

La unidad: principio y fin del sentido humano*

Unity: the beginning and end of human understanding

Juan Camilo Hernández Rodríguez**



Fecha de entrega: 24 de julio de 2023

Fecha de evaluación: 25 de julio de 2025

Fecha de aprobación: 20 de agosto de 2025

Citar como: Hernández Rodríguez, J. C. (2025). La unidad: principio y fin del sentido humano. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 46(133), 69-xx. <https://doi.org/10.15332/25005375.8813>

Resumen

El hecho de que recurrimos a conceptos para comprender el mundo y desenvolvernos en él es algo aceptado por la mayoría de personas. No obstante, ¿es posible hablar de un acercamiento al mismo que no esté mediado por conceptos? Es decir, ¿es posible hablar de una experiencia *no conceptual*? En este escrito expongo cuatro perspectivas de diversos filósofos y de distintas corrientes (Schopenhauer, Nietzsche, Nishida y el primer Wittgenstein) respecto a este tipo de experiencias (denominadas en el argot popular como “místicas”). Se sostendrá que, si bien dicha experiencia del mundo como unidad no es conceptual, sí es condición de posibilidad

*Producto derivado de la tesis doctoral *Realidad interdependiente y continua: análisis de las propuestas filosóficas del budismo mahāyāna y del sinequismo de Keiji Nishitani y Charles Sanders Peirce*, vinculada al proyecto “Expansión de la silogística aristotélica por medio de los gráficos existenciales de Peirce” de la Universidad de Antioquia, código: 2024-75503.

**Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales. Correo: juahernandezr@unal.edu.co. ORCID: 0000-0001-6675-3636.

para la construcción de significado y, por ello, la conceptualización misma.

Palabras clave. experiencia no conceptual, significado, unidad, realidad, metafísica.

Abstract

The fact that we resort to concepts to understand the world and function in it is accepted by most people. However, is it possible to speak of an approach to it that is not mediated by concepts? That is, is it possible to speak of a non-conceptual experience? In this paper I present four perspectives from various philosophers and from different currents (Schopenhauer, Nietzsche, Nishida and the first Wittgenstein) regarding this type of experience (known in popular jargon as “mystical”). It will be argued that, although said experience of the world as a unit is not conceptual, it is a condition of possibility for the construction of meaning and, therefore, the conceptualization itself.

Keywords. *non-conceptual* experience, meaning, unity, reality, metaphysics.

Introducción

Es común escuchar que “una cosa es el campo de la experiencia y otro el de los conceptos”, sosteniendo una especie de dualismo entre las “intuiciones o certezas privadas” y las “verdades de carácter objetivo y universal”, dicotomía que difícilmente es resuelta a la hora de intentar dar cuenta cómo se da el paso entre ese plano subjetivo de las creencias y la construcción de conocimiento¹. Este problema bien lo plantea

¹Si bien es conocida la definición de Platón (2014a [Taet.]) de que un conocimiento es una creencia verdadera justificada (201c-210b), ni siquiera en el diálogo es del

Hegel (2017 [Enz.]):

Ahora bien, por el hecho de tener representaciones, uno no conoce todavía su significado para el pensamiento, esto es, no conoce aún los pensamientos y conceptos de ellas. Y viceversa, tampoco es lo mismo tener pensamientos y conceptos que saber cuáles son las representaciones, intuiciones o sentimientos que les corresponden. Una parte de lo que se llama la incomprensibilidad de la filosofía tiene que ver con esto. La dificultad reside, por una parte, en la incapacidad (que es sólo falta de costumbre) de pensar abstractamente, esto es, de retener conceptos puros y de moverse entre ellos. (§ 3, *zusatz*)

Precisamente en esto consiste lo paradójico —o, en términos de Hegel, “incomprensible”—: teniendo en cuenta que, a la larga, los conceptos se desenvuelven y provienen esencialmente de esas representaciones y creencias, ¿sería de alguna forma posible retrotraernos o comprender en alguna medida esa primera representación o contenido mental fundamental que, si bien es inefable, es condición de posibilidad de toda construcción de significado? Naturalmente, Hegel propone como alternativa —en concordancia con su filosofía idealista— la abstracción del pensamiento buscando los conceptos puros (libres de mediación empírica), pero ¿será posible una experiencia pura, libre de contenidos conceptuales y distinciones de algún tipo de categoría?

Es en esta última línea en la que deseo esbozar cuatro propuestas filosóficas: Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Kitarō Nishida y Ludwig Wittgenstein. En ellas se explicaría cómo sería posible hablar de una experiencia directa (preconceptual, precategorial, etc.) que logre dar cuenta de aquel estado primigenio que, si bien en sí mismo excede el campo de la significación, no por ello es absurdo; además de que es condición de posibilidad para la construcción del significado mismo. Así, defenderé

todo satisfactoria esa definición —aunque en la tradición se haya tomado esa por consenso— (569c y ss.); más aún, el problema sigue vigente a la luz de las famosas críticas de Gettier y Vélez (2013).

como tesis que dicha experiencia pura es *conditio sine qua non* para la fundamentación de todo acto de significación posible, aun cuando esta en sí misma sea asignificativa (mas no por ello “in-significante” o absurda). Para defender dicha postura, siguiendo el método analítico, seguiré esta ruta: primero, explicaré de forma general la noción de ‘voluntad’ schopenhaueriana; segundo, expondré de manera sucinta la idea del Uno primordial de Nietzsche; tercero, esbozaré algunos elementos fundamentales de la experiencia pura de la que habla Nishida; y cuarto, realizaré una reflexión crítica acerca de dichas aproximaciones y cómo, en esencia, dichos postulados cobrarían valor a la luz de uno de los postulados del ‘*Tractatus* de Wittgenstein.

Las respuestas desde el volitivismo y vitalismo alemán

La Voluntad (*der Wille*) Schopenhaueriana

La primera apuesta a esa experiencia pura o no conceptual la encontramos del lado de uno de los más duros críticos de Hegel: Schopenhauer (2016) en su *Mundo como voluntad y representación*. Allí va a afirmar que la Voluntad (*der Wille*) es fundamento de toda representación (*die Vorstellung*) o concepto. Según este segundo autor, es gracias a un tipo de fuerza, principio o motor primordial que es posible la emergencia de la representación y, con ello, todo tipo de construcción mental que podamos mencionar:

La *voluntad* como cosa en sí es por completo diferente de su fenómeno y plenamente libre de todas sus formas, en las que solo ingresa al manifestarse; de ahí que dichas formas solo conciernan a su *objetivación*, y sean ajenas a ella misma. (Schopenhauer, 2016 [WWV], I, § 23, S. 134)

En este sentido, está mayormente vinculada con el campo del noúmeno (las cosas en sí mismas, independientes de la representación que tengamos de ellas) (I, § 22). El término, como bien es sabido, es propuesto por Kant (2011 [KrV]) para diferenciar a las cosas mismas respecto a las ideas que construimos a partir de la interacción con ellas (el fenómeno): “[...] los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, las cuales

se reducen, en el último término a determinaciones del sentido interno" (A102). Un conocimiento del noúmeno lo considera imposible, dado que al intentar adentrarse la razón en este campo incurre irremediablemente en antinomias (A406/B433-A408/B-435). No obstante, parece ser que dicha distinción e imposibilidad ya se había expresado en la obra de Sexto Empírico (1996 [PH]), uno de los padres del escepticismo occidental: "En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento; como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos" (I, 19). Surge, pues, la pregunta: si a la razón teórica le es imposible acceder a este campo fundamental de significación, ¿habrá otro medio distinto a esta para acceder a este campo?

Como acabamos de mencionar, la respuesta de Schopenhauer es la Voluntad misma; cierto tipo de potencia primordial —no reductible al *concepto* de 'fuerza'— que posibilita toda emergencia, no solo de representaciones (y, con ello, del conocimiento), sino de la vida misma. Como bien lo aclara Schopenhauer, es irreductible a conceptos ('fuerza', 'existencia', 'cosa en sí'), aunque de alguna manera se vincula con ellos. Quizás es esta una de las aproximaciones más claras acerca de lo que sería la Voluntad:

En cambio, el concepto de *voluntad* es el único, entre todos los posibles, que *no* tiene su origen en el fenómeno, *ni* en la meta representación intuitiva, sino que proviene del fuero interno, emana de la conciencia más inmediata de cada cual, en la que éste reconoce a su propio individuo y simultáneamente a sí mismo, conforme a su esencia, inmediatamente, al margen de cualquier forma e incluso sin distinguir entre sujeto y objeto, ya que aquí convergen lo cognosciente y lo conocido. (Schopenhauer, 2016 [WWV], I, § 22, S. 133)

Si bien son ampliamente considerables las ideas, aportes y desarrollos que se pueden explicar en esta teoría volitivista de Schopenhauer, en lo concerniente a lo que aquí se debate (la posibilidad de alcanzar una experiencia pura, preconceptual, no mediada por la razón de la realidad como una unidad) se pueden destacar tres ideas: a) que esta experiencia no es

possible explicarla por la vía de los conceptos (o la "representación") (*principio de razón suficiente*); b) que también escapa a la distinción sujeto-objeto y, por ello, al *principio de individuación* —la identidad individual de todas las cosas a la luz de la integración del espacio y el tiempo—, por lo que también escapa de toda delimitación temporal o espacial, puesto que desde allí ya se comenzaría a hablar de *objetivización* de esa Voluntad; y c) que quizás la única y más auténtica experiencia con esa unidad —a la que llama "Voluntad"— es el cuerpo mismo, ya que esta es la puerta directa más inmediata que tenemos con el mundo mismo, previa a cualquier categorización o distinción. "Por eso también cabe decir, en cierto sentido, que la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad" (I, § 18, S. 120).

Así, pues, se plantea la posibilidad de un tipo de experiencia que cumple con estas tres condiciones (no estar sometido por los principios de individuación o de razón suficiente, al igual que ser esencialmente corporal). Es en la autoconsciencia pura del artista donde se logra obtener un acceso directo a esa realidad sin por ello estar mediados por el campo de la representación:

Solo a través de esa contemplación pura que queda totalmente absorbida en el objeto son captadas las ideas; y la esencia del genio consiste precisamente en la preponderante capacidad para tal contemplación; y, dado que esta consigue un total olvido de la propia persona y sus relaciones, la *genialidad* no es sino la más perfecta *objetividad*, es decir, la dirección objetiva del espíritu, opuesta a la subjetiva, que se encamina a la propia persona, es decir, a la voluntad. Por consiguiente, la genialidad es la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva, perderse en la intuición y sustraer el conocimiento, que en su origen existe solo para servir a la voluntad, a esa servidumbre; es decir, perder totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como *puro*

sujeto cognoscente, claro ojo del mundo: y ello, no instantáneamente sino de forma tan sostenida y con tanto discernimiento como sea necesario para reproducir lo captado a través de un arte reflexivo y “fijar en pensamientos verdaderos lo que está suspendido en el fluctuante fenómeno”. (WWV, I, § 36, SS. 218-219)

Es precisamente aquí donde nos encontramos con una primera caracterización de ese tipo de experiencia pura: la experiencia del artista —por ejemplo, cuando alcanza el éxtasis y se funde en la música al interpretarla—, al desprenderse de la representación logra consolidarse como pura expectación; es decir, como un tipo de autoconciencia libre de toda determinación, deseo, interés o distinción categorial.

El Uno primordial (*das Ur-Eine*) de Nietzsche

Llama la atención que el joven Nietzsche (2004) hubiese planteado en el *Origen de la tragedia* como alternativa a la abstracción racional de Hegel un tipo de experiencia pura, preconceptual e inefable a la que llamó “Uno primordial” (*das ur Eine*). No obstante, termina siendo crítico con la idea de esa autoconsciencia pura de la que habla Schopenhauer, así como su identificación de la Voluntad con la *cosa en sí*, ya que, al fin y al cabo, hablar de un “puro sujeto cognoscente” sigue siendo una categoría representacional y, por ello, sometida al principio de razón suficiente y al principio de individuación. Así lo explica Esteban (2012):

Es un exceso decir que la cosa en sí es Voluntad, porque la experiencia privilegiada de la autoconciencia mediante la cual el hombre se conoce como Voluntad, aun teniendo una naturaleza distinta de la experiencia que de sí tiene como objeto, sólo es posible dentro del marco de la representación y como representación, pero no como la cosa en sí. (p. 258)

Así, pues, nos introduce dos fuerzas extrínsecas en cuya tensión es posible esa experiencia del artista, ya no como un acto de desprendimiento o de autoconsciencia pura del sujeto, sino gracias a la acción interviniente de esas dos potencias extrínseca. Estas son: Dionysos y Apolo. Siguiendo a Deleuze

(1998), “Apolo diviniza el principio de individuación, construye la apariencia de la apariencia, la hermosa apariencia, el sueño o la imagen plástica, y de este modo se libera del sufrimiento” (p. 21). En este sentido, la apariencia de la apariencia constituiría aquel *instinto del cosmos* (orden) que por medio del engaño (el principio de individuación) nos enajena de ese sufrimiento fundamental que es la renuncia al *yo*. En cambio, Dionysos

[...] retorna a la unidad primitiva, destroza al individuo, lo arrastra al gran naufragio y lo absorbe en el ser original: de esta manera reproduce la contradicción como dolor de la individuación, pero los resuelve en un placer superior, haciéndonos participar en la sobreabundancia del ser único o del querer universal. (p. 21)

Así, pues, es del lado de Dionysos que logramos liberarnos del estado de la apariencia de apariencias, del intento humano por conformarse o consolarse con el engaño de la representación para adentrarse en el Uno primordial. Es justo aquí donde se ve el distanciamiento de Nietzsche respecto a Schopenhauer:

El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo Uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez. (Nietzsche, 2004, p. 46)

Apolo, pues, emerge como fuerza que tiene como finalidad establecer los límites entre el individuo y el mundo (la distinción sujeto-objeto): “Esta divinización de la individuación, cuando es pensada como imperativa y, prescriptiva, conoce *una sola* ley, el individuo, es decir, el mantenimiento de los límites del individuo, la *mesura* en sentido helénico” (p. 60). Así, pues, es gracias al dominio de Dionysos sobre Apolo que se lograría una experiencia de lo Uno primordial (p. 65)². Dicha experiencia, en concordancia con lo anterior, es irreductible a

²Téngase en cuenta que no con esto se quiere decir que lo apolíneo no sea importante o no juegue un papel en la consolidación de esta experiencia, sino que, *en lo concerniente a lo Uno primordial*, el papel preponderante lo toma Dionysos; aun cuando en la tragedia sean

cualquier tipo de categorización, ya que ya no es el sujeto —ni siquiera como autoconsciencia— el que entra en acción, sino la naturaleza misma, indiferente de toda apariencia o representación:

Con el lenguaje es imposible alcanzar de modo exhaustivo el simbolismo universal de la música, precisamente porque ésta se refiere de manera simbólica a la contradicción primordial y al dolor primordial existentes en el corazón de lo Uno primordial, y, por tanto, simboliza una esfera que está por encima y antes de toda apariencia. Comparada con ella, toda apariencia es, antes bien, sólo símbolo; por ello el *lenguaje*, en cuanto órgano y símbolo de las apariencias, nunca ni en ningún lugar puede extraverter la interioridad más honda de la música, sino que, tan pronto como se lanza a imitar a ésta, queda siempre únicamente en un contacto externo con ella, mientras que su sentido más profundo no nos lo puede acercar ni un solo paso, aun con toda la elocuencia lírica. (p. 74).

Es así como, finalmente, podemos terminar de caracterizar dicha experiencia del Uno primordial como el resultado de la liberación del *principium individuationis* generado por obra de Apolo. Este, si bien es necesario como un analgésico o calmante del dolor que genera ese desarraigo que implica la negación del yo, se convierte en un obstáculo para alcanzar esa experiencia pura que tanto estamos buscando (Jacinto, 2016, pp. 17-18). Por ello, se vuelve necesaria la acción de Dionysos, el cual lleva al artista trágico a ese estado de desagarramiento que, si bien puede ser doloroso, es superado con el éxtasis que genera la reunificación con la naturaleza; es decir, volver al origen de lo Uno promordial.

Así es como, guiándonos por las experiencias del oyente verdaderamente estético, nos imaginamos nosotros al artista trágico mismo, nos imaginamos cómo crea sus figuras cual si fuera una exuberante divinidad de la *individuatio*, y en este sentido difícilmente se podría

fundamentales ambos (Apolo y Dionysos) en su conjunto (Dileuze, 1998, p. 21 y ss.).

considerar su obra como una “imitación de la naturaleza” —cómo luego, sin embargo, su enorme instinto dionisíaco se engulle todo ese mundo de las apariencias, para hacer presentir detrás de él, y mediante su aniquilación, una suprema alegría primordial artística en el seno de lo Uno primordial. (p. 185)

En este sentido, marcando las diferencias con Schopenhauer, Nietzsche nos muestra de forma teatral cómo es necesario que, si queremos alcanzar un tipo de experiencia no reductible a conceptos o representaciones, es necesario que el motor de ese cambio no parte del sujeto —ni siquiera como una autoconsciencia pura y libre de contenidos—, sino que es menester reconocer la influencia de cierto tipo de fuerzas externas que, tras pugna o antítesis, se genera esa superación de la dualidad sujeto-mundo.

La respuesta desde la unidad de Kitarō Nishida

Característico es de los filósofos de la escuela de Kioto que, a pesar de poseer grandes influencias de la filosofía “occidental” (europea) y “oriental” (china e india), las propuestas de estos autores no solo buscan un eclecticismo entre ambas cosmovisiones, sino que ofrece también perspectivas originales ante clásicos problemas en una u otra tradición (Kasulis, 2025). Pues bien, siendo Nishida el fundador (no intencionalmente) de esta escuela, podría decirse que el fin de su trabajo consiste en reconciliar estas dos tradiciones (Heisig, 2002). Esta reconciliación y eventual relegación la desarrollará a partir de conceptos como “experiencia pura” (junsui keiken 純粹経験) y “lugar” (basho 場所).

Lo anterior es relevante, ya que, aunque hubiese sido otra la finalidad, son estos los conceptos que utilizará Kitarō Nishida para explicar esa unidad primordial de la que hemos venido hablando y que, dadas sus características, siguen perteneciendo al reino de lo inefable y experiencial. Por ello, veremos a continuación cómo dicho acercamiento es abordado en el inicio de su obra como “experiencia pura” y posteriormente irá refinando su idea hasta llegar a su concepto de “lugar”.

La experiencia pura (junsui keiken [純粹経験]) de Nishida

Tomemos como punto de partida el siguiente principio: “la realidad es Una”, o si se quiere, “la realidad es una unidad”. Este principio, llamado en la tradición occidental “monismo metafísico” no solo podemos encontrarlo en los filósofos eleatas (Parménides, Zenón y Meliso) (Kirk *et al.*, 2014) o en el neoplatonismo, sino también en Nishida (1995). Tan arraigado era este principio que, como lo indica Heisig (2002), “Nishida nunca cuestionó esta suposición en sus escritos. No contempla la posibilidad de ‘otros mundos’, ni tampoco la posibilidad de que la realidad podría ser fundamentalmente plural” (p. 71). Pues bien, dado que la realidad es una, debería ser de igualmente uno el principio que nos permita comprenderla. A este lo llamará Nishida “experiencia pura” y será el objeto de su reflexión filosófica a lo largo de su carrera (Maraldo, 2024)³.

Concebir la realidad como unitaria no implica la negación de la multiplicidad, sino que esta última es entendida como partípice de la primera; *la unidad contiene a la multiplicidad*⁴. No obstante, hay una manifestación de esa unidad que podría comprender (refractar) dicha realidad unitaria tal cual es. Esta es la experiencia pura. “Experiencia pura” es un concepto que Nishida crea y que está influenciado por los estudios psicológicos y filosóficos de William James y de diversos filósofos neokantianos como Wilhelm Wundt. Ella es entendida como la conciencia de las cosas tal cual son: la “talidad” budista (shinnyo-en 真如苑; o, en sánscrito, tathata (तथता)).

En este sentido, la realidad es simple (indiferenciada directa, asignificativa y rompe con la dualidad que hay sujeto-objeto, propia de la tradición moderna. En

³Es importante aclarar que después del libro *Indagación del bien* Nishida nunca volvió a utilizar la expresión para evitar caer en un intuicionismo o psicologismo. Sin embargo, su noción de una realidad no dicotómica se preservó, por lo que dicho concepto, como veremos, evolucionó hacia una “lógica del lugar”.

⁴Este principio podría remontarse al neoplatonismo, sin embargo, como lo reconoce el mismo autor, fue incorporado por la influencia de Hegel (Nishida, 1985, p. 57).

este sentido, Nishida *relega* (véase Heisig *et al.*, 2016, p. 50) el empirismo e idealismo alemán modernos, ofreciendo una comprensión más abarcadora de lo que son los juicios y representaciones (Kasulis, 2025). Además, realiza una fuerte crítica al neokantismo y a la fenomenología husseriana; principalmente, por su solipsismo o subjetivismo, o el marcado dualismo entre sujeto y objeto (Masakatsu, 2020)⁵. En pocas palabras, la experiencia pura es aquel tipo de conciencia en que sujeto y objeto son idénticos. Es, pues, una conciencia en la unidad; se rompe allí toda dualidad posible (sujeto/objeto, los contrarios, perceptor/percepción, etc.)⁶.

Por eso mismo, Nishida (1995) defenderá como tesis que “las significaciones o juicios son partes abstraídas de la experiencia original y comparadas con la experiencia original resultan más magras en cuanto a contenido” (p. 47). En este sentido, a partir del concepto de “experiencia pura” la superación de la oposición entre sujeto y objeto se convierte el

⁵No obstante, téngase en cuenta que a partir de los trabajos de Fichte, Nishida retomará en *Intuición y reflexión sobre la autoconsciencia* el concepto de Tathandlung (‘acción’) para realizar una propuesta en que la voluntad sería el principio por el cual sujeto y mundo entran en una identidad dialéctica de afirmación mutua al punto de volverse indistinguibles. En este sentido, Nishida pasa de sostener que la realidad unitaria es la experiencia pura a afirmar que *esta consiste en una libre voluntad absoluta*. Se transforma, pues, el concepto de ‘experiencia pura’ por el de ‘autodespertar’ (*jikaku* [自覚]) (Abe, 1985, pp. 25-26).

⁶Es posible que algo de ello esté influenciado (o posteriormente lo haya estado) por las Upaniṣad de la India, o, incluso, la filosofía de la escuela no-dualista (*advaita vedānta*), según la cual el absoluto (Brahman (ब्रह्मन्) y el yo (ātman (आत्मन्)) se toman como idénticos. De ahí que Ādi Śaṅkarachārya (filósofo indio, siglo VIII-IX) en su Dṛg dṛṣya viveka (Distinción entre el perceptor y el percibido) sostenga que: “Yo soy Existencia-Conciencia-Bienaventuranza, desligado, autoluminoso y libre de dualidad. Este estado se conoce como Savikalpa Samādhi [unidad diferenciada] asociado a la percepción interior y simultánea de sujeto-objeto” (Śaṅkarachārya, 2005). Tiempo después, tras la influencia de Plotino y Eckhart, Nishida sostendrá en Del actor al vidente que “actuar es ver” y reafirmará la unidad sujeto-objeto con el concepto de ‘lugar’ (basho) (Abe, 1985, p. 27).

tema central de *Indagación del bien* (Masakatsu, 2020, p. 391).

Ahora, teniendo en cuenta la visión holográfica de la realidad (las partes son reflejo del todo) y la preocupación de los filósofos japoneses por concebir las relaciones de forma interna (cfr. Heisig *et al.*, 2016, pp. 48-49), parece pertinente que, como lectores con un bagaje occidental, intentemos modificar la pregunta “¿cómo podemos a partir de las diversas representaciones, voliciones o juicios alcanzar la unidad de la conciencia?” (véase figura 1, líneas rojas) a “¿de qué manera podemos a partir de la experiencia pura evidenciar su diversificación en las representaciones, voliciones o juicios?” (véase figura 1, líneas azules). Es decir, si tomamos como punto de partida el hecho de que *hay experiencia pura*, lo adecuado sería dirigirnos desde ella hacia las representaciones, voliciones y juicios específicos (es decir, un proceso de análisis [líneas azules]), y no tanto al revés: partir de las representaciones, voliciones y juicios —o, incluso, del yo— en busca de una unificación hasta llegar a la realidad última, como lo suelen hacer los idealistas alemanes (proceso de síntesis [líneas rojas]).

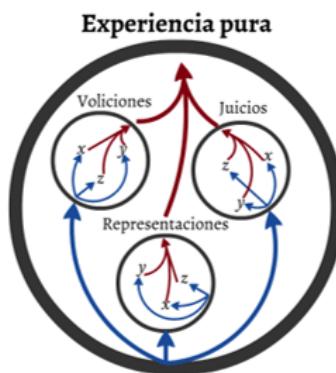


Figura 1. Representación de la experiencia pura en su visión holográfica y en relaciones internas y externas

En este sentido, es adecuado afirmar que las representaciones, voliciones y juicios no son más que ejemplos o formas específicas en que la experiencia pura se manifiesta. Todo fenómeno, deseo

y proposición son significativos para nosotros porque tienen un punto de partida común, y este es la experiencia pura. Dice Maraldo (2024): “‘Experiencia pura’ no solo denota la forma básica de toda forma sensible e intelectual, sino también la forma fundamental de la realidad, indicando la ‘unitaria y única realidad’ para la cual todos los fenómenos son diferenciados para ser entendidos” (sec. 2.1). Todos los contenidos son, pues, formas específicas de la experiencia pura, producto de un conjunto de procesos de la conciencia —generalmente, analíticos y parcialmente sintéticos— a partir de sus tres principales facultades: el pensamiento, la voluntad y la representación (o imaginación).

Realicemos un experimento mental. Supongamos que estamos de paseo en el Amazonas. De repente, nos detenemos y observamos el siguiente recuadro:

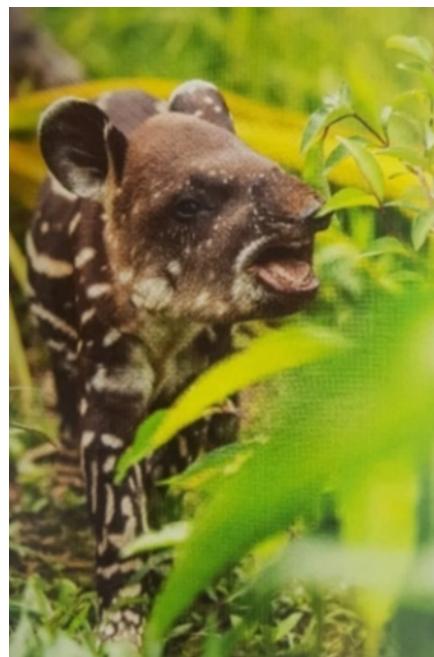


Figura 2. Ejemplo de experiencia directa
Fuente: Castaño (2020, p. 333).

Ahora, suponiendo que percibimos directamente a la danta comiendo hojas, diría Nishida que dicha experiencia debemos considerarla como una unidad (el recuadro es completo, un todo). Las distinciones que hacemos entre diversos objetos identificables

en ella (la danta, las hojas) son reconstrucciones de la experiencia directa (experiencia pura) inicial. Es gracias a la experiencia pura que tuvimos anteriormente que podemos representarnos algo como esto:

; o bien, tener el deseo de comer, de acariciarla, etc., o, finalmente, elaborar juicios como: “Hay una danta comiendo hojas”, $\exists x \exists y [(Dx \wedge Hy) \wedge Cx, y]$, o “todas las dantas comen hojas”, $\forall x \forall y [(Dx \wedge Hy) \rightarrow Cx]$. Por ello, “los hechos de la experiencia pura siempre están en la base de los juicios y por esta razón podemos relacionar representaciones de sujeto y objeto” (Nishida, 1985, p. 50)⁷. Incluso, en el caso del deseo, si asumimos una posición voluntarista, Nishida (1985) nos aclara: “[...] la experiencia pura es un estado animado con la máxima libertad en el que no existe ninguna brecha entre las demandas de la libertad y su realización” (p. 46). Tal es su grado de convencimiento de tal principio que afirma: “Hasta los axiomas de la geometría se basan en un tipo de intuición. Por abstractos que sean dos conceptos, la experiencia de una realidad unificadora están en la base de la comparación y el juicio de ellos” (p. 50). Llegamos, pues, a la conclusión de que *todos los contenidos de la conciencia tienen como fundamento a la experiencia pura*.

La lógica del lugar (basho no ronri [場所の論理]) en la experiencia religiosa

Hasta el momento hemos visto tres casos en los que parece haber cierto tipo de experiencia preconceptual e inefable que, no obstante, cobra sentido a la luz de casos como el éxtasis del artista (bien sea por autoconciencia pura, según Schopenhauer; o por fuerzas extrínsecas, según Nietzsche) o, incluso, una experiencia directa que tengamos con el entorno; claro está, previo a cualquier ejercicio cognitivo.

Pues bien, es importante que el mismo Nishida a lo largo de su obra fue transformando su idea de ese

tipo de experiencia, dejándola de llamar “experiencia pura” por una “lógica del lugar”. Esto, introduciendo otro campo en el que parece que este tipo de experiencia preconceptual podría tener sentido: *la experiencia religiosa*.

Tras darse cuenta de que, no obstante a sus esfuerzos, su propuesta seguía enmarcada en cierto psicologismo, fue desarrollando esta idea en otras direcciones. Además, al haber sostenido que “[...] la experiencia no existe porque haya un individuo, sino que un individuo existe porque existe la experiencia” (Nishida, 1985, p. 34), eso implicaba, según la lectura de Abe (1995), una relación de subordinación del individuo respecto a la realidad (es solo una parte de esta) (p. 28) (véase figura 3).



Figura 3. “*Hay individuo porque hay experiencia*”

Fuente. Abe (1995, p. 19).⁸

No obstante, si lo que se pretende es disolver la distinción sujeto-objeto, ¿no convendría plantear mejor una relación bicondicional entre ambas esferas sin priorizar una sobre la otra?; es decir, no solo “hay individuo porque hay experiencia”, sino que también “hay experiencia porque hay individuo”⁹ (véase figura 4).

⁸Interpretando el esquema $[(E_2 \in Y) \in E_1] \vdash \forall x (Yx \rightarrow E_1x)$; es decir, si hay un *yo*, hay experiencia.

⁹Cabe recordar esta importante reflexión de Nāgārjuna (2011 [MK]) (filósofo budista indio del siglo I, importante para el budismo *mahāyāna*): “La forma sensorial (*rūpa*) no se puede concebir aparte del órgano que la percibe. Tampoco se alcanza a ver dicho órgano al margen de la forma sensorial que percibe. Si

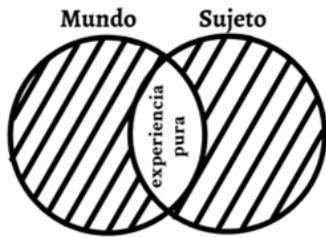


Figura 4. “*Hay experiencia si, y solo si, hay individuo*”

Fuente. elaboración propia¹⁰.

Precisamente observando lo problemático de plantear una subordinación de una esfera sobre la otra, va surgiendo la necesidad de replantear su propuesta, haciendo el paso de una “experiencia pura” a una “lógica del lugar”, entendiendo el lugar como ese espacio donde todas las contradicciones —siendo la más fundamental, la de sujeto-mundo— son resueltas o convergen en un espacio dinámico. A esta condición de equilibrio y tensión dialéctica entre los contrarios la llamará: *sokushi* (即非): “es y no es” (Nishida, 2006, p. 49; 1995, p. 176 y ss.).

Enfocándose en la experiencia de lo Absoluto, Nishida nos muestra cómo en la experiencia religiosa esta experiencia de la unidad desde la autocontradicción es una experiencia no reductible a distinciones categoriales. Así mismo lo indica:

Como ya lo he escrito a menudo, el absoluto no es meramente un no-relativo, ya que contiene la negación absoluta dentro de sí mismo. Por tanto, lo relativo

existiera una forma sensorial al margen del órgano que la percibe, se seguiría que la forma sensorial carecería de causa. Y en ninguna parte hay cosas sin causas” (IV, 1-2). Luego, cabría preguntarnos: ¿qué tanto sentido tendría hablar de una experiencia sin sujeto? ¿No es igual de absurdo a concebir un sujeto sin experiencias?

¹⁰Sea ‘M’: “ser mundo”, ‘S’: “ser sujeto”; y ‘E’: “ser experiencia pura”. Dado que $M \Delta S = \{\emptyset\} \vdash \forall x \forall y [(Mx \rightarrow Sx) \wedge (Sy \rightarrow My)] \rightarrow (x \leftrightarrow y)$ (si hay experiencia hay sujeto y si hay sujeto hay experiencia), donde $[(x \leftrightarrow y) \vee (M \cap S)] = E$ y E sería la realidad unitaria en la que internamente podemos identificar elementos múltiples (fenómenos de la conciencia) que, a la larga, tan solo son reflejo parcial de esa gran unidad (esto es, la visión holográfica de la realidad).

que se mantiene en relación a lo absoluto no es meramente parte de lo absoluto o una versión empequeñecida de lo absoluto. Si fuera así, el absoluto sería un no-relativo, pero ya no sería el absoluto. Un verdadero absoluto debe poseerse a sí mismo mediante la auto-negación. El verdadero absoluto es el Uno que se expresa a sí mismo en forma de lo infinitamente múltiple. Dios existe en este mundo a través de su auto-negación. (Nishida, 2006, p. 49)

Para Nishida, esa experiencia directa en la que acontece toda fundamentación de cualquier acto cognitivo o volitivo evoluciona a aquel lugar en el que se desdibujan las fronteras entre el sujeto y el mundo. Este lugar (*basho* [場所]) es entendido como el *substratum* del cual emerge todo cuanto existe; y, con ello, todo acto de conciencia. En cierto sentido, dicho lugar operaría de forma análoga a la *χώρα* (*khôra*) de Platón¹¹, con la diferencia de que es pura y viva contradicción autoconsciente. “De la misma forma que *khôra* recibe las ideas y les da existencia en el mundo sensible, *basho* las hace existir en el mundo de la conciencia” (Ferrari, 2020, p. 126).

Dado que todo cuanto vemos que existe hace parte de la dinámica de la dualidad de contrarios (es *x*/ no es *x*), volviendo al argumento de la unidad, añade Nishida que debe haber un lugar fundamental (el *basho*) en el que se abarquen todas las contradicciones —el *sokushi* budista— sin necesidad de apelar a algo extrínseco (puesto que, de no ser así, habría algo exterior que no lo estaría abarcando). En este sentido, la búsqueda de ese Absoluto autodeterminado *en* y *desde* la contradicción se convierte en la meta de Nishida. Así lo caracteriza:

Esta autodeterminación de la mediación misma, que se produce como identidad de los contrarios en la que lo múltiple para ser uno y lo múltiple, en la que aquello que se transforma es transformado,

¹¹Así la caracteriza él en el *Timeo*: “Si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos” (Platón, 2014b [*Tim.*], 51a-b).

es lo que denomino “existencia en el lugar”.

(Nishida, 2006, p. 33)

En este sentido, es en ese fundamento ontológico en el que, por medio de la autorreflexión de la conciencia podemos experimentar-nos en lo Absoluto. “Nuestro yo es la determinación momentánea del presente absoluto” (p. 30). Al ser nosotros aquel tipo de ente que puede ser autoconsciencia de su propia condición existencial (ontológica), al alcanzar la autorreflexión contradictoria en el *basho*, logra experimentar la manifestación de lo Absoluto dentro en sí; experiencia en la cual las barreras sujeto-objeto son disueltas y, por lo mismo, todas las dualidades son disueltas en el *sokuhi* (véase figura 4).

En este orden de ideas, el *basho* puede ser entendido como ese “lugar de encuentro” del yo con su naturaleza más auténtica: lo Absoluto en tanto autoconsciencia contradictoria. Dicho lugar de encuentro se convierte, pues, en palabras de Nishida, en “creador”, “autotransformador”, dado que allí se desenvuelve el Absoluto dinamizándose de forma íntegra a partir de los contrarios, por lo que se alcanza el culmen del desenvolvimiento dialéctico:

Mi concepción del mundo creativo como una matriz autotransformadora no conlleva una concepción del mundo emanacionista, ni meramente generativa, ni emergentemente evolutiva. Tampoco es un mundo de intuición intelectual, como han creído quienes me han interpretado mal. Se trata siempre del mundo existencial de la expresión dinámica individual, en movimiento desde el ser creado al crear, el mundo del sí mismo personal y de la voluntad absolutamente individual. (Nishida, 2006, p. 55)

En este sentido, en la experiencia religiosa del individuo con lo Absoluto no solo se disuelven las barreras sujeto-objeto, relativo-Absoluto, *yo*-otro, sino que también, al ser dinámico, se desarrolla una potencia creadora en la que dicha mediación dialéctica se autotransforma, siendo una de esas autotransformaciones, el re-descubrirse de una manera auténtica. En esto consistiría, en término último, la experiencia religiosa a la luz del autodespertar (*jikaku* [自覚]); una experiencia

dotadora de sentido que, per se, no es en sí misma reductible a una definición o enunciado proposicional, porque, como dice Nishida (2006):

Para la lógica del juicio todo es un atributo del predicado universal y para la lógica de los objetos todo es acción del Uno objetivo. Por el contrario, yo pienso que aquello que es determinado objetivamente lo es como autodeterminación de la mediación universal, y lo que es determinado como sujeto lo es como determinación de un predicado universal. Es necesario pasar de lo subjetivo a lo predicativo, de una lógica objetiva a una lógica del lugar. (p. 33)

Así, en síntesis, llegamos a la idea de que, siguiendo la lógica del *basho*, es necesario aceptar cierto tipo de fundamento que dé sentido a todo acto de conciencia, aun cuando este en sí mismo escape de toda determinación predicativa debido a su naturaleza contradictoria del *sokuhi*: *es* y (porque) *no es* y viceversa.

Wittgenstein: realmente ¿es posible un “sentimiento” (Gefühl) no conceptual (místico)?

Ante la pregunta inicial (¿será posible una experiencia pura, libre de contenidos conceptuales y distinciones de algún tipo de categoría?) he esbozado algunas apuestas teóricas en las que determinados tipos de experiencias cumplen con esta condición: en el caso de Schopenhauer, la manifestación de la Voluntad en el acto creador del artista; para Nietzsche, en el arte trágico por medio del dominio (provisional) de la fuerza dionisiaca sobre la apolínea al retrotraernos al estado del Uno primordial; y para Nishida, en la experiencia directa con los objetos, previo a cualquier distinción o separación conceptual; o bien, en el autodescubrirse el yo como manifestación autorreflexiva del Absoluto en tanto contradictorio.

Ahora bien, volvamos a la pregunta: ¿cómo es realmente esto posible? ¿Cómo podemos afirmar que del no-sentido puedaemerger la significación? La respuesta la encuentro en la filosofía de Ludwig Wittgenstein, solo que, contrariamente a lo que habitualmente se esperaría, la encuentro en el

Tractatus Logico-Philosophicus. Veamos estas dos proposiciones:

5.6. Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. 5.61. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites. No podemos, por consiguiente, decir en lógica: en el mundo hay esto y esto, aquello no. En efecto, esto presupondría, aparentemente, que excluimos ciertas posibilidades; y ello no puede ser el caso, porque, de otro modo, la lógica tendría que rebasar los límites del mundo: si es que, efectivamente, pudiera contemplar tales límites también desde el otro lado. Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos decir lo que no podemos pensar. (Wittgenstein, 2009 [Trac.], 5.6-5.61)

Es probable que al leer la conclusión “lo que no podemos pensar no lo podemos pensar” (5.61) infrirmos que, contrario a todo lo que se ha venido diciendo, es imposible que podamos hablar de una experiencia no enunciable proposicionalmente. No obstante, vale reparar en esta parte del argumento: “No podemos decir en lógica” (5.61 [cursivas fuera del texto]) y “La lógica tendría que rebasar los límites del mundo: si es que, efectivamente, pudiera contemplar tales límites también desde el otro lado” (5.61). Es precisamente aquí donde cobran sentido las apuestas de estos tres autores anteriores; especialmente, la de Nishida, quien hipotéticamente podría responder: *es justo allí donde se hace necesario dar el paso de una lógica de la objetivación a una lógica del lugar (basho)*, no como reemplazo o negación, sino como complemento (puesto que la segunda contiene a la primera).

En este sentido, considero que estas cuatro propuestas de estos tres autores no contrarían la lógica o el razonamiento clásico; en ningún momento se está demeritando o negando el valor del pensamiento conceptual, categorial (y, con él, el pensamiento científico). Lo que se ha venido afirmando consistentemente es que parece haber una especie de *substratum* que antecede a dicha operación del pensamiento, según el cual se secciona el todo y este se reconstruye posteriormente de manera parcial por vía de la lógica. Por eso mismo, esa experiencia

substancial es precategorial; y, si bien en sí misma no es reductible a un acto de significación, podría afirmarse que no es absurda y tiene valor. No riñe con el postulado de Wittgenstein —y, con él, con la lógica clásica—, ya que no es el afán de ninguno de esos tres autores “hacer caber” o *forzar* ese campo hiperintensionado de significación en los límites del pensamiento lógico; más bien, se proponen mostrar, elucidar, evidenciar que *esos límites del pensamiento lógico clásico dejan algo por fuera, y eso es la experiencia de la unidad*. Después de todo, ¿si son límites, no es lo más coherente afirmar que debe haber cierto tipo de contenido-hechos que le exceden? ¿Cuál es la función del límite, sino demarcar algo que está dentro de lo que está fuera?

Es justo por lo anterior que este tipo de experiencias (artística, directa y religiosa) no son absurdas (*unsinnig*), aunque sí sinsentidos (*Sinnlos*) dentro de la lógica clásica (Tomasini, 2010, p. 71) —no necesariamente dentro de la lógica del lugar, de la que habla Nishida—. Veamos lo que dice el autor del *Tractatus* sobre la tautología y la contradicción:

La proposición muestra lo que dice; la tautología y la contradicción, que no dicen nada. La tautología carece de posibilidades veritativas, dado que es incondicionalmente verdadera; y la contradicción no es verdadera en condición alguna. Tautología y contradicción carecen de sentido. (Como el punto del que parten dos flechas en dirección opuesta.) (Nada sé, por ejemplo, sobre el tiempo si sé que llueve o no llueve.) 4.4611. Pero tautología y contradicción no son absurdas; pertenecen al simbolismo y ello de modo similar, ciertamente, a como el cero pertenece al simbolismo de la aritmética. (Wittgenstein, 2009 [Trac.], 4.461-4.462)

En este sentido, al ser la tautología y la contradicción los límites de la significación, estos en sí mismos no significan *algo*; pero, por eso mismo, son condiciones que posibilitan la emergencia de la significación. Por ello, *si bien no tienen significación, no por ello son insignificantes*. Son, pues, condiciones de posibilidad para la significación y el sentido, aun cuando ellos mismos no sean *per se*

significados o sentidos *de algo*. Así, pues, podemos decir que este tipo de experiencias que colindan con lo contradictorio y tautológico a la vez (Dionysos y Apolo, el *sokuhī*) no son absurdas, aunque sí es cierto que carezcan de un sentido, significación o definición determinados.

Ya el mismo Wittgenstein (2009 [*Trac.*]) lo afirmaba: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico” (6.522). Por eso, reiterando, los esfuerzos de Schopenhauer, Nietzsche y Nishida no se concentran en “introducir a fuerza” esos contenidos o hechos dentro del espacio lógico. Más bien, justo en el límite entre estos dos campos (el del sentido y el sinsentido) se desplazan dinámicamente entre la demostración y el *mostrar* esta necesidad de reconocer ciertas experiencias no conceptuales; o, mejor dicho preconceptuales. Dice Tomasini (2010): “Ahora bien, eso que no puede ser dicho tiene sin embargo su propia forma de manifestación. En palabras de Wittgenstein: *se muestra*. Así, el valor y el sentido de mi mundo se muestran o toman forma en o a través de mis acciones y evaluaciones” (p. 75).

Siendo coherente con estas precisiones, ya en el mismo *Tractatus* Wittgenstein (2009 [*Trac.*]) nos indica cómo ese “*mostrar* lo místico” tiene cierto valor, aun cuando no sea reductible a términos proposicionales:

El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor tiene que residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser así son casuales. Lo que los hace no-casuales no puede residir en el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. *Ha de residir fuera del mundo.* (6.41 [cursivas fuera del texto])

En este sentido, contrario a lo que se esperaría, incluso desde una perspectiva de la lógica objetiva (en palabras de Schopenhauer “de la objetivización”) es menester reconocer que la unidad o dotación de sentido del mundo mismo no puede residir dentro de sí (Montoya, 1969; Ruiz, 2009). Esto, dado que, como hábilmente nos lo indicaron los tres autores, el pensamiento lógico no es más que una muestra

o manifestación de esa potencia originaria (llámese Voluntad, Uno primordial, experiencia pura o *lugar*). Es así como, finalmente, Wittgenstein (2009 [*Trac.*]) nos termina incluso mostrando en qué podría llegar a consistir para él dicho “sentimiento” (*Gefühl*) místico:

Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo. Los hechos pertenecen todos sólo a la tarea, no a la solución. No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *que* sea. La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico. (6.432-6.45)

Conclusión

Con base en los planteamientos expuestos es posible inferir que detrás de nuestras representaciones, conceptos y demás construcciones mentales acerca del mundo hay un contacto directo con la realidad que no está mediado por ellas, es “puro”, simple, básico (Peirce diría, una primeridad [*firstness*]¹²); y, aun con todo, sin ese contacto básico no sería posible una comprensión de la realidad.

Así, pues, hemos visto cómo no solo tres autores (Schopenhauer, Nietzsche y Nishida), sino incluso de uno de ellos, en una de las obras estandarte del pensamiento lógico-conceptual (el *Tractatus*), reconoce la necesidad de este tipo de “sentimiento místico”: Wittgenstein. Tras la revisión crítica de las fuentes podemos concluir, pues, que no solo es posible afirmar que hay experiencias puras que no estén sometidas a ninguna distinción categorial o conceptual, sino que, además, a pesar de carecer en sí mismas de una determinación significativa o de significación, son condiciones de posibilidad para la

¹²De hecho, Peirce (2012) denomina a esta experiencia no conceptual un “percepto” y lo vincula a la experiencia estética, donde el placer y el dolor no están mediados por categorizaciones o juicios, sino que estos advienen posteriormente (pp. 253 y ss.). No se tomó como referente principal en este estudio porque, si bien este y otros autores comparten la idea de que esta experiencia preconceptual es la base del pensamiento y la cognición, considero que muchos de ellos (incluido Peirce) no aceptan que esta sea el fin mismo (como sí lo hacen Nishida, Nietzsche y Schopenhauer, por ejemplo).

emergencia de todo significado o dotación de sentido, no solo de enunciados o conceptos particulares, sino también del mundo en su conjunto e, incluso, de nosotros mismos en el sentido más alto y profundo...

Referencias

- Abe, M. (1995). Introducción. En K. Nishida, *Indagación del bien* (pp. 9–30) (Trad. Alberto Luis Bixio). Gedisa.

Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (Trad. Carmen Artal). Anagrama.

Esteban, J. E. (2012). Schopenhauer y el joven Nietzsche: de la metafísica de la voluntad a la metafísica de artista. *Pensamiento*, 68(256), 249–272. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1064>

Ferrari, F. (2020). La dinámica de *basho*: la concepción de Kitarō Nishida del lugar como un campo de fuerzas. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, 38, 122–139. <https://doi.org/10.22201/fyfyl.16656415p.2020.38.1341>

Gettier, E., & Vélez León, P. (2013). Is Justified True Belief Knowledge? / ¿Una creencia verdadera justificada es conocimiento? *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 2(3), 185–193. https://www.researchgate.net/publication/304001069_Is_Justified_True_Belief_Knowledge_Una_creencia_verdadera_justificada_es_conocimiento_English-Spanish_Edition

Hegel, G. W. F. (2010). [PdG] *Fenomenología del espíritu* (Trad. A. Gómez Ramos). Abada.

Hegel, G. W. F. (2017). [Enz.] *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Trad. Ramón Vals Planas). Abada.

Heisig, J. W. (2002). *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Herder.

Heisig, J. W., Kasulis, T. P., Maraldo, J. C., & Bouso, R. (Eds.). (2016). *La filosofía japonesa en sus textos*. Herder.

Jacinto, R. C. (2016). *O Uno primordial e o vir a ser: O poder, a alegria e a força da vida que irrompe da natureza* [Tesis de maestría, Universidade Federal de Uberlândia].

Kant, I. (2011). [KrV] *Crítica de la razón pura* (Trad. Mario Caimi). Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Immanuel Kant.

Kasulis, T. P. (2025). *Japanese Philosophy*. En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-philosophy>

- [//plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/japanese-philosophy/](https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/japanese-philosophy/)
- Kirk, G. S., Raven, J., & Schofield, M. (2014). *Los filósofos presocráticos*. Gredos.
- Maraldo, J. C. (2024). *Nishida Kitarō*. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/nishida-kitaro/>
- Masakatsu, F. (2020). The Development of Nishida Kitarō's Philosophy. En B. Davis (Ed.), *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy* (pp. 389–416). Oxford University Press.
- Montoya, J. (1969). La filosofía de “lo místico” en el *Tractatus* de Wittgenstein. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 4(59), 59–74. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM6969110059A>
- Nāgārjuna. (2011). [MK] *Fundamentos de la vía media* (Trad. Juan Arnaud). Siruela.
- Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia* (Trad. A. Sánchez Pascual). Alianza.
- Nishida, K. (1985). *Indagación del bien* (Trad. Alberto Luis Bixio). Gedisa.
- Nishida, K. (1995). Lógica del *topos* y cosmovisión religiosa. En A. J. Zavala (Ed. y Trad.), *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología* (pp. 153–236). El Colegio de Michoacán.
- Nishida, K. (2006). *Pensar desde la nada* (Trad. J. Masiá & J. Haidar). Sígueme.
- Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida. Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (2014a). [Taet.] *Teeteto* (Trad. A. Vallejo). En A. Alegre Gorrí (Ed.), *Obra completa 2*. Gredos, Biblioteca de Grandes Pensadores.
- Platón. (2014b). [Tim.] *Timeo* (Trad. F. Lisi). En A. Alegre Gorrí (Ed.), *Obra completa 3*. Gredos, Biblioteca de Grandes Pensadores.
- Ruiz, J. (2009). La superación lógica y mística del límite entre yo y mundo: nuevas lecturas del *Tractatus* de Wittgenstein. *Bajo Palabra*, 4, 289–296. https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/4274/28627_37Abanades.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Śaṅkarachārya, A. (2005). *Comentarios al Dṛg Drṣya Viveka*. Shesha.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación* (Trad. R. Rodríguez Aramayo). Fondo de Cultura Económica.
- Sexto Empírico. (1996). [PH] *Esbozos pirrónicos* (Trads. A. Gallego Cao & T. Muñoz). Planeta DeAgostini.
- Tomasini, A. (2010). *Lecciones wittgensteinianas*. Grama Ediciones.
- Wittgenstein, L. (2009). [Trac.] *Tractatus logico-philosophicus*. En I. Reguera (Ed. y Trad.), *Obra completa* (Vol. 1). Gredos, Biblioteca de Grandes Pensadores.