas de cualquier estado de conciencia. Sin embargo, para que el modelo propuesto por Nishida tenga sentido se hace necesario admitir que la conciencia y la realidad comparten un dinamismo esencial, es decir, que tanto la realidad como la conciencia se encuentran fundamentalmente impulsadas (Heisig, 2002, p. 74). Ahora, para entender a la naturaleza de dicho impulso, Nishida apela a la figura de la voluntad, pues mientras “podamos afirmar que la conciencia es por entero impulsiva y que como voluntaristas sostengamos que la voluntad es la forma fundamental de la conciencia, luego el modo de desarrollo de la

⁴⁰ Como anota acertadamente Heisig, “[...] la naturaleza ‘unificadora’ de la experiencia pura no es la función de un orden estático impuesto desde fuera, sino una predisposición dinámica a diferenciarse a sí misma sistemáticamente” (Heisig, 2002, p. 74). No hay un *telos* impuesto desde afuera, es decir, no hay un punto inicial ni un punto final.

⁴¹ Nishida, cuando habla de individuo, distingue entre *kobutsu* [個物], *kojin* [個人], *kotai* [個体] y *ko* [個]. El primer término hace referencia a la cosa individual; el segundo a la persona individual; el tercero al individuo que ha sido determinado y el cuarto a lo individual en sentido metafísico, es decir, lo individual entendido en su sentido más general posible.

⁴² Para Nishida, este conocimiento o captación de lo real no es transferible ni siquiera por la mediación del lenguaje. Lo real es conocido mediante un ver por sí mismo: “Debemos captar el verdadero estado de esa realidad con todo nuestro ser en lugar de reflexionar sobre ella, en lugar de analizarla o expresarla con palabras [...]. La realidad verdadera, lo mismo que la verdadera significación del arte, no es algo que se pueda transmitir de una persona a otra. Todo cuanto podemos transmitir es una cáscara abstracta. Tal vez pensemos que valiéndonos del mismo lenguaje podamos comprender la misma cosa, pero en alguna medida necesariamente el contenido es diferente” (*Indagación del bien*, p. 95).

⁴³ Como afirma Dilworth: “La fenomenología de la autoconciencia (*jikaku*) reafirma la prioridad ontológica de subjetividad más allá de las distinciones ‘sujeto-objeto’” (Dilworth, 1970, p. 36).

conciencia es, en sentido amplio, el modo de desarrollo de la voluntad [...]” (*Indagación del bien*, p. 46). En otras palabras, la voluntad está en el mismo centro del yo autoconsciente en la medida en que la voluntad “es una actividad de la conciencia [...] un poder del yo (Citado por Heisig, 2002, p. 75). Dicha actividad es “interna, aperceptiva, de la conciencia, e independientemente de esta actividad unificadora, no hay un fenómeno distintivo llamado voluntad” (*Indagación del bien*, p. 47). En otras palabras, “el yo no existe independiente de esta intuición, pues el yo verdadero es esta intuición unificadora” (*Indagación del bien*, p. 75).

Ahora bien, y como se dijo más arriba, la realidad y la conciencia comparten el mismo movimiento impulsivo o, más precisamente, el fundamento de la actividad dinámica de la realidad es el mismo que hace que la conciencia sea capaz de captarla. Para Nishida, el fundamento de esta actividad infinita es Dios y, por tanto, la voluntad se comprende, ahora, como la expresión de la relación entre Dios y el yo. En efecto,

Quien comprenda profundamente la naturaleza distingue una unidad espiritual en la base de ésta. Además el espíritu completo y verdadero está unido con la naturaleza; únicamente una realidad existe en el universo [...]. Trátase de una actividad infinita, independiente que se realiza a sí misma. Llamamos Dios a la base de esa actividad infinita. Dios no es algo que trascienda la realidad, Dios es la base misma de la realidad. Dios es aquello que disuelve entre subjetividad y objetividad y lo que une el espíritu y la naturaleza (*Indagación del bien*, p. 125).

Desde esta perspectiva, la realidad puede ser entendida de dos modos que se implican: por un lado, puede entenderse la realidad como un cálculo libre de la voluntad divina y, así, la creación se podría entender como un acto de la decisión libre de la voluntad de Dios, pues en Él no hay necesidad, ni determinismo y, por ello, en la “absoluta voluntad libre tocamos la infinita realidad, esto es, nos conectamos con la voluntad de Dios” (Citado por Dilworth, 1970, p. 39). Por otro lado, la realidad también puede ser entendida como una manifestación⁴⁴, expresión personificación o autodesarrollo de lo divino (Dilworth, 1970, p. 37), mostrando así una noción de la divinidad mucho más dinámica, en la medida en que Dios no es un ser que controla el mundo desde fuera, sino un poder activo que opera desde

⁴⁴ Nishida apela al vocablo *hyôgen* [表現] para hablar de esta particularidad de la realidad. La palabra también puede ser traducida por “expresión”. En todo caso, siempre implica cierta realidad activa.

dentro de la realidad misma⁴⁵. La voluntad así entendida se convierte en fundamento personal de la realidad, por lo que nuestra propia personalidad –en la medida en que se encuentra fundamentalmente impulsada por el mismo principio de lo real- es una expresión de la semejanza entre Dios y el hombre⁴⁶.

En efecto, el carácter eminentemente personal que cobra la realidad al poner como fundamento de ésta a Dios, hace que no solamente se comprenda la voluntad en un sentido meramente ontológico sino que, con ello, se revalúe la misma noción de lo divino. Así, Dios deja de ser esa figura infantil que lo muestra como un gran ser humano que controla la realidad desde fuera (*Indagación del bien*, p. 125) o como un ser que existe fuera del ser humano y que puede ser hallado en la denominada realidad exterior (*Indagación del bien*, p. 127). Dios es, más bien, la infinita fuerza unificadora de todo lo real y, por ello, no debe ser buscado como un objeto exterior al ser humano; es más, la “actividad del corazón humano, infinitamente libre, prueba directamente la existencia de Dios” (*Indagación del bien*, p. 127) y, por tanto, “podemos conocer el fundamento de la realidad que forma el universo en las profundidades de nuestros corazones: podemos captar la verdadera faz de Dios” (*Indagación del bien*, p. 127). Cuando entendemos que Dios es la fuerza unificadora interna de la realidad, “atribuimos una significación que implica personalidad a la base de la realidad” (*Indagación del bien*, p. 206) y,

Si llamamos personalidad a esta fuerza unificadora, Dios es pues la gran personalidad que está en la base del universo. Desde los fenómenos naturales hasta el desarrollo histórico de la humanidad, nada hay que no asuma esa forma de gran pensamiento y de

⁴⁵ En varios pasajes, Nishida insiste en entender la relación entre Dios y el universo no “como la relación que hay entre un artista y la obra de ese artista; antes bien es la relación entre un noúmeno y un fenómeno” (*Indagación del bien*, p. 208). De manera enfática, también concluye que la “manifestación de Dios en el mundo concuerda con la esencia de Dios que nunca es una actividad contingente. Además, esto no significa que Dios haya creado en un momento del pasado el mundo; como dijo Hegel, **Dios es su eterno creador**. En suma, la relación de Dios y el mundo es la relación entre la unidad de conciencia y su contenido” (*Indagación del bien*, p. 220). Las negrillas son propias.

⁴⁶ El componente moral de esta afirmación es altamente significativo y demandaría un estudio aparte. Sin embargo vale mencionar que en la medida en que la realidad es el desarrollo de una actividad infinita cuyo fundamento es Dios, la realidad y, por ende, la conciencia despierta, son fundamentalmente buenas. El bien es, por tanto, el desarrollo y consumación (en japonés, *jitsugen* [実現] que también implica materialización) de la naturaleza innata de algo (*Indagación del bien*, p. 191). De igual manera, el autodespertar se convierte en una “luz repentina con la que se advierte que ‘las cosas son como deberían ser’ y que, al mismo tiempo, ‘las cosas deberían estar como son’” (Heisig, 2002, p. 81). De ahí que la moral pueda ser entendida como “una conciencia del impulso fundamental de la vida misma” (Heisig, 2002, p. 81).

gran voluntad. El universo es una expresión de la personalidad de Dios (*Indagación del bien*, p. 212).

Por ello, hablar de Dios como de un ser que trasciende la realidad y que, por lo mismo, posee una voluntad y una actividad totalmente diferenciadas de la misma, resulta un error de juicio y una inadecuada percepción de lo real. Dios es actividad libre y la realidad es una expresión de dicha actividad. Por tanto, la actividad de Dios que se da en la realidad no puede ser diferente ni temporal ni espacialmente al mismo despliegue de lo real y, en tanto que, como se dijo anteriormente, Dios no crea el mundo en el pasado sino que en realidad es su eterno creador, puede decirse que el campo de acción de la voluntad es el presente (Dilworth, 1970, p. 39), ya que en Él no hay reflexión, ni memoria, ni expectativas; en Dios todo es absoluto presente y eterno ahora; en Él se unen lo ideal y lo actual (*Indagación del bien*, p. 213).

Ahora bien, es necesario aclarar que atribuir un carácter personal a lo real no significa que se le deba sustantivar, pues si se desemboca en la sustantivación del fundamento de la realidad nuevamente se reforzaría la dicotomía sujeto-objeto, en la medida en que Dios vendría a ser un ‘sujeto’ que se despliega activamente. El mismo Nishida concibe la necesidad de pensar el fundamento activo de lo real más allá de cualquier posible sustantivación. Por ello, conduce la captación de la verdadera faz de Dios al terreno de la negación de las categorías del ser, al terreno de la nada absoluta (*zettai mu* [絶対無])⁴⁷.

Para ser más precisos, la noción de nada absoluta no debe tomarse como una mera imagen especular del ser o como una palabra sustituta a ‘ser’ que hable de lo mismo. En otras palabras, no se trata de una sustitución de términos equivalentes que operan como una misma categoría o una novedad en el lenguaje que se levante como crítica al carácter ontológico occidental que está fundamentado en la noción de ser. Con la expresión ‘nada

⁴⁷ No hay duda que uno de los elementos centrales de la filosofía de Nishida es la noción de nada absoluta. Un estudio profundo de esta noción y el alcance de la misma resulta imposible en nuestro trabajo. Para un estudio detallado de la nada absoluta como elemento central del pensamiento de Nishida: Carter (2009), Heisig (1990), Waldenfelds (1966). Igualmente, Carter (1998) ofrece un análisis detallado de la noción de nada absoluta, elaborando una interesante introducción al pensamiento del filósofo japonés.

absoluta'⁴⁸, Nishida trata de relativizar el mismo término de 'ser' y ponerlo frente a un absoluto más omniabarcante. Sin embargo, antes de ver las implicaciones de comprender a Dios como nada absoluta, vale la pena destacar algunos aspectos generales de la manera como Nishida asume ésta noción.

Es innegable que el talante de este principio es netamente religioso. Nishida, incluso, habla de la transición hacia la nada como una transición a la religión (Heisig, 2002, p. 365). En varios pasajes de sus obras puede encontrarse que la noción de nada absoluta se vincula al problema de la religiosidad y de la comprensión de la auténtica religión. Ahora bien, las primeras referencias sobre la nada en la filosofía de Nishida se relacionan con la ya mencionada superación entre sujeto y objeto. De lo que se trata es de que el sujeto se niegue a sí mismo; que, de cierto modo, se haga nada para abrirse a su verdadera dimensión (Heisig, 2002, p. 94)⁴⁹. No obstante, no se trata de una negación en el plano formal, "sino de una negación construída sobre el esfuerzo disciplinado de prescindir del perjuicio de verse a sí mismo como un sujeto colocado en un mundo de objetos" (Heisig, 2002, p. 94).

Progresivamente, Nishida empieza a hablar de la nada más en su aspecto ontológico, esto es, empieza a hablar de ella como principio metafísico. La llama 'nada absoluta' porque no hay absolutamente nada que la pueda abarcar o elemento alguno con el cual se pueda relacionar. Mientras que la negación de la que se habló antes es relativa (pues es la negación respecto de algo, el yo), desde la perspectiva de la nada absoluta se trata de una negación de la negación. Las negaciones relativas son, de ese modo, un primer paso al despliegue activo del fundamento de la realidad que, de acuerdo con lo dicho, puede entenderse como 'autodeterminación de la nada absoluta'. Por esta razón, Nishida llama a la nada absoluta el "universal de los universales", pues es "el principio más alto de la realidad, el que relativiza a todos los demás universales de pensamiento" (Heisig, 2002, p. 95). Del mismo modo,

⁴⁸ La mayoría de traducciones de las obras de Nishida a idiomas occidentales traducen como 'nada absoluta' algunas expresiones que, aunque similares, no siempre hacen referencia al principio absoluto sobre el cual Nishida establece las bases de su pensamiento filosófico. Por ejemplo, en *Indagación del bien*, p. 128, Nishida dice que "Dios es la nada absoluta". Sin embargo, en este caso, la palabra que se traduce como 'absoluta', esto es, *mattaku* [全<], no es un adjetivo sino un adverbio, por lo que una traducción más precisa para el caso anterior debería ser "Dios es enteramente nada" o "Dios es realmente nada".

⁴⁹ La cuestión de la negación, con relación al impulso humano hacia lo eterno, se trata más adelante. Por ahora, sólo se menciona de manera general.

Nishida piensa la nada absoluta como el lugar donde opera una causalidad más alta que relativiza la facticidad del mundo objetivo (Dilworth, 1970, p. 38-39). Ahora bien, la nada absoluta, según la comprende Nishida, no es una mera nada; como hemos visto, la realidad es un despliegue activo y podemos ver que una “inmutable actividad unificadora obra claramente en la base del establecimiento de la realidad y la realidad se establece en virtud de esa actividad” (*Indagación del bien*, p. 128). Desde esta perspectiva, podemos entender la nada absoluta como nada creativa y, por tanto, la “voluntad nace de la nada creativa y regresa a la nada creativa o el mundo emerge de la voluntad de Dios” (Citado por Dilworth, 1970, p. 38).

De este modo, podemos entender que la identificación entre nada absoluta y principio unificador de la realidad, esto es, Dios, conduce a una diferente comprensión de lo divino o, más bien, implica que se comprende lo divino desde un punto de vista diferente, pues una indagación profunda de la realidad nos lleva a la existencia de un principio activo que la fundamenta y que no podemos sustantivar, fundamento que no es otro que Dios como la nada absoluta⁵⁰. De cierto modo, esta identificación se puede entender bajo la relación de forma y materia. En tanto la forma es ‘negación’ de la materia, la forma de las formas es Dios; Dios no es tan sólo la negación de las categorías del ser, pues no hay nada que se pueda oponer a Él. En esa medida, Dios tiene un carácter eminentemente negativo, Dios es nada absoluta (*Toward a Philosophy of Religion with the Concept of Preestablished Harmony as a Guide*, p. 25).

El hecho de que Dios sea entendido como nada absoluta está sustentado en dos principios. En primer lugar, Dios es un ser que está más allá de toda comprensión y, en esa medida, todo lo que podemos captar de Él no es propiamente Dios, ya que algo que es infinito por sí no puede ser aprendido como algo finito. Dios, tomando como punto de partida la teología negativa, es, pues, negación pura o nada absoluta (*Indagación del bien*, p. 128). Aún cuando la realidad posee un carácter personal o “si bien Dios es personal, no podemos

⁵⁰ Propiamente hablando, el asumir a Dios como nada absoluta no resulta tan ajeno al pensamiento occidental cristiano si se tiene en cuenta que Dios fue capaz de despojarse, de vaciarse a sí mismo, según lo enseña *Filipenses 2: 6*. Este acto de Dios es conocido como *kenosis*, y representa una manifestación de su infinito amor. Para un análisis más detallado de esta noción en relación con el pensamiento de Nishida: Heisig (1987), Nishitani (1999), Shôtô (1999).

concebirlo como una identidad idéntica a nuestro espíritu subjetivo” (*Indagación del bien*, p. 215); más bien, “descubrimos profunda significación en las manifestaciones de Boehme según las cuales Dios es ‘quietud sin término’, sin fondo (*Ungrund*) o ‘voluntad sin objeto’ (*Wille ohne Gegenstand*)” (*Indagación del bien*, pp. 219-220). Por tanto, toda predicación positiva de Dios debe tener en cuenta, como punto de partida, que jamás podrá abarcar definitivamente la realidad de su ser.

Ahora bien, y en segundo lugar, puede afirmarse, de manera más enfática, que Dios es nada absoluta si partimos de una comprensión adecuada de lo absoluto, según la cual éste debe ser capaz de abarcar dentro de sí a su contrario o que debe ser capaz de abarcar toda oposición; un absoluto que solamente se opone a lo relativo no es verdadero absoluto. Del mismo modo, un absoluto que sólo trasciende lo relativo tampoco es un absoluto en sentido estricto. Así, el verdadero absoluto se opone a la nada o, más precisamente, al no “existir nada en absoluto que se oponga objetivamente al absoluto, éste debe relacionarse consigo mismo en forma de contradicción interna. Debe expresarse negándose” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 48). En realidad si hubiese algo que estuviera por fuera del absoluto que lo negara, es decir, si por encima del absoluto hubiese algo que lo negase, propiamente hablando no sería el absoluto; el absoluto, como indica Nishida, “debe poseer más bien la negación absoluta en sí mismo. En este sentido el absoluto debe ser absolutamente nada” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 48). Esta, “paradoja de lo absoluto”, que se revela como contradicción interna es algo esencial al absoluto o, más bien, es lo que lo hace verdadero absoluto.

Por tanto, Dios, como absoluto, debe no sólo incluir dentro de sí dicha contradicción, sino además relacionarse absolutamente con lo relativo, esto es, debe retornar a sí mismo en forma de lo relativo o, en otras palabras, debe expresarse en forma de lo infinitamente múltiple (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 49). Dios, así, es inmanente y trascendente; el Uno en el todo y, apelando a una antigua frase, Dios puede estar en todas partes porque no está en ninguna; en la lógica de lo divino, nos movemos entre la paradoja y la contradicción, entre la identidad y la diferencia. Vale la pena insistir, sin embargo, que no se trata de una modificación del panteísmo, pues, en ningún caso, Dios

aparece como la sustantivación de lo real; precisamente, Dios es nada absoluta al incluir su propia negación, al ser identidad de la contradicción absoluta (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 50). Por ello es que, como se indicaba anteriormente, la realidad es autoexpresión de la voluntad de Dios; la creación no es *opus ad extra*, Dios no confronta el mundo desde fuera de sí mismo, pues, la “auto-expresión de lo absoluto puede entenderse en lenguaje religioso como la revelación de Dios, su auto-transformación como voluntad de Dios” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 54). Por ello, Nishida afirma que

El mundo que es autoidentidad de lo contradictorio se expresa autonegativamente a sí mismo por completo dentro de sí mismo y, al mismo tiempo, autoafirmativamente como negación de la negación, se forma a sí mismo por completo dentro de sí mismo, es decir, es creativo. En este caso utilizo frecuentemente, para designarlo, la palabra mundo, pero no lo hago en el sentido en que ordinariamente lo piensa la gente, como un mundo que se opone a nuestro sí-mismo. Lo que quiero expresar es el ser tópico del absoluto y por esto bastaría también con solo llamarle absoluto (Citado por Zavala, 1989, p. 298).

Del mismo modo, pensar en Dios como *summum bonum* trascendental no es adecuado con su naturaleza, pues el “Dios absoluto debe ser un Dios que encierre dentro de sí la negación absoluta y debe ser capaz de descender hasta el mayor mal. El Dios que salva aún al traidor es un Dios verdaderamente absoluto” (Citado por Zavala, 1989, p. 299). En efecto, la absoluta entrega de Dios, su amor *agape*, abarca el más absoluto de los males y, como lo dice en *Santiago 5:20*, el amor cubre multitud de pecados. Dios está encerrado aún en el más perverso mal, no como su causa, sino como su absoluta salvación; un Dios que tan sólo juzga el mal, oponiéndosele en términos morales como bien, no es un Dios en sentido estricto, no es un absoluto verdadero. De la misma manera, un Dios supremamente trascendente es una abstracción indebida.

2.3. La negación como expresión de la auténtica religiosidad

Como puede verse, el cumplimiento del propósito de la filosofía –esto es, acceder a la verdadera realidad- depende de una actitud decisiva a quebrar los límites de la facticidad y pensar más allá de un subjetivismo egoísta y de un objetivismo formal. Es así como

Nishida, asumiendo el giro hacia la interioridad, descubre en la nada el despliegue activo del horizonte de horizontes, el absoluto de la realidad, que no es otro que Dios como nada absoluta. Esa nada, como se mencionó anteriormente, opera en dos niveles distintos pero no excluyentes: como principio metafísico y como actitud fundamental. Ya hemos examinado, de manera general, las características e implicaciones de la nada absoluta como principio metafísico. Corresponde, ahora, examinar de qué modo opera la nada como actitud fundamental y así descubrir la manifestación esencial del impulso humano hacia lo eterno o, en otras palabras, profundizar en la auténtica experiencia religiosa.

Resulta innegable considerar que la filosofía de Nishida está resueltamente dirigida a la comprensión de la naturaleza de la religión y la experiencia religiosa. Como se ha indicado antes, esta comprensión no se da simplemente en el plano discursivo, sino que conlleva necesariamente una transformación del ser humano. El discurso filosófico sobre la religión, por tanto, no es auténtico si no refleja una apropiación vívida de la experiencia religiosa. Así, quien habla sobre la religión “debe al menos ser alguien que tenga una consciencia religiosa como ‘hecho’ espiritual propio. De no ser así, aun cuando piense que está tratando sobre religión es posible que en realidad esté discutiendo sobre otra cosa diferente” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 155).

Ahora bien, tal comprensión se relaciona necesariamente con el discurso acerca de la realidad. Esta necesidad está justificada en el supuesto de que la verdad en el conocimiento debe ser inmediatamente verdad en la vida práctica⁵¹; hay una congruencia o, mejor aún, una identidad entre la manera en que se concibe la realidad y las exigencias prácticas de la moral y la religión. Los hombres, dice Nishida, “nunca quedan satisfechos con las convicciones intelectuales y las exigencias prácticas que se contradicen” (*Indagación del bien*, p. 79). De este modo, se impone como obligación “investigar lo que deberíamos hacer

⁵¹ En el idioma japonés existen varias formas de traducir la palabra ‘verdad’: *Shinri* (真理), *Shinjitsu* (真実), *Makoto* (誠) y *Hontô* (本当). La primera se refiere a la verdad en su sentido lógico y epistemológico; es el sentido más abstracto. La segunda tiene un sentido más concreto; tiene que ver con la verdad de los hechos o existencial. Se usa, por ejemplo, en la traducción japonesa de realismo *Genjitsushugi* (現実主義). La tercera, un arcaísmo, tiene un doble sentido religioso y psicológico y también se la puede traducir por ‘sinceridad’ o ‘autenticidad’. La cuarta es más coloquial, un modismo más precisamente, y se usa para traducir expresiones como “¿de verdad?” o “¿en serio?”. Cuando Nishida habla de la verdad usa, por lo general, *Shinri*, es decir, la verdad en su sentido más abstracto.

y dónde podríamos hallar la paz de espíritu, pero esta empresa pide primero una clarificación sobre la naturaleza del universo, de la vida humana y de la realidad verdadera” (*Indagación del bien*, p. 79). Como hemos visto, esta realidad verdadera se nos muestra como el despliegue activo de un único fundamento, Dios, comprendido como nada absoluta. Teniendo en cuenta que la verdad en el conocimiento es verdad práctica y viceversa, es necesario afirmar que la mencionada caracterización de la realidad verdadera tiene una incidencia en el modo de entender la experiencia religiosa. Sin embargo, antes de indicar cuál es la esencia de esta experiencia, debemos señalar cuál no es y, con ello, conducir el asunto por una senda más segura.

En principio, la auténtica religiosidad no se relaciona con un deseo por obtener algún tipo de resultado o beneficio. Para Nishida, dichas perspectivas son meras variedades del egoísmo y no encajan en absoluto con la verdadera significación de la religión, ya que ésta “no es algo que deba buscarse para lograr la paz espiritual, pues esa paz es simplemente un producto secundario de la religión” (*Indagación del bien*, p. 200). Tampoco se trata de un absurdo temor frente a los mandamientos de un poder sobrenatural (*Indagación del bien*, p. 203). De igual manera, la auténtica experiencia religiosa no se relaciona con un progreso ético que va de lo finito a lo infinito o de lo relativo a lo absoluto (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 44). En otras palabras, no se trata de una moralidad más elevada; es más, ni siquiera se trata de moralidad en algún sentido pues, como se verá más adelante, la moralidad depende de la existencia del sujeto moral y es precisamente la existencia de éste la que se cuestiona en la religión (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 44). Además, como indica Nishida:

La forma religiosa de vida no tiene nada que ver con un mero hiato y oposición entre Dios perfecto y un individuo imperfecto. Incluso si hubiera un hiato infinito entre ellos, la conciencia religiosa no es describible meramente en términos de una relación teleológica, es decir, lineal. Por eso yerran los pensadores que tratan de fundamentar la exigencia religiosa del alma en el punto de partida de un yo imperfecto y extraviado (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 58).

En efecto, desde la perspectiva de la moralidad, la religión aparece siempre bajo la forma de una alteridad ideal, es decir, de un sentimiento de remordimiento frente a la existencia de otro perfecto o de un principio ideal de comportamiento (*La lógica del lugar de la nada*

y la cosmovisión religiosa p. 59). En la religión no se busca un mero remordimiento, sino un genuino arrepentimiento (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 44).

La religión no es, tampoco, un poder subjetivo de la voluntad (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 70) o algo que brote del sí mismo (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 61) pues, en esencia, “no puede haber religión de la autosuficiencia” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 63). Por lo mismo, la religión no es un mero sentimiento, ni un placer estético en el que se huye de un dolor fundamental (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, pp. 80-81). La religión, dice Nishida, no es “cuestión de pacificarse individualmente. El problema de la pacificación interior del yo volitivo no es un problema religioso” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 82).

Ahora bien, cuando Nishida considera la esencia de la genuina experiencia religiosa ofrece una variedad de significaciones que, en ocasiones, parecen hablar de múltiples aspectos de cosas distintas. En otras palabras, la significación de la auténtica religiosidad es polisémica, siendo necesario extraer cuidadosamente los elementos de cada una de sus consideraciones. En primer lugar, Nishida asocia la religiosidad con el despertar o, mejor, con el autodespertar. Para él, el auténtico despertar religioso nos permite intuir directamente la unidad que subyace a nuestra voluntad; es un asir profundo de la vida que no puede lograrse por el intelecto, ni modificarse por el deseo (*Indagación del bien*, p. 75). Es una especie de intuición intelectual que fundamenta todas las leyes de nuestro saber y todos los actos de nuestra voluntad, pues lo que se intuye es la misma base de todo lo real. En esa medida, se trata de la unión entre mundo y yo pues, propiamente hablando y desde la perspectiva del autodespertar, no hay distinción esencial entre uno y otro (*Indagación del bien*, p. 184).

No obstante, al tratarse de la intuición de la base de lo real, es decir, Dios, Nishida especifica el anterior sentido de religiosidad, señalando que ésta es una experiencia directa

y personal⁵² que consiste en ver a Dios (*Indagación del bien*, p. 128). En otras palabras, la intuición de la unidad de lo real es la intuición de Dios. Se trata de intuir activamente la creatividad subyacente al sujeto autotranscendente.

Sin embargo, entender la experiencia religiosa como la intuición de Dios implica determinar, precisamente, cómo se intuye a Dios. Para explicar lo anterior, Nishida apela a dos figuras tomadas de Jacob Böehme. La primera indica que ver a Dios sólo es posible a través de un ojo transformado (*umgewandtes Auge*), es decir, una perspectiva renovada que nos permita ver, literalmente, la fuerza unificadora de la realidad. Desde esa perspectiva y

En posesión de esa fuerza, podemos buscar la verdad del universo en el saber, podemos expresar la verdadera significación de la realidad en el arte y podemos conocer el fundamento de la realidad que forma el universo en las profundidades de nuestros corazones (*Indagación del bien*, p. 127).

Esta intimidad de la visión del ojo transformado conduce a Nishida a usar otra figura del pensamiento de Böehme, según la cual, al ser la fe una manifestación de nuestro interior, “llegamos a Dios a través del más profundo nacimiento interno (*die innerste Geburt*)” (*Indagación del bien*, p. 207). Dice Nishida que en ese “renacimiento interno vemos a Dios directamente y creemos en Dios; al mismo tiempo hallamos nuestra vida verdadera y sentimos una fuerza infinita” (*Indagación del bien*, p. 207)⁵³.

Sin embargo, hay que insistir en el hecho de que la intuición de Dios no es la intuición de un objeto de conocimiento, ni la captación de una idea subjetiva del espíritu. Por ello, puede decirse que la forma más precisa de esta intuición es la relación; pero no lo es bajo la forma idealista de la relación más general de sujeto y objeto. Se trata entonces de una relación sin relación. En otras palabras, cuando intuimos a Dios nos relacionamos con Él en Él. En efecto, la auténtica experiencia religiosa implica la relación con Dios o, más precisamente, la “religión representa la relación entre Dios y los seres humanos”

⁵² El carácter personal de la experiencia religiosa implica un carácter intransferible, necesariamente. Así, puede afirmarse que “la religión es un hecho del espíritu. Los filósofos no necesitan fabricarla desde sus sistemas de pensamiento. Lo único que deben hacer es explicarla. Y para realizar tal cosa es necesario que, al menos hasta cierto punto, comprendan de qué se trata. La auténtica experiencia religiosa pertenece al hombre religioso” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 23).

⁵³ En *Juan 3: 3-7* Jesús, hablando con un fariseo llamado Nicodemo, señala que es preciso nacer de nuevo para ver el reino de Dios.

(*Indagación del bien*, p. 203). Dicha relación no es “una relación optativa del individuo con una potencia sobrenatural” (*Indagación del bien*, p. 203) sino, más bien, es una relación que “no nace del temor a un poder incognoscible sino que nace del amor reverente por un Dios que tiene con nosotros una relación de sangre” (*Indagación del bien*, p. 203). Por ello, la mejor manera en que la podemos tipificar es con la relación existente entre un padre y un hijo. En esa medida, podemos afirmar que la religión es una relación entre dos naturalezas comunes basada en el amor⁵⁴. Ya que con Dios compartimos una misma naturaleza –la espiritual-, podemos afirmar entonces que la religión verdadera es un vivir efectivo en Dios en una relación de puro amor. Afirma Nishida que sólo podemos conocer a Dios “por obra del amor, por obra de la intuición de la fe. De suerte que quienes aman a Dios y creen en Dios sin conocerlo son los que mejor conocen a Dios” (*Indagación del bien*, p. 229).

Ahora bien, es necesario afirmar que amar a Dios implica obedecerlo o, más bien, que amar a Dios es obedecer su voz, pues la “fe es la autodeterminación del absoluto mismo. La fe es gracia otorgada. Es la voz misma de Dios en la profundidades del sujeto” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 74)⁵⁵. Por ello, propiamente hablando, el amor hacia Dios no surge de nosotros mismos, sino que implica un llamado de Dios (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 61). Entrar en la auténtica fe es tomar la decisión libre de obedecer la decisión de Dios, es decir, de responder objetivamente al llamado de Dios y acoplar nuestra propia voluntad a la suya, poniéndose así en contacto con la verdad (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 84).

No obstante, no puede desconocerse que lo relativo no puede subsistir frente a lo absoluto y que una relación con éste demanda la muerte, pues en realidad cuando el yo se percata de su propia contradicción interna, cuando el yo mismo se vuelve problema, entra en la esfera de la religión (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 44). Así, otra manera en la que se puede entender la experiencia religiosa desde el pensamiento de Nishida, consiste en definirla como el encuentro del yo con el fundamento de la realidad, es

⁵⁴ *Juan* 1:12, expresa esta idea afirmando que a todos los que creen en el Verbo les es dada la potestad de ser hechos hijos de Dios.

⁵⁵ *Romanos* 10: 17 dice que la fe es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios.

decir, con la nada absoluta. En otras palabras, la religiosidad es la autoconciencia de la propia nada eterna (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 46). De este modo, podemos afirmar que la relación entre Dios y el hombre es interexpresiva y se basa en la negación del yo (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 92). De ahí que, como se mencionó antes, la religión no depende de la moralidad, pues ésta tiene que fundamentarse necesariamente en la existencia del sujeto –para imputar responsabilidad, por ejemplo- y es precisamente el sujeto lo que se pone en cuestión dentro de la religión verdadera (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, pp. 44, 58). Por tanto, podemos afirmar que la religiosidad es un asunto de vida o muerte, ya que cuando el yo se enfrenta a la nada absoluta necesariamente muere. Por ello, podemos afirmar que la muerte es la posición frente al absoluto (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 47). Así, “conocer la propia muerte es trascender la muerte [...] Conocer la propia muerte es ya existir siendo nada” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 60). Además,

Conocemos nuestra muerte eterna. Esta es nuestra condición existencial. A la vez existimos ya en la vida eterna. La fe religiosa conlleva que el sujeto se percate de su propia identidad contradictoria de muerte eterna y vida eterna. Esto es lo que va implicado en la conversión religiosa (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 73-74).

Vivir la nada eterna, aunque suene contradictorio, es la expresión de la religiosidad. Ahora, la conciencia de la propia contradicción interna se da en dos sentidos, pues, ser conscientes de nuestra autocontradicción interna es ver “en último término la insondable nada del sí mismo y a la vez ver el origen del pecado y del mal” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 62). En otras palabras, la conciencia de la contradicción existente a la base del yo se expresa, también, como la conciencia del yo como mal radical; reconocer que somos a la vez satánicos y divinos y que hay una lucha incesante entre el bien y el mal en nuestros corazones (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, pp. 57-58).

Vale aclarar que la conciencia de la nada a la que alude Nishida no es inmediata; más bien, la negación es progresiva e implica abandonar el yo aparente y alcanzar el verdadero yo. Así, la religión significa alcanzar nuestro verdadero yo (*Indagación del bien*, pp. 194-195).

La religión, en esa medida, es la demanda más esencial del ser humano, su mayor meta, pues implica la solución de todas las demandas del yo, o más bien, la solución del yo como todo, la unidad más profunda de nuestra conciencia (*Indagación del bien*, pp. 199-202). La religión no es lo que el sí mismo debería ser sino, más bien, lo que el sí mismo es (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 58). En esa medida, la religión es un vuelco total a las categorías bajo las cuales el yo se comprende habitualmente, dejando atrás los engaños del yo ilusorio que lo pone en el mundo dentro una perspectiva subjetivista incorrecta y concibiéndolo más allá de toda objetividad (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, pp. 71, 77). La religión representa una “revolución en la base de la personalidad” (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 77), una comprensión autotranscendente del sí mismo bajo una nueva mirada, una transparencia espiritual (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 77). Así, cuando el yo hace un esfuerzo por salir de sí (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, p. 63) como curándose de una enfermedad, cuando abandona todo egoísmo y se disciplina en debilitar el intelecto (*Indagación del bien*, p. 207), cuando eso sucede, el yo es capaz de trascenderse y de vivir esa trascendencia en la inmanencia, es decir, convierte la fe en algo cotidiano. Dice Nishida:

Cuando el sí mismo religioso retorna a sus profundidades insondables, vuelve al absoluto y se descubre a la vez a sí mismo en su carácter cotidiano, ordinario y racional. Como autodeterminación del presente absoluto, descubre su propio carácter escatológico como un individuo histórico (*La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa*, pp. 77-78).

Habiendo examinado las características esenciales de la auténtica religiosidad y la manifestación íntima del impulso humano hacia lo eterno, estableciendo su carácter universal en la medida en que es la expresión misma de la demanda más profunda del yo, cabe preguntarse si dentro de las múltiples significaciones de lo religioso puede establecerse una jerarquía que permita definir claramente los rasgos esenciales de la conversión. En últimas, si dentro de las diferentes significaciones de lo religioso existe una que abarque a las demás y permita indicar el núcleo de la conversión religiosa. El siguiente capítulo girará en torno a dicha cuestión.

3. La conversión como la presencia de Dios en mí

El análisis de la naturaleza de la conversión religiosa, a través de los supuestos que hacen posible pensarla, nos ha conducido a dos conclusiones esenciales. En primer lugar, pensar la conversión sólo es posible partiendo de la existencia de una condición activa del mal en el corazón del hombre, condición que puede entenderse como una enfermedad cuya manifestación más inmediata es la desesperación. Del mismo modo, puede afirmarse que dicha condición no es definitiva y que el ser humano puede salir de ella debido a la existencia de un impulso connatural del mismo hacia lo divino. Ahora, así como la enfermedad del mal se manifiesta como desesperación, éste impulso hacia lo divino se manifiesta también como negación del sí mismo. La negación, veámos, es la expresión más íntima de la auténtica religiosidad. Ahora bien, dicha negación no es inmediata sino que se va dando progresivamente en la medida en que el ser humano va alcanzando su yo verdadero o, en otras palabras, accede a una comprensión verdadera de su yo que, desde la perspectiva del pensamiento de Nishida, puede entenderse como autodespertar.

Sin embargo, al relacionar estrechamente la posibilidad de la conversión con el autodespertar, da la impresión de que la conversión depende de una capacidad del hombre para lograrla, lo que, de cierto modo, implicaría una contradicción, pues esto querría decir que de una naturaleza esencialmente pecadora, como la del hombre, puede surgir el bien de manera espontánea. Así, en *Mateo 7:16-18* se dice que

¿Acaso se recogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos? Así, todo buen árbol da buenos frutos, pero el árbol malo da frutos malos. No puede el buen árbol dar malos frutos, ni el árbol malo dar frutos buenos.

Por tanto, es necesario afirmar que el impulso humano hacia lo eterno no es una capacidad humana en cuanto tal o que surge del sí mismo, sino, más bien, es algo que depende de la acción divina en el hombre. En otras palabras, la conversión, como lo enseña *Efesios 2: 8*, es por gracia, es decir, es don de Dios.

En este capítulo se analiza el lugar de la gracia en la conversión, tomando como punto de partida la filosofía del arrepentimiento (*zangedô toshite no tetsugaku* [懺悔道としての哲

学]) del filósofo japonés Tanabe Hajime y, con ello, determinando las condiciones de posibilidad de la conversión en su sentido esencial. Sin embargo, antes de entrar en detalle sobre dicha cuestión, se hace necesario que, por las mismas razones que en el capítulo anterior sucedió con Nishida, se haga una breve presentación de algunos de los aspectos más significativos del pensamiento de Tanabe⁵⁶, para comprender luego de una manera más precisa su filosofía del arrepentimiento.

De manera general, puede decirse que la filosofía de Tanabe se propone alcanzar una comprensión profunda de la realidad, tomando como punto de partida un profundo análisis de algunos de los problemas esenciales de la filosofía tradicional. Así, su proyecto filosófico se puede entender como una revaloración de la lógica trascendental de Kant, a la luz de la fenomenología de Husserl, el vitalismo de Bergson y las ideas de Nishida (Heisig, 2002, p. 147). Del mismo modo, su proyecto articula algunos elementos del budismo de la Tierra Pura y del cristianismo protestante, los cuales son examinados a la luz de la filosofía de Pascal, la dialéctica de Hegel, el pensamiento religioso de Kierkegaard y los planteamientos críticos de Nietzsche.

Ahora bien, examinar los detalles de las mencionadas lecturas y la manera en que se apropió de los conceptos y las categorías de estos filósofos resulta, para nuestro propósito, infructuoso –pues nos alejaría de nuestro tema- y, además, difícil –ya que demandaría un estudio de varios autores. Por tanto, para nuestro trabajo nos detendremos en dos de los ejes del pensamiento de Tanabe que, de cierto modo, soportan su filosofía: la lógica de la especie y el concepto de fe.

3.1. La ‘lógica de la mediación absoluta’ y la confianza en el poder del Otro

En uno de sus últimos textos, Tanabe resume su vida filosófica en una sencilla frase: “La primera mitad de mi indagación filosófica avanzó siguiendo al profesor Nishida; en los últimos años, objetándolo” (Citado por Takehana, 2006, p. 246). Es claro, pues, que el

⁵⁶ Vale la pena indicar que la presentación de la filosofía de Tanabe no puede ser del todo exhaustiva, pues eso representaría una desviación significativa de nuestro trabajo. Para una visión global del pensamiento de Tanabe: Heisig, 2002.

proyecto filosófico de Tanabe está fundamentado en una crítica seria al pensamiento de Nishida, crítica que, aunque comprende varios aspectos esenciales de su filosofía, su posición particular está dirigida esencialmente a reconsiderar el carácter ontológico de la nada absoluta. Para Tanabe, Nishida comprendía la nada como algo absolutamente inmediato, lo que generaba serios problemas a la hora de analizar la dinámica de la relación entre lo absoluto y lo relativo. Para solucionar estos inconvenientes, Tanabe propone una lógica en la que la nada adquiere una función eminentemente negativa; una acción negativa de absoluta mediación. A esta lógica él la llama “lógica de la mediación absoluta” (*zettai baikai no ronri* [絶対媒介の論理]) o más claramente “lógica de la especie” (*shu no ronri* [種の論理]).

Más específicamente, la crítica de Tanabe contra la filosofía de la nada absoluta de Nishida se basa en la comprensión del ser humano como un ser finito que existe históricamente en el mundo o, más bien, que existe en un mundo histórico. En efecto, Tanabe indica que el carácter absoluto bajo el que se describe la nada en la filosofía de Nishida desconoce la finitud del ser humano, lo que hace imposible que se dé una relación entre los dos términos, pues lo absoluto se impone absolutamente ante lo relativo. Así, el autodespertar a la nada del que habla Nishida y bajo el cual se puede comprender la verdadera realidad, resulta imposible, ya que no habría un modo en el que el ser humano, como ser finito, pueda relacionarse con el absoluto y mantenerse frente a él (Takehana, 2006, p. 247).

Ahora, la filosofía de Nishida no sólo desconoce la finitud del ser humano sino que además olvida el carácter histórico del mundo. Para Tanabe, Nishida no enfrenta una aporía esencial, a saber, “¿cómo puede la nada absoluta, en sí misma, relacionarse con el mundo histórico?” (Takehana, 2006, p. 247). Según Tanabe, el excesivo énfasis en la reflexión y la contemplación que Nishida da a su comprensión de la nada absoluta hace que éste descuide tanto la dimensión histórica de la filosofía como su proyección social. Por ello, puede afirmarse que, desde su concepción, la lógica de la especie tiene un fuerte talante político, como lo indica la siguiente cita de Tanabe:

Desde 1934 hasta 1940 me dediqué al estudio de la dialéctica que yo llamaba “lógica de la especie” intentando por medio de ella aclarar, desde el punto de vista de la lógica,

la estructura concreta de la sociedad nacional (Citado por González, 1994, pp. 462-463).

Ese talante político cumple una función práctica como crítica y explicación del nacionalismo imperante en la época. Fenomenológicamente hablando, la lógica de la especie se propone examinar filosóficamente la relación entre individuo y nación. El propósito de examinar esta relación es el de aclarar el papel de la nación como substrato específico dentro del marco de comprensión de la filosofía de la historia. En otras palabras, así como en lógica hay género, especie e individuo, en la filosofía de la historia hay que considerar al género humano, la nación y al individuo. Ahora bien, para Tanabe, es en el substrato específico donde la dialéctica de interacción entre lo relativo y lo absoluto se realiza; es la nación –en la especie en términos lógicos- donde se da la oportunidad de autonegación y alienación, como se verá más adelante, pues allí todo es en el uno y el uno es en el todo. La lógica de la especie se propone, por tanto, conocer la estructura formal del lugar donde se da dicha interacción.

En un primer momento, Tanabe tomó como punto de partida el principio de identidad para entender la dinámica entre nación e individuo. Posteriormente, al abandonar ésta concepción, asumió la nada como principio de mediación lógica o, dicho de otro modo, la nada absoluta como absoluta mediación. Así, aunque Tanabe comparte con Nishida que la nada, como principio absoluto, no puede ser comprendida como sujeto bajo ninguna categoría de ser, difiere de éste en la medida en que mientras Nishida comprende la nada absoluta como último principio de lo real, como predicado que no puede convertirse en sujeto, Tanabe la entiende como acto indeterminado de absoluta mediación (Takehana, 2006, pp. 249-250). Para Tanabe, el problema central de la lógica de Nishida es que equipara la imposibilidad de sustantivar la nada con la inmediatez, lo que deja por fuera toda posible mediación, pues “cualquier lógica que no esté mediada por un aspecto negativo y permanezca sola, en sí misma, inevitablemente colapsa en lo inmediato” (Takehana, 2006, p. 250). Así, Tanabe considera que la nada absoluta está mediada por el elemento negativo de la especie o, en otras palabras, por el acto que hace posible la auténtica negación de la negación.

Ahora, Tanabe considera que la nada no sólo es absoluta mediación sino algo que, además, es perseguido por lo finito (Takehana, 2006, p. 251). La nada es considerada, así, como el “todo trascendental” (*chôetsuteki zentai* [超越的全体]) o “propositividad sin propósito” (*mokuteki naki gômokutekisei* [目的なき合目的性]), lo que le imprime cierto carácter teleológico a la acción mediadora de la nada. En efecto, la nada

[e]s el todo trascendental que se manifiesta a sí mismo, en todo lugar, como el fundamento de la relativa unidad dinámica que se despliega al hacer la negación de su mediación en la oposición, esencialmente relativa, entre sujeto y objeto, pero el cual, al mismo tiempo, trasciende toda unidad relativa e incluye consigo el desarrollo dinámico de esa unidad. Aunque así lo hace, no por eso existe al modo en que lo finito-relativo existe, debe ser entendido como lo que siempre se despierta como el fundamento del desarrollo dinámico de la existencia finita relativa. Esto hace referencia a la nada, de hecho la nada absoluta, en el fundamento del ser. También se refiere al vacío que trasciende al ser y la nada y en el cual los dos entran (Citado por Takehana, 2006, p. 251).

No obstante, ese todo trascendental no puede ser entendido como un todo que subordine lo histórico relativo en una dirección específica, lo que llevaría a concluir que la historia es una especie de emanación de la nada. Lo que Tanabe tiene en mente es, más bien, un todo trascendental que se pueda manifestar en lo finito; un trascendental *para* lo finito (Takehana, 2006, p. 252). Esa manifestación, al igual que en el idealismo alemán, sólo es posible a través de la praxis; es una realización efectiva y práctica. Como dice Tanabe:

La praxis moral difiere de la acción simplemente en el sentido de propósito. No es un acto en la búsqueda de un propósito finito y la realización de un valor relativo sino un acto volicional que hace de la vida misma su propósito y ve el valor absoluto en sí mismo. El bien es el valor que pertenece sólo a este acto volicional como valor absoluto y el contenido de ese bien es una “propositividad sin propósito” cuyo objetivo es un todo trascendental absolutamente negativo (Citado por Takehana, 2006, p. 252).

Como se mencionó anteriormente, la interacción entre lo relativo y lo absoluto se da en el substrato específico, es decir, la nación y, por tanto, la realización práctica de lo trascendental en lo finito se da allí. Sin embargo, vale la pena anotar que no se trata de una nación en específico ni de un control autoritario de la nación sobre los individuos; lo que Tanabe busca es pensar la nación en términos más generales, como nación de la humanidad (*jinruiteki kokka* [人類的国家]). De este modo, “la sociedad específica actual, marcada por el conflicto del ego entre egos individuales que compiten entre sí, es transformada en una

comunidad de relaciones humanas basada en la autoconciencia de la finitud y realizada en una praxis moral concreta” (Takehana, 2006, p. 253). En otras palabras, la realización práctica de lo trascendental se manifiesta como una comunidad de seres que reconocen sus límites y son capaces de negarse a sí mismos, del mismo modo en que lo general se niega a sí mismo en lo específico y, en esa medida, la lógica de la especie se transforma en una ontología social:

La forma absoluta negativa de unidad [el género] no sólo asegura la autonegación de la especie en su rol mediador, preserva la negatividad de la especie como elemento negador, estableciendo un punto de partida y un mediador de la conversión. Este momento práctico –o lo que podemos llamar un *punctum saliens aller Lebendigkeit*- no es otro que el individuo. A través de la acción del individuo la especie es negativamente transformada en la unidad colectiva del género y, el elemento de la especie, el cual representa la unidad en sí misma, deviene el género como un todo (Citado por Takehana, 2006, p. 253).

La interacción de mutua negación entre los términos lógicos –individuo, especie y género– puede comprenderse como autoalienación. Ésta autoalienación es la que hace posible pensar la historia dentro de esta dinámica, por lo que la lógica de la especie no sólo puede entenderse como ontología social sino, además, como ontología histórica. En efecto, si la lógica de la especie pretende dar cuenta de la historia debe ser capaz de pensar el género no sólo como un ideal que trasciende lo fáctico sino algo que se relaciona efectivamente con el mundo histórico. Para ello, Tanabe introduce el concepto de “autoalienación del género” (*ruì no jiko sogai* [類の自己疎外]), según el cual la historia es la forma alienada de la previa unidad del género, por lo que está mediada por él (Takehana, 2006, p. 256). Esta comprensión de la historia afecta, de cierta manera, su concepción de la nada, ya que la nada ahora es comprendida como “el acto de hacer la autoalienación de la función del género como una mediación negativa para lograr la absoluta negatividad” (Takehana, 2006, p. 256). En esa medida, la interacción está marcada por dos movimientos recíprocos: aquel que va de lo universal a lo particular y viceversa; dos tendencias que configuran la historia: la tendencia del individuo de alcanzar el género haciendo de la especie su mediación negativa y la tendencia del género de perder su unidad y caer dentro en su forma alienada debido a la naturaleza negativa de la especie.

Para explicar la dinámica de estos movimientos, Tanabe apela a dos conceptos centrales del budismo de la Tierra Pura⁵⁷, *osô* [往相] y *gensô* [還相] –que pueden traducirse respectivamente, y en el contexto específico del budismo, como ‘ir a lo absoluto’ y ‘regresar de lo absoluto’⁵⁸. En últimas, lo que busca Tanabe al introducir estos dos conceptos es explicar el movimiento que va de lo absoluto a lo relativo o de lo trascendente a lo inmanente. Así,

El ir a lo absoluto [*osô*] no surge sin un correspondiente retorno [*gensô*] de la trascendencia a la inmanencia, ya que el ir toma su sentido de movimiento de la inmanencia a la trascendencia sólo cuando la trascendencia corresponde al mediar la inmanencia y la eleva hacia sí misma (Citado por Takehana, 2006, p. 259).

En otras palabras, es a través de la mediación del individuo como la especie se eleva al nivel del género y, al mismo tiempo, por el individuo el género desciende a la especie. En esa medida, el individuo puede comprenderse como “la intersección entre *osô* y *gensô*” (Citado por Takehana, 2006, p. 260). *Gensô*, por tanto, puede entenderse como la autoalienación del género. La lógica de la mediación absoluta significa, por tanto, la acción de lo inmanente relativo hacia lo trascendente absoluto, mediada absolutamente por el substrato específico que puede ser visto, en este contexto, como el movimiento opuesto.

Para Tanabe, como se mencionó anteriormente, esta interacción se da en un lugar específico: la nación. Resulta imposible desconocer que el individuo está limitado espaciotemporalmente por el ambiente. A través de su autoridad, la sociedad de la nación limita el actuar del individuo, lo que de cierto modo se puede entender como opresión (*The Logic of Species as Dialectics*, p. 277). La existencia de la nación, por tanto, se opone a mi propia existencia. Sin embargo, idealmente, la intención del individuo es seguir espontáneamente dicha limitación, ya que se le impone absolutamente (*The Logic of Species as Dialectics*, p.274). La absolutez con que se impone la nación sobre el individuo es, precisamente, la

⁵⁷ Por razones de orden en la exposición, en nuestro trabajo no entraremos a considerar a profundidad aspectos históricos o rituales del budismo de la Tierra Pura. Simplemente nos detendremos en aquellos que se relacionan con el pensamiento de Tanabe y, en todo caso, ateniéndonos siempre a su lectura. Para un estudio detallado del budismo de la Tierra Pura, veáse Matsunaga y Matsunaga, 1992, vol. 2, pp. 11-127.

⁵⁸ La manera en que Tanabe introduce estos conceptos en su filosofía se hace más clara al examinar su concepto de fe. Por ahora, simplemente hacemos referencia a la manera en que operan dentro de la lógica de la especie.

nada absoluta. Ahora bien, si se toma esta interacción en sentido religioso, la nada absoluta expresa el amor absoluto y la absoluta compasión de Dios o, en otro sentido, la infinita misericordia de Buda (*The Logic of Species as Dialectics*, p. 274). Ese amor infinito toma para sí toda oposición y la elimina a través del perdón; es un poder de conversión que hace que el individuo muera por el pecado y renazca a una vida nueva a través del arrepentimiento. Es en este sentido absoluto donde opera la verdadera negación, la negación profunda de sí mismo (*The Logic of Species as Dialectics*, p. 275).

Sin embargo, para que esta acción mediadora se dé efectivamente, el gobierno juega un papel trascendental, pues es el reflejo del reino de Dios en la tierra o, por lo menos, debe apuntar a serlo (*The Logic of Species as Dialectics*, p. 276). En efecto, si no hay esta acción penetrante y cercana de la religión –esto es, la acción de la nada absoluta– en la sociedad, el individuo no podrá despertar a su salvación. Igualmente, si la sociedad se cierra en su limitación específica, el reino de Dios, con carácter universal, no se dará (*The Logic of Species as Dialectics*, p. 276). En esa medida, el individuo es testigo de la mediación de la nada absoluta y, por tanto, tiene un papel pasivo en ella; el individuo no se niega, realmente es negado a través de la mediación existencial de la totalidad como nada.

Lo anterior no quiere decir empero que la negación implique la completa eliminación del individuo; más bien el individuo se fundamenta en la nada absoluta, en la negación absoluta. Es en este sentido que la nada debe ser afirmada y el individuo negado (*The Logic of Species as Dialectics*, p. 277). En otras palabras, la negación del individuo es la afirmación de su muerte (*The Logic of Species as Dialectics*, p. 276). Lo anterior implica que la especie no puede ser considerada como una realidad que tan solo trasciende la existencia; la especie pierde su naturaleza opositiva, cuando el individuo se niega, es decir, se da una mutua negación y, al mismo tiempo, una mutua afirmación. La especie “no sólo es el medio lógico entre la totalidad y el individuo; es la mediación de la conversión de ser y nada” (*The Logic of Species as Dialectics*, p. 278).

Habiendo examinado algunos de los rasgos esenciales de la lógica de la especie y su función dentro de la filosofía de Tanabe como eje de su crítica a Nishida y como lógica de la comprensión de la nada absoluta, vale la pena detenerse, si bien brevemente, en otro de

los pilares del pensamiento del filósofo japonés, esto es, su concepto de fe. Para examinar dicho concepto, es necesario tomar como punto de partida la diferencia entre dos conceptos que Tanabe toma del budismo de la Tierra Pura: *jiriki* [自力] –confianza en el poder de uno mismo- y *tariki* [他力] -confianza en el poder del Otro⁵⁹. Vale la pena aclarar que si bien se trata de dos conceptos extraídos de una tradición budista, Tanabe mismo no los hace consistentes inmediatamente con su pensamiento; en otras palabras, Tanabe busca usarlos operativamente en su filosofía y no asumirlos como principios de fe.

A partir de su lectura de los textos budistas, Tanabe distingue entre dos vías para la salvación: una reservada para los sabios y santos llamada la “puerta del camino sagrado” [*shôdômon* 衝動門] y otra para la gente ordinaria, la llamada “puerta de la Tierra Pura” [*jôdômon* 常道門]. Para Tanabe, la segunda implica ser consciente de la propia incapacidad y de adquirir la auténtica fe que no es otra cosa que confiar absolutamente en el poder de Amida⁶⁰, el cual lleva al creyente, por fe, a renacer en la Tierra Pura. En esta medida, la fe implica una aniquilación del yo; un reconocimiento de la imposibilidad de salvación en las propias fuerzas y un renacimiento a través del poder del Otro. La fe, en este contexto, es olvidar todo lo que uno es y depender exclusivamente de la fuerza del Otro; es arrepentirse de la condición de impotencia y abrir los ojos al camino de la verdad.

3.2. La filosofía como metanoética

Ahora bien, en la filosofía de Tanabe la articulación definitiva de la lógica de la especie y el concepto de fe basado en la doctrina budista se encuentra en lo que es conocido como la *metanoética*. Con la metanoética Tanabe se propone examinar la auténtica experiencia del arrepentimiento e incluirlo, como veremos más adelante, como un factor decisivo para la

⁵⁹ Hemos decidido traducir así la palabra japonesa *tariki* [他力] como ‘poder del Otro’ y no como ‘el otro poder’, como habitualmente se traduce. La razón es tanto lingüística como conceptual, pues, por un lado, queremos guardar la fidelidad con el término japonés y, además, porque se trata de algo que en esencia hace referencia al actuar divino en el individuo, por lo cual, también, la palabra ‘Otro’ inicia con mayúscula.

⁶⁰ Amida es un *Boddhisatva*, es decir, una persona que habiendo alcanzado la iluminación decide posponer su entrada a la Tierra Pura hasta que toda la humanidad se salve con él. Es la figura central del budismo de la Tierra Pura.

filosofía. Sin embargo, antes de entrar en detalles sobre esta cuestión, es necesario considerar los orígenes de la metanoética.

El punto de partida de la reflexión de Tanabe es el sentimiento de aflicción. Dicha aflicción es expresada en dos sentidos distintos, pero complementarios. El primero de ellos podría denominarse ‘aflicción colectiva’ y el segundo ‘aflicción personal’. La aflicción colectiva es la respuesta del pueblo japonés a su derrota en la Segunda Guerra Mundial, ya que, en efecto, el panorama no es para nada alentador. Según Tanabe, la nación japonesa, sometida a la creciente amenaza de invasiones y ataques, ve cómo su gobierno se muestra incapaz de asumir el control y de llevar las riendas de la nación hacia el término que las circunstancias históricas le imponen. Además, un gobierno que para no asumir su responsabilidad ha optado por suprimir toda opinión pública que no sea la de apoyo abierto a sus políticas, restringiendo así toda libertad de pensamiento. En un contexto de inseguridad económica, profunda ansiedad y tensión, los japoneses, dice Tanabe, “estaban demasiado preocupados por el futuro de su nación pero no sabían a dónde girar o a quién acudir” (*Philosophy as Metanoetics*, p. il).

No obstante, además de la tristeza por el panorama de su país, Tanabe también sufre una circunstancia especial en su vida y que puede entenderse como una aflicción personal, aflicción que es asumida desde su condición de filósofo. Por un lado, Tanabe siente que como estudiante de filosofía debe estar dispuesto a ser abiertamente franco con las políticas de su gobierno, en particular con aquellas que se relacionan con la libertad de pensamiento, sin importar que su opinión resultara incómoda para quien estuviese en el poder. Pero, por otro lado, también se muestra preocupado por las consecuencias de expresar este tipo de crítica en tiempos de guerra, pues generaría una división del pueblo japonés y esto, a su vez, haría vulnerable a la nación a los ataques enemigos (*Philosophy as Metanoetics*, p. il). Dice Tanabe:

Atrapado entre esas alternativas, era incapaz de recobrar mi espíritu y estaba atormentado por mi propia indecisión. En el impase incluso me pregunté si debía continuar enseñando filosofía o si debería abandonarla del todo, ya que no tenía una solución adecuada a un dilema que filosóficamente no aparentaba tanta dificultad. Mi propia indecisión, pensaba, me descalificaba como filósofo y como profesor universitario. Pasaba mis días luchando con preguntas y dudas como esas, desde

adentro y desde afuera, hasta que de a poco fui conducido al punto del cansancio y en mi desesperación concluí que no era el adecuado para ocuparme en la sublime tarea de la filosofía (*Philosophy as Metanoetics*, p. 1).

Sin embargo, esa tormentosa lucha fue la antesala a un evento fundacional que llevó a Tanabe hacia una novedosa comprensión del problema. Al reconocer que era incapaz de asumir la tarea de la filosofía, esto es, al reconocer humildemente su incapacidad, fue conducido repentinamente a una nueva intuición: la confesión de dicha incapacidad lo alejaba de lo externo y lo hacía volver a su interioridad y, de ese modo, la única alternativa que se le ofrecía era la de resignarse a su debilidad, examinar su propio ser con humildad y explorar las profundidades de su impotencia y ausencia de libertad (*Philosophy as Metanoetics*, p. 1). Esta triple dimensión de autorreconocimiento es lo que Tanabe define como *metanoia* o, en japonés, *zange* [懺悔], y que puede traducirse como arrepentimiento. Sin embargo, antes de entrar en detalle sobre la verdadera significación de este arrepentimiento se hace necesario examinar la perspectiva desde la cual es asumido.

Para Tanabe, la intuición a la que había sido conducido por su genuino reconocimiento de incapacidad no era el resultado de una simple meditación consciente y, de ese modo, el camino del arrepentimiento no pertenecía al ámbito de la filosofía, aun cuando estaba en íntima relación con el aspecto más esencial de ella. Tanabe llama a esta contradicción *tetsugaku naranu tetsugaku* [哲学ならぬ哲学]: una filosofía que no es filosofía (*Philosophy as Metanoetics*, p. 1). Dice Tanabe:

La llamo filosofía que no es filosofía porque, por un lado, provenía de los vestigios de la filosofía que había desechado en mi desesperación y, por el otro, mantiene el propósito de funcionar como una reflexión sobre lo último y como un autodespertar radical, que son las metas propias de la filosofía (*Philosophy as Metanoetics*, p. 1).

En última instancia, Tanabe busca una filosofía que no esté basada en la propia capacidad sino que, al contrario, tome como punto de partida el reconocimiento de la incapacidad; que no esté fundada en las propias fuerzas, sino en la práctica de la confianza en el poder del Otro (*Philosophy as Metanoetics*, pp. 1-1i). Es un nuevo comienzo en el que se comprende intuitivamente la absoluta falta de ayuda. En otras palabras, la filosofía que no es filosofía es un llamado al arrepentimiento por los errores cometidos, acompañado por el sentimiento de tormento por saber que no hay nada que se pueda hacer, en las propias fuerzas, para

remediarlo; es también vergüenza por la falta de poder y rendición definitiva del propio ser (*Philosophy as Metanoetics*, p. li). En suma, dicha filosofía es llamada por Tanabe “metanoética”, pues implica una trascendencia de lo noético, es decir, de la filosofía especulativa y además una experiencia de conversión religiosa y de fe en el poder del Otro. Dice Tanabe:

Yo he muerto a la filosofía y resucitado por arrepentimiento. Esto no es una cuestión de simplemente continuar con la filosofía que había abandonado en mi desesperación, como si retomara un viaje después de una interrupción temporal. No es una simple repetición, sin cambio o negación (*Philosophy as Metanoetics*, p. li).

En efecto, la verdadera metanoética no debe convertirse simplemente en repetición, en proyección autotranscendente del individuo, como de cierto modo puede comprenderse el autodespertar en Nishida; debe ser más bien auténtica resurrección, una nueva vida surgida de la muerte, como lo explica la lógica de la especie. Una vida que es concedida por la esfera trascendente que quiebra toda oposición por puro amor y compasión, como se mencionó anteriormente. En últimas, debido a que “el absoluto es la negación y transformación –esto es, conversión- de todo lo relativo, debe ser definido como nada absoluta” (*Philosophy as Metanoetics*, p.li). Por esto, según Tanabe, yo “experimento esta nada absoluta cuando renazco a una nueva vida como nada-qua-amor” (*Philosophy as Metanoetics*, p. li). Así, puede decirse que a través de la metanoética, uno deja de vivir para sí mismo y comienza a vivir la vida otorgada por el absoluto.

Sin embargo, al llegar a este punto, Tanabe se plantea una seria dificultad: aun cuando la metanoética sea la perspectiva segura para alcanzar la verdad, ¿qué garantizaría entonces que el arrepentimiento que produce el actuar del poder del Otro en el individuo sea genuino? En otras palabras, ¿cómo puede diferenciarse un genuino arrepentimiento, producido por el absoluto, de uno que está marcado por la imperfección del individuo? La garantía de un arrepentimiento verdadero se encuentra, precisamente, en la acción del poder del Otro en el individuo. En otras palabras, el arrepentimiento es algo tan personal que sólo el que lo ha experimentado puede dar cuenta de su veracidad.

Lo anterior pone de relieve un aspecto de la metanoética bastante interesante, si bien ligeramente polémico: la metanoética debe desarrollarse metanoéticamente, es decir, la

metanoética “es una filosofía que debe erigirse en el punto previo a todos los puntos de vista filosóficos y donde los métodos deben ser negados en su totalidad” (*Philosophy as Metanoetics*, p. lv). Así, no puede existir una filosofía de la metanoética en la que sea tratada como objeto de conocimiento, pues es, más bien, la perspectiva desde la cual todo debe ser comprendido. Por tanto, metanoéticamente hablando, no hay dificultad alguna en decir que el genuino arrepentimiento no es algo que se pueda pedir a otros antes de haberlo hecho uno mismo (*Philosophy as Metanoetics*, p. lx) o que la convicción personal de la metanoesis proviene de la autoconciencia de haberse realizado (*Philosophy as Metanoetics*, p. lv). De acuerdo con esto, podemos distinguir dos aspectos en la confirmación de la verdad del arrepentimiento: uno interno –bajo el cual opera la plena convicción personal- y uno externo –que se da en relación con los demás.

Internamente, la confirmación de la verdad de la metanoesis se da a través de una continua práctica de la fe en el poder del Otro o, lo que es lo mismo, una continua práctica del arrepentimiento. Dice Tanabe que al confiar todo su ser al poder del Otro, practicar el *zange* y mantener la fe en dicho poder, “confirmé la verdad de mi propia experiencia de conversión y resurrección” (*Philosophy as Metanoetics*, p. li). Por tanto, la triplete ‘práctica’ –*gyô* [行], ‘fe’ –*shin* [信], ‘testimonio’ –*shô* [証], se convierte en la garantía de la verdad. Así,

Sólo aquel que ha despertado por el poder del Otro y que practica la metanoética en acción-testimonio (*gyô-shô*) puede testificar su verdad en la autoconciencia. En ese sentido, yo obtengo una convicción personal de la verdad de la metanoética por medio de mi propia acción-testimonio y, de ese modo, profundizo mi autoconciencia metanoética (*Philosophy as Metanoetics*, p. lv)⁶¹.

La necesidad de establecer la veracidad de la experiencia del arrepentimiento está entonces justificada en la medida en que dicha experiencia puede caer en un error doble: bien el *zange* no conduce a una resurrección verdadera, sino a un simple cambio de actitud, o bien, después de haber logrado un arrepentimiento genuino, caer en la autoconfianza y regresar, con ello, a la desesperación inicial. Dice Tanabe: “Yo podría llegar a ser complaciente con mis logros y en mi arrogancia crearme un hombre sabio” (*Philosophy as Metanoetics*, p. lii).

⁶¹ No deja de ser significativo la relación de esta afirmación con la que se encuentra en *Romanos* 8:16, donde se dice: “El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios”.

De este modo, la metanoética se puede entender como un criticismo absoluto a la filosofía basada en la razón, pues ésta siempre deviene en autoconfianza. La metanoética enfrenta a la razón con su imposibilidad de desarrollarse y hace que se rinda a su propia incapacidad (*Philosophy as Metanoetics*, p. lv)⁶².

Ahora bien, algunos pueden considerar que el campo de acción de la metanoética es meramente personal, que se da como fenómeno del espíritu exclusivamente y que, por lo mismo, no puede constituirse como filosofía universal. Así, la veracidad de la experiencia del arrepentimiento implica también la posibilidad de que ésta se desarrolle más allá del individuo. Tanabe indica que la metanoética combate el individualismo común a través de dos despliegues sociales del arrepentimiento: la solidaridad social (*Philosophy as Metanoetics*, pp. lvii-lviii) y la responsabilidad colectiva (*Philosophy as Metanoetics*, p. liv). Dice Tanabe:

Estoy profundamente convencido del hecho de que [...] cada persona es responsable colectivamente por los asuntos sociales. Desde que uno asume este punto de vista de la responsabilidad social, no hay duda de que la metanoética es indispensable para cada persona, en cada momento. Por lo tanto, la metanoética, como la moralidad, puede proveer el camino a una filosofía universal (*Philosophy as Metanoetics*, pp. liv-lv).

Como se dijo anteriormente, el campo donde se efectúa la acción del absoluto sobre el individuo es la nación. Ahora bien, la nación, desde la perspectiva del arrepentimiento, puede comprenderse como una comunidad de personas que necesitan reconocer su condición de incapacidad y arrepentirse. Así,

La verdad redentora del absoluto sólo puede funcionar como el poder de la mediación absoluta que alcanza la autoconciencia vía actividad mediadora recíproca entre seres relativos. En este sentido, la transformación a través de la mediación vertical entre el absoluto y el yo⁶³ debe realizarse también en las relaciones sociales horizontales entre mi yo y el de los demás (*Philosophy as Metanoetics*, p. lvii).

De acuerdo con lo anterior, la metanoética debe ser un regulador de las relaciones sociales y promover una adecuada comprensión de la libertad y de la igualdad del individuo; es más,

⁶² Tanabe llega a afirmar que la metanoética es “un método filosófico de ‘destrucción’ más radical, incluso, que el escepticismo metódico de Descartes” (*Philosophy as Metanoetics*, p. lv).

⁶³ El traductor del texto al inglés singulariza esta relación bajo la forma *Thou-I*, siendo *Thou* -un arcaísmo del inglés para, entre otras cosas, referirse a Dios- la correspondiente a absoluto. Al carecer de un equivalente en español, hemos decidido no incluirlo en la cita.

el mismo Tanabe señala que la metanoética se convierte en un camino intermedio entre la libertad y la igualdad, y que opera bajo el ideal de la fraternidad (*Philosophy as Metanoetics*, p. lv). Esta fraternidad debe entenderse como una igualdad que reconoce, sin embargo, el rango de mayor y menor, en sentido religioso⁶⁴ (*Philosophy as Metanoetics*, p. lv). Por lo tanto, puede decirse que la metanoética no es tan sólo un ejercicio que se dé exclusivamente en la esfera del pensamiento abstracto sino que, también, tiene una intención práctica desde su origen. De manera categórica, Tanabe concluye que la metanoética “no es mi propia filosofía privada sino el sendero filosófico que la nación entera debe seguir” (*Philosophy as Metanoetics*, p. lx)⁶⁵.

Habiendo examinado, si bien brevemente, la manera en que Tanabe resuelve el problema de la autenticidad del arrepentimiento, tanto en su aspecto íntimo como en su aspecto social, corresponde mirar, ahora, la manifestación de la acción del poder del Otro en el individuo y las condiciones en las cuales dicha acción se da. En primer lugar, hay que aclarar que si bien el énfasis de la acción está puesto en la obra del poder del Otro en el individuo, esto no se traduce necesariamente en una vía de facilidad espiritual. Algunos, pueden aducir que como el individuo es salvado sin importar su condición, esto conduce a un facilismo que justifica cualquier acto. Lo anterior

[e]s debido al error común de confundir la esfera de lo trascendente –donde podemos hablar de que las personas son salvadas ‘tal y como son’, sin ningún mérito de su parte, y como un resultado de la conversión y transformación ocasionada por la absoluta compasión- con la esfera de lo relativo –lo normal, el día a día. De esta manera, su doctrina de la salvación de las personas ‘tal y como son’ conduce al error de disgregar la moralidad y, en ocasiones, incluso a servir al propósito maligno de proveer excusas para perversiones (*Philosophy as Metanoetics*, p. lii).

En contraste con esa perspectiva, la metanoética, hay que insistir, busca que el individuo sienta constantemente su incapacidad y sea renovado a través de una radical transformación, esto es resurrección, por el poder infinitamente compasivo del absoluto. La vida resucitada,

⁶⁴ Lo que Tanabe tiene en mente, en este punto, es la categoría con la cual se reconocen dentro de la mayoría de comunidades cristianas, esto es, ‘hermano’ o ‘hermana’.

⁶⁵ Tanabe incluso lleva la idea más lejos al preguntarse si el verdadero significado de humanidad “¿no puede ser hallado cuando las personas entren en una absoluta paz una con otra, ayudándose unos a otros en un espíritu de reconciliación y cooperación, buscando la mutua emancipación y la salvación en la conversión del ego auto-afirmante en un no-yo, a través de la actividad mediadora de la nada absoluta?” (*Philosophy as Metanoetics*, p. lii).

por tanto, no es el reflejo de una vida o estado anterior de unidad que se despliega racionalmente sino, más bien, el nacimiento a una nueva vida por la actividad mediadora de la nada absoluta (*Philosophy as Metanoetics*, p. lvi). Es por ello que también se puede afirmar que la autoconciencia es tan sólo un eje temporal de transformación y no una perspectiva definitiva (*Philosophy as Metanoetics*, p. lvi).

No obstante, y debido a que la metanoesis implica necesariamente remordimiento y tristeza, es necesario distinguir dos momentos en los cuales se da la resurrección. En primer lugar, y como ya se mencionó, el genuino arrepentimiento está acompañado, inicialmente, de los sentimientos de tristeza, desolación, impotencia y vergüenza, pues, no puede haber arrepentimiento sin dolor (*Philosophy as Metanoetics*, p. lx). Sin embargo, es de dicho dolor desde donde surge la actividad restauradora de la metanoética, pues, dice Tanabe, la metanoética se hace fuerte cuando somos débiles (*Philosophy as Metanoetics*, p. lix)⁶⁶. Ya que la metanoética implica la experiencia de transformación y conversión, “la tristeza y el lamento se convierten en alegría y la vergüenza y desgracia en gratitud” (*Philosophy as Metanoetics*, p. lx). Así, dice Tanabe que luego de entregarse completamente a la práctica del arrepentimiento:

Fui encontrado por un poder maravilloso que alivió el tormento de mis actos vergonzosos y me llenó con un profundo sentido de gratitud. *Zange* es [...] un bálsamo para el dolor por arrepentirse y, al mismo tiempo, la fuente de una luz absoluta que, paradójicamente, hace que la oscuridad brille sin expulsarla. La experiencia de aceptar este poder transformador de *zange* como gracia del poder del Otro es, si queremos verlo brevemente, el núcleo de la metanoética (*Philosophy as Metanoetics*, p. 2).

No hay duda de que esta acción renovadora del absoluto sobre el individuo, que está implícita en el arrepentimiento, conduce al núcleo mismo de la doctrina cristiana del amor a través de la gracia, en la medida en que el individuo es transformado por puro amor, sin ningún mérito y sin depender de ninguna capacidad. El mismo Tanabe reconoce “haber abierto los ojos a la verdad evangélica de Cristo” (Citado por González, 1994, p. 476) y, además, “haber sido influenciado por la doctrina del cristianismo acerca del arrepentimiento y haberse sentido cada vez más cerca del evangelio de Cristo” (Citado por

⁶⁶ En 2 *Corintios* 12:10, el apóstol Pablo afirma: “Por lo cual, por amor a Cristo me gozo en las debilidades, en afrentas, en necesidades, en persecuciones, en angustias; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte”.

González, 1994, p. 477). De este modo, la metanoética gira en una dirección interesante, y se transforma en una especie de *fenomenología del evangelio*. Ahora bien, Tanabe no pretende que dicho acercamiento al evangelio se transforme en una apología de las verdades del cristianismo o en una mera aceptación acrítica de la dogmática cristiana. Su intención es, más bien, tomar el sentido cristiano de pecado y de arrepentimiento para lograr una renovación histórica de la sociedad actual a través de la dialéctica del amor⁶⁷ (González, 1994, pp. 478-479). El amor, por tanto, puede entenderse como la base del arrepentimiento y como la manifestación compasiva del absoluto. De este modo, nada absoluta y amor se identifican (González, 1994, p. 479).

Para entender la dialéctica del amor que está a la base de la doctrina cristiana y, además, para entender el papel de la gracia como elemento central de la conversión, se hace necesario realizar un breve análisis al evangelio de la salvación. Sin embargo, antes de proceder con dicho análisis, hay que aclarar que éste no proviene de la filosofía de Tanabe, ya que, por un lado, él mismo da por entendidas muchas verdades del evangelio y, por otro, su visión del cristianismo está permeada por una variada literatura secundaria que, aunque de alto rigor académico, parcializa de cierto modo su lectura (González, 1994, p. 480). Por lo tanto, hemos decidido ir a la misma fuente bíblica sin que esto implique la realización de una profunda exégesis o de un completo estudio teológico de cada uno de los versículos seleccionados para tal fin.

3.3. La conversión como acción de la gracia de Dios

La declaración explícita del evangelio de la salvación se encuentra en *1 Corintios 15: 1-4*. Allí, el apóstol Pablo dice:

Además os declaro, hermanos, el evangelio que os he predicado, el cual también recibisteis, en el cual también perseveráis; por el cual asimismo, si retenéis la palabra que os he predicado, sois salvos, si no creísteis en vano. Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí: *Que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a*

⁶⁷ Este punto resulta bastante interesante pues afirma, una vez más, la fuerte intención práctica de la filosofía de Tanabe y su propósito de elaborar una filosofía con un despliegue social. Sin embargo, en nuestro trabajo no se considera a profundidad dicho despliegue, pues esto implicaría un desvío en nuestra intención.

*las Escrituras; y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras [...]*⁶⁸

El evangelio, como puede verse, está compuesto por tres elementos centrales: 1) la muerte de Cristo por los pecados de los hombres; 2) la sepultura y 3) la resurrección. Así, podemos ver que el primer momento, la muerte, implica un acto de puro amor y de total entrega de Dios por los pecadores. Esta entrega se hace manifiesta en dos sentidos, pues el Cristo que muere es el hijo unigénito de Dios⁶⁹ y, además, el mismo Cristo se despoja de su propia naturaleza divina para humillarse totalmente, según *Filipenses 2:6-8*:

[e]l cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

Ahora bien, la humillación no sólo consiste en haber tomado forma de siervo, sino en haber aceptado una pena que no era propia, pues Cristo, siendo totalmente justo, fue sometido a la ira de Dios, haciéndose pecado⁷⁰. La entrega de Cristo llega a tal punto que, según lo describe *Isaías 53:7*, “como cordero fue llevado al matadero; y como oveja delante de sus trasquiladores, enmudeció, y no abrió su boca”. Por tanto, “Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros” (*Romanos 5:3*).

Es evidente, pues, que la manifestación más propia del hombre, según lo que muestran los anteriores versículos, es su condición de pecador. El pecado, desde esta perspectiva, es algo connatural al hombre. Desde la doctrina cristiana, todo hombre, por el hecho de ser tal, lleva consigo la carga de su pecado y, así, según el *Salmo 14*, no hay ni siquiera una persona que haga el bien o que sea justa, “por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios [...]” (*Romanos 3:23*). Sin embargo, Dios, por pura misericordia y por infinito amor, salva al hombre tanto de la responsabilidad por el pecado –pues, por justicia, el hombre debería haber recibido la ira de Dios- como de la consecuencia del mismo, esto

⁶⁸ La cursiva es propia.

⁶⁹ *Juan 3:16* dice: “Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna”.

⁷⁰ *2 Corintios 5:21*: “Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él”.

es, la muerte eterna⁷¹. De esta manera, a través de Cristo -el cual no sólo venció el pecado con su obra redentora sino que, además, venció la muerte al resucitar al tercer día- todos tienen una vida nueva otorgada por Dios, una vida eterna, pues como enseña *Efesios 2:1*, “él os dio vida a vosotros, cuando estabais muertos en vuestros delitos y pecados”. Además, según *2 Corintios 5:17*, quienes aceptan la obra redentora de Cristo son hechos nuevas criaturas.

De esta manera, puede afirmarse que no hay nada que el hombre pueda hacer por sí mismo para liberarse de su carga por el pecado; ya todo fue hecho por Dios, a través de Cristo. Así, nadie puede hacer nada para salvarse; lo único que tiene que hacer es aceptar por fe la obra redentora de Cristo. En *Efesios 2:4-9* dice el apóstol Pablo:

Pero Dios, que es rico en misericordia, por su gran amor con que nos amó, aun estando nosotros muertos en pecados, nos dio vida juntamente con Cristo (por gracia sois salvos), y juntamente con él nos resucitó, y asimismo nos hizo sentar en los lugares celestiales con Cristo Jesús, para mostrar en los siglos venideros las abundantes riquezas de su gracia en su bondad para con nosotros en Cristo Jesús. Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios; no por obras, para que nadie se gloríe.

Por tanto, la gracia, esto es, el don gratuito e infinitamente amoroso de Dios, se constituye en el elemento central de la salvación y de la conversión, pues es por medio de la acción divina en el hombre que éste alcanza un arrepentimiento sincero y por la cual el pecado es borrado y perdonado. Además, las obras, cualesquiera que sean, no contribuyen en nada a la salvación, pues esto querría decir que el ser humano puede alcanzar el perdón de pecados por sus propias fuerzas, lo que restaría valor a la obra redentora en la cruz. Así,

[s]abiendo que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo, nosotros también hemos creído en Jesucristo, para ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la ley, por cuanto por las obras de la ley nadie será justificado (*Gálatas 2:16*).

Además, si el hombre pudiese alcanzar la misericordia de Dios por algún mérito o por alguna cualidad especial, es decir, “si por la ley fuese la justicia, entonces por demás murió Cristo” (*Gálatas 2:21*). Ahora bien, para entender mejor el contraste entre las obras de la

⁷¹ En *Romanos 6:23* se encuentra la siguiente afirmación: “Porque la paga del pecado es muerte, mas la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro”.

ley y la acción de la gracia, vale la pena considerar, si bien esquemáticamente, la múltiple significación de ésta en el Antiguo Testamento y en el paso hacia el Nuevo Testamento. Dentro del contexto del Antiguo Testamento, podemos ver que la palabra ‘gracia’ hace referencia a, al menos, tres acciones de Dios sobre el hombre: en primer lugar, una acción de benevolencia gratuita que se manifiesta en bendiciones específicas evidentes para otras personas o para otras naciones. Así, en *Éxodo* 3:21; 11:3 y 12:36, podemos ver que el pueblo de Israel, esto es, el pueblo de Dios, halló gracia ante el pueblo egipcio, es decir, los egipcios vieron la manera en que Dios prosperó al pueblo de Israel con diversas bendiciones materiales, como joyas, bienes, animales, etc. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, podemos ver que la gracia también es una recompensa de Dios por la obediencia a su Palabra⁷². Por ejemplo, en *Deuteronomio* 28: 1-14, se hace una lista de las bendiciones que serán dadas por Dios a todos aquellos que oigan su voz, guarden y pongan por obra sus mandamientos. Finalmente, la palabra gracia también tiene, en el Antiguo Testamento⁷³, un sentido de cualidad de algunas personas que hace que Dios bendiga sus vidas de alguna manera. Así, la decisión del faraón de poner a José sobre todos sus bienes fue la consecuencia de ver que Dios estaba con él,

Y aconteció que desde cuando le dio el encargo de su casa y de todo lo que tenía, Jehová bendijo la casa del egipcio a causa de José, y la bendición de Jehová estaba sobre todo lo que tenía, así en casa como en el campo (Génesis 39:5).

Por otro lado, en el Nuevo Testamento, la palabra gracia hace referencia a, en primer lugar, la benevolencia gratuita de Dios y a su acción sobrenatural en el hombre, para llevarlo al arrepentimiento y al perdón de pecados. De este modo, podemos decir que la gracia es el

⁷² En el *Salmo* 1: 1-3 dice:

“Bienaventurado el varón que no anduvo en consejo de malos,
Ni estuvo en camino de pecadores,
Ni en silla de escarnecedores se ha sentado;
Sino que en la ley de Jehová está su delicia,
Y en su ley medita de día y de noche.
Será como árbol plantado junto a corrientes de aguas,
Que da su fruto en su tiempo,
Y su hoja no cae;
Y todo lo que hace, prosperará”.

⁷³ No obstante, este último sentido de gracia también podemos hallarlo en el Nuevo Testamento cuando el ángel Gabriel anunció a María que había sido elegida por Dios, pues había hallado gracia ante sus ojos (*Lucas* 1:28-29)

amor de Dios hacia los hombres que los conduce, por un lado, al perdón de pecados y a la restauración de la comunión con el Padre⁷⁴ y, por otro, a la salvación y la vida eterna a través de Cristo⁷⁵. Sin embargo, también en el Nuevo Testamento, encontramos que la gracia se contrapone a la ley. En efecto, en *Romanos* 6:14, el apóstol Pablo afirma que aquellos que han conocido la verdad de Cristo ya no están bajo la ley sino bajo la gracia. Del mismo modo, en *Mateo* 5:17, Jesús afirma, de manera categórica: “No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir”. Así, podemos decir que la gracia es el cumplimiento de la ley o que, dicho de otro modo, la ley se cumple a través de la gracia. Más específicamente, este contraste entre ley y gracia se refiere a la actitud de respuesta frente al amor inmerecido de Dios, el cual desea que se le siga ya no por una obligación gravosa sino por puro amor. En otras palabras, la acción de Dios en el hombre no implica la pérdida de su libre albedrío, ya que éste decide seguir a Dios por amor, no por la fuerza.

Finalmente, en el Nuevo Testamento se encuentra también un tercer sentido de gracia que se refiere a ésta como un actuar propio del creyente, como el seguimiento de una vida digna de la santidad de Dios. La gracia, así entendida, es la vida y la actitud que resultan de haber conocido y aceptado la verdad y el amor de Dios. En *1 Corintios* 15:10, el apóstol Pablo, haciendo referencia a su nueva vida de servicio en el Señor, dice: “[...] por la gracia de Dios soy lo que soy; y su gracia no ha sido en vano para conmigo, antes he trabajado más que todos ellos; pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo”. Esta actitud de gracia se manifiesta en dos sentidos diferentes: por un lado, debe reflejar el fruto de un nuevo carácter, moldeado a la imagen de Cristo⁷⁶, una nueva vida de santidad y perfección en Dios. Por otro lado, la gracia también implica una nueva actitud frente a los otros, sean

⁷⁴ Como lo indica *Oseas* 14:4: “Yo sanaré su rebelión, los amaré de pura gracia; porque mi ira se apartó de ellos”.

⁷⁵ En *Hechos* 15, y en el contexto de la discusión sobre la necesidad de la circuncisión de los gentiles para lograr su salvación, Pedro afirma que no es necesario que los gentiles practiquen este aspecto de la ley de Moisés, pues Dios mismo eliminó toda diferencia entre aquellos y los judíos. En el versículo 11, dice Pedro: “Antes creemos que por la gracia del Señor Jesús seremos salvos, de igual modo que ellos”.

⁷⁶ En *Efesios* 4:11-13 dice: “Y él mismo [Cristo] constituyó a unos, apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y maestros, a fin de perfeccionar a los santos para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo”.

fieles y salvos en Cristo⁷⁷ o aquellos que aún no conocen la verdad de Dios. La gracia, por tanto, tiene, además, un notorio componente social. No obstante, antes de entrar a examinar este componente social de la gracia, es necesario analizar el contenido formal de la nueva actitud que ésta supone.

En *Gálatas* 2:20, el apóstol Pablo ofrece un cuadro sobre lo que implica la vida en Cristo, esto es, la vida de la gracia de Dios:

Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí.

El versículo ofrece los dos componentes centrales que suponen la nueva vida a través de la gracia. En primer lugar, la nueva vida, paradójicamente, implica la muerte. Al aceptar por fe la obra redentora de Cristo, al recibir la gracia, el converso acepta que la muerte en la cruz fue la propia muerte; que ha muerto a la vida de pecado y que su vida ya no es más su propia vida⁷⁸. Vale decir que la plena identificación con la obra redentora no sólo se da en la aceptación de la muerte -sentirse juntamente crucificado con Cristo- sino que, además, implica aceptar la vida de la resurrección, ya que “si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con él” (*Romanos* 6:8)⁷⁹. Vivir con Dios, por tanto, es morir al pecado; vivir por fe es morir a la carne, agradando a Dios a través de su poder activo y con la mente puesta en su misericordia, pues “me amó y se entregó a sí mismo por mí”.

Ahora bien, el segundo componente, de hecho el más significativo, es el reconocimiento de que esa nueva vida de la gracia sólo es posible si Dios mismo está presente en la vida del converso. Sin embargo, la presencia de Dios debe ser absoluta, al punto de que la vida del converso sea negada, pues ya no vive él, sino Cristo *en* él. Desde esta perspectiva, puede afirmarse que la conversión no se da por una decisión del individuo de dirigirse a Dios, sino

⁷⁷ En *Efesios* 4:29 dice: “Ninguna palabra corrompida salga de vuestra boca, sino la que sea buena para la necesaria edificación, a fin de dar gracia a los oyentes”.

⁷⁸ En *Romanos* 6:6-7 se afirma que “nuestro viejo hombre fue crucificado juntamente con él, para que el cuerpo del pecado sea destruido, a fin de que no sirvamos más al pecado. Porque el que ha muerto, ha sido justificado del pecado”.

⁷⁹ En *Romanos* 6:5 dice: “Porque si fuimos plantados juntamente con él en la semejanza de su muerte, así también lo seremos en la de su resurrección”.

por la decisión de Dios de convertir al individuo hacia sí. Para que eso suceda, el individuo debe perder su propia vida, pues, paradójicamente,

Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame. Porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, éste la salvará (*Lucas 9:23-24*).

Así, la conversión puede ser definida como la absoluta presencia de Dios en el individuo o la obtención de una nueva naturaleza, naturaleza que ya no es humana –contaminada por el pecado- sino divina –llena de amor, misericordia y verdadera paz. Ahora bien, esta presencia de Dios en el individuo no implica una permanencia pasiva de la naturaleza divina, sino que supone, más bien, un despliegue activo de la misma, pues si el amor de Dios reside en el individuo, necesariamente se desborda hacia los demás, ya que ese amor no tiene un carácter exclusivo⁸⁰ y Dios desea que todos procedan al arrepentimiento (2 *Pedro 3:9*). De esta manera, la conversión, en sentido estricto, no apunta meramente a lo personal sino que tiene un propósito colectivo, social si se quiere. Para ver dicho propósito, puede tomarse como referencia una escena descrita en *Marcos 5:17-20*.

Luego de que Jesús expulsó los demonios de un gadareno, éste le pidió que lo dejase estar con él. Jesús se negó y le dijo: “Vete a tu casa, a los tuyos, y cuéntales cuán grandes cosas el Señor ha hecho contigo, y cómo ha tenido misericordia de ti” (*Marcos 5: 19*). Así, aplicándolo a nuestra indagación, puede observarse que el propósito fundamental de la salvación y la conversión no es sólo la liberación personal, sino el anunciar a otros la gracia de Dios. No es gratuito que la obligación principal dada por Jesús a sus discípulos más cercanos sea la siguiente: “Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura” (*Marcos 16:15*). Más aún, la presencia de Dios en el individuo cumple dicho propósito:

Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado; y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo. Amén.

Por tanto, la conversión cumple su función en la medida en que la gracia de Dios sea anunciada, su verdad sea predicada a toda criatura y su amor se perfeccione entre unos y

⁸⁰ En *Romanos 2:11*, Pablo afirma: “porque no hay acepción de personas para con Dios”.

otros, quienes dejan de ser enemigos individuales, para volverse prójimos. Las siguientes palabras de Jesús resumen perfectamente el núcleo esencial de la conversión y su meta final:

No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he puesto para que vayáis y llevéis fruto, y vuestro fruto permanezca; para que todo lo que pidieréis al Padre en mi nombre, él os lo dé. Esto os mando: Que os améis unos a otros (*Juan 15:16-17*).

Habiendo examinado en detalle los elementos que componen la filosofía del arrepentimiento en Tanabe, esto es, la lógica de la especie como dialéctica de la conversión y el concepto de fe basado en la doctrina del poder del Otro, y luego de considerar el núcleo esencial del arrepentimiento y la conversión a través de la acción de Dios en el individuo, de la gracia absoluta, corresponde concluir nuestro trabajo articulando cada uno de los elementos que componen el examen fenomenológico de la conversión religiosa para, de esa manera, entender su dimensión social y proyectiva, que ya hemos anunciado en este recorrido.

Conclusión general

El análisis de los aspectos formales que hacen posible y efectiva la conversión nos condujo, finalmente, a determinar el notorio carácter práctico que ésta supone y el evidente componente social que implica. Si bien el propósito de nuestro trabajo nos hace imposible detenernos a considerar lo anterior con profundidad y en muchas ocasiones se hizo necesario hacer una simple mención o una revisión esquemática del asunto, creemos que la mejor manera de finalizar nuestro trabajo es realizar unas breves consideraciones sobre el despliegue práctico de la conversión y, de este modo, más que ofrecer afirmaciones conclusivas a partir de las ideas centrales de nuestro recorrido, pretendemos –así suene ligeramente contradictorio- concluir ‘proyectivamente’, es decir, abriendo posibles sendas de indagación, diálogo e, incluso, revisión y reconsideración.

En primer lugar, si bien la conversión puede comprenderse, inicialmente, como un fenómeno espiritual de carácter subjetivo, en la medida en que la salvación tiene un carácter eminente personal y la decisión de responder al llamado de Dios es íntima, esto no implica necesariamente que la conversión se limite a la esfera de la individual, antes bien, la perfección de la conversión se encuentra -como vimos a partir del Evangelio- en el amor entre unos y otros, es decir, se perfecciona socialmente. En efecto, aun cuando el llamado divino a la conversión produce una radical transformación interna, ésta cumple su función cuando se vuelve un testimonio del amor, la gracia y el perdón de Dios. Así, el sentimiento privado de renovación por arrepentimiento se convierte en evidencia pública de gozo y gratitud.

Por otro lado, es necesario indicar que la relación que se evidencia entre conversión y sociedad tiene un fuerte impacto en la comprensión de la nación, pues, como ya hemos visto, desde la perspectiva del arrepentimiento se comprende como un ámbito mediador entre el absoluto y el individuo. La nación, así entendida, se convierte en una comunidad de seres cuyas relaciones están fundamentadas en el ideal de fraternidad y en la realidad de la compasión; una sociedad donde se ha perfeccionado el amor de los unos por los otros. En

otras palabras, la nación se transforma en una imagen que refleja el reino de Dios en la tierra. Así, como indica Tanabe:

La mediación política es indispensable para la religión. Es claro que los conceptos religiosos de “Ciudad de Dios” y “Tierra de Buda” preservan, analógicamente, la estructura política del Estado. Las relaciones políticas de la sociedad del *gensô* (retorno de la tierra pura), en la cual los individuos se edifican y redimen entre ellos, son imposibles sin la mediación de la organización política de la nación y de la sociedad, la cual está formada originalmente en las comunidades de la vida humana [...] El actuar de Dios en el individuo es mediado por otros individuos redimidos quienes son los líderes de la misma sociedad (*The Logic of Species as Dialectics*, p. 287).

No hay duda de que afirmaciones de este estilo resultan altamente problemáticas si no se las entiende dentro de su contexto específico, ya que pueden llevar a conclusiones totalmente inadecuadas y a justificar extremismos de los gobernantes, como efectivamente sucedió en el caso japonés a partir de la filosofía de Nishida y de Tanabe (Parkes, 1997; Lavelle, 1994; Heisig, 1995). El propósito de estos filósofos japoneses no es el de articular filosóficamente un nacionalismo desmedido sino, más bien, evidenciar que a la base de las relaciones sociales se encuentra el impulso religioso y que el nacionalismo no debe ser otra cosa que la expresión del constante arrepentimiento. Vale indicar, no obstante, que el papel de la nación dentro del proceso de conversión no se traduce en una justificación de los estados teocráticos o de la influencia de las autoridades religiosas dentro de la promulgación de normas o de la elección de gobernantes. Se trata, más bien, de seguir naturalmente lo bueno –como vimos con Kierkegaard y Schelling- y de aceptar la libertad dentro de un marco de convivencia con otros seres libres.

Finalmente, y en relación con lo anterior, es necesario aclarar que a pesar de que el lenguaje con el que estos filósofos se refieren a la nación y a las relaciones políticas mediadas por el arrepentimiento y la conversión, esto no quiere decir que la realización de estas se den en el plano de lo ideal. En otras palabras, la realización de la conversión no es un ideal que haya que perseguirse –al modo kantiano- sino la presencia efectiva y real del absoluto en lo relativo; el destello de lo infinito en lo finito; el Verbo hecho carne. En últimas, la presencia de Dios *en mí* se traduce como Dios *con* nosotros.

Bibliografía

Fuentes

- Kierkegaard Sören
 - *Samlede Vaerker*, Gyldendal, Copenhagen, 1994, Tomos V y XV.
 - *Temor y temblor*, trad. por Vicente Simón Merchán, Tecnos, Madrid, 2001.
 - *La enfermedad mortal*, trad. por Demetrio Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid, 2008.
- Nishida Kitarô
 - *Ensayo sobre el bien*, trad. por Anselmo Mataix y J.M. de Vera, Revista de Occidente, Madrid, 1963.
 - *Toward a Philosophy of Religion with the Concept of Preestablished Harmony as a Guide*, trad. por David Dilworth en *The Eastern Buddhist*, 3/1, 1970, pp. 19-46.
 - *La crisis de la cultura japonesa*, trad. por Agustín Jacinto Zavala en *Estado y Filosofía*, El Colegio de Michoacán, Michoacán, 1985, pp. 39-134.
 - *An Explanation of Beauty*, trad. por Steve Odin en *Monumenta Nipponica*, vol. 42, n° 2, 1987, pp. 211-217.
 - *Indagación del bien*, trad. por Alberto Luís Bixio, Gedisa, Barcelona, 1995.
 - *Lógica del topos y cosmovisión religiosa*, trad. por Agustín Jacinto Zavala en *Textos de la filosofía japonesa moderna*, Volumen I, El Colegio de Michoacán, Michoacán, 1995, pp. 153-233.
 - *Una explicación sobre la belleza*, trad. por Juan Masiá Clavel y Juan Haidar en *Pensar desde la nada. Ensayos de Filosofía Oriental*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 13-16.
 - *La lógica del lugar de la nada y cosmovisión religiosa*, trad. por Juan Masiá Clavel y Juan Haidar en *Pensar desde la nada. Ensayos de Filosofía Oriental*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 23-118.
- Santa Biblia, edición Reina-Valera 1960.

- Schelling Friedrich
 - *Sämtliche Werke*, ed. de K. F. A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart, 1856-1861, Tomo VII.
 - *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Tanabe Hajime
 - *The Logic of Species as Dialectics*, trad. por David Dilworth y Taira Sato en *Monumenta Nipponica*, vol. 24, n° 3, 1969, pp. 273-288.
 - *Philosophy as Metanoetics*, trad. por James Heisig, Valdo Viglielmo y Takeuchi Yoshinori, California University Press, Berkeley, 1986.
 - *La lógica de la especie como dialéctica*, trad. por Agustín Jacinto Zavala en *Textos de la filosofía japonesa moderna*, Volumen I, El Colegio de Michoacán, Michoacán, 1995, pp. 251-267.

Literatura secundaria

- Agustín de Hipona
 - *Obras completas de San Agustín*, ed. Balbino Martín, Madrid, B.A.C., 1946-1967, vols. 5-6.
- Cardona Suárez Luis Fernando
 - *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Comares, Bogotá, 2002.
- Carter Robert
 - *The Nothingness Beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro*, Paragon House, Minnesota, 1998.
 - *God and Nothingness* en *Philosophy East and West*, vol 59, n° 1, 2009, pp. 1-21.
- Dilworth David
 - *The initials formations of 'Pure Experience' in Nishida Kitarô and William James* en *Monumenta Nipponica*, vol 24, n° 1/2, 1969a, pp. 93-111.

- *The Range of Nishida's Early Religious Thought: Zen No Kenkyû en Philosophy East and West*, vol 19, n° 4, 1969, pp. 409-421.
- *Nishida's Early Pantheistic Voluntarism en Philosophy East and West*, vol 20, n° 1, 1970, pp. 35-49.
- Fichte Johann
 - *Sämtliche Werke*, ed. De I.H. Fichte, Veit und Comp, Berlín, 1845-1846, vol. 1.
- Fitzgerald Allan
 - *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, trad. por Constantino Ruiz Garrido, Monte Carmelo, Burgos, 2001.
- González Valles Jesús
 - *Arrepentimiento y filosofía de la historia en el pensamiento japonés moderno en Studium* 34 (Fasc.4), Institutos Pontificios de Teología y Filosofía, Madrid, 1994. pp. 455-485.
- Heisig James
 - *East-West Dialogue: Sunyata and Kenosis en Spirituality Today*, vol 39, 1987, pp. 211-224.
 - *The Religious Philosophy of the Kyoto School. An Overview en Japanese Journal of Religious Studies*, vol 17, n° 1, 1990, pp. 51-81.
 - *Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism en Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, ed. por James Heisig y John Maraldo, University of Hawaii Press, Honolulu, 1995, pp. 255-288.
 - *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Herder, Barcelona, 2002.
 - *The cultural disarmament of philosophy en Universitas Philosophica*, n° 50, 2008, pp. 17-39.
- Husserl Edmund
 - *Cartesianische meditationen und pariser vortrage*, Martinus Nijhoff, The Haag, 1950, vol 1.

- *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, Martinus Nijhoff, The Haag, 1950, vol 3.
- *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*, Martinus Nijhoff, The Haag, 1950, vol 9.
- Knauth Lothar
 - *Life is tragic. The Diary of Nishida Kitarô en Monumenta Nipponica*, vol. 20, n° 3/4, 1965, pp. 335-358.
- Lavelle Pierre
 - *The Political Thought of Nishida Kitaro en Monumenta Nipponica*, vol 49, n°2, 1994, pp. 139-165.
- Matsunaga Alicia y Matsunaga Daigan
 - *Foundation of Japanese Buddhism*, Buddhist Books International, Los Angeles, 1992, vol 2.
- Nishitani Keiji
 - *La religión y la nada*, trad. por Raquel Bouso García, Siruela, Madrid, 2003.
- Parkes Graham
 - *The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy en Philosophy East and West*, Vol. 47, n°. 3, 1997, pp. 305-336.
- Serrano Gonzalo
 - *El itinerario de la conciencia dentro de sí misma. Una introducción a la fenomenología de Husserl en Universitas Philosophica*, n° 9, 1987, pp. 93-115.
- Shôtô Hase
 - *Nihilism, Science, and Emptiness in Nishitani en Buddhist-Christian Studies*, Vol. 19, 1999, pp. 139-154.
- Takehana Yôsuke
 - *Absolute Nothingness and Metanoetics. The Logic of Conversion in Tanabe Hajime en Frontiers of Japanese Philosophy*, ed. por James Heisig, Nanzan Institute for Religion & Culture, Nagoya, 2006, pp. 246-268.

- Ueda Shizuteru
 - *El pensamiento de Nishida*, trad. por Raquel Bouso García en *Zen y Filosofía*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 159-181.
- Waldenfelds Hans
 - *Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on an Central Notion in the Philosophy of Nishida and the Kyoto School* en *Monumenta Nipponica*, vol 21, n° 3/4, 1966, pp. 354-391.
- Zavala Agustín
 - *Filosofía de la transformación del mundo*, El Colegio de Michoacán/ The Japan Foundation, Michoacán, 1989.
 - *La filosofía social de Nishida Kitarō 1935-1945*, El Colegio de Michoacán, Michoacán, 1994.