

Experiencia, Autoconciencia y Voluntad. La conceptualización de la subjetividad en el primer periodo (1911-1923) de la filosofía de Nishida Kitarô.

Montserrat Crespín Perales



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – Compartir Igual 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0. Spain License.**

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ESTÉTICA Y
FILOSOFÍA DE LA CULTURA
FACULTAD DE FILOSOFÍA – UNIVERSIDAD DE BARCELONA**

**PROGRAMA DE DOCTORADO
FILOSOFÍA: HISTORIA, ESTÉTICA Y ANTROPOLOGÍA
BIENIO 2003-2005
DOCTORADO EEES:
FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
Y ESTUDIOS CLÁSICOS**

DIRECTOR

DR. ANTONIO ALEGRE GORRI

**EXPERIENCIA, AUTOCONCIENCIA Y VOLUNTAD.
LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD
EN EL PRIMER PERIODO (1911-1923) DE LA
FILOSOFÍA DE
NISHIDA KITARŌ**

TESIS DOCTORAL DE

MONTSERRAT Crespín Perales



UNIVERSITAT DE BARCELONA



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.	8
Metodología	12
Notas Preliminares.	19
Agradecimientos.	21

RELACIÓN DE LAS OBRAS COMPLETAS DE NISHIDA.	23
--	----

CAPÍTULO 1. PANORAMA INTELECTUAL DEL JAPÓN MEIJI (1868-1912) Y TAISHŌ (1912-1926).

Introducción. Pensamiento o filosofía en Japón: el debate terminológico.	24
Traducir a Occidente: El debate en el Japón Meiji en torno al término “filosofía”.	25
Apertura y conservadurismo en el discurso filosófico: INOUE Tetsujirō (1856-1944), INOUE Enryō (1859-1919).	31
Primeros movimientos socialistas y materialistas en Japón (1870-1911).	36
El dominio del subjetivismo, el pragmatismo, el neokantismo y la fenomenología en la Era Taishō (1912-1926).	40

CAPÍTULO 2. LA FORMULACIÓN INICIAL: UN SISTEMA ALREDEDOR DE LA NOCIÓN DE “EXPERIENCIA PURA”.

Introducción. Nishida: sus años de formación y de surgimiento como filósofo.	45
El sistema no-dual de Nishida y sus interrogantes.	50
La inmediatez del experimentar y el conocer.	60
Contornos epistemológicos de la experiencia pura.	69
El proceder dialéctico y el problema de la diferenciación.	77
Las dimensiones de la experiencia pura: Pensar, querer e intuir.	81
Los problemas del hombre: centro y fin de la filosofía.	100
La conducta humana: voluntad libre y deseos del yo.	102
La teoría ética de la actividad.	105
Las contradicciones inherentes al concepto de autorrealización.	112
La religión filosófica.	114
La religión filosófica como respuesta a las exigencias existenciales de los sujetos.	123
La relación entre el hombre y Dios.	126
Algunas notas complementarias sobre la religión filosófica de Nishida.	129

CAPÍTULO 3. BUSCANDO UN PRINCIPIO ÚNICO PARA EL ACTUAR Y EL CONOCER: LA AUTOCONCIENCIA.

Introducción. La teorización sobre la autoconciencia en la obra	
---	--

<i>Intuición y Reflexión en la Autoconciencia.</i>	133
Algunas precisiones sobre el uso de conceptos: autoconciencia (<i>jikaku</i> -自覚), intuición (<i>chokkan</i> -直観), reflexión (<i>hansei</i> -反省).	138
El planteamiento inicial: ¿Es posible fundamentar la conexión interna de intuición y reflexión en la autoconciencia?	141
La justificación de la actividad reflexiva de la conciencia.	144
Algunas acotaciones de la actividad reflexiva.	151
La circularidad de la autoconciencia: los límites de su aserción.	156
Significado y Existencia. Signos y símbolos, diferencia e identidad.	161
La autoconciencia intuitiva común y unitaria.	168

CAPÍTULO 4. LAS DERIVACIONES SISTEMÁTICAS DE LA AUTOCONCIENCIA.

Introducción.	173
El Sistema de Pensamiento Puro: El juicio de la ley de identidad.	174
El Sistema de Pensamiento Puro: La conciencia presentativa y representativa.	181
El Sistema de Pensamiento Puro: Intuición artística y conocimiento de uno mismo.	189
El Sistema de Pensamiento Puro: El silogismo.	191
La transición del sistema de pensamiento puro al sistema experiencial.	199
La constricción de la intuición.	202
El sistema de experiencia perceptiva: la pura sensación pre-judicativa.	207
Perspectivismo y Unificación.	220
La relación entre arte y ciencia.	226

CAPÍTULO 5. LA AUTOCONCIENCIA ENMENDADA: LA VOLUNTAD.

Introducción.	234
La relación teleológica mente-cuerpo.	238
La voluntad como confluencia de lo ideal y lo actual: el presente vívido.	255
La voluntad: motivo de la experiencia.	262
La subjetividad triádica.	267
Los límites de la enunciación filosófica: la incomprensible causa de la voluntad.	271
Categorías limitativas y vía negativa del voluntarismo nishidiano.	273
El modelo hermenéutico frente a los límites de la subjetividad.	276

CAPÍTULO 6. LA LIBERTAD Y LA PERSONALIDAD.

Introducción.	285
La dicción limitada del absoluto.	291
La indefinición compartida del absoluto.	293
Libertad y creatividad: la realidad dinámica como forma absoluta de la voluntad.	302
La conceptualización de la personalidad.	310
La libertad “universal” y la “particular”.	312
La voluntad especular.	317
¿Cómo explicar el error y el mal en el sistema de la voluntad absoluta?	322
La jerarquía de los varios mundos.	327

Trascendencia y mundo simbólico.	341
----------------------------------	-----

**CAPÍTULO 7.
NOTAS FINALES SOBRE LA FIGURA DE LA AUTOCONCIENCIA.**

Recapitulación.	347
Síntesis de ideas y notas finales sobre <i>Intuición y Reflexión en la Autoconciencia</i> .	350

**CAPÍTULO 8.
TRANSICIÓN HACIA EL SUJETO Y EL MUNDO
HISTÓRICOS: LA “CULTURACIÓN” DEL CONOCIMIENTO,
EL ARTE Y LA MORAL.**

Introducción: el interés temprano de Nishida por el arte en “Una explicación de la belleza” (1900).	363
El mundo de la cultura como objetivación de la voluntad.	375
¿Por qué “arte” (<i>geijutsu</i> -芸術) y no “estética” (<i>bigaku</i> -美学)?	379
<i>Arte y Moral</i> : el estudio particular de los mundos objetivos del arte y la moral.	383
La pregunta por la belleza y el fondo del juicio valorativo-reflexionante.	384
Reafirmación de la voluntad absoluta libre como origen de la conformación del mundo objetivo de la cultura.	389
La conciencia del sentimiento y el mundo objetivo del arte.	392
La transferencia o proyección de los sentimientos.	398
La explicación sobre la creación artística y el uso de la teoría de la expresión de Fiedler.	401
La construcción del espacio social.	415
La estructura de la sociedad.	423
La sociedad y el individuo.	430
Las lógicas relacionales de la moral: “Yo y Tú” y “Yo y Yo”.	433
La cohesión social y la autoridad moral.	441
Los elementos metafísicos de la ley: fragmentos de una filosofía del derecho nishidiana.	446
Notas finales sobre <i>Arte y Moral</i> .	453

CONCLUSIONES FINALES.

De la experiencia pura a la historicidad.	460
Las diferentes quiebras del pensamiento a finales del siglo XIX y la reversibilidad de los mecanismos de la subjetividad moderna.	469

GLOSARIO DE TÉRMINOS JAPONESES.	498
--	-----

BIBLIOGRAFÍA.	503
----------------------	-----

INTRODUCCIÓN.

En 1937, con motivo de la reedición de la que fuera su primera obra publicada, *Estudio sobre el Bien* (1911), NISHIDA Kitarō (1870-1945) escribe un nuevo prefacio en el que repasa retrospectivamente el devenir de su tarea filosófica y describe los diferentes estadios que la jalonan.¹

En ese texto, Nishida ilustra los puntales de su trayectoria personal y establece la demarcación de los problemas filosóficos que ha ido plasmando en su obra publicada hasta esa fecha. En su opinión, *Estudio sobre el Bien*, que gira alrededor de la noción de “experiencia pura” (*junsui keiken*-純粹経験), es el libro que representa el grueso del conjunto de ideas y preocupaciones de sus días de juventud. Transcurridos más de veinte años, el pensador, consciente de que esas ideas primerizas fueron muy pronto criticadas por su fuerte psicologismo y que poco puede hacer pasado el tiempo para solventar las incoherencias de su sistema inicial, a pesar de todo insiste en que en aquella publicación se encuentra injerto el germen de todo un conjunto de cuestiones que ya apuntaban a algo más allá de eso tildado meramente de psicologista.

Siguiendo con el repaso de su trayectoria, Nishida indica a continuación que en su segunda obra, *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* (1917), gracias a la mediación de la *Tathandlung* de Fichte, encaró el modo de configurar el paso desde la noción de “experiencia pura” hacia la conceptualización de la idea de “voluntad absoluta” (*zettai ishi*-絶対意志). En su opinión, la siguiente transición de su pensamiento se produce hacia la mitad de su obra *Del hacer al ver* (1927)², cabe añadir que concretamente con uno de los ensayos que forma parte del libro y que titula como “Lugar” (“Basho”) [“場所”] (1926). En palabras de Nishida, es en esa obra de 1927 en la que consigue, apoyándose en esta ocasión en la filosofía griega, la reestructuración de la idea de voluntad absoluta. Efectivamente, en *Del hacer al ver*, buscando pulir las aristas de esa idea, Nishida acabará formulando una nueva noción central, la idea de “lugar”, similar en su opinión a la idea de “receptáculo” (*khora*) tal y como aparece en el *Timeo* (48d-49a) de Platón.

¹ NISHIDA, Kitarō, *Obras completas de Nishida Kitarō (Nishida Kitarō Zenshū)* [西田幾多全集]; Vol. 1: *Estudio sobre el Bien (Zen no Kenkyū)* [善の研究] (en adelante, NKZ1), Tokio: Iwanami Shoten, 1965, pp. 6-7.

² NISHIDA, *Obras completas de Nishida Kitarō*, cit., Vol. 4: *Del hacer al ver (Hataraku mono kara miru mono e)* [働くものから見るものへ] (en adelante, NKZ4).

Es cierto que a partir de 1927, la idea de lugar y su desarrollo continuado confirman un corte significativo en su itinerario filosófico. Los inicios de la andadura filosófica de Nishida se identifican como su periodo psicologista y voluntarista cuyas líneas maestras pueblan los libros que publica desde 1911 hasta 1923. Ese periodo se sostiene en un pronunciado idealismo subjetivista del que el pensador se querrá ir alejando a medida que desarrolla, a partir de 1927, su teoría del lugar. En el periodo medio, que se suele datar alrededor de 1927 hasta 1935, primero lamina la idea de lugar desde un enfoque lógico con el que renueva su convicción de que es posible superar el dualismo epistemológico kantiano y neokantiano. Luego, desde 1935 hasta su muerte en 1945, su atención se irá fijando progresivamente en cuestiones relativas a la construcción social e histórica, encajando la idea de lugar en su conceptualización como “universal dialéctico” (*benshōhōteki ippansha*- 弁証法的一般者) o como “unidad contradictoria” (*mujunteki tōitsu*- 矛盾的統一).

Curiosamente, el Nishida que a mediados de la década de 1930 propone la guía para clasificar su trabajo intelectual, reivindica los frutos de su primera etapa y, por tanto, legitima una línea de continuidad temática que conecta los interrogantes que le ocuparon inicialmente con aquellos otros que destaca en la madurez de su pensamiento. Porque en el prefacio de 1937 el filósofo concluye religando la sistematización de la idea de “experiencia pura” con lo que, en la nueva forma amasada con los años, es su exposición del mundo de la realidad histórica. Para Nishida, lo que él denomina en los años 1930 como el mundo de la “acción-intuición” (*kōiteki chokkan*- 行為の直感) (o mundo de la *poiesis*) no es otra cosa que la expresión mejorada de su propuesta inicial de “experiencia pura”.

El repaso de la síntesis que el pensador hace sobre su propio recorrido sirve aquí para exponer, seguidamente, cuáles fueron las motivaciones que impulsaron esta investigación.

En primer lugar, este trabajo propone estudiar e interpretar pormenorizadamente las cuestiones centrales que pavimentan el periodo inicial de la obra nishidiana. Para ello, a efectos de esta investigación se ha optado por acotar la etapa inicial desde 1911, cuando se publica *Estudio sobre el Bien*, hasta 1923, cuando Nishida publica su obra *Arte y Moral*.

Como ha quedado dicho anteriormente, el cambio de perspectiva y, hasta cierto punto, de enfoque, que es patente en los ensayos que componen *Del hacer al ver*, viene

marcado por el protagonismo de la noción de “lugar”. A partir de 1927 el cambio es determinante y Nishida revisa, aplicando la idea de “lugar”, los contornos epistemológicos de la primera conceptualización sobre la “voluntad absoluta”, tal y como ésta aparece en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* (1917) y en *Arte y Moral* (1923).

Ni la motivación ni la elección de centrar esta investigación en el primer periodo nishidiano son casuales. Responden a una intención concreta. Al empezar esta investigación e irme familiarizando progresivamente con las obras de Nishida y también con las interpretaciones mayoritariamente aceptadas y reconocidas sobre los grandes temas que el filósofo aborda, me pareció que las ideas, conceptos y la esfera del pensamiento nishidiano de su periodo inicial se habían tratado demasiado episódicamente. A medida que me acercaba a la extensa bibliografía existente para configurar el marco teórico básico, detecté que era habitual encontrar que su pensamiento se analizaba generalmente sobre la base de estructuras conceptuales correspondientes al periodo medio (1927-1935) o tardío (1935-1945). En ello parecía estar implícita una valoración negativa de las obras de su periodo más pronunciadamente subjetivista y donde los trazos de la filosofía de Asia Oriental son, al menos explícitamente, menores. En consecuencia, la poca atención que se prestaba a los textos de esa época me resultó especialmente interesante para, por un lado, comprobar demostrativamente los motivos tras esa evaluación crítica de su primer periodo y, por otro, cuáles podían ser las dificultades resultantes que Nishida se propuso salvar posteriormente y que plasma en su producción filosófica de madurez. Es decir, quise conocer los antecedentes para en adelante poder entender mejor el desarrollo general de su pensamiento, de un modo genealógico, cronológico y reconstructivo.

Por otro lado, también encontré que era habitual que el pensamiento de Nishida se analizara con la óptica propia de la filosofía de la religión o bajo las claves de su filosofía socio-política o histórica en sentido amplio y siempre, nuevamente, con las estructuras conceptuales propias del periodo medio o tardío. Y, con ello, se atendía menos a cuestiones relativas a la influencia del idealismo subjetivista que subyace en sus primeras obras, la cuestión de la autoconciencia tratada desde la epistemología, el arte y la ética, así como la magnitud de las referencias constantes a los debates coetáneos mantenidos por los neokantianos, la psicología moderna o la matemática que impregnan y constituyen el marco teórico junto al que Nishida piensa. Por ejemplo, en todas las introducciones o aproximaciones a la figura de Nishida como pensador

siempre se menciona la influencia determinante del concepto *Tathandlung* de Fichte que centra su atención específicamente desde 1917 hasta que cambia de perspectiva en 1927, pero pocas veces se encuentra que se cotejen atentamente las cuestiones y las consecuencias que van de la mano de esa atención específica del japonés por la obra fichteana.

En consecuencia, queriendo satisfacer la profundización de mi conocimiento de algunas de las preocupaciones fundamentales que centran la atención del filósofo en el periodo que va del 1911 al 1923, este trabajo aborda cuestiones que, a grandes rasgos, se corresponden con el halo de problemas filosóficos que se revelan al amparo de su diálogo con la filosofía de corte idealista y su subjetivismo parejo. La orientación, así como mucha de la temática que este trabajo entresaca, se entiende apropiadamente si se tiene en cuenta la influencia y el dominio de las corrientes idealistas en la academia filosófica japonesa desde finales del siglo XIX a principios del XX. Este tiempo coincide con la formación universitaria de Nishida y su aparición como figura filosófica relevante.

Al centrarme en el periodo inicial de la filosofía nishidiana, mi punto de partida difiere del de otros investigadores. Difiere, por ejemplo, del enfoque de Agustín Jacinto ZAVALA quien, en sus excelentes trabajos sobre la filosofía del japonés, escoge el periodo tardío porque le parece que es el que ofrece más posibilidades de desarrollo y aplicabilidad en la actualidad. En el esfuerzo maduro del pensador, Zavala considera fundamental detallar de qué manera se propuso Nishida repensar el mundo histórico, el pensamiento social y político.³ En la misma línea de interés por la vertiente política del pensamiento nishidiano están los trabajos de Christopher GOTO-JONES.⁴

El enfoque de este trabajo también se diferencia del tratamiento específico que otros investigadores, como Robert J.J. WARGO, hacen de la filosofía de madurez de Nishida y específicamente de los estudios que, como el suyo, se centran en el análisis específico de la lógica del lugar.⁵

Por otro lado, aunque en la filosofía de Nishida el papel que juega la religión es en todo momento ineludible, cuando en este trabajo se muestra el papel de la religión en la producción filosófica nishidiana de su primera etapa no se sigue el enfoque habitual

³ ZAVALA, Agustín Jacinto, *La filosofía social de Nishida Kitarō. 1935-1945*; Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán A.C., 1994, pp. 9-11.

⁴ Véase por ejemplo GOTO-JONES, Christopher S., *Political Philosophy in Japan: Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity*; London, New York: Routledge, 2005.

⁵ Véase WARGO, Robert J.J., *The Logic of Nothingness. A Study of Nishida Kitarō*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

de los estudiosos interesados en la filosofía de la religión comparada. Investigadores de renombre como James W. HEISIG, Jesús GONZÁLEZ VALLES o Robert E. CARTER⁶ han proveído de análisis notables sobre la filosofía de Nishida y de otros autores relacionados con la Escuela de Kioto, focalizándose en el proceso de encuentro interreligioso que los pensadores japoneses plantean para buscar una base común capaz de enlazar, dialogalmente, un suelo filosófico-religioso compartido entre el cristianismo y el budismo.

Con el fin de acotar más específicamente la orientación de este trabajo y la temática que en él se aborda, el corpus textual y el diálogo hermenéutico de esta investigación se ciñe a tres obras concretas: *Estudio sobre el Bien* (1911), *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* (1917) y *Arte y Moral* (1923). Esta acotación responde a la necesidad de presentar una aproximación factible y plausible cuyo objetivo es arrojar luz sobre las consecuencias que resultan del enfoque psicologista y voluntarista que marca la primera etapa de la filosofía de Nishida. Consecuencias que deben clarificar hasta qué punto, bajo qué condiciones y cómo, Nishida maneja determinada idea de subjetividad y, específicamente, cómo con ello pone sobre la mesa todo un conjunto de interrogantes comunes a la modernidad que permean en los presupuestos epistemológicos, éticos y en el estudio de la creación y apreciación artísticas.

Se escogieron estas obras al considerar que muestran ejemplarmente la respuesta del filósofo japonés a la incidencia de la idea moderna de sujeto en Japón y cómo los círculos filosóficos japoneses se hicieron eco de la pugna por encontrar un concepto capaz de exponer la superación de las escisiones dualistas y el binarismo (de tipo epistemológico, ético o artístico) entre sujeto y objeto, intuición y reflexión, ser y valor o significado y existencia.

Metodología.

Para encarar el tratamiento de los textos seleccionados y exponer paso a paso cómo afronta Nishida la superación del dualismo, qué idea de sujeto resulta y cuáles son

⁶ Véase el capítulo que Heisig dedica a la figura de Nishida en HEISIG, James W., *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*; Barcelona: Herder, 2002, pp. 53-143; CARTER, Robert E., *The Nothingness Beyond God. An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō*; St. Paul, Minnesota: Paragon House, Segunda Edición, 1997 y GONZÁLEZ VALLES, Jesús, *Historia de la filosofía japonesa*; Madrid: Tecnos, 2002, pp. 326-369 e “Influencia de la Mística Alemana Medieval en el pensamiento de Nishida Kitarō” (2006), en SIERRA, Carlos, HERNANDO, Santiago S., (Eds.), *Habitar la Terra Incógnita. Experiencias, miradas, pensamientos sobre Extremo Oriente*; Santander: Editorial Límite, 2010, pp. 11-28.

los presupuestos epistemológicos, éticos y artísticos que emplea, en el trabajo se encara la interpretación de los documentos con una metodología analítica progresiva y reconstructiva. Esta metodología es la que plantea el historiador de la filosofía alemana, Dieter HENRICH, para revisar y reconstruir los problemas más complejos de la filosofía kantiana. Henrich indica que la virtud de este procedimiento reconstructivo está en asignar definiciones clarificadoras de los conceptos de la filosofía kantiana que son más ambiguos para, a continuación, aislar las premisas y argumentos que respaldan la complejidad textual global. Con tal método interpretativo, Henrich desea ofrecer un comentario filosófico capaz de mostrar algunas explicaciones válidas para iluminar los esquemas que conforman la originaria construcción de ideas de los pensadores tal y como se encuentran en las páginas de sus obras.⁷

En este trabajo, al plantear la lectura e interpretación de los textos de Nishida se ha intentado seguir el esquema que propone Henrich, proveyendo de explicaciones y definiciones clarificadoras de los conceptos y nociones fundamentales para aislar y exponer las premisas y argumentos básicos y necesarios para desentrañar, en la medida de lo posible, la complejidad inherente al estilo filosófico nishidiano. Con este enfoque el trabajo de investigación quiere presentar un análisis hermenéutico que proporcione, de un modo histórico-genealógico, el conocimiento suficiente de todas aquellas ideas del primer Nishida que sirvan para ayudar a entender los hilos con los que el pensador comenzó a tejer su mosaico de preocupaciones filosóficas y que forman parte del telar y del tejido obtenido. Si al final el trabajo consigue este propósito, la profundización proporcionada sobre el periodo inicial de la filosofía nishidiana deberá permitir encarar en el futuro una más rica y completa interpretación de sus textos de madurez.

Junto al enfoque metodológico específico para el tratamiento de las obras, hay que mencionar también dónde se ubica este trabajo en lo que respecta a la historia de la filosofía. En la actualidad se está avanzando en la revisión hermenéutica e histórica de los periodos con los que generalmente se ha identificado y clasificado el devenir de la narración de la historia de la filosofía. Por este motivo, es evidente la necesidad que mueve a los actuales historiadores de la filosofía a incluir el estudio de voces filosóficas alejadas del área geográfico-intelectual y lingüística euro-norteamericana. Es preciso advertir que en este trabajo se evita hablar bajo el auspicio de la generalidad simple de

⁷ HENRICH, Dieter, "Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction" (1976), en *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*; VELKLEY, Richard L. (Int. y Ed.), EDWARDS, Jeffrey, HUNT, Louis, KUEHN, Manfred, ZOELLER, Guenter (Trads.), London: Harvard University Press, 1994, p. 124.

las convenciones implícitas a la división entre filosofía occidental y no-occidental. El enfoque que este estudio propone quiere ser más fructífero si, en lugar de dividir convencional y acríticamente entre occidental y no-occidental, se indaga atendiendo a la posibilidad de trazar líneas entre actitudes filosóficas. Y quiere hacer esto teniendo en cuenta que siempre es posible encontrar una bidireccionalidad comunicativa (que no sincrética) cuya resonancia, en este caso, repercute simultáneamente en el desarrollo de la filosofía en Japón desde finales del siglo XIX en adelante y en el ambiente filosófico de la misma época en nuestro suelo cultural.

Por esta razón, este trabajo, además de mostrar la sucesión de las investigaciones filosóficas concretas a las que se enfrenta Nishida, gracias a la lectura crítica de parte de su obra quiere subrayar algunas líneas de reflexión y de preocupaciones filosóficas que convergen en una época determinada (finales del siglo XIX-principios del XX). Éstas, en la medida de lo posible, deberían ayudar a completar una intencionalmente global historia de la filosofía. Y, en concreto, ayudar a potenciar el conocimiento de aspectos desconocidos de la historia de la filosofía contemporánea, porque en esta investigación se exponen las interacciones que se producen entre la academia filosófica japonesa, y en Nishida como uno de sus protagonistas, y las escuelas y corrientes europeas y norteamericanas.

Estas interacciones son, con frecuencia, obviadas. Se puede decir con J.B. SCHNEEWIND que desde el arco intelectual europeo y norteamericano se ha escrito bastante sobre la incidencia e influencia de tradiciones no-occidentales, pero se conoce poco sobre los efectos de la filosofía occidental en el pensamiento clasificado como no-occidental.⁸ En este sentido, el presente estudio, al reseguir el recorrido inicial de Nishida, quiere mostrar junto a él cómo se configuran esas interacciones para proporcionar así un mapa de utilidad para comprender las fases del desarrollo de los estudios filosóficos en Japón y la resonancia de las escuelas y corrientes filosóficas europeas y norteamericanas que dominan el panorama intelectual de la segunda mitad del siglo XIX y marcan la filosofía de la primera mitad del siglo XX.

Explicitado ya el marco general del trabajo aquí propuesto y el desplazamiento de la interpretación de la filosofía de Nishida a los años que van de 1911 a 1923, la investigación se ha subdividido en los siguientes momentos que estructuran el desarrollo de este trabajo:

⁸ SCHNEEWIND, J.B., "Globalization and the History of Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 66, No. 2, 2005, p. 170.

1. Mostrar someramente el panorama intelectual del Japón Meiji (1868-1912) y Taishō (1912-1926). Para entender la relevancia de la figura de Nishida así como su contexto histórico, el trabajo se inicia presentando el panorama intelectual e histórico que acompaña a la entrada e irrupción de los estudios filosóficos en Japón en dos épocas concretas, la Restauración o Era Meiji y el periodo Taishō. La exposición del contexto histórico se ilustra y acompaña con la relevancia de las corrientes de pensamiento e ideas de algunos de los intelectuales (Takano, Nishi, INOUE Tetsujirō, INOUE Enryō, Kōtoku,...) que son los predecesores de las líneas de pensamiento sobre las que continuará trabajando Nishida.
2. Poner de relieve la importancia de la formulación sistemática inicial de Nishida alrededor de la noción de “experiencia pura” en su obra *Estudio sobre el Bien* (1911). Este apartado analiza extensamente las vicisitudes de este libro fundacional para la filosofía de Japón en el que Nishida expresa por primera vez y en forma estructurada sus ideas. En la obra, pone los cimientos para discutir y buscar cómo edificar una perspectiva epistemológica y ontológica no-dual. En el estudio crítico se expone además cómo Nishida intenta construir su propuesta y cómo lo hace a través de la inmediatez del experimentar y el conocer y el juego entre la actividad unificadora y diferenciadora que define el proceso formativo de la realidad. Asimismo, se repasa la correspondencia del juego dialéctico entre unificación y diferenciación en las dimensiones subjetivas (pensar, querer y conocer), la originaria teorización ética que defiende el pensador con la preponderancia de la “autorrealización” (*jiko jitsugen*- 自己実現) y su culminación con la propuesta de una religión filosófica.
3. Explicar las razones por las que Nishida revisa en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* (1917) su filosofía de la “experiencia pura” y concibe, en primera instancia, que la “autoconciencia” (*jikaku*- 自覚) es una noción más idónea para identificar y definir los contornos de un principio capaz de unir la experiencia inmediata con el pensamiento reflexivo. Primero se circunscribe cuál es el problema inicial al que se enfrenta Nishida, es decir, cómo fundamentar la conexión interna de la intuición y la reflexión en la autoconciencia, haciendo hincapié en las complejidades que entraña la justificación de la actividad reflexiva. Además, se discuten las limitaciones

inherentes a un planteamiento que Nishida elabora teniendo en cuenta el idealismo subjetivista de Fichte, sus ramificaciones en el idealismo americano (Royce) y británico (Bradley) y en los presupuestos mantenidos por los neokantianos.

4. Exponer cómo, en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, Nishida plantea que los sistemas de experiencia son idénticos en su forma y diferentes en grado. Para ello se presentan sus discusiones sobre la ley de identidad, la diferencia entre la conciencia presentativa y la representativa, la externalidad y la internalidad expresadas en la intuición artística y el conocimiento de uno mismo, la dialéctica representacional y la idea de infinito que apoya en algunas tesis de Dedekind, además de discurrir sobre las cuestiones relativas a la pura sensación pre-judicativa que ocupan entonces a una parte de la psicología moderna (James, Stout).
5. Presentar los motivos que en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* llevan al pensador a sustituir progresivamente la centralidad de la noción de “autoconciencia” por la de “voluntad” (*ishi*-意志) como noción alternativa para salvar los escollos filosóficos con los que se ha encontrado al tratar de explicar la actividad intuitiva y reflexiva en la autoconciencia. En las secciones dedicadas a esta cuestión, el estudio tiene como propósito explicar de qué manera el discurso nishidiano, al escorar progresivamente la atención desde la autoconciencia a la voluntad, discurre sobre la relación teleológica entre mente y cuerpo y sitúa la aparición de la voluntad como la confluencia entre lo ideal y lo actual, a la vez que cuestiona los límites de la voluntad como realidad absoluta creativa.
6. Repasar esa progresión y los presupuestos medievalistas en los que se apoya Nishida en el momento en el que afirma la dicción limitada de la voluntad como principio absoluto. En este momento del trabajo, se da a conocer cómo y por qué se apoya en autores (Escoto Eriúgena, Pseudo Dionisio) en los que encuentra presupuestos afines a su posición cuando hablan sobre la infinidad y la autoconciencia de Dios. Además, junto a estos presupuestos medievalistas, el filósofo cambia significativamente la táctica y el marco teórico empleado en las primeras secciones del libro, exclusivamente anclado en referentes europeos o norteamericanos, y busca en el budismo *Zen* respuestas que armoniza de igual modo con su postura. En este punto, el estudio quiere mostrar que el viraje

voluntarista se hace completo hacia el final de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* y que entonces el pensador reformula las ideas de libertad y creatividad. Estas ideas son las que dirigen el establecimiento de la jerarquía de los varios mundos epistémicos y la dimensión mística y simbólica a la que arriba finalmente el sistema con su defensa de la figura de la voluntad absoluta.

7. Enseñar la transición hacia la conceptualización del sujeto y el mundo históricos con la que Nishida finaliza *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* y que prosigue y plasma en *Arte y Moral* (1923). Al discutir la configuración de la conciencia cultural a través de la búsqueda del punto de conexión entre conocimiento, arte y moral, se analiza el posicionamiento que sostiene Nishida para definir el mundo de la cultura como objetivación de la voluntad.
8. Ilustrar los antecedentes y las claves que en *Arte y Moral* enmarcan la pregunta sobre la belleza y la funcionalidad del juicio valorativo-reflexionante, así como la reafirmación de los contornos de la voluntad absoluta libre como origen del mundo objetivo de la cultura. Plantear de qué modo explica Nishida la conciencia del sentimiento en el arte, la empatía o transferencia de sentimientos y cómo conecta su propia posición sobre la creación artística con la teoría expresiva de Fiedler.
9. Plantear las bases filosóficas del paso progresivo de la atención psicologista y voluntarista hacia los supuestos sociales e históricos que, según la mirada nishidiana, acompañan la construcción de la moral. Explicar y criticar la complejidad de la estructura social resultante en *Arte y Moral* y sus consecuencias en las lógicas relacionales de la moral entre el “Yo y Tú” y el “Yo y Yo”. Se discuten también la búsqueda de cohesión social y los elementos metafísicos que detallan los esbozos de una rudimentaria filosofía del derecho que aparece en esta obra concreta.

La orientación determinante de este trabajo se deriva del esquema que se ha presentado con estas subdivisiones. A partir de él se quiere llegar a una valoración y revisión críticas de algunos supuestos generalmente aceptados al estudiarse el pensamiento japonés. Supuestos que, entre otras cosas, establecen generalidades sobre la filosofía surgida en Japón y, por extensión aunque concretamente, sobre el pensamiento de Nishida. Generalidades que van desde fijar una interpretación escorada en el orientalismo al tratar la concepción de la subjetividad, la supremacía del ser

universal sobre el ser individual y la tendencia a enfatizar la relaciones sociales por encima de la individualidad.

De algún modo, al entrar en detalle en cuestiones todas ellas relacionadas con los rastros de la presencia de filosofía de la subjetividad en la primera etapa del pensamiento nishidiano, este trabajo polemiza con el prejuicio subjetivista que se ha adscrito al estudio de la filosofía de Japón y que, en muchas ocasiones, enseña los contornos de las reservas que sobre la idea de sujeto se han ido heredando y que alimentan gran parte de los presupuestos centrales de la filosofía del siglo pasado. Reservas que apuntan a su matización progresiva en la actualidad.

En lo referente a los apartados de este trabajo dedicados al análisis de *Estudio sobre el Bien*, se han querido completar, corregir y ampliar los presupuestos de la investigación que sobre este libro concreto de Nishida ya se presentaron en la tesina titulada *Filosofía de la Experiencia Pura. Una introducción a la obra Zen no Kenkyû de Nishida Kitarô*, dirigida por el Dr. Miguel Candel, con la que en el año 2005 obtuve el Diploma de Estudios Avanzados en la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Posteriormente, gracias al trabajo realizado en la tesina de máster titulada *La Paradoja Ontológica. El uso de la filosofía de Heráclito en la explicación del modo formativo de la realidad de Nishida Kitarô*, dirigida por el Dr. Sean Golden y defendida en el año 2008 con la que obtuve la titulación del Máster Oficial Investigación sobre Asia Oriental Contemporánea en la Facultat de Traducció e Interpretació de la Universitat Autònoma de Barcelona, pude estudiar y exponer algunas de las cuestiones concretas sobre la ontología inicial de Nishida y la importancia, no advertida suficientemente, que las ideas de Heráclito tienen para el pensador. Con su interpretación y comprensión de los fragmentos del presocrático, Nishida refuerza frecuentemente su punto de vista sobre la realidad como dialéctica y correlativamente contradictoria. La atención a esta temática concreta en la tesina de máster ayudó a profundizar sobre la lógica del proceso formativo de la realidad que Nishida instaura por primera vez en *Estudio sobre el Bien* y luego revisa en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*.

Algunos de los textos que componen el presente trabajo se han basado en avances de investigación publicados con anterioridad y/o presentados en forma de ponencias, donde fueron objeto de comentarios que han sido tenidos en cuenta para su incorporación y compleción en este estudio:

Capítulo 1, Secciones “Introducción. Pensamiento o filosofía en Japón: el debate terminológico”, “Traducir a Occidente: El debate en el Japón Meiji en torno al término ‘filosofía’”, “Apertura y conservadurismo en el discurso filosófico: INOUE Tetsujirō (1856-1944), INOUE Enryō (1859-1919)”, “Primeros movimientos socialistas y materialistas en Japón (1870-1911)”, basadas en el capítulo de libro “La irrupción de la filosofía en los siglos XIX y XX. Pensamiento japonés contemporáneo. Pensamiento chino contemporáneo” en PRADO-FONTS, Carles (Coord.), *Pensamiento y Religión en Asia Oriental*; Barcelona: FUOC, 2011, pp. 23-71.

Capítulo 3, Secciones “Introducción. La teorización sobre la autoconciencia en la obra *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*”, “El planteamiento inicial: ¿Es posible fundamentar la conexión interna de intuición y reflexión en la autoconciencia?”, “La justificación de la actividad reflexiva de la conciencia”, “Algunas acotaciones de la actividad reflexiva”, “La circularidad de la autoconciencia: los límites de su aserción”, basadas en mi conferencia realizada en Tokio en Febrero de 2012 y publicada como “Relocating the figure of *Jikaku* (Self-Consciousness) in Nishida’s *Intuition and Reflection in Self-consciousness* (1917)” en ARAKAWA, Toru (Ed.), *Practicing Japanese Philosophy. Mind and Activity*; Tokyo: UTCP (The University of Tokyo Center for Philosophy), 2012, pp. 34-57.

Capítulo 8, Sección “Introducción: el interés temprano de Nishida por el arte en ‘Una explicación de la belleza’ (1900)”, basado en mi ponencia presentada en Seúl en Agosto de 2008 publicada como “Nishida’s First Notion of Beauty” en MYUNG-HYUN, Lee (Ed.), *Proceedings of the Twenty-Second World Congress of Philosophy*; Seúl: Korean Philosophical Association and Philosophy Documentation Center, 2010.

Notas Preliminares.

Las obras de Nishida –según las abreviaturas que figuran en la siguiente página así como en la bibliografía- se citan siguiendo la edición de sus obras completas, consignándose el volumen y página.

Para tratar de guardar la unidad idiomática, estilística y terminológica del conjunto, todos los textos aparecen traducidos al castellano.

En relación a la citación de *Estudio sobre el Bien*, hay dos versiones disponibles en castellano. La primera es la traducción directa desde el original en japonés realizada por Anselmo MATAIX y José M. DE VERA y publicada en el año 1963 en *Revista de*

Occidente. La segunda, más reciente, es la que publicó la Editorial Gedisa en el año 1995 en la que Alberto Luis BIXIO traduce directamente de la versión inglesa de ABE Masao y Christopher IVES del año 1990, publicada por Yale University Press. Aparte del hecho de que una traducción es directa y otra indirecta, otra diferencia destacable es la ausencia, en la traducción de Mataix y De Vera, del prefacio a la segunda edición que Nishida escribió en 1921 y del correspondiente a la reimpresión de la obra escrito por el autor en 1937.

Al poder contrastar el original japonés con las dos versiones en castellano, en el trabajo se citan alternativamente las dos traducciones disponibles cuando se considera que determinada traducción recoge de una manera más fiel y legible el sentido del texto en japonés. Complementariamente, se indican en nota a pie las paginaciones correspondientes a las diversas versiones utilizadas, para facilitar el contraste entre textos. La paginación correspondiente a la traducción de Mataix y De Vera, *Ensayo sobre el Bien* (Madrid: Revista de Occidente, 1963) se indica con las siglas EB; la traducción de Bixio, *Indagación del Bien* (Barcelona: Gedisa Editorial, 1995), con las siglas IB; la de Abe-Ives, *An Inquiry into the Good* (New Haven, London: Yale University Press, 1990), con las siglas IG, y la paginación en el original en japonés en NISHIDA, Kitarō, *Obras completas de Nishida Kitarō (Nishida Kitarō Zenshū)* [西田幾多全集], Vol. 1: *Estudio sobre el Bien (Zen no Kenkyū)* [善の研究], Tokio: Iwanami Shoten, 1965, pp. 3-200, como NKZ1.

En relación a la citación de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, hay disponible una traducción directa desde el japonés al inglés excelentemente anotada y editada: *Intuition and Reflection in Self-consciousness*; VIGLIELMO, Valdo H., TAKEUCHI, Yoshinori, O'LEARY, Joseph S. (Trads.), New York: SUNY, 1987. También en este caso y a fin de facilitar que el lector interesado pueda acceder a los textos, se citará la edición inglesa seguida de la indicación de la paginación en el original en japonés en NISHIDA, Kitarō, *Obras completas de Nishida Kitarō (Nishida Kitarō Zenshū)* [西田幾多全集]; Vol. 2: *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia (Jikaku ni okeru Chokkan to Hansei)* [自覚における直観と反省], como NKZ2.

Respecto a la citación de *Arte y Moral*, hay disponible una traducción directa desde el japonés al inglés: *Art and Morality*; DILWORTH, David, VIGLIELMO, Valdo H. (Trads.), Honolulu: University of Hawai'i Press, 1973. No obstante, en este caso concreto la versión difiere sensiblemente del original tanto en su ordenación como en la

traducción terminológica empleada, por lo que se opta por no citar la edición inglesa, sin que con ello no se reconozca la ayuda que dicha traducción provee para aclarar pasajes ciertamente opacos del texto original. Se ha consultado y cotejado, por ser especialmente cuidada, la traducción directa desde el japonés al francés disponible como anexo a la tesis doctoral de Britta STADELMANN BOUTRY: *Art et morale*; en STADELMANN BOUTRY, Britta, *La création artistique chez Nishida Kitarô (1870-1945) à travers ses lectures de Fiedler et de Kant dans son texte "Art et morale" (Geijutsu to dôtoku) de 1923*; Genève: Univ. Genève, 2003, pp. 403-817. [archive-ouverte.unige.ch/unige:603]

En el trabajo se sigue el orden tradicional en japonés de anteponer el apellido al nombre. Para prevenir confusiones, siempre que se da el nombre íntegro de un autor, el apellido aparece en mayúsculas.

Agradecimientos.

Agradezco a mis padres que me enseñaran que al emprender cualquier tarea hay que actuar con respeto, responsabilidad y recordando siempre que la dignidad personal se sostiene en la coherencia entre el discurso y los actos. Mi más profunda gratitud a Virginia, porque nunca ha dejado de creer en mí y a lo largo de estos años me ha dado la confianza suficiente para poder completar la investigación. A mis padres y a ella, les dedico este trabajo.

Agradezco al Dr. Antonio Alegre Gorri, de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, que en el año 2007 aceptara la dirección del presente trabajo y haya apoyado siempre la trayectoria de la investigación hasta su finalización.

Igualmente debo un reconocimiento al profesor James W. Heisig, de la Nanzan Institute for Religion and Culture, por facilitarme las obras completas de Nishida y la oportunidad de disfrutar de un intercambio intelectual abierto y libre.

Estoy en deuda de gratitud con el programa de intercambio intelectual de la Japan Foundation y con el profesor Suzuki Sadami, del International Research Center for Japanese Studies (Nichibunken), con quién tuve el placer de discutir sobre la filosofía de Nishida durante mi estancia en Kioto. Asimismo, vaya mi recuerdo a la figura del profesor y amigo Jesús González Valles, pionero en el estudio de la filosofía japonesa en nuestro país, maestro siempre dispuesto a dar la mano a las nuevas

generaciones de estudiosos de la historia intelectual japonesa, amante incansable del conocimiento sin trabas.

Vayan mis agradecimientos especiales al Dr. Carlos Sierra y a los compañeros y amigos de EuskadiAsia, por mostrar que los ideales no tienen sentido si no se lucha por realizarlos y que la tarea de pensar cobra verdadero significado si se comparte y difunde libremente. A los profesores Dr. Carles Prado-Fonts y Dr. David Martínez Robles, por impulsarme y darme coraje para poder finalizar esta investigación pero, muy particularmente, por ejemplificar que el trabajo académico serio va siempre de la mano de la coherencia personal y de la ética. A mis colegas del grupo de investigación “Alter. Crisi, alteritat i representació”, Dr. Antonio Paoliello, Dr. Carles Brasó, Xavier Ortells, Dra. Maialen Lacarta y Rubén Carrillo, por compartir conmigo sus líneas de investigación en los diferentes seminarios impartidos y dejarme aprender de ellos y con ellos. A la Dra. Ana Rodríguez, de la Universitat Oberta de Catalunya, y a las compañeras de gestión de los Estudis d’Arts i Humanitats de la misma universidad, Pilar Miquela, Mónica Benhamou, Eva Galdón, por su amistad y su apoyo personal. Y, finalmente, a mi profesora de japonés durante cinco años en la Escola d’Idiomes Moderns de la Universitat de Barcelona, Keiko Kobayashi, por facilitarme con sus enseñanzas las más útiles herramientas para el estudio y la comprensión de la lengua japonesa.

Para la realización de este trabajo se contó con la ayuda del Programa de Formación Investigadora (2004-2007) del Departament d’Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Generalitat de Catalunya (AGAUR) y el Fons Social Europeu.

Barcelona, verano de 2012

RELACIÓN DE LAS OBRAS COMPLETAS DE NISHIDA.

NKZ: *Obras completas de Nishida Kitarō (Nishida Kitarō Zenshū)* [西田幾多全集]; Tokio: Iwanami Shoten, 1965, 19 Vols.

NKZ1: *Estudio sobre el Bien (Zen no Kenkyū)* [善の研究] (1911); *Pensamiento y Experiencia (Shisaku to taiken)* [思索と体験] (1915).

NKZ2: *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia (Jikaku ni okeru chokkan to hansei)* [自覚における直観と反省] (1917).

NKZ3: *Cuestiones sobre la conciencia (Ishiki no mondai)* [意識の問題] (1920); *Arte y Moral (Geijutsu to dōtoku)* 芸術と道徳 (1923).

NKZ4: *Del hacer al ver (Hataraku mono kara miru mono e)* [働くものから見るものへ] (1927).

NKZ5: *Sistema universal conforme a la autoconciencia (Ippansha no jikakuteki taiei)* [一般者の自覚的体系] (1930).

NKZ6: *La determinación de la nada autoconsciente (Mu no jikakuteki gentei)* [無の自覚的限定] (1932).

NKZ7: *Problemas fundamentales de la filosofía : el mundo de la acción (Tetsugaku no konpon mondai – Kōi no sekai)* [哲学の根本問題 – 行為の世界] (1933); *Problemas fundamentales de la filosofía : El mundo dialéctico (Tetsugaku no konpon mondai – Beshōhōteki sekai)* [哲学の根本問題 – 弁証法的世界] (1934).

NKZ8: *Ensayos filosóficos, 1 (Tetsugaku ronbunshū daichi)* [哲学論文集第一] (1935); *Ensayos filosóficos, 2 (Tetsugaku ronbunshū daini)* [哲学論文集第二] (1939).

NKZ9: *Ensayos filosóficos, 3 (Tetsugaku ronbunshū daisan)* [哲学論文集第三] (1939).

NKZ10: *Ensayos filosóficos, 4 (Tetsugaku ronbunshū daiyon)* [哲学論文集第四] (1941); *Ensayos filosóficos, 5 (Tetsugaku ronbunshū daigo)* [哲学論文集第五] (1943).

NKZ11: *Ensayos filosóficos, 6 (Tetsugaku ronbunshū dairoku)* [哲学論文集第六] (1944); *Ensayos filosóficos, 7 (Tetsugaku ronbunshū daishichi)* [哲学論文集第七] (1945).

NKZ12: *Pensamiento y experiencia – Continuación (Zoku shisaku to taiken)* [続思索と体験] (1947); *Pensamiento y experiencia – Continuación (Zoku shisaku to keiken igo)* [続思索と体験以後] (1948).

NKZ13: *Ensayos cortos (Shōhen)* [小篇].

NKZ14: *Conferencias (Kōen hikki)* [講演筆記].

NKZ15: *Cursos (Kōgi)* [講義].

NKZ16: *Manuscritos tempranos (Shoki sōkō)* [初期草稿].

NKZ17: *Diario (Nikki)* [日記].

NKZ18: *Cartas (Shokanshū)* [書簡集].

NKZ19: *Cartas, 2 (Shokanshū ni)* [書簡集二].

CAPÍTULO 1. PANORAMA INTELECTUAL DEL JAPÓN MEIJI (1868-1912) Y TAISHŌ (1912-1926)

Introducción. Pensamiento o filosofía en Japón: el debate terminológico.

El acercamiento al estudio de la historia de la filosofía moderna en Asia Oriental suele llevar implícito e ir de la mano del debate sobre las muchas o algunas de las dificultades que se ven en la aplicación del término “filosofía” para referir a la historia intelectual de China, Japón o Corea. Normalmente, la solución intermedia opta por usar el término neutro “pensamiento” en vez de “filosofía”. En gran medida, el problema parece quedar solventado con el uso de “pensamiento”, pero la solución sigue dejando al descubierto el círculo hermenéutico en el que se cae al intentar definir qué es aquello que se considera propiamente “filosófico” y qué no se puede considerar así.

Las complicaciones aparecen si al término “filosofía” se le aplican todo un conjunto de genitivos que denotan la procedencia (japonesa, coreana, china, americana o catalana) como si se opta por no hacerlo; además se deja entrever una clara tendencia centrista y cierto enfoque de determinismo cultural; se corre el riesgo de entender que todos nos movemos en una dicotomía estática entre Oriente y Occidente o bien, se reconoce al otro mostrando síntesis de ideas simplistas que ocultan la indudable heterogeneidad de la reflexión filosófica mundial. Diversidad habida en el pasado y existente también en el presente.

Nadie duda en llamar filósofos a Tales, Anaximandro, Jenófanes o Parménides. Sin embargo, cuando allá por el siglo VII-VI a.C éstos y otros presocráticos empezaron a cuestionarse sobre la realidad, no existían, como bien recuerda el profesor Pierre HADOT, ni el adjetivo *philosophos* ni el verbo *philosophein* ni, por tanto, la palabra misma *philosophia*.⁹

La etimología de la palabra “filosofía” refiere, como es conocido, al “amor a la sabiduría”, siendo la *sophia* (sabiduría) la unión de conocimiento teórico y práctico, diferenciada por los griegos en su uso de la *episteme* (saber), un tipo de conocimiento más limitado al ámbito teórico.

Quizás para salir del círculo en el que se cae al remitir a la definición del origen griego del término, se podría redefinir actualmente a la filosofía yendo más allá de la

⁹ HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995); CAZENAVE TAPIE ISOARD, Eliane (Trad.), Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1998, p. 27.

frontera de su procedencia genealógica, volviendo a su sentido originario: la sabiduría como unión del conocimiento teórico y práctico. Visto así, no debería suponer un problema reconocer ese amor por la unión del conocimiento teórico y práctico en los grandes representantes de la filosofía china y japonesa antigua, como Confucio, Mencio, Lao Tsé, Zhuang Zi, Kûkai, Nichiren, Dōgen, e igualmente en los pensadores que, desde fines del siglo XIX, a lo largo del siglo XX y en la actualidad, plantean sus sistemas y proyectos filosóficos.

Esta parte del trabajo va a repasar algunos hitos del marco intelectual del Japón Meiji (1868-1912) y Taishō (1912-1926) y, para ello, aunque se tiene que hacer referencia a la cuestión del debate terminológico por ser “filosofía” en japonés un neologismo que se introduce en la lengua japonesa a finales del siglo XIX, al pasar posteriormente a analizarse las ideas de NISHIDA Kitarō así como de otros pensadores e intelectuales japoneses, se utilizará indistintamente el término pensador, filósofo, pensamiento y filosofía para estudiar, interpretar y comentar sus ideas. Las dificultades evidentes de transposición lingüística así como los desniveles que se producen en cualquier traducción de los términos que componen el utillaje filosófico, serán acentuados cuando así se requiera, pero sin que ello signifique que se hace una partición excluyente. Una exclusión vía la especificidad que aleja a la filosofía de los autores japoneses por razón de su procedencia o porque se quiera ver en ellos a unos simples y homogeneizados epígonos que beben de una fuente originaria filosófica occidental. Se pretende aquí acercarse al fondo de sus ideas, sus sistemas, sus preocupaciones y sus respuestas o tentativas de respuesta, sin paralizar innecesariamente la discusión en la tela de araña del problema etimológico o terminológico.

Traducir a Occidente: El debate en el Japón Meiji en torno al término “filosofía”.

Cuando se ofrecen explicaciones que describen el contexto en el que se introduce la filosofía en Asia Oriental a finales del s. XIX, es frecuente que se mencionen los siguientes datos:

- Que fue con la apertura de la Restauración Meiji (明治) (1868-1912) cuando Japón se ve en la necesidad de acuñar el término *tetsugaku* [哲学] para traducir a su lengua la palabra “filosofía”.

- Que la traducción y grafía japonesas del término fueron aceptadas y adaptadas posteriormente por parte de China, como *Zhe-Xue*¹⁰ y también por parte de Corea, como *ch'olhak*.¹¹
- Que con la implantación del estudio de la filosofía en los planes de estudio de las universidades de Japón y posteriormente en China y Corea, la filosofía fue recibida y entendida, en un primer momento, como un tipo de conocimiento importado de Occidente.

De estos hechos comunes al hablar de la filosofía en Asia Oriental moderna y contemporánea, es necesario destacar el marco del proceso de traducción terminológica y el debate que, a éste respecto, se propició en Japón.

Corresponde a TAKANO Chōei (1804-1850) ser el pensador que expone los primeros rudimentos para las categorías “filosofía” y “filósofo” y a NISHI Amane (1829-1897) el de haber creado el neologismo de la que es la definitiva traducción para filosofía, *tetsugaku*- 哲学. Que estos intelectuales se vieran en la necesidad terminológica de nombrar en japonés a la “filosofía”, se entiende mejor si se consideran los cambios históricos que acaecen con la llamada Reforma o Restauración Meiji (1868-1912).

La irrupción y el avance de los estudios filosóficos se propicia con los cambios políticos, sociales y económicos que se precipitan con la Reforma Meiji (1868-1912), un momento decisivo para la historia del Japón moderno. Se precipitan aunque no se puede afirmar que los intelectuales japoneses no buscaran y utilizaran tiempo antes, aunque limitadamente, todo un conjunto de primeras nociones que se aproximaban al significado y sentido de la filosofía.

En los años previos a la disolución del sistema organizativo de la época Tokugawa [徳川] (también llamada Edo) (1603-1867), periodo que mantuvo durante más de dos siglos la política de aislamiento de Japón (*sakoku*-鎖国) frente a los poderes occidentales y, de forma acentuada, frente a los países europeos católicos con la prohibición del cristianismo desde 1633, algunos intelectuales y científicos empezaron a reconocer el valor de determinadas ramas de conocimiento que se habían desarrollado

¹⁰ Véase XIAO-MING, Wu, “Philosophy, Philosophia and Zhe-Xue”, *Philosophy East and West*, Vol. 48, No. 3, 1998, pp. 406-452 y DEFOORT, Carine, “Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate”, *Philosophy East and West*, Vol. 51, No. 3, 2001, pp. 393-413.

¹¹ Véase CHONG-HYON, Paek, “The reception of Western Philosophy & Philosophy in Korea”, *Korea Journal*, Vol. 39, No. 1, 1999, pp. 5-21.

con éxito en Occidente y, en consecuencia, a interesarse por su estudio. La filosofía no fue una excepción.

A lo largo de los más de dos siglos del Shogunato Tokugawa, los únicos contactos que se produjeron más allá de los límites de Japón se reducen a relaciones comerciales controladas con China y Holanda. Los intercambios entre Japón y eso que se puede denominar, en abstracto, “Occidente”, se vehiculan a través de los conocidos como “estudios holandeses” (*rangaku*- 蘭学). El intercambio intelectual de esos “estudios holandeses” consistía fundamentalmente en el estudio de obras de ciencias naturales y medicina, conocimientos que la ley gubernamental japonesa permitía introducir en el país aunque fuera de un modo muy limitado. Estas excepciones se producían gracias al permiso especial que tenían los navíos mercantes holandeses que atracaban en el puerto de Nagasaki.

Durante los años 1830, a medida que la situación de aislamiento en el país se agudizaba y se sucedían temporadas de hambrunas y conflictos políticos derivados de la crisis económica y gubernamental, algunos de aquellos intelectuales dedicados a los “estudios holandeses” comenzaron a lanzar críticas y ataques contra el gobierno, responsabilizándolo de la situación difícil en la que vivía la población. La crítica al sistema gubernamental japonés iba emparejada a la necesidad de implantar la ciencia occidental para así modernizar el país.

Una de las voces críticas y disidentes de esos años finales de la Era Tokugawa fue la del antes mencionado TAKANO Chôei.

Takano pertenecía al llamado grupo de “Yamanote” de estudios holandeses (nombre referente al distrito de Edo donde se reunían sus miembros).¹² Él y otros de los participantes del colectivo no se dedicaron sólo al estudio de la medicina, como había sucedido tradicionalmente. Empezaron a interesarse por la geografía y la historia de los países occidentales, sus sistemas políticos y sus asuntos económicos. Representaban otro modo de aproximarse a los estudios occidentales. Asimismo, al derivar su reflexión hacia cuestiones alejadas de la ciencia natural y la medicina, como la política y la economía, personificaban una afrenta directa al férreo control que ejercía el gobierno.

De TAKANO Chôei se sabe que tras estudiar medicina occidental en Nagasaki, empezó a preocuparse por los problemas económicos y políticos del Japón del momento. Tanto él como otro de aquellos pioneros que osaron traspasar la línea divisoria de la

¹² MASAOKI, Kôsaka, *Centenary Culture Council Series: Japanese Culture in the Meiji Era, Vol. IX, Thought*; MASAOKI, Kôsaka (Ed.), ABOSCH, David (Trad.), Tokio: Pan-Pacific Press, 1958, p. 9.

censura del gobierno, WATANABE Kazan (1793-1841), fueron ferozmente perseguidos y acusados de simpatizar con los bárbaros occidentales. La persecución de Takano, Watanabe y otros intelectuales favorables a la apertura del país se conoce como “El conflicto de los Simpatizantes de los Bárbaros”. La acción dirigida contra ellos se materializó en toda una serie de persecuciones y arrestos que se produjeron en el año 1839.

Takano fue perseguido por los textos en los que describía la situación de pobreza del país y señalaba como responsable al gobierno:

En un periodo de paz prolongada y gobierno estable, las artes militares son obsoletas y la tradición escolar corrupta. Los militares hacen ostentación y valoran el embellecimiento de sus actividades y el aprendizaje es principalmente parafraseo y palabreo. Se pierden en cartas elegantes mientras muestran una total despreocupación por el bienestar social. Desde los problemas con las cosechas de 1833, no cesan las muertes por hambruna en la capital. Solamente hace falta usar la imaginación para vislumbrar cuán peor es la situación en el campo y las afueras.¹³

Esta clara oposición contra la reclusión política, económica y cultural del sistema gubernamental del *Bakufu*¹⁴ supuso que Takano fuera sentenciado a prisión de por vida. Aunque consiguió escapar y vivir unos años como fugitivo, sintiéndose aterrado por la certeza de ser capturado de nuevo, se suicidó.

Frecuentemente su figura es obviada en los libros de historia de la filosofía japonesa¹⁵, pero es importante mencionarla. Con ello se evita, entre otras cosas, caer en generalizaciones demasiado rígidas entre épocas históricas: en este caso, entre rasgos definidores de la Era Tokugawa (aislamiento) frente a la Era Meiji (apertura) o entre la ausencia o la presencia de los estudios filosóficos.

Por dicho motivo, es oportuno referirse a un breve texto escrito por este autor en el año 1835 titulado *Las teorías de los filósofos occidentales (Seiyō Gakushi no Setsu)*

¹³ TAKANO citado en MASAOKI, op. cit., p. 11.

¹⁴ Tal y como explica el historiador HANE Mikiso, originariamente el término *bakufu* refería a los campamentos militares de los guerreros samurái en su época de hegemonía (1185-1600) en los que el jefe dirigía la batalla desde una tienda de campaña. El término pasó a extender su significado para referir al sistema político y militar desde tiempos de Yoritomo (1147-1199) hasta 1867, con la caída del sistema político de la era Tokugawa y la instauración de la restauración Meiji. Véase HANE, Mikiso, *Breve historia de Japón* (2000); GÓMEZ PARRO, Esther (Trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 36-37 y BEASLEY, W.G., *Historia contemporánea de Japón* (1990); RUBIO, Carlos (Trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 19-21.

¹⁵ A excepción de, por ejemplo, la reciente publicación de HEISIG, James W., KASULIS, Thomas P., MARALDO, John C. (Eds.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011, p. 554.

[西洋学師の説], ensayo que aparecía en sus *Notas sobre lo visto y oído (Bunken Manroku)* [聞見漫録].¹⁶

Este documento es una narración interesante para entender y contextualizar mejor el surgimiento y desarrollo primerizo de categorías tales como “filosofía” y “filósofo” entre los pensadores japoneses de mediados del siglo XIX.

Takano escribe este relato historiográfico pretendiendo dar cuenta de la trayectoria de la filosofía occidental, desde el origen de la misma representado en los filósofos presocráticos (Tales, Pitágoras, Anaxímenes, Anaxágoras, etc.), pasando por Sócrates, Platón, Aristóteles, Copérnico, Descartes, Newton o Leibniz, hasta finalizar con la figura de Christian WOLFF (1679-1754).

Ya en el título resalta que el autor utilice la palabra *gakushi*-学師 para nombrar a los filósofos, aunque el significado literal de dicho término es algo así como “maestro” de conocimientos.¹⁷

Por otro lado, en el texto Takano denomina *jitsugaku* [実学] al conocimiento derivado de la ciencia experimental en la que también debía quedar incluida la filosofía. Si bien es cierto que Takano fundamentó muchas de las traducciones de conceptos filosóficos en sus pares lingüísticos del holandés (como sucede al intentar traducir filósofo cogiendo como referencia el vocablo *wijsgeer*), el valor de este documento no radica exclusivamente en el esfuerzo por traducir los términos. Su importancia también se encuentra en el modo de reflexión y exposición con el que este intelectual valora críticamente a los autores occidentales y a sus ideas, organizando de manera cronológica e histórica la trayectoria y el alcance de una parte de la filosofía occidental.

Se ha visto que los términos *gakushi* y *jitsugaku* son los primeros intentos de definir y traducir el término filosofía. Pero, como ya se ha dicho, es NISHI Amane el que dará forma al vocablo *tetsugaku*-哲学.

El problema no consistía simplemente en traducir el término o crear neologismos, sino más bien en captar, con la nueva terminología, el significado que un tipo de

¹⁶ Véase traducción al inglés en TAKANO, Chōei, PIOVESANA, Gino K. (Trad.), “Seiyō Gakushi no Setsu. The Theories of Western Philosophers” (1835), *Monumenta Nipponica*, Vol. 27, No. 1, 1972, pp. 85-92.

¹⁷ *Ibidem*, p. 85.

conocimiento como la filosofía comportaba.¹⁸ Las traducciones y la creación terminológica debían recoger el sentido y la amplitud del término originario.

En el Japón de finales del s.XIX, el sentido de la *philosophia* iba a expresarse inicialmente en clave comparativa entre la filosofía, como conocimiento importado de Occidente con afán teórico y práctico omniabarcante, y la noción que normalmente remite a la historia intelectual japonesa previa al contacto con el método de reflexión occidental: “pensamiento” (*shisō*-思想).

Cuando en 1862, NISHI Amane y otro importante intelectual de la época, TSUDA Masamichi (Shindō) (1821-1903)¹⁹, fueron enviados a Holanda y en la Universidad de Leiden estudian economía, ciencia política, derecho y filosofía, intuyen que aquellas ramas de conocimiento occidentales faltaban o bien no se habían desarrollado del mismo modo en Japón.

Es más, sobre la filosofía, Nishi lanzó el siguiente juicio que se encuentra en su obra *Relación de los cien saberes (Hyakugaku renkan)* [百学連関] (1870-1873): “No hay nada en nuestro país que merezca ser llamado filosofía; en este sentido, tampoco China puede igualarse a Occidente”.²⁰

La sentencia de Nishi es similar a la que hiciera otro ilustre pensador de la Era Meiji, NAKAE Chōmin (1847-1901)²¹: “Desde la antigüedad hasta nuestros días no ha habido filosofía en Japón”.²²

Las dos citas son un buen ejemplo del debate interno alrededor de la necesidad de institucionalizar el estudio de la filosofía en las recién implantadas universidades y expresan la lógica extrañeza ante un corpus de conocimiento de por sí complicado de delimitar y al que debían denominar dándole un nombre.

¹⁸ MARALDO, John C., “Contemporary Japanese Philosophy”, en CARR, Brian, MAHALINGAM, Indira (Eds.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*; London, New York: Routledge, 1997, pp. 811-812.

¹⁹ Tanto Nishi como Tsuda formaron parte del famoso grupo fundado por MORI Arinori (1847-1889) llamado *Meirokeisha* (明六社), nombre derivado del sexto (*roku*-六) año de la Era Meiji (1873). El grupo de intelectuales del *Meirokeisha* tenían por lema “Civilización e Ilustración” (*Bunmei Kaika*-文明開化) e intentaron difundir conocimientos e ideas occidentales que creyeron adecuadas para la modernización de Japón. Véase PIOVESANA, Gino K., *Pensamiento Japonés Contemporáneo*; SANCHO, José María (Trad.), Madrid: Razón y Fe, 1965, pp. 17-21.

²⁰ NISHI citado en MARALDO, “Contemporary Japanese Philosophy”, art. cit., p. 811.

²¹ NAKAE Chōmin conocido entre otras cosas por traducir al japonés el *Contrato Social* (1762) de Rousseau tras aprender francés durante los años que estuvo en Francia, del 1871 al 1874. Se le considera como uno de los precursores de las ideas políticas de inclinación materialista e incluso marxista en Japón, básicamente porque influye en la formación de las ideas políticas de KŌTOKU Shūsui (Denjirō) (1871-1911), del que en este trabajo se habla más adelante. Véase PIOVESANA, *Pensamiento Japonés Contemporáneo*, cit., pp. 60-61.

²² NAKAE citado en MARALDO, “Contemporary Japanese Philosophy”, art. cit., p. 811.

Ese debate para “traducir a Occidente” es palpable si se presta atención al proceso de intentos y el manejo de diferentes nociones que probó Nishi hasta dar con el vocablo definitivo: desde *kyûrigaku*- 究理学 (filosofía natural), *rigaku*- 理学 (ciencia del *ri*-razón, hoy traducible por ciencia física) o *seirigaku*- 生理学 (ciencia de la naturaleza de las cosas, hoy traducible por fisiología)²³, pasando por *kykyûtetsuchi*- 希求哲知 (aspiración o demanda de conocimiento, equivalente a la ciencia de la sabiduría o amor a la sabiduría), abreviada en *kitetsugaku*- 希哲学 y reducida aún más en la actual *tetsugaku*- 哲学, tal y como aparece por primera vez en el año 1874 en su obra *Nueva teoría sobre la unión de todas las ciencias en una sola (Hyakuichi shinron)* [百一新論] (1874). Allí, Nishi define la filosofía del siguiente modo:

Filosofía, que he traducido como *tetsugaku*, significa el establecimiento de un método de conocimiento que exponga y clarifique el Camino del Cielo y la moralidad que se manifiestan en el espíritu humano. Es un tipo de conocimiento que ha existido desde la antigüedad en Occidente.²⁴

Como se ve, Nishi define a la filosofía utilizando un referente de raíz confuciana, la Vía del Cielo, tradición a su vez también foránea. Entiende que es el método adecuado para conocer y clarificar las bases éticas y morales.

Es remarcable el alcance de la tarea ingente de Nishi al crear gran parte de la terminología filosófica en japonés así como difundiendo autores y sistemas filosóficos occidentales en la academia japonesa. Nishi trató de abarcar casi todas las disciplinas filosóficas (lógica, religión, física, psicología, política) y fue responsable de la introducción en Japón del positivismo de Auguste COMTE (1798-1857) y el utilitarismo de Jeremy BENTHAM (1748-1832) y John Stuart MILL (1806-1873), siendo estas corrientes de pensamiento las que centraron el interés en las aulas durante los primeros años de enseñanza filosófica en las universidades japonesas.

Apertura y conservadurismo en el discurso filosófico: INOUE Tetsujirō (1856-1944), INOUE Enryō (1859-1919).

Hasta ahora se ha repasado brevemente el origen del estudio de la filosofía occidental en Japón y sus iniciadores (Takano, Nishi), remitiendo a algunos aspectos históricos relacionados con la Reforma Meiji.

²³ PIOVESANA, *Pensamiento Japonés Contemporáneo*, cit., p. 22.

²⁴ NISHI citado en MASAOKI, op. cit., p. 107.

Durante la primera década de Meiji y frente a la corriente de aperturismo que vivió el país, la reacción social y, por supuesto, la de los intelectuales, estuvo marcada por la búsqueda, consumo y aceptación de todo lo que tuviera el sello occidental. Al respecto, son muy descriptivas las palabras del novelista NATSUME Sōseki (1867-1916):

Atribuir algo -cualquier cosa- a lo occidental suponía que la gente lo siguiera ciegamente, actuando por ello como si fueran personas muy importantes. En cualquier lugar, había hombres que se consideraban a sí mismos extremadamente inteligentes sólo porque podían llenar sus discursos con nombres extranjeros. Casi todo el mundo hacía lo mismo. No digo que esta sea una falta de los demás, porque yo era uno de ellos. Por ejemplo, leía una crítica hecha en Europa de una obra europea y luego, sin considerar los méritos de la misma, sin tan siquiera entenderla, la podía utilizar como si fuera mía. Esta pieza de información adquirida mecánicamente, esta cosa extraña que había creído a ciegas completamente, que no era ni mi posesión ni mi carne ni mi sangre, podía devolverla como si fuera mi opinión personal. Y, creyendo que era mi opinión, todo el mundo la podía aplaudir.²⁵

Con frecuencia se citan estas palabras que el novelista japonés dirigió, en el año 1914, a los estudiantes de *Gakushūin* [学習院], una academia de élite para los hijos de los nobles y de las familias de clase alta japonesa. Durante su discurso, al recordar su época de estudiante, el escritor repasa los primeros años de consumo y aceptación acrítica de todo lo que viniera de Occidente. Ese tipo de asimilación y valoración extralimitada de todo lo occidental tuvo, como era de esperar, su respuesta contraria tras la primera década de Meiji. De este modo, la primera generación de filósofos que sucedieron a los primeros iniciadores como Nishi, son fiel reflejo de ese debate interno entre la aceptación y adaptación de escuelas y métodos filosóficos occidentales y el recelo frente al entusiasmo japonés y su permeabilidad desmesurada ante todo lo occidental.

Cuando en 1887 Japón fracasa en su intento de revisión de los primeros tratados desiguales firmados con Estados Unidos (1858) y con otras potencias occidentales (por ejemplo con Inglaterra, Francia u Holanda en 1864)²⁶, acuerdos que habían forzado la apertura del país, empiezan a sucederse las primeras reacciones contrarias a Occidente. Aparecen grupos cuyo propósito era propagar nuevamente la “esencia nacional” (*kokusui*- 国粹), retornando el sentido al famoso lema de la pre-restauración: “Reverenciar al emperador y expulsar a los extranjeros” (“Sonnō jōi”) [“尊皇王攘夷”].

²⁵ NATSUME, Sōseki, RUBIN, Jay (Int. y Trad.), “Soseki on Individualism. `Watakushi no Kojinshugi””, *Monumenta Nipponica*, Vol. 34, No. 1, 1979, p. 33.

²⁶ Véase BRAILEY, Nigel, CORTAZZI, Sir Hugh, HOARE, James, HOTTA-LISTER, Ayako, “The revision of Japan’s Early Commercial Treaties”, *STICERD*, November, 1999. [sticerd.lse.ac.uk/dps/is/IS377.pdf] (Consulta: 03 Febrero 2010).

El conocido *Rescripto Imperial sobre la Educación* (*Kyōiku chokugo*) [教育勅語] de 1890²⁷ es uno de los textos que mejor ejemplifican el dilema existente entre la aceptación de las ideas occidentales o el mantenimiento y fortalecimiento del nacionalismo y la llamada moral nacional. Aunque el rescripto incluye referencias a la jerarquía social de tipo confuciano, la divinidad imperial ligada al shintoísmo y el constitucionalismo occidental (al solicitar respeto frente a la Constitución Meiji promulgada un año antes), su mensaje obviamente quería guiar el comportamiento moral y social de los súbditos japoneses. El documento dibuja una fuerte línea política conservadora que contesta y reacciona ante los primeros movimientos obreros y sociales y también frente a una religión, la cristiana, íntimamente relacionada en aquella época con éstos.

Este documento, fuente de muchas controversias, es un excelente ejemplo para observar los efectos que ese dilema entre el aperturismo y el conservadurismo produjo entre los filósofos japoneses de la época.

INOUE Tetsujirō (1855-1944) fue uno de los intelectuales más influyentes en el campo filosófico de aquellos años. Formado en el departamento de filosofía de la casi recién fundada Universidad de Tokio (1880), viajó a Alemania y estudió y contactó con importantes figuras de la época como Eduard VON HARTMANN (1842-1906), Otto LIPMANN (1880-1933) o Wilhelm WUNDT (1832-1920). Posteriormente fue profesor regular de filosofía en la Universidad Imperial de Tokio y presidente de la Sociedad de Filosofía en el año 1916. Fue además el compilador del primer diccionario filosófico, *Tetsugaku Jii* [哲学辞彙] (1881).

Inoue fue uno de los pensadores que defendió con más celo el Rescripto, reaccionando de forma severa contra aquellos que lo criticaban o se negaban a aceptarlo. La negación a aceptar el documento por parte de algunos intelectuales cristianos, ejemplificada en el acto de no inclinarse ante el ejemplar del Rescripto que se encontraba en todas las escuelas junto al retrato del emperador [como hiciera el famoso intelectual cristiano UCHIMURA Kanzo (1861-1930)], fue entendida por parte de Inoue en clave de choque entre la religión cristiana y la educación. En su obra *El Conflicto entre la religión y la educación* (*Shukyō to kyōiku no shōtotsu*) [宗教と教育

²⁷ Se puede ver el texto del rescripto así como traducción al inglés en la Web del templo shintoísta Meiji. Véase *Templo Meiji* (*Meiji jingu*) [明治神宮]. [www.meijijingu.or.jp/english/about/6.html#anchor] (Consulta: 3 Febrero 2010).

の衝突] (1891) sostiene que el cristianismo podía suponer un riesgo para el sistema imperial si sus fieles intentaban sustituir la figura del emperador por la de Jesucristo.²⁸

Es evidente que la interpretación y el comentario del Rescripto que hace Inoue traspasa los límites del contenido estricto del texto, pero no deja de ser un síntoma evidente de la reacción frente a una de las religiones importadas de Occidente, el cristianismo, que, por aquel entonces, atraía a algunos jóvenes intelectuales en detrimento del budismo, el shintoísmo o la moral de tono confuciano.

En la misma línea de crítica al cristianismo aparece otra importante figura: INOUE Enryō (1858-1919). Pensador educado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Imperial de Tokio entre 1881 y 1885, fundó en el año 1887 el Pabellón de la Filosofía (*Tetsugaku-dō*) [哲学堂]²⁹, y la Academia de Filosofía, (*Tetsugaku-kan*) [哲学館].

Estudió filosofía en la Universidad Imperial de Tokio asistiendo a las clases de Ernest F. FENOLLOSA (1853-1908) con quien amplía sus conocimientos de la lengua inglesa. También se interesó por el utilitarismo de Mill, el positivismo de Comte o la filosofía kantiana. Durante sus años como estudiante universitario ayudó a la creación de la Sociedad de Filosofía y a la publicación en el año 1886 de la *Revista de Filosofía* (*Tetsugaku Zasshi*) [哲学雑誌].

Inoue reflexionó vivamente sobre la necesidad del desarrollo de la filosofía en Japón y reivindicó que los pensadores asiáticos analizaran su propia historia filosófica para encontrar las bases de esa autonomía intelectual. Según este autor, solamente si los filósofos asiáticos eran capaces de mirar nuevamente a su tradición filosófica y luego la comparaban con la occidental, serían capaces de desarrollar una nueva escuela filosófica propia con rasgos propiamente asiáticos.

Para denominar a esa nueva escuela filosófica, Inoue utilizó el término calificativo *kokusuishugi*-国粹主義³⁰, que denota su carácter nacionalista y quiere dejar constancia de la impronta patriótica necesaria para avanzar en el progreso filosófico que este pensador deseaba. El uso de un concepto tal parece posicionarse ante la dialéctica

²⁸ PIOVESANA, Gino K., "One hundred years of Japanese Philosophy. 1862-1962", *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 5, No. 3, 1964, p. 201.

²⁹ El Pabellón de la filosofía, *Tetsugaku-dō* [哲学堂], estaba dedicado a cuatro sabios: Confucio, Buda, Sócrates y Kant. Estos cuatro sabios representaban las cuatro divisiones de la filosofía mundial: Oriente quedaba representado por Confucio y Buda y Occidente por Sócrates y Kant.

³⁰ El término se traduce por "nacionalismo" o "patriotismo".

entre la oposición y la discriminación de los valores asiáticos y la occidentalización, en línea con la reacción frente a la apertura que se está viendo.

Tomando como marco estructural esa necesidad de desarrollar un corpus filosófico propiamente “nacional”, INOUE Enryō planteó y defendió la idea de una síntesis entre budismo y filosofía. Con ello, este autor aspiraba a igualar el budismo a la filosofía excluyendo, a su vez, al cristianismo, por considerarlo alejado de todo método científico. Sus duros ataques al cristianismo están contenidos en varias obras, entre ellas *Introducción a la vitalidad del budismo* (*Bukkyō katsuron joron*) [仏教活論序論] (1887) o *La aguja dorada de la verdad* (*Shinri Kinshin*) [真理金針] (1887).

Movido por la pretensión de darle al budismo una sólida base filosófica, probó a estructurar en esta religión el método filosófico y científico demostrando, a su vez, que la capacidad que tenía el budismo para adecuarse al método filosófico no se encontraba en el cristianismo. Una religión como la cristiana que había sostenido el sistema geocéntrico o afirmaba la trascendencia de Dios no era más que una religión acientífica y, por tanto, no susceptible de ser considerada para el avance de la filosofía japonesa.

La búsqueda de síntesis entre budismo y filosofía y la insistencia en demostrar el pre-cientificismo del cristianismo que expresa INOUE Enryō se puede interpretar como una reacción conservadora frente al proceso de modernización veloz que Japón había vivido en muy pocos años. De este modo se advierte que la modernización de Japón osciló entre aceptar la necesidad de aprender y desarrollar para sí los conocimientos importados de Occidente y el celo por mantener intactas sus raíces históricas y culturales. Se leyó “modernidad” como “occidentalización”.

La valoración que hace Inoue del budismo en clave de “religión filosófica” y su defensa del mismo como una tradición capaz de compartir muchos de los principios y métodos de la filosofía occidental describe un movimiento cultural lógico frente al choque entre tradición y modernidad “occidentalizante”. Parte de las contradicciones internas que se dieron en Japón durante ese primer proceso de modernización son difíciles de entender si no se tiene en cuenta la complicada relación entre las bases culturales japonesas (shintoísmo, budismo y confucianismo) y la religión cristiana. Tras el entusiasmo desmedido por todo lo occidental, la lógica misma de los hechos históricos exigía una reacción conservadora como la de estos autores.

Primeros movimientos socialistas y materialistas en Japón (1870-1911).

En el periodo que va del año 1870 al 1911 se inicia la introducción del pensamiento socialista en Japón. Los primeros movimientos surgen como reacción a los problemas sociales derivados del rápido proceso de industrialización y sus devastadores efectos en los colectivos obreros.

Los pensadores japoneses que introdujeron el socialismo y el materialismo marxista en el país eran intelectuales ligados de algún modo a círculos cristianos. Precisamente fue un cristiano protestante, KOZAKI Hiromichi (1856-1938) quien dio a conocer en 1881 la obra de Marx. Es en esos años cuando se inician también las traducciones de obras de temática socialista.

Durante la década de 1880 surgen los primeros grupos y partidos organizados. En el año 1882 se funda el *Partido Socialista Oriental (Toyō Shakaito)* [東洋社会党], de brevísima existencia, ideológicamente próximo al socialismo utópico y al anarquismo. Simultáneamente, se empiezan a publicar artículos que analizan los principios del socialismo clásico y debaten los movimientos de lucha que se estaban produciendo por toda Europa. Por aquella época, en revistas como *El amigo japonés (Kokumin no tomo)* [国民之友] y en la *Sociedad de Amigos del Pueblo (Min-Yūsha)* [民友社], organizada por el historiador y periodista TOKUTOMI Sōhō (1863-1957), se discuten cuestiones relacionadas con la modernización del país, el nacionalismo y una aún tímida defensa de valores de tipo social.

Es ya en el año 1890 cuando todo un conjunto de intelectuales se organizan colectivamente para analizar los problemas sociales. Entre ellos cabe destacar la figura de KATAYAMA Sen (1859-1933)³¹, pensador inicialmente convertido al credo cristiano al que posteriormente renunció. Katayama fue uno de los primeros miembros del Partido Comunista Americano y fundador del Partido Comunista Japonés en 1922. Tras la revolución bolchevique (1917), se traslada a Rusia donde llegó a formar parte del *Comintern* (Internacional Comunista).

³¹ Hay disponibles diversos textos de Katayama traducidos al inglés. Véase KATAYAMA, Sen, “‘Socialism in Japan’, letter to Hyndman” (1908), “Chinese Refugees in Japan” (1913), “The Japanese Manifesto” (1914), “The War and the Japanese” (1914), “The Labor Movement in Japan” (1918), “Japan and Soviet Russia” (1919), “To the Soldiers of the Japanese Army in Siberia” (1922), “Japan’s Position in the Coming World Social Revolution” (1922), “Foreign Policy of Japan” (1922), “The Eta Movement: A Strong Revolutionary Factor in the Coming Struggle for Proletarian Emancipation in Japan” (1924), “The Communist International & the Far East” (1924), “Against British Capitalism in Egypt, Eastern Bureau of the Comintern” (1925) en *MIA: Comintern Writers: Marxism in Japan: Sen Katayama Archive-Marxists Internet Archives*. [www.marxists.org/archive/katayama/index.htm] (Consulta: 10 Febrero 2010).

Estos años están marcados por la formación continua de pequeños grupos y asociaciones de ideología socialista, anarquista y cristiana y por la organización de los trabajadores en los primeros sindicatos, como la Unión de Trabajadores Ferroviarios en 1898 y otros movimientos obreros.³²

En esta época inicial del desarrollo del movimiento socialista y materialista japonés es remarcable la fuerte ligazón existente entre los movimientos obreros y los intelectuales que defendían ideas socialistas de marcado acento cristiano. La *Asociación para el estudio del Socialismo* (*Shakaishugi Kenkyūkai*) [社会主義研究会], por ejemplo, se origina a raíz de las reuniones que periódicamente llevaban a cabo pequeños círculos de intelectuales próximos a la Iglesia Unitaria de Tokio. Con la mejor organización del movimiento obrero y la aparición de diversas corrientes interpretativas del primitivo ideario socialista, la convivencia entre el cristianismo y el socialismo se fue haciendo más difícil. No obstante, no debe pasar desapercibido que la unión entre intelectuales socialistas y cristianos constituyó un camino necesario para dar efectividad a la reacción contra las condiciones de explotación fruto del veloz proceso de industrialización de Japón.

De igual modo es importante el papel que jugaron los pequeños diarios, revistas y publicaciones. Estas publicaciones fueron responsables de la difusión de las ideas socialistas, dando voz a los primeros grupos organizados de obreros y también siendo una importante plataforma para el posterior auge de una línea más radical de corte anarquista.

De entre estas publicaciones es necesario resaltar el *Periódico del pueblo* (*Heimin Shinbun*) [平民新聞] fundado por dos figuras capitales de la lucha contra el capitalismo y la explotación obrera: KŌTOKU Shūsui (Denjirō) (1871-1911) y SAKAI Toshihiko (1870-1933). Es precisamente en ese diario donde Kōtoku y Sakai publican en el año 1904 la traducción del *Manifiesto Comunista* (1848) de Marx y Engels.

Durante los primeros años del siglo XX, la cada vez mejor organizada colectividad obrera, el auge de los partidos socialistas, comunistas y anarquistas y la sucesión de disturbios provocados por agricultores, mineros y trabajadores organizados

³² Véase una breve e instructiva, aunque intencionalmente parcial, historia de los movimientos obreros en Japón en dos capítulos cronológicamente diferenciados, del 1882-1905 y 1905-1920, en la revista en línea de *International Review*, No. 112, 1st quarter, 2003, y No. 114, 3rd quarter, 2003, en: [en.internationalism.org/ir/112_japan.html] y [en.internationalism.org/ir/114_japan.htm] (Consulta: 10 Febrero 2010). Mucho más completa y menos ideológicamente influenciada es la narración histórica sobre los primeros movimientos socialistas en el artículo de PIOVESANA, Gino K., “Men and Social Ideas of the Early Taisho Period”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 19, No. 1/2, 1964, pp. 111-129.

tuvieron una pronta respuesta del gobierno. Se promulgó un tipo de legislación que iba a ser común durante todo el periodo del Japón imperial del siglo XX: *La Ley para la Preservación del Orden Público (Chianijihō)* [治安維持法] (1900). Esta ley estuvo dirigida directamente contra los movimientos obreros organizados y restringió la libertad de expresión, la organización de asambleas, asociaciones y huelgas. Este tipo de regulación derivó en estrictas medidas de control y opresión sobre estos colectivos de obreros e intelectuales organizados que en un primer momento aspiraban a expresar sus ideas con los medios propios del parlamentarismo.

Sin embargo, la represión, el cierre de diarios y publicaciones y el encarcelamiento de muchos de sus editores e ideólogos, produjo que muchos de estos intelectuales modularan la base de su pensamiento socialista, anclado en principios del humanitarismo, hacia un anarquismo activo. Ese cambio está bien ejemplificado en la figura y la trayectoria política e ideológica de KŌTOKU Shūsui.

Como ya se ha señalado, Kōtoku y SAKAI Toshihiko, fundaron el *Periódico del Pueblo* en el año 1903. Este diario era la plataforma para la expresión de ideas del colectivo socialista llamado *Heiminsha* [平民社]. La estructura ideológica del colectivo se había forjado recibiendo y aceptando diversas influencias: las ideas de Marx, Engels, Lassalle, Kropotkin, el pacifismo tras los estragos de la guerra Ruso-Japonesa (1904-1905) y también una fuerte influencia de ideas románticas que se deja ver en obras poéticas como las que el poeta KODAMA Kagai (1874-1943) escribía y donde se ensalzaban los valores socialistas. Los primeros artículos de Kōtoku y Sakai reflejan bien las ideas del ideario socialista (libertad, igualdad, la consecución de los fines por los que luchaba la clase obrera, etc.) y la defensa de medios no violentos para su consecución.

No obstante, el gobierno japonés interpretó, sin duda alguna, que las ideas que defendían Kōtoku y Sakai en las que expresaban su deseo de cambiar el orden político existente, eran un peligro para el orden establecido. En el año 1904, Sakai fue encarcelado durante dos meses por publicar en el *Periódico del Pueblo* un artículo de Kōtoku en el que éste expresaba directamente la necesidad de derrocamiento gubernamental:

Si el pueblo quiere dejar de sufrir y padecer miseria, debería levantarse unido y eliminar el origen de su miseria y su sufrimiento. Eso es todo. Pero, ¿dónde está ese origen? Se encuentra en la estructura maligna de nuestro sistema estatal actual. La única manera de proceder es reemplazar el gobierno de políticos, el repertorio de manipuladores, de militaristas y de aristócratas, por un gobierno del pueblo –reemplazar el “gobierno para

la guerra” por un gobierno para la paz-; reemplazar el gobierno de la tiranía, la restricción, el saqueo, por un gobierno de paz, felicidad y progreso. Pero, ¿cómo hacer posible este cambio? El primer paso debe consistir en asignar el poder político a toda la población. El último paso consistirá en abolir la propiedad privada de tierras y capital, restaurando los frutos de la producción en las manos de sus productores. En otras palabras, la solución es reemplazar el presente sistema militarista y capitalista por un sistema de clases en el que se haya realizado el socialismo.³³

Sakai se convertiría en el primer socialista encarcelado por expresar sus ideas políticas. Poco después le siguió Kōtoku, condenado a pasar cinco meses en prisión por haber editado un artículo en el que se criticaba el nacionalismo japonés.

Tras su estancia en prisión y su posterior viaje a Estados Unidos en el año 1905, donde se reunió con grupos organizados de trabajadores e intelectuales revolucionarios de diferentes procedencias y también con emigrantes japoneses, Kōtoku redefine su base ideológica. Se produce su cambio de perspectiva, desde el socialismo marxista al anarquismo radical. En el año 1907, en las páginas del aún existente *Periódico del Pueblo*, describe su cambio de perspectiva y de mirada política:

Es absolutamente imposible llegar a conseguir una genuina revolución socialista mediante el sufragio universal o la política parlamentaria. Ningún medio salvo la acción directa de los trabajadores organizados servirá para llegar a conseguir los objetivos del socialismo.³⁴

A este giro ideológico de Kōtoku hacia el anarquismo se le deben unir los hechos que se derivaron del llamado *Incidente de Alta traición (Taigyaku Jiken)* [大逆事件]. En el año 1910, un trabajador de la prefectura de Nagano, MIYASHITA Takichi (1875-1911), movido por ideas anarquistas, es descubierto manipulando explosivos con los que pretendía fabricar una bomba para asesinar al emperador. Este hecho sirvió de pretexto al gobierno para arrestar a toda una serie de socialistas, comunistas y anarquistas, entre los que estaban Kōtoku y su mujer, KANNO Sugako (1881-1911). Suele decirse que Kanno, escritora autodidacta, periodista e intelectual anarquista al igual que su compañero, fue la artífice de la ideación y el desarrollo del fallido plan para atentar contra emperador.

Los dos finalizaron sus días expresando su testamento ideológico y personal en los diarios que escribieron en prisión. Kōtoku, en su diario con forma epistolar *Discusión sobre la Revolución Violenta, desde la celda de la cárcel (Gokuchū*

³³ KŌTOKU citado en MASAOKI, op. cit., p. 445.

³⁴ Ibídem, p. 460.

Bōryokukakumei wo ronzu) [獄中より暴力革命を論ず] (1910)³⁵ y KANNO Sugako en su diario, *Una pausa camino a la muerte (Shide no Michikusa)* [死出の道草] (1911).³⁶

Con la ejecución de Kōtoku, Kanno y el resto de acusados en el año 1911, se cortaba de raíz una época del desarrollo de las ideas sociales en Japón y se empezaba lo que se llamó el “invierno del socialismo japonés” (*fuyu no jidai*-冬の時代].

El dominio del subjetivismo, el pragmatismo, el neokantismo y la fenomenología en la Era Taishō (1912-1926).

Desde la muerte del emperador Meiji, los pocos años que marcan la transición del trono imperial a la figura del emperador Taishō en 1912, quien delegará pronto, en 1921, las obligaciones imperiales a su hijo Hirohito, representan una etapa que en lo referente a la filosofía está marcada por lo que KISHINAMI Tsunezo (nac. 1877), un casi desconocido estudioso, identifica en su tesis doctoral *El desarrollo de la filosofía en Japón (The Development of Philosophy in Japan)*³⁷ como el periodo dominado por el subjetivismo.

Kishinami, aunque se refiere a un lapso de tiempo corto (1905-1915) que no se corresponde en su totalidad con el periodo Taishō y recoge solamente la transición desde Meiji, utiliza el término “subjetivismo” (*subjectivism*) porque, en su opinión, se aviene con precisión a la época.

³⁵ Véase traducción al inglés en KŌTOKU, Shūsui, ELISON, George (Trad.), “Discussion of Violent Revolution, From a Jail Cell”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 22, No. 3/4, 1967, pp. 468-481.

³⁶ Véase traducción al inglés en HANE, Mikiso, *Reflections on the Way to the Gallows: Rebel Women in Prewar Japan*; Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1993, pp. 56-74.

³⁷ Muy poco se sabe de la vida del autor de esta tesis doctoral. Curiosamente, al realizar esta investigación, fue previo el descubrimiento archivístico fortuito del texto de su tesis doctoral y posterior la indagación sobre su autor y el hallazgo de la única referencia a su persona que aquí se ha podido encontrar. Esta escasa referencia a su tesis y a la publicación de la misma en 1915 se encuentra en el artículo de Dale RIEPE de 1965 titulado “Cronología Selecta de filosofía japonesa reciente (1868-1963)” donde el autor simplemente la consigna dentro de la cronología de publicaciones que presenta. Véase RIEPE, Dale, “Selected Chronology of Recent Japanese Philosophy (1868-1963)”, *Philosophy East and West*, Vol. 15, No. 3/4, 1965, pp. 259-284. Curiosamente, Riepe ubica el texto de KISHINAMI Tsunezo en el apartado de la cronología dedicado al año 1915 junto a obras de reconocidos filósofos como el mismo Nishida o INOUE Tetsujirō (RIEPE, art. cit., p. 272). En su disertación, Kishinami presenta un documento que quiere describir los hitos del desarrollo de la filosofía en Japón, tratando las siguientes ideas fundamentales: El desarrollo de la filosofía en Japón en la Era Meiji: la confrontación entre la tradición de la “Filosofía de la mente oriental” (“*Oriental Philosophy of Mind*”) y el “Nuevo estudio de la filosofía occidental” (“*New Study of the Occidental Philosophy*”); Los problemas de “asimilación” de la filosofía occidental; Características mentales de los japoneses; El carácter práctico de los japoneses (centrismo vital - *life-centerism*) frente al carácter especulativo occidental; La cronología: periodos del desarrollo de la filosofía en Japón del 1868 al 1915; Relación entre religión y filosofía en Japón; Problemas éticos y sociales en relación con la filosofía. Véase KISHINAMI, Tsunezo, *The Development of Philosophy in Japan*; Princeton: Princeton University Press, 1915.

La designación “subjetivismo”, según indica el propio Kishinami, no es suya, sino que la coge de otro autor japonés, el Dr. Kuwaki³⁸, que la toma, a su vez, del profesor Lamprecht.³⁹ Con todo, Kishinami delimita él mismo el significado del subjetivismo diciendo que refiere al despertar del interés por la “auto-conciencia” (*self-consciousness*) en los círculos filosóficos japoneses. Así, dice que ese periodo de dominio del subjetivismo y el foco en la figura de la “auto-conciencia” representa para los pensadores japoneses de la época la búsqueda de los principios y estructuras de pensamiento que matizaran la sensación de opresión que se vivía con la tensa vuelta a la tradición que había acabado por marcar la etapa filosófica anterior (1886-1905). Para Kishinami, esa etapa anterior correspondiente a la irrupción de la filosofía occidental estuvo marcada por la fuerte influencia de la filosofía alemana y la final configuración de un discurso de corte romántico tintado de nacionalismo y patriotismo. Figuras que se corresponden a esa delimitación general del final de la etapa de Meiji son, claramente, INOUE Tetsujirō e INOUE Enryō.

Aunque la intuición de Kishinami no puede ser históricamente exhaustiva porque finaliza en 1915, sí que ofrece una intuición certera de lo que iba a caracterizar el panorama filosófico de la Era Taishō. Entonces, ciertamente, los pensadores japoneses buscaron nuevos caminos filosóficos, muchos de ellos anclados en las corrientes y escuelas del momento, novísimas líneas de reflexión filosófica de carácter psicologista, pragmático, neokantiano, con los que se enfrentarán o reforzarán, dependiendo del caso, las ideas culturalistas y nacionalistas que se habían prefigurado como predominantes en ciertos círculos filosóficos.

Otro aspecto fundamental para entender la filosofía de la época de Taishō es la que refiere a la extraordinaria proliferación de la publicación e introducción de nuevos textos filosóficos traducidos al japonés. Kishinami se hace eco de esta cuestión y también del hecho de que los textos traducidos van a ser ya entonces traducciones directas desde la lengua original al japonés. Tanto la traducción como la lectura y estudio de textos filosóficos en su lengua original representan un cambio significativo.

Llama la atención la lista de autores que son objeto de traducción y, por tanto, de

³⁸ Con toda seguridad y aunque Kishinami no incluye la fuente en la bibliografía incluida en su disertación, el llamado profesor Kuwaki refiere a la figura del pensador KUWAKI Gen'yoku (1874-1946), del que se hablará más adelante.

³⁹ KISHINAMI, op. cit., p. 15. Kishinami se refiere al historiador alemán Karl LAMPRECHT (1856-1915) que junto a Oskar NACHOD (1858-1933) publica la obra *Historia de Japón (Geschichte von Japan)* (1906). Véase NACHOD, Oskar, LAMPRECHT, Karl, *Geschichte von Japan*; Gotha U. Leipzig: Verlag der Asia Minor, 1906.

difusión en japonés: Platón, Eucken, Bergson, Schopenhauer, James o Wundt. E igualmente importante es el hecho de que muchos de los estudiantes de filosofía de inicios de siglo ya eran capaces de dominar lenguas extranjeras, principalmente inglés, alemán o francés y, por tanto, estaban capacitados para leer y trabajar las obras en sus idiomas originales.⁴⁰

Piovesana describe el panorama filosófico de Taishō, que ordena filosóficamente desde 1901 hasta 1925, y lo define como la etapa marcada por el individualismo, el pragmatismo y el neokantismo. En sus propias palabras,

El fin del siglo XIX y el comienzo del XX, vieron el surgir del nacionalismo y el individualismo en el Japón, así como la formación de una tendencia pragmática. Esta última continuaría durante toda la Era de Taishō hasta cerca del año 1925. El neokantismo y los estudios filosóficos en general, llegaron a ser académicos en demasía: pasaron de lo que se podría llamar un período de popularización al extremo de una refinada investigación científica.⁴¹

Para entender a lo que se refiere Piovesana por “refinada investigación filosófica” es fundamental atender a cómo los primeros graduados en filosofía en la Universidad Imperial de Tokio, Kioto o Waseda van difundiendo en las aulas universitarias esas corrientes coetáneas. Así, autores como TAKAYAMA Rinjiō (Chogyū) (1871-1902), una de las figuras que propugna una configuración de la subjetividad que pivota de un modo central en su autorrealización, se hará eco del idealismo neohegeliano de raíz anglosajona de autores como Thomas Hill GREEN (1836-1882).⁴² Ese mismo neohegelianismo va a ayudar a sentar las bases de una idea de Estado que progresivamente irá acentuando su nacionalismo culturalista conocido como “japonesismo” (*nihonshugi*- 日本主義).⁴³

⁴⁰ KISHINAMI, op. cit., p. 16: “Hay muchas traducciones de obras filosóficas. Las obras de Platón fueron traducidas por el Sr. T. Kimura en 1903. Jóvenes estudiantes han traducido las obras de Eucken y de Bergson. El Dr. Anezaki, ahora lector en la Universidad de Harvard, ha traducido recientemente la obra de Schopenhauer *Welt als Wille und Vorstellung* (*El mundo como voluntad y representación*). También se han traducido muchas otras obras: de Bowne, Fullerton, Hibben, Hoffding, James y Wundt. Sin embargo, se debe recordar que hay muchas obras importantes que los japoneses leen con gran interés y que, por una razón u otra, no están traducidas al japonés. Asimismo, hay que tener en cuenta que los estudiantes japoneses que se interesan en el estudio filosófico son capaces de utilizar para ello el inglés, el alemán o el francés. Y esto, quizás, explica que la traducción de obras extranjeras al japonés está decreciendo aunque ganando en calidad; mientras que, por otro lado, el número de obras nativas [de autores japoneses] crece año tras año”. Kishinami ilustra su explicación indicando que mientras que en 1877 el número de traducciones era de 232 y de obras originales de 4.745, en 1905, las traducciones decrecen hasta 28 y las obras originales se incrementan hasta las 26.582.

⁴¹ PIOVESANA, *Pensamiento Japonés Contemporáneo*, cit., p. 63.

⁴² *Ibidem*, pp. 63-64. Se hará referencia más adelante a la importancia de la ética de Green y la idea de la autorrealización.

⁴³ Que en su forma contemporánea, aún vigente, engloba toda una serie de teorías sobre la especificidad racial o cultural de Japón con el término *Nihonjinron* [日本人論].

Por otro lado, la entrada del pragmatismo en Japón es otro de los hitos que ayudan a comprender el panorama filosófico de la etapa de Taishō. La difusión del pragmatismo en los centros filosóficos universitarios es tan rápida como lo es el declive de su importancia. La atención en el pragmatismo de autores como John DEWEY (1859-1952)⁴⁴ o William JAMES (1842-1910) va a ser de una efervescencia tal que dejará impronta en muchos pensadores japoneses y, claramente como se verá más adelante, en la filosofía de Nishida durante las décadas de 1910 y 1920.

Concretamente en el caso de James, sus obras sobre filosofía y psicología se difunden, primero, con la presentación que de las mismas hacían los profesores americanos visitantes en las aulas universitarias japonesas y luego, mediante la traducción de sus textos al japonés y el consiguiente estudio y análisis de las mismas. Por ejemplo, con el análisis que hiciera KUWAKI Gen'yoku (1874-1946) de la obra de James *La voluntad de creer (The will to believe, and other essays in Popular Philosophy)* (1897).⁴⁵

Por consiguiente, se entiende que el influjo de estos estudiosos y profesores japoneses se comunicara con rapidez a los estudiantes y entre sus colegas. Por ejemplo, Nishida, en la época en la que comienza su carrera como profesor asistente en la Universidad Imperial de Kioto alrededor de 1910, coincide con UEDA Bin (1874-1916) que es responsable de la difusión de la poesía francesa simbolista en ámbitos universitarios y con el propio Kuwaki, cuyo fuerte era el estudio de la filosofía kantiana y abandera el “subjetivismo” como la posición última a la que se llega con la interpretación de las críticas kantianas. Así es como Nishida y otros pensadores japoneses se van dejando imbuir por la novedosa introducción de autores y corrientes de pensamiento gracias a toda una generación de profesores e investigadores que eran los que constituían la avanzadilla intelectual de diversos ámbitos de estudio (filosofía, psicología, historia, sociología, literatura, etc.).⁴⁶

La filosofía kantiana y la constelación de autores relacionados con el neokantismo dominarán la década de los años 1910. Luego, en la década de los años

⁴⁴ Filósofo importante también en el desarrollo en paralelo de la filosofía moderna y contemporánea en China en el mismo periodo. Los filósofos e intelectuales chinos relacionados con el Movimiento de la Nueva Cultura se interesaron en promover el diálogo e intercambio con pensadores occidentales. John DEWEY llegó a Pekín pocos días antes del incidente del 4 de Mayo del 1919 para dar una serie de conferencias en la universidad y se convirtió, junto a Bertrand RUSSELL (1872-1970), quien llegó en 1920, en uno de los pensadores occidentales más influyentes de la época en el país.

⁴⁵ PIOVESANA, *Pensamiento Japonés Contemporáneo*, cit., p. 65.

⁴⁶ YUSA, Michiko, *Zen and Philosophy. An Intellectual biography of Nishida Kitarō*; Honolulu: Hawai'i University Press, 2002, p. 119.

1920, el interés se trasladará hacia la fenomenología de Husserl y la atención específica a la obra de Heidegger. Algunos de los estudiantes de filosofía más brillantes viajaron a Alemania a completar sus estudios o a realizar su doctorado, entrando así en contacto con Husserl y con Martin HEIDEGGER (1889-1976) en Friburgo, como le sucede en 1921 a YAMANOUCI Tokuryû (1890-1982), estudiante en las clases de Nishida, a TANABE Hajime (1885-1962) en 1922 o a TAKAHASHI Satomi (1886-1964) en 1926. En 1922, otros intelectuales como MIKI Kiyoshi (1897-1945), ABE Jirô (1883-1959) o KUKI Shûzô (1888-1941)⁴⁷ recayeron en otro centro filosófico de referencia, Heidelberg, donde estaba entonces Heinrich RICKERT (1863-1936).⁴⁸

Tras su vuelta a Japón, estos pensadores japoneses serán los responsables de la difusión de la escuela neokantiana y del interés por la fenomenología. El neokantismo, la fenomenología y luego el existencialismo de autores como Jaspers, serán los referentes filosóficos durante las siguientes décadas. El marxismo, censurado y limitado durante la época fuerte del imperialismo japonés y de la contienda bélica, será rehabilitado tras el fin de la guerra y se erigirá en la corriente de pensamiento predominante especialmente durante los años 1950 y 1960.

⁴⁷ La figura de Kuki es uno de los paradigmas de esas personalidades intelectuales japonesas que establecen puentes intelectuales con Europa. Desde 1921 hasta 1929, emprende un periplo que le lleva a estudiar, como describe Falero, en Niza, Heidelberg, Turingia, París, Friburgo y Marburgo. Las estancias en los más importantes centros filosóficos europeos no sólo le llevan a entrar en contacto con filósofos europeos de primer orden, sino también a entrar en contacto con aquellos colegas japoneses con los que coincide como Abe o Miki. Kuki tiene la oportunidad de estudiar con Rickert pero también con Husserl, Heidegger, Sartre, conocer a André GIDE, Alexandre KOYRÉ o Karl LÖWITH, que posteriormente pasará una temporada en Japón y expondrá su particular visión de la filosofía en tierras japonesas. Véase la excelente contextualización de la figura de Kuki que realiza el profesor Alfonso J. FALERO en el estudio introductorio que acompaña a su traducción de la obra *La estructura del Iki (Iki no Kôzô)* [‘いき’の構造] (1930) en KUKI, Shuzo, *Iki y fûryû. Ensayos de estética y hermenéutica*; FALERO, Alfonso J. (Ed. y Trad.), Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2007, pp. 11-54. En relación a la atención sobre la filosofía japonesa de Löwith, véase LÖWITH, Karl, “Observaciones sobre la diferencia entre Oriente y Occidente” (1960) en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*; KOVACSICS, Adan (Trad.), Barcelona: Herder, 1998, pp. 263-293. Por otro lado, la relación entre Heidegger y Kuki ha sido estudiada en profundidad recientemente básicamente porque Heidegger menciona a Kuki en su texto de 1959 “Diálogo sobre el Habla entre un japonés y un inquiridor” incluido en *Del camino al Habla (Unterwegs zur Sprache)*. El texto heideggeriano es la reconstrucción de la conversación que el alemán tuvo con TEZUKA Tomio (1903-1983) en 1954. El encuentro entre Heidegger y Kuki se produce en el año 1927 cuando el pensador japonés asiste a las clases que el pensador alemán estaba dedicando a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. De la mucha bibliografía disponible véase SAVIANI, Carlo, *El Oriente de Heidegger*, BOUSO, Raquel (Trad.), Barcelona: Herder, 2004, pp. 153-160 y especialmente MARRA, Michael F., “A Dialogue on Language between a Japanese and an Inquirer. Kuki Shûzô’s Version”, en SÔGEN HORI, Victor, CURLEY, Melissa Anne-Marie (Eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy. Neglected Themes and Hidden Variations*; Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008, pp. 56-77.

⁴⁸ YUSA, op. cit., pp. 177-178.

CAPÍTULO 2. LA FORMULACIÓN INICIAL: UN SISTEMA ALREDEDOR DE LA NOCIÓN DE “EXPERIENCIA PURA”.

Introducción. Nishida: sus años de formación y de surgimiento como filósofo.

A continuación procede ofrecer unos pocos apuntes biográficos sobre la figura de NISHIDA Kitarō (1870-1945) y específicamente sobre el contexto inicial de su formación filosófica hasta el justo momento de la publicación de su primera obra *Estudio sobre el Bien* (1911) que abre la etapa inicial de su producción filosófica.

La mayoría de volúmenes dedicados a la diversa y compleja historia filosófica e intelectual del Japón contemporáneo resaltan el papel destacado de la figura de Nishida. De él se dice, casi con unanimidad, que es el más importante filósofo japonés del siglo XX. Y es indudable que entre su obra y la de los pensadores de la generación anterior se aprecia una diferencia cualitativa.

NISHI Amane, INOUE Enryō o KŌTOKU Shūsui introdujeron conceptos, métodos y dieron a conocer diferentes escuelas y corrientes pertenecientes a la filosofía occidental. La incorporación de la filosofía occidental y el muy relativo auge del cristianismo entre los jóvenes intelectuales conformaron una parte importante de las discusiones científicas, políticas y culturales del proceso de modernización de la Era Meiji. Nishida es un pensador con una trayectoria que excede los límites de cualquier presentación que reduzca su trabajo a un mero ejercicio de exposición, contraposición, comentario o crítica de la historia de la filosofía occidental desde la perspectiva asiática. Tampoco es un autor cuya obra pueda entenderse exclusivamente en clave de defensa de la tradición filosófica y religiosa de Asia Oriental, queriendo con ello afianzar ciertas bases argumentativas que se defiendan proponiendo una superioridad conservadora de la propia cultura frente a la importada “modernización” de valores e ideologías venidas de Occidente. En Nishida hay un poco de todo ello, pero su figura e importancia no se dejan reducir a cualquiera de estas definiciones obligatoriamente sintéticas. Es harto difícil calificar su trayectoria filosófica al igual que lo es intentar ubicar el desarrollo filosófico que, partiendo de sus ideas, se desarrolló y completó en la llamada Escuela de Kioto y los pensadores relacionados a ella más destacados, muchos discípulos de

Nishida, como TANABE Hajime o NISHITANI Keiji (1900-1990), por citar sólo a dos de ellos.⁴⁹

Una valoración general repetida al presentar a esta generación de pensadores coincide en resumir la orientación y el alcance de la obra de Nishida y el desarrollo filosófico posterior de sus discípulos diciendo que ejemplifican la síntesis filosófica entre la filosofía occidental y el pensamiento japonés tradicional.⁵⁰ Según esta perspectiva, la filosofía de Nishida y la de los autores relacionados con la escuela de Kioto componen la única corriente filosófica originaria (y original) del Japón contemporáneo y su corpus filosófico, en sentido amplio, es un intento por sintetizar los elementos novedosos del pensamiento filosófico occidental y las raíces del pensamiento propiamente asiático.

De este modo se explica que la filosofía de NISHIDA Kitarō y la Escuela de Kioto ordena y encara los problemas fundamentales de la filosofía (teoría del conocimiento, ética, estética, metafísica, etc.) en una estructura que busca compendiar, por un lado, el neokantismo y la fenomenología, imperantes a principios de los años 1910-1920 en Europa y Norteamérica, y por otro, el budismo *mahayana* y el *Zen*.

Es indudable que al encarar algunas de las cuestiones tratadas por Nishida y otros filósofos japoneses coetáneos, se puede rastrear con facilidad esa intención sintetizadora, pero es necesario advertir del peligro que se corre si el complejo entramado filosófico queda reducido a ser exclusivamente la síntesis Oriente-Occidente sin más.⁵¹

En ocasiones, al adjetivar el pensamiento japonés moderno y contemporáneo como sintético o “sincrético” se oculta una posición prejuiciosa. Se asume acríticamente que la filosofía japonesa y los autores que la representan han construido sus sistemas de ideas tomando prestadas corrientes, principios o tópicos filosóficos occidentales sin ser capaces de construir principios o teorías originales. Al final resulta que muchas de las afirmaciones que se hacen sobre la filosofía japonesa acaban aseverando que no hay

⁴⁹ Hay innumerables intentos académicos que delimitan el alcance de los autores y líneas de reflexión filosófica que caen bajo la denominación “Escuela de Kioto”. La que aquí se considera la aproximación más útil, clara y absolutamente recomendable es la que se encuentra en el artículo de DAVIS, Bret W., “The Kyoto School”, en ZALTA, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2010 Edition.
[plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/kyoto-school/] (Consulta: 26 Octubre 2010).

⁵⁰ LAVELLE, Pierre, *El Pensamiento Japonés* (1997); VIDAL, José Manuel L. (Trad.), Madrid: Acento Editorial, 1998, pp. 72-85.

⁵¹ Y, por lo general, sin criticar convenientemente la ficción representativa e ideológica que las categorías “Oriente” y “Occidente” han construido y reproducen.

originalidad alguna en el pensamiento japonés. Y, en continuidad con este tipo de prejuicios, lo mismo les vale para la filosofía china contemporánea, por ejemplo, y por extensión, para cualquier filosofía no europea o norteamericana.

Para superar ese prejuicio, bastaría con intentar enumerar qué grandes sistemas filosóficos han producido algunos países individualmente considerados y que se ubican a sí mismos dentro del amplio mapa intelectual “anglo-europeo”. Con toda seguridad, respecto a alguno de estos países sería bastante difícil encontrar y nombrar, en pureza, autor o sistema filosófico original alguno.

Así pues, si se piensa que la trayectoria filosófica de Nishida se construye en la búsqueda de una síntesis entre Oriente y Occidente que lo que pretende es el diálogo y la confrontación de ideas, es decir, la interpelación cotejada frente a la multiplicidad de problemas filosóficos y sus múltiples respuestas e interpretaciones, se debe estimar también que en su obra existen buenos motivos para superar el hermetismo eurocéntrico. A su vez, conocer la filosofía japonesa moderna puede ser un buen inicio para repensar posteriormente el presente de la filosofía sobre la base de su heterogeneidad y a la vez universalidad. Esta posibilidad ayudaría a traspasar, de igual modo, la dicotomía construida entre Oriente y Occidente, calibrando las expresiones filosóficas más allá de su procedencia territorial.

NISHIDA Kitarō nace en el año 1870 y crece en el ambiente social y político de los primeros años de la Era Meiji. Lo que algunos han llamado “europeización” del sistema japonés a nivel educacional se refleja en su trayectoria como estudiante en la escuela secundaria: allí estudió filosofía china antigua (los clásicos confucianos, el neo-confucianismo y el taoísmo) a la vez que aprendía lenguas extranjeras como inglés y alemán.

Su contacto con la filosofía occidental se produce durante sus años en la Universidad Imperial de Tokio (1891-1894) donde asiste a las clases que entonces impartían profesores extranjeros (generalmente, alemanes o americanos). Uno de ellos, Raphael VON KOEBER (1848-1923)⁵², es una figura clave para entender cómo se introduce la filosofía alemana, el griego, el latín, la historia de la filosofía medieval y moderna en las aulas de las universidades japonesas.

⁵² Véase el retrato que hace Nishida sobre Koeber en su breve escrito “Recordando al profesor Koeber” (“Kêberu sensei no tsuikai”) (“ケーベル先生の追懐”) en NISHIDA, *Obras completas de Nishida Kitarō*, cit., Vol. 13: *Ensayos cortos (Shōhen)* [小篇] (en adelante, NKZ13), pp. 176-177.

Nishida concluye en 1894 sus estudios universitarios presentando un trabajo dedicado a analizar la idea de causalidad en la filosofía de David HUME (1711-1776). Posteriormente, centra su atención en un autor fundamental para entender el modo en el que se produce la recepción de la filosofía hegeliana en Japón: Thomas Hill GREEN (1836-1882). La influencia del neohegelianismo de Green se manifiesta en gran parte de los desarrollos filosóficos de la generación a la que pertenece Nishida. En conceptos como conciencia, libertad o voluntad y en el modo en que los interpretan muchos filósofos japoneses, se encuentra la huella de la obra de Green y especialmente de su *Prolegómenos a la Ética (Prolegomena to Ethics)* (1883).⁵³ El idealismo de Green, donde se combinan fundamentos éticos kantianos y hegelianos, influye en el joven Nishida y también en muchos otros pensadores japoneses de los primeros años del siglo XX. Es NAKASHIMA Rikizo (1858-1918), uno de los intelectuales japoneses que a finales del siglo XIX obtiene un doctorado en el extranjero, en este caso en la Universidad de Yale, con un trabajo dedicado a analizar la filosofía de Immanuel KANT (1724-1804)⁵⁴, quien introdujo la figura de Green en las aulas japonesas. Nakashima es el que da a conocer la teoría ética de Green mediante una serie de conferencias que realizó en la Universidad Imperial de Tokio en el año 1892.⁵⁵ Utilizó la obra de éste, *Prolegómenos a la Ética*, como libro de texto para sus cursos de ética y filosofía moral. A estas clases acudía el joven Nishida. Nishida mismo, centrado en cierto momento en el estudio de las tesis de Green, llegó a publicar en 1895 gracias a un compañero de estudios, YAMAMOTO Ryōkichi (1871-1942), editor de la revista *Tiempos educativos (Kyōiku Jiron)* [教育時論], una serie de artículos breves sobre la filosofía moral del autor británico bajo el epígrafe “La esencia de la filosofía moral de Green” (“Gurīn shirinri tetsugaku no taii”) [“グリーン氏倫理学の大意”].⁵⁶

Tras finalizar sus estudios, Nishida compagina su trabajo como profesor en diversas escuelas de secundaria con sus obligaciones familiares y continúa su personal formación filosófica. Por aquellos años, su amigo y conocido introductor del budismo *Zen* en Occidente, D.T. SUZUKI (1870-1966), le aconseja que lea a William JAMES,

⁵³ GREEN, Thomas Hill, *Prolegomena to Ethics*; Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.

⁵⁴ NAKASHIMA, Rikizo, *Kant's doctrine of the "Thing-in-itself"*; New Haven: Price, Lee & Adkins Co., 1889.

⁵⁵ SASAKI, Hidekazu, “Self-Actualization and/or Self-Realization in Japan: A Historical Approach to its various aspects”, *The Bulletin of the Faculty of Education, Utsunomiya University*, Vol. 59, Section 1, 2009, p. 159.

⁵⁶ NISHIDA, “La esencia de la filosofía moral de Green” (“Gurīn shirinri tetsugaku no taii”) [“グリーン氏倫理学の大意”], NKZ13, cit., pp. 21-41.

del que tomará el marco conceptual de su noción “experiencia pura”. A su vez, se instruye en la práctica meditativa del budismo *Zen*.

Durante esos años de formación y de maduración de su expresión filosófica, Nishida escribe y publica pequeños ensayos sobre diversos temas (estética, religión, ética, etc.) de modo esporádico, movido por la idea de escribir una historia de la ética que, como tal, nunca llevará a cabo.⁵⁷ En el año 1909 consigue un puesto en la escuela de élite *Gakushûin* en Tokio y posteriormente, en el año 1910, es nombrado profesor ayudante en la universidad de Kioto. Es en el año 1911, a la edad de 41 años, cuando publica la que sería su primera y, aún hoy en día, más conocida obra: *Estudio sobre el Bien (Zen no Kenkyû)* [善の研究] (1911).

El año 1911 es una fecha particularmente significativa para entender algunas de las claves de la historia de Asia Oriental durante la primera mitad del siglo XX. Del año 1911 se podría decir que es como un bisturí temporal que demarca situaciones geopolíticas, sociales e intelectuales y que dibuja los patrones que se desarrollarán en los conflictos internos de los países implicados y en las reconfiguraciones territoriales que se sucederán en las siguientes décadas hasta el un nuevo corte certero del año 1945, con el fin de la Segunda Guerra Mundial.

En China, con la revuelta en la ciudad de Wuchang el 10 de Octubre de ese año, se data el inicio de la Revolución China que culmina con la proclamación de Sun Yat-sen (1866-1925) como primer presidente de la República. Hay otro hecho importante que implica a Japón directamente y que tiene consecuencias fundamentales para entender la historia de otro país, Corea, y de la carrera imperialista japonesa de las siguientes décadas. Con las guerras Sino-Japonesa (1894-1895) y Ruso-Japonesa (1904-1905) y el triunfo, en ambas, del bando japonés, se refuerza la vía para la reconfiguración de la parte oriental del continente asiático. Las dos guerras se producen en el entorno de la península coreana y va a ser Corea el país donde los japoneses mostrarán, con la limpidez del totalitarismo, su auge político, económico y militar. Corea se convierte en un protectorado de Japón en el año 1905, siendo esta situación la

⁵⁷ Con la ética sucede como con otras cuestiones filosóficas que Nishida sólo dejó apuntadas: serán otros pensadores japoneses relacionados, de manera más o menos directa, con la Escuela de Kioto, los que desarrollarán la teorización ética en forma sistemática. En este caso, se puede afirmar que esta historia de la ética que no llegó a escribir Nishida, la reemprende otro importante pensador, WATSUJI Tetsurô (1889-1960), con su obra *Ética (Rinrigaku)* [倫理学]. Véase WATSUJI, Tetsurô, *Obras completas de Watsuji Tetsurô (Watsuji Tetsurô Zenshû)* [和辻哲郎全集]; Vol. 10: *Ética (Rinrigaku)* [倫理学] (1945), Tokio: Iwanami Shoten, 1961-1963. [Trad. ingl.: *Rinrigaku. Ethics in Japan*; YAMAMOTO, Seisaku, CARTER, Robert E. (Trads.), New York: SUNY, 1996].

transición para que el territorio fuera anexado desde el año 1910, poniendo fin así a la dinastía coreana *Chosŏn*, en el trono desde 1392. La península coreana estuvo anexada a Japón hasta el año 1945, cuando recupera su independencia tras la derrota japonesa en la Segunda Guerra Mundial.

Es en este periodo histórico convulso, de crisis, transformación, de renovación y novación de agentes políticos a nivel internacional, que se publica *Estudio sobre el Bien*. En esta obra se encuentra la matriz de muchos de los problemas filosóficos que Nishida intentará esclarecer a lo largo de su trayectoria intelectual. Aunque sólo fuera por este motivo, es un puntal obligado para comprender genealógicamente la obra nishidiana y también, contando con la perspectiva del tiempo y la importancia que el libro sigue teniendo, para entender la historia de la filosofía japonesa moderna y contemporánea.

El sistema no-dual de Nishida y sus interrogantes.

En el Prefacio a la obra que Nishida escribe en 1911 con motivo de su publicación, sugiere una guía de lectura. El primer dato significativo es que *Estudio sobre el Bien* no es una obra que escribiera siguiendo un sistema preordenado de una pieza. En el prefacio, como se verá a continuación, el filósofo se excusa frente a lo que para un lector primerizo puede parecer un *patchwork* de ideas, de fogonazos y fragmentos, de problemas filosóficos que se apuntan y desaparecen, que aparecen de un modo en una parte del texto y reaparecen de modo incongruente páginas más allá:

Este libro es fruto de varios años de trabajo. Lo escribí alternando la enseñanza en un colegio de Kanazawa con el estudio privado. La primera idea fue elaborar con detalle la parte que se refiere a la Realidad, y darle a la luz pública. Las enfermedades y otras circunstancias igualmente adversas, me lo impidieron. (...) Lo primero que escribí fue la segunda y tercera parte; después añadí la primera y cuarta. La primera parte pone en claro las características de la experiencia pura, piedra angular de mi sistema filosófico. La segunda parte contiene la formulación de mi pensamiento filosófico; puede decirse que es la parte principal del libro. La tercera parte es un intento de explicar el Bien a partir de las ideas expuestas en la parte anterior. En la cuarta parte me ocupo de la Religión porque, en mi opinión, la Religión es el culmen de la Filosofía. Esta última parte la escribí en una época de enfermedad y por eso, tal vez, me deja particularmente insatisfecho. De todos modos creo que he logrado decir lo que quería.⁵⁸

Como dice James HEISIG⁵⁹, la forma final y el orden del libro no evitan que se vean con claridad las costuras que unen sus diferentes partes. Estas son, siguiendo el

⁵⁸ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., pp. 23-24 (NKZ1: p. 3; IG: pp. xxix-xxx; IB: p. 33).

⁵⁹ HEISIG, op. cit., p. 70.

orden en que aparecen: Experiencia Pura (Parte Primera), La Realidad (Parte Segunda), El Bien (Parte Tercera) y La Religión (Parte Cuarta).

Casi todas las introducciones a la filosofía de Nishida y las referencias específicas a esta obra empiezan diciendo que la noción central del libro es la idea de “experiencia pura”, término que, como es bien sabido, toma prestado de William JAMES.⁶⁰ Como tal expresión, “experiencia pura” (*junsui keiken*-純粹 經驗), sólo se encuentra en la Parte Primera y seguida ya en las primeras páginas de la obra de una expresión sinónima, “experiencia directa” (*chokusetsu keiken*-直接 直接). Es importante señalar que aunque el primer cuestionarse filosófico de Nishida se sintetiza normalmente en la noción de “experiencia pura”, la aventura de ideas que hay tras la expresión lingüística ya había sido esbozada con anterioridad. Una primera formulación se encuentra, por ejemplo, en la expresión *muga*-無我, traducible dentro del contexto textual en el que aparece por “desinterés o éxtasis”. La noción de *muga* aparece en un pequeño ensayo que Nishida escribió en el año 1900 titulado “Una explicación de la Belleza” (“Bi no Setsumei”) [“美の説明”]⁶¹ que intenta analizar, a la luz de la estética kantiana, la idea de belleza.

A lo largo de *Estudio sobre el Bien*, la tesis que subyace tras la noción de “experiencia pura” se esconde en muchas otras expresiones. Por ese motivo hay que intentar no dejarse tentar por la pura limitación lingüística del concepto y considerar la cuestión filosófica de fondo que lo sustenta.

La cuestión filosófica que subyace tras la noción de “experiencia pura” y en las múltiples formas lingüísticas que adopta en las páginas que componen *Estudio sobre el Bien*, puede resumirse como sigue.

En primer lugar y estando de acuerdo con la postura interpretativa que adopta James HEISIG⁶² al referirse a la intención filosófica de Nishida en esta obra, la proposición inicial desde la que parte el filósofo japonés es la de considerar que la

⁶⁰ Los comentarios concretos sobre la influencia en esta primera obra de Nishida de la filosofía y la psicología de William JAMES se harán cuando así lo requiera el estudio filosófico y el problema concreto al que remita el texto analizado. Por tanto, aquí no se va a realizar un estudio comparativo en detalle entre la genealogía y desarrollo de la noción de “experiencia pura” (*pure experience*) en James y la adaptación de Nishida. Se puede completar esta cuestión con diversos estudios comparativos existentes como DILWORTH, David A., “The initial Formulations of ‘Pure Experience’ in Nishida Kitarō and William James”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 24, No. 1/2, 1969, pp. 93-111; y CARTER, Robert E., *The Nothingness Beyond God*; St. Paul, Minnesota: Paragon House, Segunda Edición, 1997, pp. 1-15.

⁶¹ NISHIDA, “Una explicación de la Belleza” (“Bi no Setsumei”) [“美の説明”], NKZ13, cit., pp. 78-80. [Trad. ingl.: “An Explanation of Beauty. Nishida Kitarō’s Bi no Setsumei”, ODIN, Steve (Trad.), *Monumenta Nipponica*, Vol. 42, No. 2, 1987, pp. 215-217].

⁶² HEISIG, op. cit., p. 71.

realidad es una y que, al ser una, debe llevar en sí un principio que la unifica. Este tipo de proposición inicial excluye otras posibles posiciones que afirmarían que hay otras realidades o bien que hay “otros mundos” además de éste.

Del hecho de afirmar que la realidad es una y que hay un principio que la unifica, se deriva el siguiente paso argumental de Nishida. Si bien la realidad es una, dicha unidad lleva en sí un movimiento de desarrollo. Esta *dynamis* hace que la unidad se desarrolle en una pluralidad de elementos que de modo conjunto confluyen en esa única realidad y la conforman al ser las partes constitutivas de ese todo.

En la demanda filosófica de una ontología que hay tras el planteamiento de Nishida, la subsiguiente pregunta sería la de llegar a descubrir cuál es ese principio que puede llevar en sí la totalidad de la realidad y a la vez su principio de diversificación, de despliegue desde lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno. Para Nishida el único elemento que forma parte de esa unidad y es parte constitutiva y constituyente del proceso de diferenciación y unificación es la conciencia humana.

La conciencia humana es el elemento que permite el acceso al entendimiento de aquello que la realidad es. Esto es así porque la conciencia humana participa a la vez de la realidad única y del modo que tiene esta unidad de desplegarse, de trabajar como un proceso dinámico. La cuestión de base y el problema es cómo demostrar que hay ese vínculo esencial entre la realidad y la conciencia. Ante esa dificultad, Nishida encuentra la solución en la noción de experiencia.

En vez de optar por una concepción de la experiencia indirecta, es decir, aquella que ya ha pasado por el filtro divisor de la conceptualización, Nishida plantea un tipo de experiencia que se encuentra en el punto aún indeterminado entre la unidad y la diversificación. Y ese tipo de experiencia es la que él expresa con las nociones de “experiencia pura” o “experiencia directa”.

El planteamiento de Nishida requiere de una delimitación diferente del concepto mismo de experiencia. Parece indicar que el único modo de acceso posible al conocimiento de los hechos tal y como éstos son, de llegar al núcleo mismo de la realidad, es depurando a la experiencia de su obstinación dicotomista. Para ello, en vez de partir del principio dualista de la re-presentación, es decir, del volver a presentar o re-expresar los hechos de modo indirecto, mediados por nuestras concepciones elaboradas en forma de deliberación o juicio, insiste en que se tendría que iniciar la indagación sobre la realidad mediante la superación de la distinción dual entre sujeto y objeto, distinción ésta ligada inevitablemente a la expresión lingüística de los hechos.

Lo anteriormente explicado queda definido y sintetizado en la famosa cita que abre la obra y que cobra luz si, como recomendaba Nishida, se lee y se entiende el núcleo de su pensamiento sobre la realidad:

*Experimentar significa conocer los hechos tales como estos son, conocer de conformidad con hechos renunciando por completo a las propias elaboraciones. Lo que normalmente llamamos experiencia está adulterado con alguna clase de pensamiento, de manera que al decir pura me refiero a la experiencia tal como ella es, sin el menor aditamento de deliberada distinción. Por ejemplo, el momento de ver un color o de oír un sonido es anterior, no sólo al pensamiento de que el color o el sonido es el hecho de la actividad de un objeto exterior o de que uno lo está sintiendo, sino también anterior al juicio de lo que pueda ser el color o el sonido. En este sentido, la experiencia pura es idéntica a la experiencia directa. Cuando uno experimenta directamente su propio estado de conciencia, no existe todavía un sujeto o un objeto, de suerte que el conocer y su objeto están completamente unificados. Este es el tipo más refinado de experiencia.*⁶³

Para Nishida, hay necesidad de empezar la investigación sobre la realidad desde el horizonte opuesto al normalmente elegido para el mismo propósito. Empujado por la lógica lingüística, el sujeto expresa la realidad supeditada de ordinario a la estructura dual perceptiva (alguien experimenta algo), volitiva (en la relación intencional de un sujeto sobre un objeto) y de pensamiento (el yo que construye conceptos para explicar[se] la realidad). Nishida pretende voltear ese dualismo implícito en el modo habitual de percibir, querer y pensar la realidad.

Para el filósofo japonés, la perspectiva dualista se configura en un experiencia indirecta, por cuanto ya está construida o, mejor dicho, re-construida, mediante el uso de la estructura regulativa de la experiencia de “alguien (sujeto) que experimenta algo (objeto)”. Su pretensión filosófica se basa en comenzar la investigación sobre la realidad partiendo de la “experiencia pura”, es decir, aquella que no presupone, para poder acceder al conocimiento de los hechos, ni un sujeto que experimenta ni su contraparte ineludible, es decir, el objeto.

La primera trampa que debe salvarse para entender con cierta corrección la idea de experiencia y de realidad que sostiene Nishida, está íntimamente relacionada con el carácter equívoco del término. La palabra “experiencia” adopta múltiples sentidos a lo largo de la historia de la filosofía. Casi todos ellos recurren de un modo u otro a esa materia prima epistemológica dualista que ayuda al sujeto a ordenar lo que le aparece como desordenado, a unificar lo que se le aparece como múltiple y a expresarlo mediante el lenguaje y sus convenciones lógicas.

⁶³ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 41 (NKZ1: p. 9; IG: pp. 3-4; EB: pp. 27-28). Uso de cursiva añadido.

La idea de una experiencia “tal como ella es, sin el menor aditamento de deliberada intención” es la de una experiencia que une ambos aspectos, subjetivo y objetivo, sin caer en la necesidad metafísica de tener que primar sólo uno de estos polos para dar significado a todo el sistema. La experiencia inmediata está desprovista de una subjetividad y objetividad diferenciadas, es un principio de la realidad desnudo de categorías, un principio indeterminado que, sin embargo, está tras todo lo existente.

Este principio ontológico detrás de todo lo que ha existido, existe y existirá, en tanto que principio de continuo indeterminado, no puede ser concebido mediante las necesidades pragmáticas que diferencian al conjunto de hechos estableciendo modos funcionales para relacionarse con la realidad. Por ser diferencias “funcionales”, regulativas y organizativas del sujeto (conocimiento, percepción y voluntad), alejan de las cosas mismas tal y como ellas son y se convierten en ideas relativas respecto a un absoluto.

Ahora bien, vista la necesidad que empuja el quehacer filosófico de Nishida y su delimitación de lo que entiende por “experiencia pura”, surge una pregunta clave para poder comprender su sistema sobre la realidad: ¿qué tipo de principio es aquel que, superando la distinción entre sujeto y objeto y sin estar determinado por la dicotomía, es a la vez fundamentación de la realidad y puerta de acceso al conocimiento de los hechos tal y como éstos son?

La única respuesta posible pasa por ubicar ese fundamento de la realidad en un tipo de conciencia pre-reflexiva, intuitiva, común y universal. Esa conciencia pre-reflexiva, postularía, por tanto, que la conciencia es la única realidad, como así hace Nishida:

En la perspectiva del conocimiento directo libre de todo supuesto, la realidad consiste sólo en fenómenos de nuestra conciencia, a saber, en hechos de la experiencia directa. Cualquier otro concepto de realidad está sencillamente generado por exigencias del pensamiento.⁶⁴

Es necesario advertir que con citas como la anterior, la propuesta de Nishida parece ser una variante más del idealismo. Se hablaría de un sistema idealista en Nishida si se pasara por alto la cuestión relativa a cómo entender qué quiere decir con el uso de su categoría “conciencia inmediata”.

Si se considera que su “conciencia inmediata” refiere exclusivamente a la conciencia individual, particular, el sistema falla y reenvía a la dualidad que Nishida

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 84 (NKZ1: p. 52; IG: p. 42; EB: p. 90).

quiere evitar. No obstante, si se ve que tras su afirmación “los fenómenos de la conciencia son la única realidad”, la conciencia referente es una conciencia universal, un impulso o fuerza tras la realidad que engloba en sí a las múltiples conciencias individuales, la propuesta de Nishida repiensa los presupuestos del idealismo sin que, por otra parte, desdibuje del todo los aires de familia que su sistema comparte con esta corriente de pensamiento.

Aunque con ese giro interpretativo Nishida intente evitar que la definición de la realidad pivote de nuevo y por entero en un aspecto meramente subjetivo, sabía que su propuesta era ambigua y que esa equivocidad estaba patente en todo su sistema. Por ese motivo, en las páginas de esta obra ya intenta responder a aquellas críticas de las que podía ser objeto su sistema organizado alrededor de una perspectiva psicologista⁶⁵, como de hecho sucedió.⁶⁶

Por todo ello, no sorprende que Nishida enumere y responda a las debilidades de un sistema construido sobre la base de la experiencia-conciencia directa. Tanto las objeciones como los contra-argumentos se encuentran en el texto. Enumerando ahora los problemas se analizará posteriormente la respuesta del filósofo:

- a) Si se interpreta la expresión “fenómenos de conciencia” como noción sinónima de “espíritu”, necesita remitir a su contrario, es decir, a la materia, para definir la verdadera realidad.
- b) Si toda la realidad consiste en los fenómenos de conciencia, se puede afirmar que el mundo queda reducido a mi propia idea sobre él, lo que nos lleva a una perspectiva solipsista del mundo.

⁶⁵ El mismo Nishida acepta, aunque con reservas, la crítica al psicologismo que destila su obra. En el Prefacio a propósito de la reedición de la obra en el año 1937, reconoce que el punto de vista de la conciencia conlleva las mencionadas limitaciones: “Cuando considero ahora la concepción, el punto de vista del libro es el de la conciencia y bien pudiera pensarse que se trata de una clase de psicologismo. Y sin embargo, aunque se lo critique por considerarlo demasiado psicológico, poco es lo que yo puedo hacer ahora en contrario. No obstante creo que lo que estaba profundamente inserto en mi pensamiento cuando escribí el libro no era algo meramente psicológico”, en *Ibíd.*, pp. 35-36 (NKZ1: pp. 6-7; IG: pp. xxxi-xxxii).

⁶⁶ En Mayo-Junio de 1912, poco tiempo después de publicada la obra de Nishida (1911), aparece en la *Revista de Filosofía (Tetsugaku Zasshi)* [哲学雑誌] la reseña escrita por TAKAHASHI Satomi con el título “Hechos y significados de los fenómenos de conciencia: lectura de *Estudio sobre el Bien* del profesor Nishida” (“Ishikigenshō no jijitsu to sono imi: Nishida-shi cho ‘Zen no kenkyū’ o yomu”) [“意識現象の事実とその意味: 西田師長 ‘善の研究’ を読む”]. Aunque Takahashi alaba la importancia de la reflexión filosófica llevada a cabo por Nishida, le critica duramente la ambigüedad de la noción de experiencia y de conciencia pura. Incapaz de encontrar en el ensayo de Nishida un fundamento filosófico sólido para definir qué es la experiencia pura, este por entonces graduado en filosofía, sostuvo que las nociones pecaban no sólo de psicologismo, sino también de misticismo. La experiencia pura, según el punto de vista de Takahashi, parecía ser otro modo de hablar de un estado de iluminación espiritual que puede convertirse en un sistema auto-referencial, incapaz de salir de las mismas dicotomías de las que pretende zafarse (pura/impura, hechos/significados, etc.). Véase YUSA, *op. cit.*, pp. 128-129.

- c) Si los fenómenos de conciencia son considerados como una sucesión de hechos constantemente cambiantes, la afirmación demanda establecer la relación existente entre la causa y el efecto de esos hechos, la procedencia y finalidad relacionadas de modo necesario entre ellos.

Respecto a la primera de las posibles objeciones a su sistema, Nishida dice que en la necesidad de interpretar la expresión “fenómenos de conciencia” como espíritu y verse arrastrado a remitir y aceptar un principio material para definir la realidad, lo único que hay es la creencia en la diferenciación entre hechos de la experiencia conscientes y materiales. Frente a un *factum* puro e indiferenciado, las exigencias de nuestro pensamiento y su reacción regulativa dividen a los fenómenos en aquellos que caerían en la esfera de la conciencia y aquellos otros que se clasificarían dentro del conjunto que presupone la existencia de la materia.

En rigor, dice Nishida, a la verdadera realidad no se la puede llamar ni fenómeno de conciencia (mental) ni fenómeno material, ni siquiera es posible referir a ella en los términos utilizados por George BERKELEY (1685-1753) en su famosa sentencia *Esse est percipere et percipi* (ser es percibir y ser percibido).⁶⁷

Esa creencia en la diferenciación y su correlato lingüístico, se traslada en el texto de forma aparentemente incongruente y contradictoria dentro de la argumentación. Por un lado, Nishida afirma que

En la perspectiva de la experiencia pura no hay hechos independientes, autosuficientes, separados de nuestros fenómenos de conciencia; como dijo Berkeley, *Esse est percipi* (ser es ser percibido). Nuestro mundo consiste en los hechos llamados fenómenos de conciencia, y todos los varios sistemas filosóficos y científicos no son más que intentos de explicar esos hechos.⁶⁸

para posteriormente decir

La médula de mi argumentación es que la realidad verdadera no es ni un fenómeno de conciencia ni un fenómeno material. Hasta el *esse est percipi* difiere de mi punto de vista. La realidad directa, inmediata, no es algo pasivo, es una actividad independiente y autosuficiente (*chokusetsu no jitsuzai wa jūdōteki no mono denai, dokuritsuzen no katsudō*-直接の存在は受働的の者でない、独立自全の活動である). De ahí que deberíamos decir “Ser es obrar”.⁶⁹

⁶⁷ La tesis de Berkeley se encuentra en su obra *Principles of Human Knowledge* (1710). [Trad. cast.: BERKELEY, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento Humano*; COGOLLADO MANSILLA, Concha (Int. y Trad.), Madrid: Editorial Gredos, Segunda Reimpresión, 1982].

⁶⁸ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., pp. 85-86 (NKZ1: p. 54; IG: p. 44; EB: p. 93).

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 86 (NKZ1: p. 54; IG: p. 44; EB: p. 93).

Si, como parece sostener Nishida, el principio ontológico que fundamenta la realidad es un fundamento pre-reflexivo, pre-perceptivo y pre-lingüístico, lo que nos empuja a determinar diferencias entre espíritu y materia o entre fenómenos de conciencia y fenómenos materiales, no se fundamenta en una diferencia existente en las cosas mismas, sino en la absoluta dependencia que relaciona nuestras percepciones con nuestro modo de representárnoslas o nombrarlas. Como dice David LOY, “(...) es nuestro sistema de representación el que nos lleva a dividir el mundo del modo en que lo hacemos y el que determina, en suma, nuestra percepción.”⁷⁰

En este caso, Nishida no puede zafarse del agregado diferenciador al que le empuja el lenguaje y de un modo u otro tiene que claudicar, como, por otro lado, hace toda la filosofía, ante la imposibilidad de salir de los límites impuestos por las categorías lingüísticas. Se ve empujado a hablar de la realidad en los términos de los fenómenos de conciencia aunque el discurso mismo dé pie a contradicciones. Lo hace para poder salir del círculo vicioso al que también se podría incurrir con el uso de la pura vía negativa tratando de expresar filosóficamente qué no-es la realidad.

Como se ve, Nishida contesta a la primera objeción con un cambio de perspectiva que, si se analizara de modo rígido mediante la pura lógica, devolvería una estructura incongruente. Intercambia una perspectiva inicialmente basada en la percepción hacia una perspectiva que se mueve en el tipo de acción no-dual que impulsa a la realidad. De ahí que su sentencia final, a saber, que “Ser es obrar”, sintetice su afirmación de que la realidad es una actividad independiente y autosuficiente que no necesita, por tanto, de un sujeto o una conciencia reflexiva para ser. Salva de este modo, aunque sea de manera un tanto insuficiente, la objeción que se derivaría de pedirle a la realidad misma quién es ese ser que percibe y es percibido.

Ahora se puede pasar a ver la segunda de las grietas que Nishida mismo advierte en su exposición filosófica sobre la realidad. Afirmando, como él hace, que toda la realidad consiste en los fenómenos de conciencia, el mundo podría quedar reducido solamente a las ideas que alguien tiene sobre él.

En este caso el error interpretativo se inferiría del hecho de considerar a los fenómenos de conciencia como conciencia de “alguien”. Si entiendo que los fenómenos de conciencia refieren sólo a aquellos que posee determinado “sujeto”, la realidad

⁷⁰ LOY, David, *No Dualidad* (1988); GONZÁLEZ, David, MORA, Fernando (Trads.), Barcelona: Editorial Kairós, 2000, p. 62.

quedaría encerrada en las múltiples unidades epistemológicas particulares de cada conciencia individual.

Tanto el problema como la solución que discierne Nishida ante la objeción del solipsismo ya se insinuó con anterioridad. En su momento se advirtió del particular modo en que Nishida explica qué entiende por experiencia o conciencia inmediata. Se está aquí ante un tipo de conciencia universal que es a su vez el lugar en el que se englobarían las diferentes conciencias individuales. Como ya se dijo, esa concepción evitaba definir la realidad exclusivamente desde un horizonte subjetivo. Esta postura permitía a Nishida edificar un sistema de la realidad que engloba en una conciencia unificadora universal, a las conciencias concretas. Por eso argumenta que

La idea de que deba existir un poseedor de la conciencia por encima y más allá de esta unidad es un supuesto arbitrario. La actividad de esa unidad –la apercepción– establece que ideas y sentimientos similares constituyen un centro y como tal una conciencia unificadora. Desde el punto de vista de la experiencia pura, esa unidad de la conciencia nunca implica distinciones absolutas entre la unidad de la conciencia de uno mismo y otras unidades de conciencia. Si reconocemos que mi conciencia de ayer y de hoy son independientes y al mismo tiempo una sola conciencia por cuanto ambas pertenecen al mismo sistema, luego podemos reconocer la misma relación entre nuestra propia conciencia y la conciencia de los demás.⁷¹

A continuación se verá el último de los escollos interpretativos consecuencia de la terminología que utilizó Nishida para referirse a la realidad. En este caso es la complicación derivada de la petición de un principio causal y final. Esta petición de la ley de causalidad (*ingaritsu*-因果律) va unida a la afirmación de que los fenómenos de conciencia son una sucesión de hechos cambiantes. Cualquier discurso sobre el cambio lleva aparejado un cuestionarse sobre qué es la causa del cambio y qué finalidad tiene el cambio, qué *telos* se encuentra tras el paso de un estado de cosas a otro. Y, *a fortiori*, establecer una ley de la causalidad demanda la existencia de algo inmutable, de algo que no cambia.

Ante el problema de la ley de causalidad, Nishida recurre a David HUME (1711-1776)⁷² y su crítica a las relaciones causales consideradas en tanto que necesarias. Como es sabido, Hume sostuvo que al observarse repetidamente que a un cierto hecho le sucede regularmente otro, lo que se hace es presuponer e inferir de esa repetición la existencia de una conexión causal necesaria entre ambos acontecimientos. Pero no

⁷¹ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 86 (NKZ1: pp. 54-55; IG: p. 44; EB: p. 94).

⁷² El núcleo de la discusión de Hume sobre la probabilidad y la idea de causa y efecto se encuentra en el Libro Primero, Parte Tercera de su *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739-1740). Véase HUME, David, *A treatise of Human Nature*; SELBY-BIGGE, L.A. (Ed.), Oxford: Clarendon Press, Reimpresión, 1960. [Trad. cast.: HUME, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*; Madrid: Tecnos, 2005].

existe tal necesidad o, dicho de otro modo, el efecto no está ya contenido en aquello que llamamos causa. Lo que se nos aparece como necesario, dice Hume, no es más que una creencia basada en la costumbre. Forma parte de la esfera de la probabilidad, no de la necesidad. Como mucho, podremos confiar en la predicción de una probabilidad, pero no podremos aseverar que siempre y necesariamente el resultado predicho “deba” ser así.

Lo que añade Nishida a la crítica realizada por Hume es su análisis del axioma que se deriva de esa presuposición de la ley de causalidad necesaria: la afirmación de que el ser no puede nacer de la nada. Sostener la ley de causalidad implica que la causa debe ser una causa determinada, positiva. Frente a la necesidad, fruto de nuevo del hábito intelectual, de afirmar una causa tras las cosas que no tenga rastro de privación, Nishida dice que

Quando afirmamos que “no hay cosas” –en la perspectiva de la intuición que trasciende la diferencia de sujeto y objeto- detrás de nuestra afirmación hay una conciencia de la nada. La nada no es una mera palabra. Su significación concreta indica la falta de ciertas cualidades y también la existencia de ciertas cualidades positivas (...).⁷³

Nishida sostiene que hay una conciencia de la nada. Ésta indica la privación de ciertas cualidades o remite a ciertas características en términos negativos. De este modo es posible referirse al color negro como “carente de color”. Pero si se dice que su característica es precisamente que “carece de color”, esta expresión indica una característica positiva: el hecho de “carecer de color”. Es más, se presupone que se sabe qué significa “tener color”. El color sería el sistema de referencia universal mediante el que se introducen categorías al hablar de colores diferentes entre sí. Por eso, Nishida se permite hablar en este punto de la conciencia como sistema infinito, una conciencia de la nada que lleva aparejada el ser y engloba por igual tanto las características positivas como las privaciones. Finalmente, su sistema de la realidad intenta evadir cualquier dualismo y, en este caso, hablar de la realidad en tanto que infinita remite de nuevo a no ponerle fronteras mediante determinaciones, sean éstas de tipo espacial, temporal o causal.

Para finalizar este primer esbozo expositivo del sistema no-dual de NISHIDA Kitarō es conveniente hacer un breve resumen de lo dicho hasta ahora sobre su sistema ontológico en estas pocas páginas.

⁷³ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 88 (NKZ1: p. 57; IG: p. 46; EB: p. 97).

En síntesis se puede decir que la obra de Nishida *Estudio sobre el Bien* establece como punto focal originario de toda realidad a la conciencia pre-reflexiva. Ese tipo de conciencia desdibuja tanto los límites del sujeto como los del objeto hasta el punto de afirmar que el sujeto y el objeto son uno desde la perspectiva de la experiencia pura-conciencia directa. Es en el fondo de esa conciencia directa donde se origina la constitución de la verdadera realidad y es esa conciencia directa la que le da sentido. Con lo anteriormente expuesto sólo se ha mostrado un terreno descriptivo del tejido de cañamazo en el que Nishida empezó a dar las puntadas filosóficas para poder plantear nuevas preguntas frente al dualismo que ve como algo inherente a los sistemas ontológico-metafísicos. El siguiente paso en esta investigación obliga a percutir ese primer tejido argumentativo preguntándole al autor qué forma, aspecto y expresión tiene la realidad en sí.

La inmediatez del experimentar y el conocer.

Para proveer un análisis detallado y sistemático, a continuación se verá el sistema de la experiencia pura desde sus perspectivas epistemológica y ontológica, íntimamente ligadas, para posteriormente pasar al enfoque ético-religioso de la obra. Así, al final será posible indagar si la aspiración no-dual o no dicotómica del sujeto con la que Nishida inicia su filosofía y que expresa en este primer libro, responde o no con coherencia a su conceptualización de la subjetividad. Se verá entonces si efectivamente propone un proyecto válido para mostrar una vía de reconstrucción y de transición de la unidad de la subjetividad. Es decir, la reconstrucción de la ansiada unificación de las dimensiones de la razón humana que en la modernidad y contemporaneidad se valoraría como una subjetividad puramente fragmentada en funciones -por ejemplo, al entender fragmentarizante el sentido de la división entre la dimensionalidad teórica y la práctica con y después de Kant que parece que también empujó a un proyecto similar al nishidiano a pensadores como Fichte.

Nishitani comenta que las primeras doce líneas con las que se inicia *Estudio sobre el Bien* configuran la materia prima de la experiencia pura, el modo en el que ésta aparece en su forma seminal.⁷⁴ Pero, en primer lugar, lo que ocupa a Nishida es la necesidad de depurar aquello que, de ordinario, cae bajo el nombre de experiencia para

⁷⁴NISHITANI, Keiji, *Nishida Kitarō* (1936-1968); CLARKE Jr., D.S. (Pról.), YAMAMOTO, Seisaku, HEISIG, James W. (Trads.), Oxford: University of California Press, 1991, p. 94.

dar así con su materia primera que es la que propiamente configura la concepción de esa experiencia pura-conciencia directa.

Conforme a las primeras líneas del texto, Nishida asume que nuestra concepción ordinaria de la experiencia nos empuja a entenderla en términos binarios. Es decir, en la estructura convencional en la que “alguien experimenta algo”, donde el “alguien” es un sujeto y el “algo” se constituye como “objeto”. Esta aceptación de la estructura dual comporta que pulir el concepto de “experiencia” no sólo pasa por subvertir la estructura lingüística, sino que, en especial, pasa por deshacer el equívoco que empuja a aceptar la estructura dual como fundante del experimentar y de la experiencia. Para llegar a conocer los hechos mismos, tal y como éstos son, el conocimiento debe estar en conformidad con los hechos, renunciándose al apego a las elaboraciones que son las construcciones posteriores sobre los mismos.

La experiencia es pura como *empiricum* o *factum*, exenta de toda mezcla. En palabras de Heisig, Nishida no habla de un conjunto particular de hechos, sino de la idea simple del *factum* de lo que realmente es, sin que de ese “es” se derive una objetividad distinta del sujeto y tampoco, por tanto, una subjetividad distinta del objeto.⁷⁵ Esto lleva a un tipo de definición de “experiencia” vaciada de todo contenido reflexivo o deliberativo.

Ahora bien, si se parte de la literalidad del texto y del hecho de que comience con un verbo, “experimentar” (*keiken suru*-経験する), la formulación del verbo tiende a requerirle un sujeto a ese “experimentar”. De hecho, esa necesidad de sujeto podría mostrarse analizando la composición del vocablo, ya que los dos *kanji* que forman “experimentar” en japonés aluden al “marcar” o “evidenciar” (*ken*-験) algo que transcurre, un “lapso” (*kei*-経), y, por consiguiente, a preguntar quién evidencia ese transcurrir.

Asimismo, al igualar el “experimentar” con “conocer” (*shiru*-知る), la definición nishidiana no sólo urge a limpiar el concepto de experiencia sino, también y en paralelo, el de conocimiento. Sólo así parece posible acercarse al sentido de esos particulares momentos que Nishida ejemplifica y en los que experimentamos y conocemos los hechos antes de añadirles la distinción mediada con la deliberación (*shiryofunbetsu wo kuwaenai*-思慮分別を加えない). Es importante detenerse en el

⁷⁵ HEISIG, op. cit., p. 72.

hecho de que el experimentar-conocer como concepto depurado de experiencia se establece de modo negativo: diciendo aquello que no es. Y, no es: añadir deliberación ni distinción; añadir “adulteración o mezcla con el pensamiento” (*shisō wo majieteiru*-思想を交えている). En eso consiste la pureza de esta conceptualización de la experiencia. Pero sigue sin quedar claro a qué tipo de experiencia se refiere.

De acuerdo con los ejemplos que pone Nishida, a saber, los instantes precisos de ver un color o de oír un sonido, es un tipo de experiencia impar que precede cualquier división o diferenciación. Es decir, el núcleo que antecede a la acción deliberativa y distintiva, anterior a la mezcla con el discernir qué es lo que se ha visto u oído. En síntesis, es un lapso previo a la individuación e identificación judicativa y, por tanto, a la separación binaria cuyo proceder divide la actividad en un objeto exterior al sujeto y en aquello otro que el sujeto percibe de esa exterioridad y que queda objetivado. Por consiguiente, es una experiencia de la que se puede decir que es propia y privativa, porque se configura en un estado de conciencia en el que aún no se ha producido la partición entre interior/exterior, sujeto y objeto. El conocer y lo conocido son una y la misma cosa.

La desnudez de la significación del término experiencia a la que quiere llegar Nishida es profundamente compleja: el concepto mismo lleva consigo una confusión implícita a la necesidad de preguntarse quién evidencia el transcurrir del flujo de la experiencia. La dificultad de la concepción de “experiencia pura” es, además, evidentiísima, cuando Nishida redefine pronto la adjetivación “pura”, “genuina”, “no-mezclada” (*junsui*-純粹) con “directa” (*chokusetsu*-直接).

La indeterminación connatural al término “experiencia” le obliga a buscar argumentos, especialmente desde el campo de la psicología, que ayuden a apuntalar su idea básica de experiencia directa o inmediata. Así se entiende con facilidad que Nishida refiera tan prontamente a un autor como Wilhelm Maximilian WUNDT (1832-1920), figura reconocida en la historia de la psicología pero bastante desconocida para la academia filosófica actual.⁷⁶ Wundt sienta las bases de la psicología experimental, pero en su dilatada trayectoria encontramos también estudios de fisiología, historia, política y metafísica. En la época en la que trabaja Wundt, la psicología y la filosofía no eran compartimentos estancos: a finales del siglo XIX y principios del siglo XX el

⁷⁶ Véase un completo análisis sobre la filosofía de Wundt en KIM, Alan, "Wilhelm Maximilian Wundt", ZALTA, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2008 Edition. [plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/wilhelm-wundt/] (Consulta: 10 Febrero 2010).

contexto filosófico está poniendo en cuestión las bases científicas de la psicología como parte de la filosofía y su pugna por convertirse en una disciplina autónoma.⁷⁷

Ese contexto en el que la psicología defiende su especificidad frente a la filosofía de finales del diecinueve es en el que Nishida investiga y, como no podía ser de otro modo, es el ambiente intelectual que le influye. Este hecho queda aún más claro cuando se comprueba el origen de la citación indirecta en el texto nishidiano que se corresponde con la obra de Wundt *Ideas generales sobre Psicología (Grundriss der Psychologie)* (1896).⁷⁸

La argumentación de Wundt en la que Nishida se apoya para clarificar el sentido y significación de su idea de experiencia, refiere a la diferenciación que el alemán plantea entre “experiencia interna” y “experiencia externa”. Al hablar de “experiencia interna” y “experiencia externa”, Wundt comenta que no es adecuado que apuntemos a diferentes objetos de experiencia. Lo que empuja a pensar que estemos ante dos planos de experiencia, interno y externo, es el método científico que divide la experiencia “unitaria”. De este modo, cada experiencia concreta se divide para su estudio en dos hechos: uno, el del contenido de la experiencia que se nos presenta (objetos de experiencia) y otro, el de nuestra aprehensión de dicho contenido de la experiencia (sujeto que experimenta). Es a partir de ahí que se justifica la ordenación entre un tipo de experiencia “mediata” y otra “inmediata”. Y esta es precisamente la clasificación que interesa a Nishida y que usa en su texto.

El modo en el que Wundt indica qué cae bajo los límites de la experiencia mediata y qué en la inmediata, se esclarece si se conoce ese contexto previo de la división entre la experiencia interna o externa. Por eso, quedarse sólo con el entorno textual en el que Nishida menciona a Wundt hasta cierto punto supone obviar que el alemán habla desde la metodología y no desde la perspectiva epistemológica y ontológica en la que el filósofo japonés ha situado el párrafo inaugural de la primera parte de *Estudio sobre el Bien*. Por eso, se corre el riesgo de no saber que de lo que

⁷⁷ Y así por ejemplo lo justifica el mismo Wundt en el prefacio a la primera edición de la obra *Principios de psicología fisiológica* (1874): “El trabajo que presento aquí al público intenta delimitar un nuevo ámbito de la ciencia. Soy muy consciente de que la cuestión puede plantearse aunque el tiempo todavía no esté maduro para tal empresa. La nueva disciplina se apoya en bases anatómicas y fisiológicas que, en ciertos aspectos, aún están lejos de ser bases sólidas: mientras que el tratamiento experimental de los problemas psicológicos debe ser pronunciado, desde cualquier punto de vista, como todavía en sus comienzos.” en WUNDT, Wilhelm, *Principles of Physiological Psychology* (1874); TITCHENER, Edward Bradford (Trad.), London: Swan Sonnenschein & Co. Lim. y New York: The Macmillan Co., Segunda Edición, 1910, p. v.

⁷⁸ Véase WUNDT, Wilhelm, *Outlines of Psychology* (1896); HUBBARD JUDD, Charles (Trad.), Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1897.

habla Wundt es de cómo la ciencia divide a la experiencia como objeto de estudio en una experiencia interna y otra externa que se traduce en sus diferentes ramas científicas. Es decir, entre las ramas científicas que se dedican a estudiar lo que queda dentro de la experiencia mediata (aquella experiencia sobre la que es posible abstraer el factor subjetivo, propia de las ciencias naturales) o dentro de la inmediata (aquella experiencia sobre la que no es posible extraer esa impronta subjetiva, propia de la psicología).

Esta posición teórica se comprueba al leer el texto de Wundt, que se facilita a continuación:

De eso se sigue que las expresiones “experiencia externa” y “experiencia interna” no indican diferentes objetos, sino diferentes puntos de vista desde los que empezamos a considerar el tratamiento científico de una experiencia unitaria. Estamos inclinados a tener estos puntos de vista porque cada experiencia concreta se divide inmediatamente en dos hechos: en un contenido que se nos presenta y en nuestra aprehensión de ese contenido. Al primero de estos factores lo llamamos “objetos de experiencia” y al segundo, “sujeto que experimenta”. Esta división apunta a dos direcciones posibles a la hora de estudiar la experiencia. Una es la de las ciencias naturales, preocupada por los objetos de experiencia pensados como independientes al sujeto. La otra es la de la psicología, que investiga el contenido integral de la experiencia en sus relaciones con el sujeto así como en sus atributos derivados directamente de ella. La experiencia, desde la perspectiva de la ciencia natural, debe designarse, de acuerdo a lo anterior, como “experiencia mediata”, porque sólo es posible tras abstraerle el factor subjetivo presente en la experiencia actual; de otro lado, el punto de vista de la psicología remite a la “experiencia inmediata” ya que intencionadamente acaba con la abstracción y todas sus consecuencias.⁷⁹

En contraste con la citación indirecta nishidiana:

Por supuesto, en un lenguaje menos preciso el significado de la palabra “experiencia” es ambivalente. Y filósofos como Wundt llaman experiencia indirecta al conocimiento inferido de la experiencia. Incluso llega a referirse a la Física y Química como ciencias de la experiencia indirecta.⁸⁰

En síntesis, las ideas de Wundt le sirven a Nishida para acabar de definir su propia concepción de experiencia directa o inmediata remitiendo otra vez a aquello que no-es tal experiencia. Y la significación que tiene la experiencia en su inmediatez es la de aquella que aún no se ha presentado mediante la “abstracción” o “inferencia” (*suiri-tsuiri*).⁸¹ Hay que objetar a Nishida que presente la definición de la experiencia mediata en Wundt eludiendo el contexto de la división metodológica y científica a la que refiere el alemán. Se entiende, no obstante, que encuentre en el texto de Wundt una definición

⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 2-3. La cita indirecta se encuentra en NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 41 (NKZ1: p. 9; IG: p. 4; EB: p. 28).

⁸⁰ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 28 (NKZ1: p. 9; IG: p. 4; IB: p. 41).

⁸¹ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 41 (NKZ1: p. 9; IG: p. 3; EB: p. 27).

de experiencia mediata que, a grandes rasgos, concuerda con lo que precisamente disgrega la inmediatez de la experiencia en su opinión: la mediación de la distinción reflexiva, separativa, abstractiva.

Quizás más interesante para hablar de la inmediatez de la experiencia y el conocer es el paso argumentativo que Nishida propone a continuación. Aparte de “pura”, “genuina”, “no-mezclada” (*junsui*-純粹), “directa” (*chokusetsu*-直接), la experiencia no tiene significación alguna, aunque sea precisamente ella la que da origen a las significaciones (pues es el lugar del siempre-ahí de la conciencia). Es “conciencia presente” (*genzai ishiki*- 現在意識) de los hechos “tales como ellos son” (*jijitsusonomama no genzai ishiki*-事実其儘の現在意識)⁸².

La cuestión de fondo tras esta posición de la “conciencia presente” reside en explicar que, si experimentar directamente es conocer los hechos tales como ellos son, para llegar a esa experiencia y ese conocer, se debe depurar a la noción de todo aquello que se le adhiere al “experimentar” y al “conocer”. Adherencias de sentido que se producen una vez se presenta el significado de la experiencia discursivamente y, por tanto, en su representarse dual tras haberse disgregado la unidad de la experiencia.

La exposición nishidiana deja muchas cuestiones sin analizar en detalle: por ejemplo, qué empuja ese momento de separación de la unificación previa a las elaboraciones o cómo diferenciar, subjetivamente, una experiencia y un conocer a-discursivo (intuitivo, de hecho) o prerreflexivo, de uno otro discursivo o reflexivo. En algunas cuestiones relacionadas con esta primera parte centrada en la experiencia pura desde la gnoseología, es evidente que falta detalle y claridad expositivos.

En gran parte, esta opacidad se debe al uso de un vocabulario filosófico todavía no suficientemente elaborado. Esto sucede claramente en el momento en el que Nishida habla de los “fenómenos mentales” (*seijingshō*-精神現象), entre los que incluye las “sensaciones” y las “percepciones” (*kankaku ya chikaku*- 感覚 や 知覚)⁸³. Esta correlación confusa entre fenómenos mentales, sensaciones y percepciones parece encerrar a la tesis nishidiana justamente en aquello de lo que quiere zafarse: la dualidad inherente a la separación entre sujeto y objeto. Por otro lado, su referir a fenómenos mentales o psíquicos limita su sistema a una indefinición del experimentar-conocer que,

⁸² *Ibíd.*, p. 42 (NKZ1: p. 10; IG: p. 4; EB: p. 28).

⁸³ *Ibíd.*, p. 42 (NKZ1: p. 10; IG: p. 4; EB: p. 28).

aunque el pensador ubica en la conciencia presente directa, no acaba de desligarse de una comprensión de esa conciencia que no sea psicologista.

El hecho es que para poder superar las dificultades asociadas a un concepto como el de experiencia pura-directa y hacer de éste el principio epistemológico directriz, Nishida debe forzar las condiciones que comúnmente se piensan como fundantes del conocimiento. Es decir, debe forzar esa condición que normalmente parte del sujeto que tiene sensaciones y percepciones. Y, además, la tesis de Nishida obliga a aceptar que el sujeto puede llegar a determinados estados de conciencia en los que es posible eludir el juicio reflexivo, deliberativo.⁸⁴

La verdad es que este tipo de argumentación es la que le permite a Nishida salvar el círculo argumentativo y, especialmente, evitar la acusación de solipsismo postulando justamente que es desde la experiencia pura-directa desde donde surgen los fenómenos psíquicos del sujeto y no al revés⁸⁵ tal y como se comprende normalmente.

Sin embargo, esta suerte de solución no es totalmente satisfactoria ni adecuada, a no ser que se recuerde que Nishida no diferencia el nivel epistemológico y el ontológico de la experiencia pura-directa, sino que liga ambos. Esta ligazón se entiende mejor al contrastar esta primera parte del libro con la segunda, “Realidad”. Tal y como se indicó en el apartado anterior, el principio ontológico que fundamenta la realidad es pre-reflexivo, pre-perceptivo y pre-lingüístico. Desde el principio unitario se derivan, *a posteriori*, las diferencias entre sujeto y objeto, espíritu y materia o fenómenos de conciencia y fenómenos materiales. No es que la diferencia esté en las cosas mismas, sino que la cadena de diferenciaciones se produce en tanto, como sujetos, dependemos del modo de representarnos o nombrar esas cosas. Es por eso que se podría defender que son los individuos los que imponen a las cosas mismas las estructuras relacionales, olvidando después que es una imposición de orden, no una inferencia desde la esencialidad de las cosas mismas.

⁸⁴ De hecho, la argumentación de Nishida pide la aceptación de un tipo de intuición religiosa que confirme la posibilidad de trascender el mundo estructurado en categorías separativas, duales. Esta interpretación concuerda con la que defiende Heisig en el mismo sentido: “Dada la variedad de funciones que la experiencia pura tiene que realizar –real, ideal e intencional-, se exigía algún arreglo de las ideas. La novedad de la propuesta atrajo críticas, y Nishida, aún reconociendo la ambigüedad de su expresión, se defendió de ellas. Ni el menor de sus problemas fue su argumento culminante de que toda la realidad puede ser fundamentada en una intuición directa, una ‘autoconciencia’ desde donde trascender el mundo de objeto-sujeto. La única forma de confirmar la existencia de tal intuición es accediendo a ella uno mismo. Prácticamente, Nishida pide a sus lectores que den por supuesto que él lo había logrado, y que confíen en su palabra de que ellos podrían lograrlo igualmente”, en HEISIG, op. cit., p. 76.

⁸⁵ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 34: “Al pasar el tiempo, llegué a comprender que la experiencia existe no porque haya un individuo, sino que un individuo existe porque existe la experiencia” (NKZ1: p. 4; IG: p. xxx; EB: p. 24).

En esta clave se comprende mejor por qué Nishida, habiendo dicho que la conciencia es siempre una “conciencia presente de los hechos tales como ellos son”, debe explicar, entre otras cosas, aquello que se percibe como cambiante y, en concreto, como cambio temporal.

Así lo hace al fijarse en la dimensión temporal y en la funcionalidad de la “memoria” (*kioku*-記憶).⁸⁶ Cuando se piensa en la memoria como la remembranza de algo acaecido en el pasado, por lógica se entiende a Nishida cuando comenta que para recordar el pasado la memoria utiliza el espacio del presente. Recordar es hacer presente el pasado. Por ese motivo no es difícil ni extraño aceptar que la conciencia “es” siempre “en” el presente, pues está en todo momento en el aquí y el ahora del flujo del razonamiento, la percepción o la volición.

La pura, inmediata, forma de la conciencia está ubicada en el presente y siempre es una conciencia actual del *factum* de cada momento, de cada instante. Es la forma de todas las formas que admite los recuerdos, conceptos o deseos que no se pueden acoger retroactivamente. En todo tiempo son vueltos a sentir o experimentar, momento a momento, mediante la reflexión. En definitiva, Nishida afirma que todos los fenómenos mentales son experiencias en el presente que se reconducen a su origen, la experiencia directa o inmediata. Y asevera que esto no sólo sucede en el caso de las vivencias personales o los recuerdos sensitivos, sino también cuando formamos ideas abstractas (como pueda ser pensar en una figura geométrica):

En el fenómeno de la memoria, la conciencia pasada no se da directamente en nosotros, pues no intuimos el pasado; sentir algo como pasado es sentirlo en el presente. Un concepto abstracto nunca es algo que trascienda la experiencia, pues es siempre una forma de conciencia presente.⁸⁷

Los pensamientos abstractos, como los que dice Nishida que puede tener un geómetra al imaginar un triángulo, también son un tipo de representación que se da en el presente. Especialmente en el tratamiento de estas cuestiones, Nishida reconoce la influencia de otro padre de la psicología moderna, William JAMES, sobre el que apoya su argumentación aquí.⁸⁸ Nishida lee a James y se interesa particularmente por los

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 42 (NKZ1: p. 10; IG: p. 4; EB: p. 28).

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 42 (NKZ1: p. 10; IG: p. 4; EB: p. 28).

⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 42-43 (NKZ1: pp. 10-11; IG: pp. 4-5; EB: pp. 28-30).

Principios de Psicología (Principles of Psychology) (1890)⁸⁹ y el ensayo “Un mundo de experiencia pura” (“*A World of Pure Experience*”) (1904).⁹⁰

Es muy cierto que la influencia de James es importante para comprender esta primera obra de Nishida. De él toma la noción de experiencia pura y los contornos de la conceptualización jamesiana son los que le ayudan a dibujar su personal sistema de la experiencia directa donde ésta es el principio unificado origen de la realidad. La filiación de la noción en el planteamiento de James y en el de Nishida es totalmente comprobable. He aquí la definición jamesiana:

Así, la noción de un conocimiento aún *in transitu* y en camino, se asocia aquí con la noción de “experiencia pura” (*pure experience*) que he intentado explicar en mi ensayo “¿Existe la conciencia?”. El campo inmediato del presente se experimenta siempre en su estado “puro”, la actualidad evidente no calificada, un simple eso todavía indiferenciado entre cosa y pensamiento, y sólo virtualmente clasificable como hecho objetivo o como la opinión de alguien sobre el hecho. Esto es cierto tanto si el campo es conceptual como si lo es perceptivo. El “Memorial Hall”⁹¹ está “ahí” en mi idea al igual que lo está cuando me sitúo ante él. Procedo a actuar en su nombre en cualquiera de los casos. Sólo en la última experiencia que sustituye la experiencia actual esta inmediatez retrospectiva *naïf* se divide en dos partes, una “conciencia” y su “contenido”, y el contenido corregido o confirmado. Mientras la experiencia es todavía pura, o presente, cualquier experiencia –mía, por ejemplo, sobre aquello que estoy escribiendo en estas líneas- pasa por “verdadera”.⁹²

Con solo citar esta definición de “experiencia pura” de James salta a la vista la influencia de las tesis del psicólogo en Nishida. James y Nishida convienen en entender el “experimentar” y el “conocer” como transcurrir. Es un punto siempre “en tránsito” y, como tal, si es que se puede nombrar de algún modo, solamente puede hacerse como conciencia “presente”. Asimismo, los dos pensadores coinciden al recoger bajo la noción de “experiencia pura” no sólo la actividad perceptiva, sino también la conceptual. Y, por último, los dos ubican esa “experiencia pura” en el momento previo al carácter retrospectivo en el que se dividen no sólo la “conciencia” y su “contenido”, sino también el pasado en el presente, o la judicación sobre tal o cual contenido de mi experiencia y su validez.

⁸⁹ Véase JAMES, William, *The Principles of Psychology* (1890); New York: Henry Holt, 1905. [Trad. cast.: *Principios de Psicología*; BÁRCENA, Agustín (Trad.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994].

⁹⁰ Véase JAMES, William “A World of Pure Experience”, *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, Vol. 1, 1904, pp. 533-543 y pp. 561-570. Aquí se cita y traduce la versión original en inglés disponible en línea en el repositorio institucional de GREEN, Christopher D. (Ed.), *Classics in the History of Psychology*; Toronto: York University. [psychclassics.yorku.ca/James/experience.htm] (Consulta: 10 Febrero 2010).

⁹¹ Como hay muchos edificios de este tipo en las universidades norteamericanas, comentar que James se refiere al edificio del Memorial Hall de Cambridge.

⁹² JAMES, “A World of Pure Experience”, art. cit.

La posición teórica de James proporciona a Nishida una estructura adecuada para poner sobre la mesa los fundamentos de su propio sistema. Desde la perspectiva epistemológica, Nishida expone sencillamente que la experiencia pura es la experiencia en su forma original, la materia prima, en palabras de Nishitani, que precede a cualquier dicotomía (sujeto y objeto, espíritu y materia,...). Ante la perspectiva de la común estructura binaria entre sujeto y objeto, Nishida voltea la estructura ordinaria y postula que el sujeto y el objeto tienen su originaria ubicación en esa experiencia inmediata y no al revés. De este modo, las actividades cognitivas y, por tanto, el poder representar conceptos abstractos, surgen de la experiencia pura unitaria. Así, no hay espacio para preguntar qué tipo de fenómeno mental se corresponde con eso que Nishida denomina “experiencia pura”. Más bien se reformula la pregunta y se dirige a establecer qué es la experiencia pura y en qué sentido se puede decir de ella que es la causa de los fenómenos.

Contornos epistemológicos de la experiencia pura.

Recapitulando el marco de la conceptualización de la experiencia pura-directa, ha quedado indicado que Nishida la define como el experimentar-conocer los hechos tal y como éstos son, en su inmediata facticidad empírica. Ese llegar a los hechos mismos necesita pulir el sentido de la experiencia y establecer una correlación entre la experiencia del sujeto (mi experimentar o conocer las cosas) con el principio ontológico, el sistema de la realidad sostenido sobre el mismo principio unitario de experiencia. Es decir, la asunción básica de que la realidad es una y que, como comenta Heisig, eso significa que tiene un solo principio que la hace una, que la unifica.⁹³ Como no puede ser de otro modo, el sistema de Nishida admite que haya una pluralidad de individuos sin olvidar que todos surgen y pertenecen a ese principio unificador primario.

La dificultad básica al estudiar el sistema de la experiencia pura de Nishida radica en una terminología (experiencia, conciencia, fenómenos mentales, pura, directa,...) que puede inducir a error, pues demanda toda una serie de estructuras duales y relacionales. Relaciones entre, por ejemplo, el sujeto que experimenta y conoce y lo otro de sí mismo, que es el objeto de su experimentación y conocimiento. Pero, por otro lado, es cierto que la ambigüedad desaparece tan pronto se recuerda que los fenómenos

⁹³ HEISIG, op. cit., p. 70.

psíquicos del sujeto surgen de la experiencia pura-directa y no al revés⁹⁴ y que la “experiencia pura” es el principio ontológico de la realidad así como el que determina el proceder del sujeto a la hora de experimentar y conocer las cosas.

El sistema de la experiencia pura-directa provee la correspondencia entre el principio originario de la realidad como un todo y su autodesarrollo, y el proceder del sujeto al conocer y experimentar la realidad. Pero partir del reconocimiento de un origen unitario no es más que ofrecer una variante del monismo, a la vez gnoseológico y metafísico.

Se puede defender que el sistema de Nishida es una variante monista por diversas razones: viendo, por ejemplo, que su posición ontológica y metafísica guarda similitud con el monismo clásico pues también hay identidad entre el ser (como principio originario) y el pensar; o en algunos trazos compartidos con el monismo plotiniano. Teniendo en cuenta los tres principios metafísicos en Plotino, a saber, “Lo Uno” (o el Bien), el intelecto y el alma, son entidades ontológicas últimas, como en el caso de la experiencia pura-directa y la idea de Bien en Nishida. Además, el principio absoluto originario que es “Lo Uno” consiste, como la experiencia pura, en un recipiente que puede ser cualquier otra cosa o, de hecho, virtualmente es cualquier otra cosa de las que forman parte de la realidad. Como se verá, la influencia de las tesis de Plotino y otros autores relacionados con la corriente neoplatónica será más manifiesta y determinante en la parte final de la siguiente obra que aquí se analizará, *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* (1917).⁹⁵

Entre los intérpretes de Nishida no hay acuerdo sobre el espinoso tema del monismo. Hay autores como Maraldo⁹⁶ que mencionan que el método filosófico nishidiano no puede ser considerado como un tipo de monismo en sentido estricto. Prefieren la habitual nomenclatura que clasifica su perspectiva filosófica como no-dualismo. Pero lo cierto es que adjetivar su filosofía como no-dualista en vez de monista no invalida el problema de fondo tras la noción de experiencia pura-directa. En 1912, en la reseña de la obra que escribe Takahashi, este pensador ya se hacía eco del problema

⁹⁴ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 34 (NKZ1: p. 4; IG: p. xxx; EB: p. 24).

⁹⁵ En la obra de 1927, *Del hacer al ver* (*Hataraku mono kara miru mono e*) [働くものから見るものへ], que como se ha explicado marca el cambio determinante entre la primera etapa del pensamiento nishidiano al aparecer la primera elaboración de la idea de “lugar” (*basho*-場所), donde trata de probar, como comenta Piovesana, que la base de la voluntad se podía encontrar en una especie de intuición plotiniana. Véase PIOVESANA, *Pensamiento Japonés Contemporáneo*, cit., pp. 98-99.

⁹⁶ MARALDO, John C., "Nishida Kitarô", ZALTA, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2010 Edition. [plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/nishida-kitaro/] (Consulta: 9 Mayo 2010).

criticando que la experiencia pura se correspondía con un sistema monista.⁹⁷ Es verdad, como ve Kopf⁹⁸, que Nishida rechaza que su sistema sea monista, pues niega la orientación totalmente panteísta e incluye en su sistema el principio diferenciador reiteradamente, como impulso sito en el interior del principio unitario de “experiencia pura”. A pesar de su defensa contra la acusación de monismo y de panteísmo, lo cierto es que las alegaciones del filósofo no acaban de disolver el problema. En *Estudio sobre el Bien* es ineludible reconocer que el punto flaco se encuentra precisamente en la falta de explicación de ese proceso que debería ser dialéctico, de lo simple a lo complejo y de lo complejo a lo simple. Al final, adjetivar la filosofía de Nishida como no-dualista, sea en referencia a su primera etapa o en sus obras de madurez, no anula el problema filosófico de fondo ni la posibilidad de entrever en su filosofía buenos argumentos para interpretarla como una variante del monismo epistemológico y metafísico.

A la controversia alrededor del monismo o no-dualismo nishidiano se suman las consecuencias que se desprenden de ciertas lecturas de corte culturalista. Diferentes interpretaciones, algunas de ellas de pensadores japoneses coetáneos o cercanos a Nishida y otras de estudiosos actuales, se sostienen sobre la contraposición de los modos de tratar las preguntas de la filosofía en Oriente y Occidente. Estas interpretaciones, si son tomadas en su sentido estrecho, pueden llevar a indicar con mayor o menor sustancialidad que el corpus filosófico occidental está marcado irremediabilmente por los problemas del dualismo. Por consiguiente, partiendo de interpretaciones rígidas de este tipo, se negaría que el monismo haya sido una tendencia igualmente definitoria de la historia del pensamiento occidental.⁹⁹ El discurso culturalista se fundamenta en ese tipo de reduccionismos relativistas. Y con ello en nada se ayuda, sino que se entorpece, conocer sin prejuicios de uno u otro signo la filosofía nishidiana.

Esta reflexión metodológica no le quita importancia a los esfuerzos de Nishida al buscar el modo de revertir la fragmentación de la realidad a la que aboca cualquier

⁹⁷ En la reseña de la obra de 1912, “Hechos y significados de los fenómenos de conciencia: lectura de *Estudio sobre el Bien* del profesor Nishida” mencionada con anterioridad.

⁹⁸ La controversia sobre el monismo de Nishida sigue viva y así se puede ver en la discusión que introduce Kopf al reseñar la biografía intelectual de YUSA Michiko sobre Nishida en KOPF, Gereon, “Review: Michiko Yusa, ‘*Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*’”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 30, No. 1/2, 2003, p. 199.

⁹⁹ Recordando la multiplicidad de variantes del “monismo”, se puede decir que todo monismo acepta el atributo de una sustancia una. En base a este denominador común básico, tendrían cabida en esta corriente las ideas de filósofos tan determinantes para la historia de la filosofía occidental como Parménides, Spinoza o Hegel.

dualismo. Pasa más bien lo contrario: se refuerza la importancia de su tarea filosófica. No hay que dejarse llevar por aquellos que destacan el esfuerzo de Nishida por superar el dualismo como una oportunidad para mostrar, por un lado, los límites de la filosofía occidental y, de otro como una ocasión para mostrar la superioridad del holismo asiático. Por eso es obligado ubicar con rigor qué es lo que quiere demostrar Nishida, con qué metodología lo hace y hasta dónde llega su planteamiento, sin asumir, sin más, lo que algunos de sus intérpretes aluden al comenzar ciertos análisis partiendo del dogma de que el dualismo es un tipo de limitación connatural a la filosofía occidental y, la no-dualidad, una ventaja asiática. En vez de aceptar, sin más, que lo que se quiere revertir es el dualismo filosófico “occidental”, es más acertado incidir en lo que quiere hacer Nishida. Es decir, cómo y de qué modo busca fundamentar un sistema de la experiencia capaz de salvar los problemas de cualquier tipo de sistema epistemológico y metafísico que asuma la dualidad. Cualquier otra lectura que se comience con el posicionamiento profundamente ideológico de la contraposición de bloques Oriente-Occidente, parte de un presupuesto equivocado. Porque la dicotomía Oriente-Occidente es un viejo prejuicio que puede esconder intenciones ideológicas y etnocentristas.¹⁰⁰

Este status quo entre la imagen construida de Oriente y Occidente y la ideología que ha sustentado históricamente este tipo de bifurcación está presente, sin ir más lejos, en el texto con el que ABE Masao (1915-2006)¹⁰¹ introduce la traducción al inglés de *Estudio sobre el Bien* del año 1990.¹⁰² Aunque el texto prologal de Abe ayuda a situar la importancia filosófica de Nishida, cualquier prólogo es un pórtico que avanza ideas y predispone hacia ciertas interpretaciones. Y el hecho es que Abe introduce, quizás sutil, pero seguro, intencionalmente, una interpretación en clave dicotómica entre los modos del filosofar en Oriente y en Occidente. Abe pone el sistema de la experiencia pura nishidiana en las coordenadas de la radical oposición de los métodos filosóficos en Oriente y en Occidente así como en la defensa taimada de la superioridad de los

¹⁰⁰ Tal y como de manera notable ha rastreado históricamente, analizado y cuestionado Thorsten PATTBERG: “La dicotomía entre Oriente y Occidente es un concepto filosófico de origen antiguo que afirma que los dos hemisferios culturales, Este y Oeste, se desarrollan de un modo diametralmente opuesto, uno, yendo de lo particular a lo universal y, el otro, yendo de lo universal a lo particular; el Este, utilizando un enfoque más inductivo y, el Oeste, uno más deductivo. Juntos forman un equilibrio” en PATTBERG, Thorsten, *The East-West dichotomy*; New York: LoD Press, 2009, p. i.

¹⁰¹ Abe es uno de los pensadores japoneses que, durante los años 1980 y 1990, promovió el diálogo entre la filosofía occidental y el budismo *Zen*. Más allá de las críticas concretas y razonadas a sus posiciones, hay que reconocer la tarea ingente que Abe llevó a cabo para promover el estudio serio del budismo *Zen* desde la perspectiva del análisis filosófico. Un buen ejemplo de este esfuerzo se encuentra en la colección de artículos y ensayos *El Zen y el pensamiento occidental* (1989). Véase ABE, Masao, *Zen and Western thought*; LAFLEUR, William R. (Ed.), Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989.

¹⁰² ABE, Masao, “Introduction”, en NISHIDA, *An Inquiry into the Good*, cit., pp. vii-xvi (IB: pp. 18-19).

sistemas no-duales asiáticos que superan las limitaciones del razonamiento filosófico occidental y, entre otras cosas, su dualismo omnipresente.

En concreto, Abe sostiene esta polaridad entre la perspectiva filosófica oriental y occidental al explicar el punto en el que se centra ahora esta investigación, es decir, en el del análisis sobre las características de la experiencia pura y sus contornos epistemológicos:

La concepción corriente de la experiencia establece que primero existe el yo o el individuo y que luego ese yo experimenta algo como un objeto. Esta perspectiva conceptúa la experiencia como si el yo que experimenta y la cosa experimentada, es decir, el sujeto y el objeto, fueran distintos. Esta concepción propia del sentido común tiene profundas raíces en el espíritu humano. En el Occidente, esta concepción dualista de la experiencia se da por supuesta hasta en la metafísica. (...) Pero en su forma real, la experiencia no implica que exista primero el yo y luego éste experimenta algo como un objeto. Antes bien, el yo es también experimentado. (...) Por eso Nishida declara que porque hay experiencia hay un individuo y aduce que la experiencia es más importante que el individuo.¹⁰³

Abe acompaña la delimitación de los dos sentidos de “experiencia”, dual y no-dual, con el dibujo de dos diagramas contrapuestos.¹⁰⁴ La postura dualista es la que asume la diferencia entre un “yo” que experimenta y la “cosa” experimentada. En efecto, esto conlleva, como advierte Abe, la asunción de una cosmovisión objetualizante de lo que nos rodea, de nosotros mismos y de los otros, de la que se sale trascendiendo la esfera de la experiencia hacia una dirección transempírica o nouménica.¹⁰⁵ De la explicación de Abe se deduce que, para él y otros autores, la metafísica de raíz dualista se afana por encontrar el principio universal o absoluto que subyace tras la realidad. También se da esta búsqueda de principio universal o absoluto en la no-dualidad (asiática), pero, según defiende, sin necesidad de convertir el absoluto en un principio trascendente.

Es verdad que la transcendencia o el cerco del noumenismo no superan los escollos del dualismo, sino que perpetúan sus limitaciones. Porque si la metafísica ubica al absoluto en un principio trascendente (como puede ser la idea de Dios), lo que se consigue es objetualizar también esa idea trascendente. El círculo es tal que no se puede salir del procedimiento mediante el cual el “yo” cognoscente se abstrae o pone fuera de la realidad y mira, desde esa abstracción, todo lo que no es él, reduciendo

¹⁰³ *Ibíd.*, pp. xv-xvi (IB: pp. 18-19).

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. xvi (IB: p. 19).

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. xvi (IB: p. 19).

todo lo que queda fuera de sí a una instancia objetual. Incluso convierte en objeto aquello que queda fuera de su capacidad perceptiva o cognoscitiva.

Partiendo de los impedimentos propios del dualismo, Nishida usa la noción de experiencia pura-directa y sus dos sentidos interrelacionados y lo hace, como se ha visto, como fenómeno de conciencia (perspectiva cognoscitiva) y como principio unificador de la realidad (perspectiva ontológica), que se pueden analizar por separado pero que comparten el mismo origen. Y la construcción de la subjetividad varía, pues el yo pasa a ser “yo experimentado” al fundamentarse en la experiencia pura-directa como principio de la realidad. El origen indeterminado de esta experiencia se desarrolla o particulariza, posteriormente, ya sea en la forma de los juicios o deliberaciones, ya sea con la separación de un sujeto y un objeto. Pero este paso de la diferenciación es un paso segundo, que sólo se da si ha habido una posición primera de indiferenciación o indeterminación de la sustancia-una que se corresponde con la noción de experiencia pura-directa.

Como se ha visto al analizar el texto, para Nishida la primacía de la experiencia viene determinada, en la ejemplificación que facilita, por el hecho seco de ver el color u oír el sonido. Es posteriormente cuando se produce la ordenación o representación de ese hecho siguiendo una estructura del tipo: Lo que veo u oigo es <este color> o <este sonido>.

Lo que indica Nishida es que la experiencia pura, directa, “es”, antes de que procedamos a individualizar, diferenciar y nombrar partes o trozos de ella (con respecto a aquello que percibimos, como el color o el sonido, apuntando el “este”). Nombrar es denominar las “relaciones” que se producen entre los aspectos diferenciados y el todo indiferenciado. Por consiguiente, antes de la determinación y la deliberación y antes de proveer una respuesta a esa corroboración que se hace entre lo que percibimos y el nombre que le damos, está esa experiencia primaria e indiferenciada que es el espacio que da cabida a las ulteriores determinaciones.

Tal y como demuestra otro filósofo vinculado con la Escuela de Kioto, UEDA Shizuteru (1926-), entre la estructura dual y el no-dualismo que defiende Nishida, la diferencia está en la enunciación. Es decir, entre decir “yo oigo el sonido de la campana” (desde el dualismo) o decir “el sonido de la campana es oído” (desde la no-dualidad).¹⁰⁶ Lo que desaparece en una y otra enunciación es, claramente, el sujeto.

¹⁰⁶ UEDA, Shizuteru, *Zen y Filosofía*; BOUSO, Raquel, GINER COMÍN, Ilana (Trads.), Barcelona: Herder, 2004, p. 161.

Esto sucede con frecuencia en el japonés y especialmente en el uso de los verbos en su forma pasiva. El sujeto está omitido o, como mucho, aparece como un “yo” implícito.¹⁰⁷

La puntualización de Ueda ayuda a clarificar, por un lado, qué tipo de experimentar y conocer es el que Nishida quiere explicar y, por otro, pide aceptar que hay una realidad fenoménica vacía de contenido deliberativo a la que, sólo *a posteriori*, se llena de contenido representativo. El *factum* o *empiricum* puro es un vacío indeterminado, una ubicación que funciona como recipiente para el surgimiento de los diferentes puntos de vista particularizados con la enunciación lingüística o la reflexión.

Se verá luego cómo la particularización y diferenciación demanda una explicación dialéctica y el modo en el que Nishida trata de dibujarla para explicar el proceder del principio originario, su diferenciación y su aspiración a la unidad mayor (el movimiento de lo simple a lo complejo y de lo complejo a lo simple). El proceder dialéctico de la realidad como un todo pero, también, de la conciencia de cada individuo, evita, entre otras cosas, defenderse de las acusaciones de monismo a las que antes se hizo referencia.

Por último, hay que mencionar que Nishida apostilla que el presente de la experiencia pura no puede tomarse en el sentido de una simple relación estática de la “conciencia presente” con el intelecto del sujeto en el justo instante del experimentar los hechos. El presente no puede ser “relacional” en ese sentido porque el “ahora” no se deja fijar. Ahora bien, aunque el “ahora” no se deje fijar, esto no significa que la no-fijación desvirtúe el lugar que subyace a cualquier fenómeno de conciencia del individuo. Al contrario. Lo que subyace tras el fenómeno de conciencia de cada “ahora” es, a la vez, el flujo temporal (cambio) y la continuidad (permanencia) a pesar del cambio: “En el presente de un fenómeno de conciencia debe haber una cierta continuación temporal. (...) En otras palabras, el foco de la conciencia es siempre el presente”.¹⁰⁸

¹⁰⁷ En japonés, el ejemplo de Ueda queda clarísimo al mostrarse la diferente sintaxis entre nuestra lengua y la japonesa. En la primera frase, “yo oigo el sonido de la campana” (“*watashi wa kane no oto wo kiku*”-“私は鐘の音を聞く”), el “yo” está claramente indicado por *watashi*-私 mientras que en la segunda, “el sonido de la campana es oído” (“*kane no oto ga kikoemasu*”-鐘の音が聞こえます), el sujeto está ausente. Quizás se pueda objetar a Ueda que al determinar que el sonido es “de” “campana”, el ejemplo no funciona completamente, pues se produce la determinación del sonido y, de algún modo, el sujeto ausente u omitido es aquel que particulariza el origen del sonido. Quizá, si quiere mostrarse la experiencia pura en su plena indeterminación, también la campana debería omitirse.

¹⁰⁸ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 30 (NKZ1: p. 10; IG: p. 4; IB: p. 42). Respecto a la relación entre experiencia y presente, Nishida alude nuevamente a James y en concreto al Capítulo XV, “La

Nishida afirma que no es el tiempo el que limita a la “experiencia pura”, sino el hecho de que ésta siempre esté situada en la unidad estricta de la conciencia concreta. Eso sí, un sistema singular, se debe decir una vez más, cuya base es la indeterminación:

La conciencia de un niño recién nacido es muy parecida a una unidad caótica en la que ni siquiera es clara la distinción entre luz y tinieblas. Partiendo de esta situación se desarrolla una multitud de estados de conciencia, en virtud de la diferenciación. Y aún así, independientemente de lo diferenciados que puedan ser esos estados, en ningún momento perdemos la forma fundamentalmente sistemática de la conciencia.¹⁰⁹

El recién nacido muestra esa indeterminación cognoscitiva y la sistematicidad singular de la conciencia, pues gracias a ella se produce progresivamente el desarrollo y la diferenciación. Por ejemplo, en el momento en el que el niño comienza a reconocer su figura particular, su imagen, frente a un espejo. Deja de ser un continuo con todo lo que le rodea y reconoce su particularidad y diferencia en el espejo y se sabe, gracias a esa conciencia, diferente también a la imagen reflejada. El ejemplo del recién nacido que expone Nishida representa esa sistematicidad progresiva de la conciencia que, desde su unicidad, da cabida al desarrollo consciente, acrecentando y concretando así su identidad y subjetividad.

En resumen, el sistema nishidiano apunta a un tipo de formación cognoscitiva que se desenvuelve desde un centro, el de la “experiencia pura”, que se autodesarrolla y diferencia sin que desaparezca la unión originaria con esta diversificación. El desenvolvimiento es desarrollo y diferencia, sí, pero no pierde la relación con la unidad primordial desde la que sale.

Desde la concreción y carácter originario de la conciencia aparece la pluralidad de estados de conciencia, pero su principio queda intacto. Perder la conexión con el origen unitario sería perder, justamente, esa posibilidad de ulterior desarrollo y compleción, de perfeccionamiento. Por tanto, de la conciencia concreta nishidiana se puede decir que configura algo así como “la forma sin forma”, porque es indeterminada-determinable en un estado siempre presente, en acto.

percepción del tiempo” de sus *Principios de Psicología*. James, al referirse a la relación entre la experiencia y el presente, expone, en la que es ya una formulación clásica: “el presente conocido prácticamente no es el filo de un cuchillo, sino una silla de montar, de cierta anchura, en la cual vamos trepados y desde la cual vemos en dos direcciones hacia el interior del tiempo.” en JAMES, *Principles of Psychology*, cit., p. 609. [Trad. cast.: *Principios de Psicología*; BÁRCENA, Agustín (Trad.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 487].

¹⁰⁹ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 45 (NKZ1: p. 12; IG: p. 6; EB: p. 32).

Si en vez de mirar a este tipo de sistema auto-desenvolvente desde el lado de la conciencia, se hace desde la noción de voluntad, el proceder es el mismo. Se parte de una voluntad originaria y concreta (como la conciencia concreta o conciencia presente) que se desarrolla posteriormente en la forma de la voluntad selectiva e impulsiva. La voluntad selectiva es la que se determina con la elección, mientras que la impulsiva, al contrario que la primera, es la que da empuje a la voluntad que aún no ha elegido, que no se ha determinado en un sentido u otro. Por tanto, es en la voluntad originaria donde se juega el papel de estas otras dos, selectiva e impulsiva, que surgen de allí. Por eso, al igual que de la conciencia se dijo que es en todo punto presente, también aquí para Nishida la voluntad es “acción presente en el presente”.¹¹⁰ Porque, en este caso, aunque con la voluntad se proyecte el deseo hacia el futuro, la proyección siempre se da, igual que la remembranza del pasado, en el presente, en el ahora constante del flujo temporal. Con respecto a la voluntad, Nishida cita a Schopenhauer, a cuyas ideas concretas en *El mundo como voluntad y representación* (1818/1844) dirige¹¹¹, aunque sea indirectamente:

Y lo mismo que la voluntad, el acto de pensar es una clase de actividad aperceptiva, sólo que su unidad es simplemente subjetiva, mientras que la voluntad implica la unidad del sujeto y del objeto. Por esta razón, la voluntad funciona siempre en el presente.¹¹²

El proceder dialéctico y el problema de la diferenciación.

Si el sentido de la actividad “unificadora y originaria” (*tōitsu sayō-統一作用*) adscrita a la funcionalidad de su particular sentido de experiencia queda mostrada de un modo suficiente a lo largo de las páginas de *Estudio sobre el Bien*, la mostración del proceso de diferenciación presenta más dificultades.

Respecto a la diferenciación, la primera idea básica que lanza Nishida es la siguiente: desde el interior de su unicidad, la sistematicidad de la “experiencia pura” tiene la pre-posesión de la pluralidad de aspectos:

¹¹⁰ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 33 (NKZ1: p. 15; IG: p. 8; IB: p. 47).

¹¹¹ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (1818/1844); SAUER, E. Friedrich (Int.), OVEJERO Y MAURY, Eduardo (Trad.), México D.F.: Editorial Porrúa, 2000, p. 220-221: “(...) la forma de la vida o de la realidad, es propiamente lo presente y no lo futuro ni lo pasado, que no existen más que para el concepto y por el encadenamiento de la conciencia sometida al principio de razón. En el pasado no ha vivido nadie, ni en el porvenir tampoco; sólo el presente constituye la verdadera vida, pero es también su patrimonio cierto, que nadie puede arrebatarse. El presente existe siempre con su contenido; (...) El presente es lo único que existe siempre y permanece inmutable.”

¹¹² NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 47 (NKZ1: pp. 14-15; IG: p. 8; EB: p. 33).

Hemos asentado que la experiencia pura es una intuición de la realidad tal como es, sin ingerencia de ningún sentido sobreañadido. Este modo de hablar quizá pueda sugerir que la experiencia pura se semeje a un estado confuso e indiferenciado. Sin embargo, como los diversos sentidos, o el juicio, surgen de la diferenciación de la experiencia, es obvio que la experiencia no nace de la diferenciación, sino que debe poseer en sí misma aspectos diferentes.¹¹³

A partir de esta idea básica, Nishida procede a explicar la diferenciación en términos de “relación” (*kankei*-關係):

Por ejemplo, cuando nos fijamos en un color y afirmamos que es azul, la percepción visual de color no ha sido clarificada por la declaración subsiguiente. Nos hemos limitado a establecer una relación entre la percepción presente y otra semejante anterior.¹¹⁴

La “relación” clarifica que cuando se dice, por ejemplo, que “ese color es azul”, lo único que se hace es establecer una correspondencia entre una percepción presente (por ejemplo, del color en general) y otra anterior de semejantes características que la particulariza (el color es azul). Ahora bien, la función del juicio o del acto de aplicar un “sentido” a la experiencia inserta en el juicio, significa solamente “señalar” tal relación, no llenarla de contenido. Para Nishida, lo único que hace el juicio es “apuntar” la relación, hacerla explícita. Entre otras cosas, porque para él la experiencia original es, de suyo, incomunicable en su estado unificado originario.

Pero cualquier relación es una conexión de dos cosas, con lo que se reinstaura un dualismo expresivo. Porque si, como parece a tenor del texto, Nishida dice que el juicio “señala” la relación, se legitima un dualismo funcional o convencional que sirve de vehículo para aquello que, de suyo, no puede ser expresado en su totalidad. Porque lo presente en el ahora, no se deja expresar absolutamente. Escapa a las normas limitadas de la estructura lógico-lingüística, del simple decir “algo sobre algo”.

El tipo de experiencia pura y directa es indecible, como ha dejado indicado con su misma definición. Es por eso que, como puntúa Dilworth, la expresión judicativa es la destrucción de la experiencia pura:

(...) los significados y los juicios implican la “destrucción” de la condición de la experiencia pura. Ellos implican “relaciones con otros” o “relaciones externas” en el sentido de la relación entre el presente y el pasado de la conciencia.¹¹⁵

¹¹³ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 33 (NKZ1: p. 15; IG: p. 8; IB: p. 47).

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 34 (NKZ1: p. 15; IG: p. 8; IB: p. 47).

¹¹⁵ DILWORTH, “The initial formations of ‘Pure Experience’ in Nishida Kitarō and William James”, art. cit., p. 98.

Dilworth recoge o parafrasea lo que el mismo Nishida pone como idea regulativa en el texto:

Mientras existe un estado de unidad estricta, toda conciencia es experiencia pura. Es decir: un hecho. Al contrario, en cuanto se rompe esta unidad y una sensación se relaciona con otra, surge el sentido y el juicio. (...) El significado y el juicio son los estados a que da lugar esta descomposición [*imi toka handan toka iu mono wa kono futōitsu no hanawasa*-意味とか判断とかいふものはこの不統一の放態].¹¹⁶

Por consiguiente, siguiendo el hilo argumentativo de Nishida se puede aceptar que, desde el lado del sujeto, la directa experiencia como conciencia en unidad estricta pre-contiene el total de los diversos aspectos diferentes que tomarán forma expresiva en el juicio relacional. Pero falta explicar cómo y por qué hay esa necesidad de construcción de relaciones. Y, además, cómo se distingue fehacientemente el “significado” del “hecho”. Si el sistema de la experiencia pura de Nishida no explica estos puntos, se puede decir de él que queda limitado a ser un fenomenalismo vacío que no explica suficientemente el movimiento del proceso diferenciador. Y de hecho, se le daría la razón a la crítica de Takahashi, porque, como explica Wargo, el que fuera el primer crítico de Nishida siendo aún estudiante ve en este principio procesal de la unión y la descomposición una contradicción: si cada grado de unidad es experiencia pura y, por tanto, “hecho simple”, no habría posibilidad de diferenciar “significado” (*imi*-意味) de “hecho” (*jijitsu*-事実). Si de todo se puede decir que es un hecho, como indica Wargo, de todo se puede decir, igualmente, que es significado.¹¹⁷

Si se tiene en cuenta que el movimiento va de lo simple fáctico (la unidad estricta de la experiencia) a lo complejo (ruptura de esa unidad), Nishida necesita explicar el modo en el que se produce ese cambio desde la posición unificada y estática, la unidad del hecho previo a todo juicio o verbalización, hacia la diversificación y la relación que queda señalada en los enunciados del tipo “S es P” o “algo es algo”.

La explicación que proporciona Nishida sobre ese paso de lo estático a lo móvil, de lo uno a lo múltiple, reconduce a las diferentes posiciones que se establecen en el horizonte total de la experiencia. O, más concretamente, del individuo que se expresa señalando (lingüísticamente) las diferentes posiciones desde su “conciencia presente”.

¹¹⁶ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 35 (NKZ1: p. 16; IG: p. 9; IB: p. 48).

¹¹⁷ WARGO, Robert J.J., *The Logic of Nothingness. A Study of Nishida Kitarō*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005, p. 54.

Cada posición determina el sentido del juicio y muestra el desarrollo del sistema unitario:

Sin embargo, este proceso de unión y rompimiento no son más que diferencias graduales de un mismo hecho. No existe una conciencia totalmente unida, ni una conciencia totalmente descoyuntada. Toda conciencia es un desarrollo sistemático.¹¹⁸

Pero la causa del proceder de la unión y el rompimiento no está claramente indicada. Es una especie de causa ausente u obviada porque Nishida no acaba de explicar la causalidad de ese desarrollo sistemático, del por qué de las diferencias graduales.

Si hay un modo de superar esta falla en la indefinición del sistema dialéctico de Nishida en *Estudio sobre el Bien* es asintiendo y aceptando la calidad de “aparentes” de las diferencias. Los significados y los juicios serían algo así como una colección de proyecciones desde los diferentes modos de mirar a las cosas:

La experiencia pura y su sentido o juicio representan dos caras de la conciencia. Es decir, no son más que diferentes modos de mirar la misma cosa. La conciencia por un lado tiene unidad y por otro división y desarrollo.¹¹⁹

Así, más que un proceso dialéctico en sentido estricto, el sistema nishidiano aquí está organizado alrededor de lo que se puede enunciar como “dimensionalidad” de las perspectivas. Y prefigura un tipo de subjetividad que se encierra en la contingencia de la posibilidad de “relacionar” del individuo. Porque el desarrollo del paso de lo uno a lo múltiple y del retorno de lo múltiple a lo uno, el proceso de unificación y diferenciación, se queda encajado en ese espacio relacional que se constituye en los planos que participan de la unidad y de la diferencia.

El sistema de la experiencia pura es fuerte por el lado de la unificación, pero muestra unos contornos demasiado indeterminados desde el lado de la diferenciación. Esta interpretación coincide con la de otros investigadores de la filosofía de Nishida como Abe o Dilworth. Para Dilworth, el punto flaco del sistema está en la carencia de sentido empírico de las relaciones que el intelecto conjunta y construye:

(...) si bien Nishida se preocupa de decir que sólo hay “diferencias de grado” entre los contenidos intelectuales y la experiencia pura, o que “ellos son dos caras de la misma conciencia”, carece [Nishida] del sentido empírico que da James al flujo de la experiencia para manifestar que los contenidos intelectuales son un tipo de relaciones conjuntivas, transitivas que constituyen en sí mismas experiencia.¹²⁰

¹¹⁸ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 35 (NKZ1: p. 16; IG: p. 9; IB: p. 48).

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 36 (NKZ1: p. 17; IG: p. 10; IB: p. 49).

¹²⁰ DILWORTH, “The initial formations of ‘Pure Experience’ in Nishida Kitarō and William James”, art. cit., p. 99.

Por otro lado, Abe señala la ausencia del modo en el que se producen las oposiciones y las identidades en el sistema de la experiencia pura:

Nishida no especifica de qué manera hecho y significación son idénticos en la experiencia pura, ni cómo la oposición entre hecho y significación nace de la experiencia pura. Tampoco resulta clara la manera en que la separación de sujeto y objeto surge de la experiencia pura intuitiva, ni la manera en que llegan a estar unidos en una unidad sistemática en virtud de la diferenciación y el desarrollo.¹²¹

La indefinición de todo el proceso, en parte producido por el esquema pronunciadamente monista la experiencia pura-directa, es una incoherencia que Nishida aceptará de modo subrepticio. Porque, por un lado, frente a las primeras críticas que recibirá la obra, defenderá en todo momento la sistematicidad del juego entre la unión y la diferenciación, pero por otro, al defenderse de las críticas que suscita el esquema de *Estudio sobre el Bien* y acto seguido buscar vías de solución vivas en su siguiente obra, *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, no hará otra cosa que asumir y corroborar las alegaciones a su primer sistema, como las de Takahashi, probando así que éstas estaban bien fundadas.

Las dimensiones de la experiencia pura: Pensar, querer e intuir.

Para Nishida, desde la posición del sujeto epistémico y psicológico, la experiencia pura/conciencia directa contiene en sí misma sus diferentes funcionalidades: el pensar, el querer y el intuir.

Nishida define el pensamiento (especulativo, tal cual se desprende del vocablo japonés utilizado: *shii*-思惟) como la actividad que relaciona las imágenes mentales y las unifica.¹²² El filósofo también explica el proceso de unificación de imágenes mentales en el pensamiento como “relación”. En este caso, el pensar relaciona imágenes mentales dando lugar al juicio. La condición de posibilidad del pensar es, como no, la experiencia/conciencia directa y, por tanto, cualquier juicio relacional del pensamiento se recogerá en esa unidad implícita en cualquier diferenciación de perspectivas o funciones del sujeto. Esta cuestión queda clara a tenor del ejemplo que pone Nishida para explicarse:

El pensamiento considerado psicológicamente, es la actividad que relaciona las imágenes mentales y las unifica. Su forma más simple es el juicio en el que se fijan las relaciones entre dos imágenes mentales que quedan, a partir de entonces, unidas. Sería

¹²¹ ABE, “Introduction”, en NISHIDA, *An Inquiry into the Good*, cit., pp. xx-xx (IB: p. 24).

¹²² NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 38 (NKZ1: p. 18; IG: p. 11; IB: p. 50).

un error, sin embargo, creer que el juicio une dos imágenes mentales independientes. Más bien realiza el análisis de una sola imagen. Por ejemplo, el juicio “un caballo corre” surge del análisis de una sola imagen mental: caballo corriendo.¹²³

Para formar el juicio “un caballo corre”, no es el caso que el sujeto se enfrente, primero, a la imagen “caballo” y después a otra, “correr”. En su opinión, más bien se está ante una sola imagen, “caballo corriendo”, que se divide en el juicio analítico: Un caballo (S) corre (P).

Como se ha ido mostrando, la “experiencia pura” no sólo refiere a la forma básica de cada experiencia sensitiva o intelectual, sino a la forma de la realidad total que da cabida a cualquier diferenciación fenoménica. En correspondencia y coherencia con el proceder ontológico, las diferentes funcionalidades de la “experiencia pura” en el sujeto siguen esta misma forma de proceder y, por tanto, también en los juicios del pensamiento sucede que en el fondo de cada juicio, hay un fenómeno de experiencia pura-directa.¹²⁴ Esto significa, entre otras cosas, que al depurarse la noción de experiencia, el primer paso que ha realizado Nishida, se depuran también, secundariamente, sus otras dimensiones.

Según el punto de vista ordinario, “pensamiento” y “experiencia” se separan como si fueran ámbitos distintos. Siguiendo las bases del sistema de Nishida, no se puede hablar de distinción, sino de perspectivismo o relatividad de las presuntas diferencias y contraposiciones que, en el común entender, se aceptan erróneamente como sustanciales. Por ejemplo, al establecerse que la percepción es pasiva e inconsciente, en contraposición a la actividad y conciencia asociadas normalmente al pensamiento. Pero aquí está el hueso difícil de roer para comprender la posición filosófica de Nishida y el alcance de su fundamentación presumiblemente no-dual. Estamos tan acostumbrados a utilizar la estructura binaria para representar y expresar las formas que la realidad toma ante nosotros que olvidamos que imponemos nuestro modo convencional (posicional y lingüístico) de ordenación. Y, así, se olvida que esto no significa que las cosas sean esencialmente como nosotros las volvemos a presentar u ordenar. Sin embargo, como explica Nishitani al comentar la obra de Nishida, el sujeto se muestra incapaz de detectar este desnivel:

(...) toda la experiencia se expresa así por su propia naturaleza, esta forma es difícilmente reconocible en nuestro modo ordinario de pensar nuestra propia experiencia. De hecho, no podemos. (...) La discrepancia entre lo que el yo

¹²³ *Ibíd.*, p. 38 (NKZ1: p. 18; IG: p. 11; IB: p. 50).

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 38 (NKZ1: p. 18; IG: p. 11; IB: p. 50).

experimenta y cómo el yo interpreta esa experiencia es siempre un muro donde se choca al intentar entender la experiencia pura y el modo de pensar que traza.¹²⁵

La discrepancia entre “lo que el yo experimenta”-inmediatamente (lo que es sin deliberación) y el “cómo se interpreta esa experiencia”-mediatamente (la realidad de segundo orden) es, en efecto, el muro con el que se choca cuando se quiere entender y explicar desde la filosofía, como Nishida trata de hacer, la experiencia pura-directa.

Pero, he aquí la ironía: la filosofía, en tanto usa del lenguaje, se mueve obligatoriamente en la discrepancia, en el espacio de ese muro. Aunque esta reflexión pueda parecer una obviedad, no por evidente deja de ser menos importante. Bien al contrario, pues saca a la luz otro problema de fondo: el de la idea de verdad como adecuación de las representaciones (en el sentido del vocablo que utiliza Nishida, *tadashii*-正し^い). Porque, si Nishida sostiene una y otra vez que cualquier par (sujeto y objeto, puro e impuro, unidad y desunión, hecho y significado, etc.) sale de la perspectiva relacional secundaria, es decir, del segundo paso que ha destruido la originaria unidad y que es puramente relativo, convencional, ¿cómo se puede distinguir la verdad de la falsedad? O, dicho con respecto al pensamiento, ¿es posible explicar el significado objetivo de un pensamiento? ¿El significado puede ser comunicable de un sujeto a otro que, por tanto, participa de lo comunicado?

Si se admite que todo pensamiento es comunicable, expresa una serie de significados y que éstos no sólo son para mí, se debe explicar a la vez a qué se debe que se sostenga esa idea de significado. Y, además, se debe explicar qué categoría se aplica para distinguir entre aquello que se dice “verdadero” (o correcto, *tadashii*-正し^い) y aquello otro de lo que se dice “falso” (o errado, incorrecto, *ayamaru*-誤^る).

Es obvio, como señala Nishida, que si se estuviera en un mundo privado, único para cada conciencia cerrada en sí misma, la pregunta por la verdad o la falsedad no tendría sentido. La conciencia cerrada ni podría ni tendría porqué confrontar sus pensamientos. Pero no sucede así:

Pero el pensamiento no es un hecho de la conciencia privada, sino que comporta un significado objetivo. La característica del pensamiento es expresar la verdad. Cuando uno intuye en la experiencia pura fenómenos de conciencia propios, no hay lugar para la ilusión ni la verdad. Pero no puede decirse lo mismo del pensamiento.¹²⁶

¹²⁵ NISHITANI, *Nishida Kitarō*, cit., p. 99.

¹²⁶ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 45 (NKZ1: p. 23; IG: p. 15; IB: p. 55).

Luego, si la característica de una de las dimensiones de la experiencia pura, el pensamiento, es el de expresar la verdad, ¿qué baremo determina esa idea de verdad? Nishida no acaba de dar una respuesta firme y su reflexión vaga alrededor de la pregunta sin atajar el problema. Pone la cuestión sobre la mesa pero no la resuelve. Es más, de algún modo oculta una importante laguna argumentativa: no haber dicho claramente, sino de un modo demasiado vago, qué significa o qué define a la realidad objetiva:

Aún nos queda una pregunta fundamental: cómo distinguir el pensamiento verdadero del falso. Yo estoy persuadido que entre los sistemas de conciencia, la realidad objetiva es el sistema más amplio; el más profundo. Y, a mi entender, lo que está de acuerdo con esa realidad objetiva es verdad, y lo que no concuerda con ella es falso.¹²⁷

Por eso, si el criterio de verdad se da partiendo de esa laguna argumentativa es, desde su origen, un argumento circular. A no ser que se acepte que Nishida está refiriendo a una realidad objetiva que es, puramente, la de los objetos resultantes una vez ya se ha producido la escisión que particulariza a sujetos y objetos. En cualquier caso, al descartar o, mejor dicho, al no desarrollar aquí del todo este criterio de verdad, Nishida sigue buscando tentativas de respuesta y menciona, acto seguido, un segundo criterio posible de verdad. En este caso uno acorde a fines (teleológico) dirigidos por la percepción

Desde este punto de vista, también en la percepción hay elementos que pueden llamarse verdaderos o falsos. Considerado en un cierto sistema, por ejemplo, cuando una cosa está en armonía con su fin es verdadera, y cuando se opone a él es falsa.¹²⁸

para, al final, reconducir estos dos criterios de verdad posibles, dependiendo de la función estrictamente perceptiva o la intelectual, a un criterio de verdad que escenifica la primacía de lo práctico por encima de lo teórico:

Naturalmente, como en estos sistemas hay diferentes significados, podrían distinguirse en sistemas sustancialmente prácticos (los que están alrededor de la percepción) y sistemas puramente intelectuales (los del pensamiento). En mi opinión, dado que el fin último del conocimiento es práctico, creo que puede decirse que en el fondo de la voluntad está agazapada la razón.¹²⁹

En conclusión: si es posible encontrar un criterio de verdad y falsedad, o, literalmente, de lo correcto o incorrecto, para Nishida éste aflorará de una necesidad práctica, de la ética y la religión. Lejos de definir con claridad en esta Parte Primera

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 46 (NKZ1: p. 23; IG: p. 15; IB: p. 55).

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 46 (NKZ1: p. 23; IG: p. 15; IB: p. 55).

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 46 (NKZ1: p. 23; IG: p. 15; IB: p. 55).

qué criterios diferencian lo correcto/verdadero de lo incorrecto/falso, Nishida desplaza la cuestión al ulterior estudio ético y religioso. Recuérdese que, para cuando redacta esta primera parte, la Parte Tercera, El Bien, ya está escrita. Esto señala que es allí donde se debe buscar y encontrar esa idea de verdad/corrección.

Antes de finalizar el repaso de la dimensión del pensamiento, cabe recabar en una cuestión concreta: la del papel de la “abstracción” (*chûshōteki*-抽象的) y la “concreción” (*gutaiteki*-具体的) en el pensamiento. Esta cuestión, aunque sea de pasada, enlaza por primera vez y de modo específico la filosofía nishidiana con la filosofía de Hegel.

NODA Matao (1910-2004) en su artículo “Síntesis Oriente-Occidente en Kitarō Nishida” (“East-West Synthesis in Kitarō Nishida”) (1955) advierte de las similitudes entre el método nishidiano en *Estudio sobre el Bien* y el patrón dialéctico de Hegel:

El pensamiento de Nishida es semejante a la dialéctica de Hegel. La “experiencia pura” de Nishida prueba a ser un desarrollo espontáneo de la totalidad que incluso incluye el pensamiento reflexivo en su fase negativa; y al final, la “experiencia pura” se identifica con la última realidad.¹³⁰

Nishida se apoya en Hegel en diversas ocasiones a lo largo del libro. En relación a la dimensión del pensamiento, echa mano de Hegel para recalcar otra de las ideas básicas de esta obra: la afirmación de que no hay una absoluta contrariedad entre pensamiento (especulativo) y experiencia directa. Como en anteriores ocasiones, la contrariedad u oposición es relativa, un simple “punto de vista” (*mikata*-見方).¹³¹ Nishida se apoyará en el “universal concreto” hegeliano para reafirmar esta posición.

Lo primero que hace Nishida es defender que la “concreción” (*gutaiteki*-具体的) es un rasgo común tanto de la experiencia directa como del pensamiento. Esto lo hace notar gracias a la propuesta hegeliana del “universal concreto” que extrae de la *Lógica* (1817) y usa del modo siguiente:

Experiencia pura y pensamiento, fundamentalmente son la misma realidad desde puntos de vista diferentes. Si, como Hegel ha afirmado tan rotundamente, la esencia del

¹³⁰ NODA, Matao, “East-West Synthesis in Kitarō Nishida”, *Philosophy East and West*, Vol. 4, No. 4, 1955, p. 347. Este texto es uno de los primeros artículos académicos que, tras el fin de la guerra en el año 1945, repasan y valoran la trayectoria filosófica de Nishida y vuelve a fijar la importancia de su talla filosófica en una época en que su filosofía así como la de otros autores asociados a la Escuela de Kioto se silenciaba al entender que había sido demasiado cercana a la ideología y al gobierno imperialista japonés. Aún hoy en día el ensayo de Noda sigue siendo un referente clásico para conocer, en síntesis pero de un modo completo, la historiografía de las ideas de Nishida.

¹³¹ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 49 (NKZ1: p. 25; IG: p. 17; IB: p. 57).

pensamiento no está en que sea abstracto (*chûshôteki*-抽象的), sino, por el contrario, en que sea concreto, tendríamos que el pensamiento se identificaría con la experiencia pura en el sentido antes establecido, y podría decirse que la experiencia pura es pensamiento. Considerado desde el pensamiento concreto, la universalidad de un concepto no es, como se dice generalmente, abstraer las características similares, sino el poder unificador de hechos concretos. El mismo Hegel dice que lo universal es el alma de lo concreto.¹³²

Si el pensamiento es concreto, dice, la necesidad del concepto es la de ser el poder unificador de los hechos particulares, virtualidad que, se ha ido viendo, es una característica que define a la experiencia directa. Al apoyarse en la noción hegeliana de “universal concreto” Nishida consigue manifestar con mayor claridad esta idea básica.

La comprensión común dice que “lo universal” es abstracto y que lo señalado como “lo particular”, es concreto. Con esta clasificación se dan dos pares que filosóficamente se contraponen: universal-abstracto y particular-concreto. Cuando Hegel propone la figura del “universal concreto”, lo que hace es dar forma a un concepto que unifica los hechos concretos y, al concretizar, los particulariza en la unificación universal. Es desde los hechos simples que se pone este “universal concreto” que unifica, en su interior, la realidad de los hechos singulares. Aunque no procede aquí detallar las dificultades que entraña la noción de “universal concreto” hegeliana, plenamente discutidas por muchos autores durante décadas, sí que hay que indicar cuáles son los motivos que hay tras esta figura y que iluminan el sentido que Nishida recoge de la misma.

Teniendo en cuenta que Nishida plantea la cuestión al esclarecer la relación entre “experiencia pura” y “pensamiento”, esto reconduce al tratamiento de los opuestos y al análisis de la contrariedad entre experiencia y pensamiento. El “universal concreto”, aplicado análogamente a la filosofía nishidiana, propiciaría que no se excluyeran u opusieran “experiencia pura” y “pensamiento”, puesto que lo que define al universal concreto es que es una categoría inclusiva. Además, teniendo en cuenta la prioridad de la “experiencia pura” como principio absoluto, los contornos del “universal concreto” se ajustan a la definición general de ésta. Porque, como sucede con el “universal concreto”, este tipo de experiencia refinada es principio y origen de la diferenciación dimensional y engloba en sí al pensamiento como una de sus dimensiones expresivas particulares.

Es conocido que Hegel introduce el “universal concreto” en la Tercera Parte de *Lógica*, al analizar la doctrina del concepto (o noción, según la traducción que se

¹³² *Ibidem*, p. 49 (NKZ1: p. 25; IG: p. 17; IB: p. 57).

emplee).¹³³ Si lo corriente, como se ha comentado, es concebir los pares universal/abstracto y particular/concreto, Hegel propuso el caso de un universal que puede ser alternativamente o abstracto o concreto. Así, surgiría un universal abstracto (que indica lo que es común a varios particulares) y un universal concreto (que refiere a la realidad de lo particular en su concreción total en cuanto concepto). Teniendo en mente el contexto nishidiano, es acertada la interpretación de Kim que afirma que Nishida encuentra en el “universal concreto” hegeliano el parangón de su “experiencia pura”.¹³⁴ Por un lado, como indica este autor, Nishida postula que la experiencia pura-directa es la realidad más concreta (en ella no se ha producido la mezcla de la deliberación). Además, como estado originario unificado e indiferenciado de realidad, esta experiencia inmediata es el fondo de lo real que da espacio para el surgimiento de las diferenciaciones y, por tanto también, de las diferentes dimensiones epistemológicas (pensamiento, voluntad, percepción). Por eso, cobra todo sentido el conocido dictado nishidiano que encaja con las aspiraciones hegelianas al establecer el “universal concreto”:

No es que exista la experiencia porque existe el individuo sino más bien el individuo existe porque se da la experiencia. La experiencia individual no es más que un ámbito reducido y particular dentro de la experiencia.¹³⁵

Con este pronunciamiento del prefacio, Nishida decía solucionar el problema del solipsismo y, en consecuencia, proveer solidez a la no-dualidad metafísica. Si esto se contrasta con la aspiración hegeliana al proponer esta categoría como modo de solucionar el tratamiento de los opuestos y la resolución ante el dilema monismo/dualismo, los dos autores coinciden en un mismo objetivo. Según Croce, Hegel convierte al “universal concreto” en la única noción filosófica que ofrece una solución posible y satisfactoria para explicar el modo de la realidad. En concordancia con la interpretación de Croce, la dialéctica hegeliana pivota en el tratamiento de los opuestos que, a pesar de ser opuestos porque se enfrentan, no colapsan:

Porque la unidad concreta y verdadera no es nada más que unidad, o síntesis, de opuestos. No es inmovilidad, es movimiento. No es fija, sino desarrollo. El concepto filosófico es un universal concreto y, por tanto, una reflexión sobre la realidad en tanto que unidad y división a la vez. (...) [El universal concreto] rechaza el “monismo” y el “dualismo de opuestos”, pero justifica ambas posturas. Las considera como verdades parciales, fragmentos de verdades que esperan su integración en un tercer [principio] en

¹³³ HEGEL, G.W.F., *Lógica* (1817); Vol. 2 (Partes II y III), ZOZAYA, Antonio (Trad.), Barcelona: Ediciones Folio, 1999, pp. 83-108.

¹³⁴ KIM, Ha Tai, “The Logic of the Illogical: Zen and Hegel”, *Philosophy East and West*, Vol. 5, No. 1, 1955, p. 25.

¹³⁵ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 52 (NKZ1: p. 28; IG: p. 19; IB: p. 59).

el que el primero y el segundo, incluso el tercero mismo, desaparecen, se fusionan en una única verdad. Y esa verdad consiste en que la unidad no se ha opuesto a la oposición, sino que la mantiene dentro de sí; y consiste en que, sin oposición, la realidad no sería realidad, porque entonces no sería ni desarrollo ni vida.¹³⁶

Volviendo ahora otra vez a la perspectiva nishidiana, se aclara que, al introducir su peculiar configuración de experiencia y salvando las muchas diferencias entre los sistemas de ambos filósofos, Nishida coincide en ver un problema irresuelto (el del dualismo) y una posible solución próxima a la de Hegel.

La experiencia directa da cabida al pensamiento que, como una de sus dimensiones, es diferente a ésta aunque permanece ligado al sistema unitario del que surge. Las diferencias, como reiteradamente recuerda Nishida, son relativas, puntos de vista o modos (aunque pueda parecer, al focalizar una u otra perspectiva, que se eclipsan entre sí, siguen subsistiendo al unísono). Cuando se centra en el tratamiento del pensamiento y habiendo usado la figura del “universal concreto” hegeliano, Nishida reafirma su asunción expresada ya en los primeros párrafos de la obra. Porque está intentando demostrar que, aunque se debe partir de la realidad que se recoge en su primaria unidad (la de la experiencia pura/directa) y aspira a conocer los hechos en su concreción (sin adicionar deliberación reflexiva o judicativa), se debe aceptar a la vez y sin contrariedad, que las diferentes dimensiones explican el proceder sistemático o dialéctico de la experiencia/conciencia directa. Por eso es que Nishida puede sostener que el proceso de desarrollo de la experiencia pura-directa puede leerse también como el progreso del pensamiento¹³⁷, siempre en camino desde sí mismo para sí mismo.

Aparte de haber visto las citas que muestran esta similitud entre Nishida y Hegel, hay que decir que la interpretación que aquí se propone concuerda con otras existentes en clave de filosofía comparada. En relación a los muchos trabajos que comparan la filosofía de Nishida con la de Hegel, destaca el estudio completo e incisivo de Peter SUARES. La investigación de Suares no sólo estudia la recepción y utilización de la filosofía hegeliana en las obras de Nishida, sino que resigue también las huellas de Hegel en el itinerario filosófico de Tanabe y Nishitani. Y, para empezar, a Suares le parece que la filosofía de Hegel ya es palpable en el sistema de la experiencia pura-

¹³⁶ CROCE, Benedetto, *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel* (1912); AINSLIE, Douglas (Trad.), New York: Russell and Russell, Reedición, 1969, p. 20. Similar a la interpretación de Croce, tenemos la de Hyppolite estudiando la figura en *Fenomenología del Espíritu*. Véase HYPPOLITE, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (1946); CHERNIAK, Samuel, HECKMAN, John (Trads.), Evanston: Northwestern University Press, 2000.

¹³⁷ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 49 (NKZ1: p. 26; IG: p. 17; IB: p. 57).

directa de *Estudio sobre el Bien*. Este autor coincide en señalar que hay una correlación cierta entre la noción de “experiencia pura” y el concepto hegeliano como actividad del pensar, es decir, lo que se ha visto sobre el “universal concreto”. No se puede sino compartir el resumen que hace Suares a este respecto:

Las nociones hegelianas que, según Nishida, se corresponden de un modo más próximo a la experiencia pura, son las de “concepto universal” y “espíritu”. En el sistema de Hegel, el concepto (*der Begriff*) es la actividad del pensar, Yo, o pura autoconciencia. Es el universal a través del cual los conceptos individuales (elementos del conocimiento que se despliegan en el proceso de comprensión –*das Begreifen*) desarrollan sus determinaciones y se manifiestan como contenido (objetos). Un concepto penetra un objeto y se establece en su objetividad; se realiza a sí mismo como verdad (*die Wahrheit*). Por ejemplo, el concepto universal “vida” se determina a sí mismo individualmente en cada cosa viviente. (...) Al contrario de lo que sucede con el universal abstracto, el concreto preserva las diferencias específicas de la entidad particular que subsume. (...) El universal está antes que el ser individual y lo determina, trabajando encaminado a su concreción como individual mientras que lleva lo específico dentro de sí, como las semillas de una planta, que se desarrollan y crecen. Nishida ve el individual como el estado consumado de desarrollo de lo universal.¹³⁸

Además de estas evidencias, a la tesis nishidiana se le puede añadir otro sentido de universal, el que nos dice que lo universal es aquello que comprende una totalidad de objetos. Teniendo en cuenta que la experiencia pura es principio y lugar de la realidad en su totalidad y de la realidad de cada cosa particularmente considerada, es también un universal que engloba esa totalidad que avanza, progresa y se desarrolla sistemáticamente:

Y como nuestra experiencia pura es desarrollo sistemático, la fuerza unificadora que trabaja en su base debe ser la misma universalidad de un concepto. El desarrollo de la experiencia viene a ser el progreso del pensamiento. Es decir, la experiencia pura es el universal realizándose a sí mismo.¹³⁹

¹³⁸ SUARES, Peter, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*; Plymouth: Lexington Books, 2011, p. 8.

¹³⁹ Al afirmar, por un lado, que la “experiencia pura” es principio de la realidad con la característica de que está en unidad (lo mismo sirve para la conciencia presente) y, por otro, que esa unidad está a la vez siempre en proceso de disgregación que mueve hacia una unidad mayor, el sentido común indicaría que aquí no hay más que dos afirmaciones que colapsan: se afirma lo estático desde la unidad previa y un movimiento disgregador inserto como mecanismo de la diferenciación. Nishitani trata de explicar esta aparente contradicción como sigue: “Para Nishida, la experiencia siempre tiene su propia “estructura” y se desarrolla sistemáticamente. Crea su propia estructura desde la que ésta surge, y su estructura siempre contiene un sistema. La clave de este desarrollo es siempre la infinita unidad. (...) Todo tipo de experiencia de cualquier tipo es siempre y en cada momento poseedora de su propia unidad, y en esta “actividad unificadora” o “poder unificador” se abre hacia un horizonte de infinita y profunda expansión. (...) Detrás de cada desarrollo de la experiencia hay un unificador que actúa. Incluso si lo llamamos infinito, esta unidad no significa que la experiencia finalice. La infinita unidad implica infinita posición y contradicción, y, por tanto, también infinito desarrollo”, en NISHITANI, *Nishida Kitarō*, cit., p. 104. Básicamente, Nishitani explica que la “experiencia” denota un constante desarrollo y que el fin de esa estructura se mueve desde la infinita unidad hacia el infinito desarrollo a partir de sí misma. De algún modo, indica que se está ante un “movimiento-en-reposo” y acepta no tanto la contradicción, sino la irresolución que sostiene ambas posiciones, el movimiento y el reposo, que sólo así puede responder ante las dos dimensiones, estática y móvil. Esta explicación resuena también en la noción de “identidad

Y desaparecen algunas estructuras binarias comúnmente aceptadas como pensamiento vs. universal y experiencia vs. singular:

Es una opinión extendida creer que conocemos los universales mediante el pensamiento, y los singulares mediante la experiencia. Sin embargo, los universales no existen independientemente de los singulares. En realidad, lo universal es la fuerza latente en el fondo de la realización del singular. Es una fuerza inserta en el singular y causa de su desarrollo.¹⁴⁰

La dicotomía entre universal y singular es también una separación relativa porque no se puede hablar de un singular sin relación al universal, y viceversa. Esto sucede, por ejemplo, cuando se habla de una supuesta “totalidad de los hombres” que requiere, primero, tener una idea sobre a qué referimos con el singular “hombre”. Por ello, la fuerza latente que Nishida ve tras lo universal, no es nada más que ese ímpetus siempre en progreso (de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno) partiendo del sistema de unión-diferenciación. Para aclarar aún más esta idea, es útil hablar del ejemplo que él pone en el texto. Nishida dice que cuando imaginamos un triángulo de color podemos posicionarnos en dos puntos de vista: el del triángulo o el de su color. Si nos colocamos en el punto de vista del triángulo, para el triángulo, el color será su particular. Si, por el contrario, la perspectiva es la del color, el triángulo ocuparía entonces el lugar de lo particular. Por todo ello, afirma: “El singular (*tokushu*-特殊) es la forma limitada del universal (*ippan*-一般)”.¹⁴¹ Y he aquí que surge, otra vez, la construcción perspectivista o, si que prefiere, locativa. Con ella Nishida indica una y otra vez que cualquier diferencia es sólo una diferencia de posición. Pensamiento y experiencia pura son fundamentalmente lo mismo, al igual que el triángulo coloreado del ejemplo no deja de ser idéntico a sí independientemente del punto de vista desde el que se parta. Las variaciones son variaciones de perspectiva dependiendo del lugar donde me ponga a mirar hacia algo.

En coherencia con la derivación de las funcionalidades desde el sujeto epistémico y psicológico, tras analizar el pensamiento, Nishida estudia la volición. El esquema vuelve a ser el mismo, sólo que, aparte de dar cuenta de la derivación dimensional de la voluntad desde la experiencia directa, Nishida también hablará de la relación compleja entre “voluntad” (o volición) (*ishi*-意志) y “pensamiento” (*shii*-思惟).

absoluta” en el sentido de Schelling como igualdad de ambas fuerzas, unificación-diferenciación, que, se verá, Nishida menciona al exponer la dimensión de la intuición intelectual.

¹⁴⁰ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 50 (NKZ1: p. 26; IG: p. 17; IB: p. 57).

¹⁴¹ *Ibíd.*, pp. 50-51 (NKZ1: p. 26; IG: p. 18; IB: p. 58).

Nishida comienza haciendo una primera clarificación entre voluntad y “acción” (*dōsa*-動作). Inicia la discusión definiendo la dimensión concreta de la volición desde la experiencia pura. Así, como dimensión de la experiencia pura/conciencia directa que es, la voluntad es el fenómeno psíquico que acompaña a la acción. Cualquier acción así contemplada está condicionada por la voluntad, aunque no suceda lo mismo al revés. La acción no es la condición de ser de la voluntad.¹⁴²

Al relacionar voluntad con acción, Nishida vincula la voluntad a las imágenes motoras y a los motivos, en el sentido de ser lo que mueve a la acción. Si nuestra palabra “motivo” se deriva del latín “*motivum*” (“algo que mueve” o “lo que mueve”), algo similar sucede con el vocablo japonés. De los dos *kanji* que componen “voluntad” (*ishi*-意志), el primero “意” (leído como *i* o *moto*) pone el sentido de “idea”, “mente”, “deseo”, y el segundo, aporta toda una constelación de palabras que aluden al movimiento propiamente intencional: *kokorozashi*-志, como intención o motivo, *kokorozasu*-志す, el verbo para la planificación, la aspiración, la búsqueda de algo; el nombre *shigan*-志願 para la aspiración o el deseo igual que sucede con *shibō*-志望, etc. Así, la voluntad “mueve a” algo también en japonés, aunque decir que “mueve a” no signifique que este movimiento intencional se materialice siempre en una acción con efectos externos. A la voluntad nishidiana no se le aplica, como deja dicho el pensador, la diferencia entre lo “interno” (*naimenteki*-内面的) y lo “externo” (*gaimenteki*-外面的).¹⁴³ La voluntad es siempre una y la misma, independientemente de que se materialice o no exteriormente o quede en el espacio de la introspección.

Otro aspecto importante a recalcar del análisis de la voluntad en *Estudio sobre el Bien* es el que incardina qué función tiene la voluntad. Nishida dice que a la voluntad normalmente se la asocia con una “fuerza” (*chikara*-力) (como cuando se habla de “fuerza de voluntad”). Lejos de leer a la voluntad en este sentido, Nishida enmarca la funcionalidad de la voluntad como un transitar. Cuando de ordinario se habla de “fuerza”, más bien se describe cómo, en el seno de la experiencia, la voluntad propicia ir de una imagen a otra, de una imagen motora de algo que queremos y en lo que centramos la atención, a otra imagen motora.¹⁴⁴ Aquí cobra sentido que Nishida recuerde, como hace, que previamente había adjetivado a las imágenes propias del

¹⁴² *Ibíd.*, p. 53 (NKZ1: pp. 28-29; IG: p. 20; IB: p. 60).

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 54 (NKZ1: p. 29; IG: p. 21; IB: p. 60).

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 54 (NKZ1: p. 29; IG: p. 21; IB: p. 60).

pensamiento como “mentales” y ahora habla de “motoras” para las propias de la voluntad. Ahora bien, algo así reproduciría una estructura de pares duales pensamiento/imagen mental y voluntad/imagen motora que podría minar la querida no-dualidad de su sistema. Se vuelve a encontrar la misma solución: esta nueva diferencia entre mental/motora no es nada más que relativa. Porque siendo pensamiento y voluntad dimensiones de un solo sistema, el de la experiencia/conciencia directa, no puede establecerse entre ellas ésta o cualquier otra separación radical. Teniendo en cuenta siempre que Nishida asume que toda conciencia es sistemática y unitaria (*ishiki wa taiketeiki*-意識は体系的), esa sistematicidad y unidad es la misma en cada sujeto que posee una serie de imágenes en su conciencia enlazadas como los hilos de una tela. Por consiguiente, si se dice de las imágenes que o son objeto de la inteligencia o de la voluntad, esta clasificación es puramente ficticia: un nombre para denominar a la perspectiva en la que el sujeto tiene puesta su atención en un momento determinado.¹⁴⁵ No es una denominación esencial, sino otra meramente descriptiva. Y esta cuestión la demuestra diciendo que cualquier imagen o representación idéntica puede ser, ella misma, bien objeto del conocimiento, bien objetivo para la voluntad. En resumen: pensamiento y voluntad pertenecen al mismo sistema unitario de conciencia y no son nada más que dimensiones o expresiones de ese sistema.

Ahora bien, siendo “expresiones” (*hyōgen*-表現) se las puede mirar en el cumplimiento de sus funciones diferentes y tareas concretas en el seno del sistema unitario de conciencia del que no se las puede desgajar. Aquí Nishida no puede rehuir que está obligado a especificar qué es aquello que marca la expresividad o funcionalidad propia de la voluntad. Y en este caso, la tarea de la voluntad del sujeto considerado como organismo, es la de “preservar la vida” (*ganraiseimeihozon*-元来生命保存)¹⁴⁶. Porque el sistema unitario de conciencia (orgánico, por tanto) lo que hace es responder a los “impulsos” (*shōdōteki*-衝動的) que configuran las diferentes actividades del sujeto en aras de conseguir la finalidad primaria de conservar la vida. Y especialmente en este sentido, conocimiento y voluntad tienen un significado eminentemente “práctico” (*jissenteki*-实践的), pues todos los impulsos que mueven al sujeto coinciden en esa lucha por preservar la propia vida:

¹⁴⁵ Ibídem, p. 54 (NKZ1: p. 29; IG: p. 21; IB: p. 61).

¹⁴⁶ Ibídem, p. 55 (NKZ1: p. 30; IG: p. 22; IB: p. 62).

Pero aunque estos dos sistemas se dividan [pensamiento y voluntad], no llegan a ser dos cosas genéricamente distintas. Aun el conocimiento puro posee algún sentido práctico, y la pura voluntad está basada en el conocimiento.¹⁴⁷

Al buscar incesantemente un camino filosófico capaz de superar la fragmentación del sujeto moderno y, en consecuencia, cimentar desde la filosofía la radical unidad del sujeto y sus dimensiones, Nishida acentúa la importancia de la praxis. En su momento, al discutir sobre los criterios de verdad/corrección y falsedad/incorrección en la dimensión del pensamiento, se vio como Nishida movía el foco desde el pensamiento especulativo a la reflexión práctica. Ahora el movimiento es similar. Si el sistema en su totalidad responde a una finalidad común, la de la preservación de la vida, los diferentes “impulsos” que mueven hacia ese fin, tanto si se parte de la perspectiva de la voluntad como si se hace desde el conocimiento, responden ante esa misma ley. Y el sistema es un sistema práctico, no sólo teórico.¹⁴⁸

Volviendo a la justificación de las diferencias funcionales de pensamiento y voluntad, Nishida acepta una situación de bifurcación afín a la explicación que quiere realizar. Así, admite que, una vez producida la separación entre sujeto y objeto (la experiencia mediata) es posible distinguir de manera diáfana qué mueve al conocimiento y qué a la voluntad:

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 56 (NKZ1: p. 32; IG: p. 22; IB: p. 62).

¹⁴⁸ Nishida muestra una posición en línea con la filosofía de Spinoza. Sería posible leer el análisis nishidiano de la voluntad en clave spinozista porque la voluntad, como uno de los impulsos o fuerzas latentes que persiguen preservar la vida, sigue un patrón similar al de la ley del *conatus* de Spinoza que lo define como el impulso de cada cosa por perseverar en su ser. Véase SPINOZA, Baruch, *Ética* (1670); VIDAL PEÑA (Int. y Trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 203: “Parte Tercera, Proposición VI : Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”. A lo largo de su carrera, Nishida no deja de mostrar una querencia especial por la filosofía de Spinoza y no es extraño encontrar múltiples referencias a la filosofía de éste en sus obras. De hecho, existe un texto en inglés escrito en el año 1892, en plena formación filosófica en la universidad, donde Nishida resume y comenta la primera parte de la *Ética* de Spinoza. Véase “La concepción de Dios de Spinoza” (“Spinoza’s Conception of God”), en NISHIDA, *Obras completas de Nishida Kitarō*, cit., Vol. 16: *Manuscritos tempranos (Shoki sōkō)* [初期草稿] (en adelante, NKZ16), pp. 653-657. Si se enlaza este texto de juventud con *Estudio sobre el Bien* y, más concretamente, con la idea de dios tal y como aparece reflejada en sus páginas, es posible defender que el panteísmo de Spinoza se reproduce en la posición nishidiana, hasta el punto de poder sostenerse que teniendo en consideración la “experiencia pura” y sus diferentes modos de expresión, se podrían sustituir algunos supuestos nishidianos en el interior de pasajes spinozistas. Así, con la licencia de este juego de sustitución de palabras, Nishida podría convenir en la demostración de la Proposición VI de la Parte Tercera del modo siguiente: “En efecto, todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de dios [experiencia pura] se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de dios [experiencia pura], por la cual dios [experiencia pura] es obra, y ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que la prive de su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser”, en SPINOZA, *op. cit.*, pp. 203-204.

Evidentemente, en el caso de separar el sujeto del objeto, tendremos, a primera vista, una distinción nítida: en el conocimiento hacemos que el sujeto siga al objeto, mientras que en la volición el objeto sigue al sujeto.¹⁴⁹

Al distinguir de esta manera entre la dirección del conocimiento (que el sujeto siga al objeto) y la de la volición (el objeto sigue al sujeto), reaparece la cuestión en torno a la verdad. Si en su momento se dijo que la primera idea de “verdad” nishidiana defendía la subsunción de la actividad intelectual (del pensamiento) a la realidad “objetiva” (de los objetos diferentes al sujeto) pero con contornos no del todo fijados, ahora define mejor a qué se refiere:

En la actividad intelectual, en primer lugar, adoptamos una hipótesis que luego sometemos a la realidad. Cualquier estudio experimental tiene que partir, necesariamente, de una hipótesis. Cuando esta hipótesis coincide con lo que llamamos plano objetivo, la consideramos como verdadera. Es decir, hemos llegado a la verdad.¹⁵⁰

Pero, estando ahí la relación entre pensamiento y voluntad que Nishida introduce, él sostiene que también en el caso de la voluntad se puede reclamar esa coherencia entre voluntad y objetividad (el someter la voluntad a la realidad, al plano objetivo, de los objetos que rodean al sujeto). Para refinar los contornos de la idea de verdad en relación con la voluntad, introduce un elemento importantísimo: el del “ideal de cada sujeto” (*jiko no rizō*- 自己の理想):

La diferencia entre volición y conocimiento está en el hecho de que en la volición modificamos hechos objetivos de conformidad con nuestro ideal, mientras que en el conocimiento modificamos nuestro ideal de conformidad con los hechos objetivos; en un caso se produce, en el otro se descubre. Pero la verdad no es algo que podamos producir, sino que es algo que debe estar de acuerdo con aquello que deberíamos pensar.¹⁵¹

El pensador lo que hace es plantear el criterio para establecer la verdad o la falsedad reconduciendo la cuestión a algo que podemos nombrar como maleabilidad o adaptabilidad del sujeto en los dos planos, el ideal y el real. De esta manera, si el sujeto se posiciona en el plano del conocimiento, el propio ideal se adapta a la realidad objetiva; si, en cambio, está posicionado en el plano de la voluntad, tratará de que la realidad objetiva concuerde (o se adapte) a su propio ideal. Por eso, comenta, la voluntad produce (al modificar para hacer concordar) y el conocimiento descubre (al reconocer la concordancia entre lo ideal y lo real).

¹⁴⁹ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 57 (NKZ1: p. 31; IG: p. 22; IB: p. 63).

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 57 (NKZ1: p. 31; IG: pp. 22-23; IB: p. 63).

¹⁵¹ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 64 (NKZ1: p. 32; IG: p. 23; EB: p. 59).

Hablar, como hace Nishida, de una situación de concordancia entre lo ideal y lo real abre un amplio campo de interpretaciones posibles. Porque en esa dialéctica entre lo real y lo ideal parece denotarse una subjetividad de la maleabilidad y la adaptabilidad al igual que una idea de la realidad objetiva (como puede ser la naturaleza), igualmente maleable y adaptable a los ideales del sujeto. Además, la exposición de Nishida puede leerse como la solución que supera las dicotomías y que une los planos teórico y práctico del sujeto o bien puede entenderse como una confusión de niveles, al mezclar la verdad y la falsedad, en el plano intelectual, con la corrección o incorrección de determinado conjunto de valores éticos.

Si ante esta coyuntura se afirma que lo que hay es una confusión de niveles, el teórico y el práctico, se finaliza la discusión desmoronando, como un castillo de naipes, todo el sistema de la experiencia. Si, por el contrario, se afirma que lo que hay es una inseparabilidad de pensamiento y voluntad, que es lo que pretende Nishida al plantear el problema como lo hace, sus argumentos están proporcionando una construcción de la subjetividad (y, por tanto, también de la objetividad) con fuertes matices idealistas no exentos de dificultades. Porque, de alguna manera, un sujeto construido sobre la base de un idealismo absoluto lo que hace es ponerse en posición de superioridad sobre la realidad, tratando de imponer su voluntad sobre las cosas. Y modificar los hechos objetivos con la propia voluntad puede comportar someter todo aquello que “no-es” el propio sujeto: desde someter a otros sujetos hasta manipular el medio natural, quedando todo a disposición de la voluntad y los deseos de ese individuo. Por otro lado, si desde el lado del conocimiento lo que hay es una adaptabilidad del sujeto frente a los hechos objetivos, el resultado es el contrario: el sujeto queda a merced de los otros y de la naturaleza, por ejemplo, conminado a modificar su ideal propio ante esos hechos objetivos. Tanto la posición del sujeto que legitima el poder de su voluntad para modificar y trastocar los hechos objetivos sobre la base de su idealidad, como la del sujeto que se conforma con lo que le rodea, devuelven una compleja idea de sujeto que se mueve en el plano del dominante o el dominado, dependiendo del lugar que ocupe en cada caso.

Lo que es indudable es que Nishida está hablando de las dimensiones subjetivas (pensamiento y volición) y que con ellas ese yo que tiene conocimiento y tiene voluntad está inmerso en una lucha entre esas dos dimensiones que le empujan a aspirar a su autorrealización. La autorrealización dibuja la arquitectónica de su desarrollo como individuo que intentará llegar a la mayor unificación de su experiencia, progresando

desde su indefinición (una unidad menor o menor autorrealización) hacia otra de mayor (de una más fuerte autorrealización). Así las cosas, el sujeto podrá ser auténtico o inauténtico, según la clasificación nishidiana, dependiendo de que avance y consiga, más o menos, el equilibrio o armonía entre lo ideal y lo real. Es decir, en el conocimiento, adaptando su ideal a lo real y, en el seno de la voluntad, adaptando lo real a su propio ideal subjetivo:

Conocer la verdad o seguir la verdad significa unificar nuestra experiencia; es avanzar desde una unidad menor a otra mayor. Pero si nuestro “yo auténtico” es precisamente esta actividad unificadora, el conocer la verdad es seguir este “yo”; es la realización de este “yo”.¹⁵²

El “yo auténtico” (*jinseina jiko*- 真正な自己) es, siguiendo la definición nishidiana, el sujeto que al auto-desarrollarse completamente ha llegado al mayor grado de concordancia o armonía posible entre los dos planos, ideal y real. En sentido contrario, la subjetividad inauténtica describe el estado del individuo que queda en el lugar de la menor concordancia entre lo real y lo ideal, de menor realización de sus potencialidades.

Si Nishida no introdujera, como hace, el concepto de libertad, difícilmente se matizaría la idea de sujeto a la que se ha llegado, bifurcado entre uno que se siente legitimado, con su voluntad, a modificar los hechos objetivos para conjugarlos con su propio ideal y, otro, que se conforma con los hechos objetivos tal y como éstos se le presentan. En ese juego entre la armonía o inarmonía, la libertad cumple un papel fundamental en el sistema nishidiano. Pero lo cumple en tanto Nishida define sinónimamente, el desarrollo sistemático del sujeto, es decir, el desarrollo de sí mismo y la aspiración a llegar a ser ese yo auténtico, con “ser libre”:

Solemos decir que la voluntad es libre. Pero, ¿qué significa libre? Fundamentalmente nuestros deseos nos vienen dados; no los podemos crear libremente. Solamente cuando uno actúa de acuerdo a un motivo dado y profundo, puede decirse que el “yo” es activo y libre. Por el contrario, cuando uno actúa en contra de ese motivo, es víctima de una opresión. Aquí está el verdadero concepto de libertad. En este sentido, la libertad viene identificada con el desarrollo sistemático de la conciencia. De este modo también puede hablarse de un conocimiento libre.¹⁵³

No obstante, resulta que el concepto de libertad no se define por sí mismo, sino en conjunción con el desarrollo sistemático de la conciencia. Y, como Nishida quiere y debe sostener la coherencia de todo el sistema, incluye un conocimiento del que, cuando

¹⁵² NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 59 (NKZ1: p. 33; IG: pp. 23-24; IB: p. 64).

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 62 (NKZ1: p. 35; IG: p. 25; IB: p. 66).

descubre la concordancia entre lo real y lo ideal, también se puede decir que es libre (aunque sea en la libertad de descubrir). En síntesis, se puede afirmar que la pretensión última de Nishida al plantear la cuestión de la verdad/corrección y posteriormente, la de la autenticidad del yo libre, apunta a una idea de sujeto que nace incompleto pero que tiene ante sí todas las posibilidades de realizarse, de llegar a ser quien puede ser y hacerlo en todas sus dimensiones: cognoscitiva, volitiva y, se verá a continuación, intuitiva.

La última de las dimensiones, la de la “intuición intelectual” (*chiteki chokkan*-知的直観), supone una vuelta al punto de partida, al de la pura inmediatez. Así lo sostiene también Dilworth cuando comenta que Nishida introduce la figura de la “intuición intelectual” y cierra con ella la Parte Primera del libro volviendo al origen, a la primera definición de experiencia pura:

En el capítulo final de la Parte Primera de *Ensayo sobre el Bien*, Nishida retorna al punto de la última *Identität* (citando a Schelling). Además recupera el ejemplo de la inmediatez del recién nacido siendo pues es esta inmediatez la que opera, según dice, en la base de la moral, el arte y la religión.¹⁵⁴

Lo primero que llama la atención es que Nishida hable de “intuición intelectual” y lo haga con la noción en japonés y en alemán (“*intellektuelle Anschauung*”)¹⁵⁵ ya en la primera línea. Esto sitúa en un empleo del término que se ubica en la tradición de la filosofía alemana y obliga, en primer lugar, a atender a la definición kantiana de intuición tal y como se encuentra en la *Crítica de la Razón Pura* (1781/1787), A19:

Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado.¹⁵⁶

La definición kantiana de intuición excluye, por tanto, el conocimiento de cualquier realidad que quede fuera del ámbito de la experiencia posible. La definición nishidiana de intuición, sin embargo, al establecerse del siguiente modo, “Entiendo por intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*) la percepción directa de las cosas llamadas ideales; es decir, cosas inasequibles por la experiencia.”¹⁵⁷, se alinea junto a Fichte o Schelling, que sí aceptaron la intuición intelectual como el tipo de intuición por

¹⁵⁴ DILWORTH, “The initial formations of ‘Pure Experience’ in Nishida Kitarō and William James”, art. cit., p. 100.

¹⁵⁵ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 71 (NKZ1: p. 40; IG: p. 30; IB: p. 71).

¹⁵⁶ KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura* (1781/1787); RIBAS, Pedro (Pról. y Trad.), Madrid: Alfaguara, 2000, p. 65.

¹⁵⁷ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 71 (NKZ1: p. 40; IG: p. 30; IB: p. 71).

medio de la cual se pueden conocer realidades que quedan fuera del territorio de la experiencia. De hecho, Nishida también indica con claridad a qué cosas se refiere y, más importante aún, indica quién puede intuir ese tipo de cosas: el artista o el hombre religioso. Por consiguiente, se puede aventurar que sí es posible intuir intelectualmente cierta idea de belleza a la que llega el artista al crear sus obras y sí se puede conocer una idea de unidad total de todos los hombres y todas las cosas, de la realidad toda, a la que llega el hombre religioso.

La dimensión intuitiva del sujeto debería cerrar la dimensionalidad triádica con el conocimiento y la voluntad y debería hacerlo en correspondencia con esas otras dos dimensiones. El cierre de todo el sistema es, más que un corresponderse de las tres dimensionalidades del sujeto, imponer una jerarquía entre ellas. Esto es así en el momento en el que la “intuición intelectual” vuelve a repetir los tonos definidores de la experiencia pura, ejerce una pura trasgresión de los límites del conocimiento cercado en la experiencia posible según Kant, y ocupa un lugar de preeminencia frente a conocimiento y voluntad. Porque para Nishida la percepción directa de las cosas inasequibles por la experiencia a la que llegan algunos artistas y algunos hombres en su dimensión religiosa, es un camino posible para todo sujeto, pero en tanto tal sujeto desarrolle sus facetas artística o religiosa. Por eso mismo, la ecuación no cuadra y al contrario de lo que se podría afirmar con el conocimiento y la voluntad, común a todos los hombres, la intuición intelectual es sólo para unos pocos. Tanto si define la intuición intelectual como se ha visto antes o si lo hace en clave de la superación de cualquier escisión (sujeto y objeto, hecho y significado, etc.), Nishida está resquebrajando el principio básico de la igualdad de cada dimensión subjetiva respecto a su mismo origen, el sistema de experiencia pura/conciencia directa. Y resquebraja imponiendo una suerte de religiosidad estética, en palabras de Dilworth.¹⁵⁸

Al mencionar la noción de identidad (*identität*) de Schelling y equipararla a la consecución del estado de experiencia directa¹⁵⁹, Nishida no hace otra cosa que apoyarse en el idealismo máximo al que Schelling llega con la filosofía de la identidad. Y la similitud que Nishida encuentra en Schelling no está infundamentada, sino todo lo contrario. Abriendo la puerta de la intuición intelectual y de esa religiosidad estética,

¹⁵⁸ DILWORTH, “The initial formations of ‘Pure Experience’ in Nishida Kitarō and William James”, art. cit., p. 100: “Aunque debemos hacer constar que en términos de la experiencia pura no hay una razón lógica por la cual la ‘intuición’ debe ser más rica y profunda que la ‘percepción’, la noción de ‘experiencia pura’ evidentemente se ha posicionado en la jerarquía de valores que culmina en la religiosidad estética que sugiere los ecos del *Zen*”.

¹⁵⁹ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 73 (NKZ1: p. 42; IG: p. 31; IB: p. 72).

introduce una valoración específica y especial de la actividad del artista y del hombre religioso que se encuentran más próximos a enfrentarse al conocimiento de la realidad absoluta. Tal y como explica Cassirer, cuando Schelling plantea la filosofía de la identidad, lo que hace es situar su teoría en el punto en el que el sujeto supera la unilateralidad de un punto de vista concreto.¹⁶⁰ En el caso de Nishida, hablaríamos de los puntos de vista del conocimiento y la voluntad y, por eso mismo, el artista y el hombre religioso pueden ver la realidad libre de perspectivas y exenta de cualquiera de los pares ficticios y las dualidades con las que ha ordenado lo que le rodea. El sujeto se libera de esos factores representativos antagónicos y puede decirse que, ante ellos, es indiferente. Es una indiferencia ante las dualidades y, por tanto, una identidad frente a la realidad absoluta. Ha llegado al más alto nivel de atención al que puede llegar el sujeto en su aspiración por llegar a conocer los hechos tal y como éstos son.¹⁶¹

Claro está que con esta forma de presentar la noción de “intuición intelectual” hay toda una serie de preguntas que Nishida no acaba de responder con la coherencia necesaria para mantener en pie todo el sistema de la experiencia pura desde el punto de vista del sujeto. Por ejemplo, ¿por qué la intuición intelectual trasciende al sujeto y al objeto? O ¿por qué está en la base del pensamiento y la voluntad y los trasciende? Para Nishida, la intuición intelectual está en el fondo del pensamiento y de la voluntad porque la intuición es una intuición de unidad profunda en todas las cosas, en su radical pureza y simplicidad. Por eso puede decir que la intuición trasciende el entendimiento y la volición y corrobora, de este modo, que la intuición intelectual es la llave que cierra el sistema volviéndolo al origen, a la pura unificación de la experiencia pura, pero a costa de aceptar un elemento místico¹⁶² (de lo más allá de la experiencia, inasequible para conocimiento y voluntad), de pura iluminación:

(...) en la intuición que trasciende el entendimiento y la volición, y es la raíz de ambos, podemos encontrar la unión de ambas operaciones. La verdadera iluminación religiosa

¹⁶⁰ CASSIRER, Ernest, *El problema del conocimiento* (1920); Vol. 3, ROCES, Wenceslao (Trad.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, Quinta reimpresión, 2003, p. 294.

¹⁶¹ De hecho, es algo así como llegar a un punto de indiferencia frente a la apariencia de la realidad y un acceso a la realidad absoluta propio de la iluminación o el éxtasis, lugares comunes tanto en el budismo Zen, que Nishida practica en la época en la que redacta *Estudio sobre el Bien*, como en la tradición cristiana. Respecto a Schelling y el acceso a la identidad absoluta, véase DEL BARCO, Óscar, *Exceso y Donación. La búsqueda del Dios sin Dios*; Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2003, pp. 283-ss. Del Barco desgrana en la segunda parte de su ensayo el desarrollo de la filosofía de Schelling, desde su concepción de la intuición intelectual hacia la identidad absoluta que expresará como “éxtasis”. Si se busca una comparación específica entre la noción de experiencia directa que se encuentra conceptualizada en la obra de Schelling y la interpretación nishidiana, es recomendable el apartado dedicado a esta cuestión en WIRTH, Jason M., *The conspiracy of life: meditations on Schelling and his time*; New York: SUNY, 2003, pp. 124-129.

¹⁶² NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 77 (NKZ1: p. 44; IG: p. 33; IB: p. 74).

no es ni conocimiento abstracto basado en el pensamiento, ni emoción ciega, sino la aprehensión de la unidad profunda que yace en la base del conocimiento y la volición. Es decir, es un tipo de intuición intelectual, una “comprensión profunda de la vida” (*fukai seimei no hosoku*-深き生命の捕捉).¹⁶³

El cierre del sistema es, cuanto menos, decepcionante en el momento en el que obliga a aceptar un tipo de intuición que, vagamente dibujada, simplemente interpone una prioridad entre ella y el conocimiento y la voluntad. Y, además, prima a aquellos sujetos que han traspasado las limitaciones de las condiciones de posibilidad de sus otras dimensionalidades. Nishida, al acentuar el lado religioso pone su sistema no ya del lado de la filosofía, sino del de la religión. Devuelve al principio del libro en muchos sentidos: al hacer sinónimas las concepciones de “experiencia pura” e “intuición intelectual”, volviendo así al pórtico del prefacio donde ya decía que la religión es el culmen de la filosofía.¹⁶⁴

Los problemas del hombre: centro y fin de la filosofía.

Como se está mostrando, *Estudio sobre el Bien* es un documento que informa, aunque sea de forma irregular o esbozada, de los problemas filosóficos que ocuparán a Nishida durante toda su trayectoria intelectual.

Lo que está contenido en las páginas del libro es mucho más que la sola exposición de un sistema ético y la idea de bien presentes en la Parte Tercera. De hecho, la comprensión de la idea de bien se enriquece teniendo en cuenta el sistema de la realidad de la Segunda Parte del libro así como la noción de experiencia pura de la Primera. Pero también es cierto que la exposición ética podría analizarse por separado sin demasiados problemas. De hecho, en el prefacio, el autor reconoce la autonomía de su ética en este libro.¹⁶⁵

La obra se puede leer, como normalmente se hace, partiendo de la idea central de “experiencia pura” (*junsui keiken*) [純粹経験], tomando como punto de partida el análisis de las bases epistemológicas y metafísicas del sistema. Pero también se puede interpretar, como se tratará de hacer aquí ahora, a través de la idea de “autorrealización del sujeto” (*jiko jitsugen*) [自己実現].

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 77-78 (NKZ1: p. 45; IG: p. 34; IB: p. 75).

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 23-24 (NKZ1: p. 3; IG: pp. xxix-xxx; IB: p. 33).

¹⁶⁵ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., pp. 33-34 (NKZ1: p. 3; IG: p. xxx; EB: p. 23).

La preocupación por el bien individual y social no es nada más que el reflejo de la tarea misma de la filosofía, porque, como dice el filósofo en el prefacio a la obra, los problemas del hombre son la madre de toda reflexión filosófica:

La razón de haber titulado este volumen *Ensayo sobre el Bien* a pesar de que otros problemas filosóficos ocupan la mayor parte del libro, es porque opino que los problemas del hombre (*jinsei no mondai*) [人生の問題] son el centro y el fin de la filosofía.¹⁶⁶

Es por eso que si se escoge entrar en la obra a través de la exposición de la teoría ética en sus páginas, se entiende mejor que lo que quiere Nishida es exponer un sistema filosófico capaz de dar cuenta de una perfecta explicación de la realidad que no sólo indague sobre la formación de ésta y nuestras capacidades para conocerla, sino que se cuestione, a su vez, por los motivos de la existencia de todas las cosas. En definitiva, que no sólo cuestione cómo existen, sino también porqué existen.¹⁶⁷ Ese para qué o porqué existe golpea al hombre con preguntas sobre su condición humana.

Indagar, estudiar, tratar de analizar ese “para qué” existimos y qué motivos mueven nuestra interrelación, a nivel interior en la reflexión con nosotros mismos y, a nivel exterior, con aquellos otros con los que convivimos, es, para Nishida, centrar la mirada filosófica en el hombre, en su vida.

En esta obra, inquirir sobre la idea de bien es cuestionarse sobre cuál es el principio constante y unificador que mueve a todas las cosas del mundo a ser. Ese principio unificador, esa idea de bien, es la idea bajo la que se unifican las cosas, el mundo objetivo y su trayecto de compleción.¹⁶⁸ Pero esa idea de bien es, también, la idea que mueve la conducta del hombre y completa su condición humana.

¹⁶⁶ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 24 (NKZ1: p. 4). Bixio traduce erróneamente los “problemas del hombre” como “el problema de la vida eterna”, introduciendo confusión en este punto: “Di al libro el título de *Indagación del Bien* porque me daba cuenta de que si bien la investigación filosófica constituye la primera mitad, el ‘problema de la vida eterna’ es el tema central que se extiende por toda la obra”, en NISHIDA, *Indagación del bien*, cit., p. 34. En la versión inglesa de ABE Masao y Christopher IVES que es el texto que traduce Bixio, sí aparece correctamente, de acuerdo al original japonés, como “the problem of human life”. En NISHIDA, *An Inquiry into the Good*, cit., p. xxx.

¹⁶⁷ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 150 (NKZ1: p. 120; IG: p. 102; EB: p. 190).

¹⁶⁸ Véase en este mismo sentido, STEVENS, Bernard, *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida* (2005); BOUSO, Raquel (Pról.), MARCÉN, José Miguel (Trad.), Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008, p. 157.

La conducta humana: voluntad libre y deseos del yo.

En el cuestionarse de Nishida en torno a la actividad del hombre, su discurso filosófico de orden práctico aspira a armonizar la finalidad (bien) en el seno de la realidad como un todo, con ese mismo principio que el ser humano expresa en sus acciones y su “conducta” (*kōi*-行為).

Para este pensador, el principio que mueve lo real y que tiende a su finalidad propia, a su bien, está presente en todas las cosas que forman el mundo, sean hombres, animales, plantas o minerales. Para Nishida, cada cosa que forma parte de “la realidad” o de “el mundo”, está movido y se mueve hacia la autorrealización de sí, de su idea de bien como compleción absoluta.

Eso sí, cuando Nishida mira específicamente hacia el hombre y las peculiaridades de la acción humana en el mundo, encuentra que, si bien lo real no se puede entender sola y exclusivamente desde la medida antropológica, es asimismo ineludible particularizar el carácter específico de la acción del hombre en el mundo.

Como no podría ser de otro modo, Nishida indica que la diferencia entre el hombre y los animales, las plantas o los minerales es, en el sentido más clásico de la filosofía, la posesión de esa facultad que llamamos “conciencia”, el lugar de la aptitud del hombre donde cae su capacidad de reflexión. El hombre, a diferencia de los animales o las plantas, es consciente de su actividad en el mundo y, por tanto, de la dirección de sus acciones, sus efectos y consecuencias.

En la teoría ética de *Estudio sobre el Bien*, Nishida define algunos de los conceptos que, precisamente, particularizan dicha acción humana. Por un lado, diferencia entre “conducta actuante” (*kōdō*-行動), en tanto que la forma en la que aparecen nuestros actos exteriorizados en el mundo y, “voluntad” (*ishi*-意志), que, a diferencia de la conducta, puede expresarse exteriormente o bien quedar relegada a la intencionalidad interna, meramente reflexiva e intelectual.

Por eso, según mantiene Nishida, nuestra voluntad puede expresarse exteriormente y, si así lo hace, construir lo que llamamos propiamente “conducta”. O, bien, puede quedarse en los límites internos de nuestra conciencia, siendo voluntad personal pero no voluntad exteriorizada, materializada. De ahí que, según el filósofo japonés, la diferencia entre “conducta” y “voluntad” se produzca en el hecho o facticidad de esa exteriorización.

Se deduce del texto que la conducta humana consiste en la forma que toma esa exterioridad. La conducta humana realiza lo que, como fuerza de la conciencia, se encuentra presente en la voluntad y que, como fuerza de la acción, siempre precede a la conducta, al modo de actuar efectivo. La voluntad, por tanto, es la que guía la conducta y la precede.

Pero, ¿cuál es el origen y el funcionamiento de la volición, del acto de la voluntad? Según Nishida, la volición sigue las siguientes pautas:

1. La volición va unida a una meta, finalidad o causa. Será esta finalidad la que determine la dirección de la volición, el motivo que moverá a la voluntad.
2. El motivo de la voluntad va siempre acompañado de un fin ideal. El fin ideal es el que se da a la forma primaria del desear.
3. La conciencia reflexiva elegirá entre el deseo o deseos asociados a ese fin ideal que forma la voluntad primaria que como primaria es todavía simple potencia. Si esa elección de la conciencia se expresa en forma de una acción, se hablará, propiamente, de decisión.

En definitiva, la acción humana está constituida como voluntad donde se relaciona el fin ideal y su motivo (aquello que mueve a la voluntad).

Si se mira cómo describe Nishida el mecanismo de la voluntad, sea como voluntad activa una vez exteriorizada en la decisión y que acompaña, por tanto, a la acción, o bien como simple motivo en potencia, su análisis es similar a la definición de deliberación en Aristóteles.

En la ética aristotélica, la voluntad siempre tiene por objeto un fin, y eso mismo es lo que se acaba de ver en la explicación nishidiana de la volición. Por otro lado, la descripción de “deliberación” en la *Ética a Nicómaco*, 1112b,

La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado.¹⁶⁹

es muy similar a la “decisión” que Nishida deriva de la elección de la conciencia, por tanto, de un momento reflexivo o deliberativo. La similitud entre la deliberación aristotélica y la decisión nishidiana queda aún más clara en la siguiente cita del autor japonés:

(...) en la voluntad primeramente hay una idea-fin que determina la dirección de la combinación de ideas, y después forma, de entre las diversas ideas de actividad

¹⁶⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*; LLEDÓ IÑIGO, Emilio (Int.), PALLÍ BONET, Julio (Trad.), Madrid: Editorial Gredos, Cuarta Reimpresión, 1998, p.188.

conseguida en experiencias anteriores, una combinación de ideas apropiada para la realización del yo. (...) El que la volición sea una función de unificación de conceptos aparece más claro aún en el caso de una lucha entre varios deseos. La decisión es el punto final de la unificación.¹⁷⁰

La decisión, se ve, unifica fines ideales y soluciona conflictos porque empuja a la toma de determinaciones.

Con todo lo dicho sobre la conducta y la voluntad, a poco que se escuche el tono con el que Nishida se expresa, se ve cómo de importante es el lugar que ocupa la voluntad en su sistema ético. Frente a las otras facultades del hombre, es la voluntad la facultad que más se asemeja al principio cósmico, ordenador y constitutivo del mundo porque el mundo mismo también está movido por una voluntad, por una fuerza que lo impulsa.

A nivel del hombre, la voluntad está movida por los deseos del yo, deseos que pugnan por la búsqueda de completitud que mueve al hombre y que, según ejemplifica Nishida, se observan claramente en la “actitud del artista en uso de su imaginación” (*bijutsuka no sōzō*-美術家の想像) cuando busca fusionar su propio yo con la cosa misma:

En el caso de un artista verdaderamente inspirado aparece con toda claridad, cómo también en el campo de la imaginación se da esa inmersión total del yo del artista en la obra de arte, hasta fusionarse el yo y la cosa; y la actividad de la cosa llega a sentirse como la actividad de la voluntad del yo.¹⁷¹

Con nitidez se advierte que el sistema ético nishidiano y el papel central que en la conducta humana juegan tanto los fines ideales (esos deseos del yo) y la voluntad, está en deuda con el “idealismo voluntarista” de filósofos como Fichte, Kant, Hegel o Schopenhauer¹⁷² y, consecuentemente, con una idea esencial del yo.

El yo de Nishida está movido por ese conjunto innato de deseos que le empujan al autodesarrollo, a la expresión, a una finalidad connatural que es, en sí misma, un ímpetus o fuerza vitalista, una energía que mueve a la preservación de la vida, energía libre y a la vez, determinada por el seguimiento de las características propias de cada individuo: “Nuestra voluntad es libre porque es la expresión de esa fuerza y porque no está sometida al control de las leyes necesarias de la naturaleza.”¹⁷³

¹⁷⁰ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 167 (NKZ1: p. 105; IG: p. 89; IB: p. 135).

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 168 (NKZ1: p. 106; IG: p. 90; IB: p. 136).

¹⁷² Véase un estudio en detalle sobre esta cuestión en DILWORTH, David, “Nishida's Early Pantheistic Voluntarism”, *Philosophy East and West*, Vol. 20, No. 1, 1970, pp. 35-49.

¹⁷³ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 185 (NKZ1: p. 117; IG: p. 99; IB: p. 147).

La teoría ética de la actividad.

Como se ha visto hasta ahora, en la teoría ética de Nishida se acentúa con fuerza el camino de perfección de la voluntad individual. Es precisamente esa búsqueda de perfección lo que, en primera instancia, define su idea de bien.

Pero esa idea de bien no queda encerrada en el yo individual cuya voluntad ha conseguido lo que anhela o apetece. El bien individual debe estar en correlación con el bien común, el bien de la sociedad. No obstante, esa correlación entre individuo y sociedad a nivel ético y moral, se conjuga de tal modo que, solamente si el “yo individual” consigue su autorrealización, ésta autorrealización personal se reflejará a nivel colectivo. Ahora es posible repasar la teoría ética de Nishida, su idea de bien de la persona y, por último, la idea de bien común social.

La teoría ética de Nishida, que él denomina “activismo” (*katsudōsetsu*-活動説, lit., teoría de la actividad)¹⁷⁴, puede resumirse en los cuatro principios siguientes:

- “Bien” (*zen*-善): El bien es la realización de nuestras exigencias internas (nuestros ideales), es decir, el desarrollo y perfección de la voluntad personal.
- “Personalidad” (*jinkaku*-人格): El bien de la persona consiste en la conservación y desarrollo de la personalidad.
- “Yo” (*jiko*-自己) individual y social: La personalidad se realiza en el individuo (yo individual) y, a partir de éste, en la sociedad (yo social).
- “Acción perfecta” o la “perfección de la conducta” (*kanzennaru zenkō*-完全なる善行): La acción perfecta consiste en llegar al “verdadero yo” que será el vehículo de identificación con todo el género humano.

Por un lado, el bien se define en relación a la realización efectiva de los ideales, del desarrollo y perfección de los anhelos de la voluntad. Es un bien que se define pero, de algún modo, queda indefinido siempre, pues consiste en el proceso o trayecto que el sujeto sigue/debe seguir para desarrollarse como yo, como persona, y entender la finalidad de la vida.

¹⁷⁴ Nishida indica que la teoría de la actividad (*katsudōsetsu*-活動説) es sinónima de la noción “energetismo” (*energetism*) que aparece en inglés en el original. NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 223 (NKZ1: p. 143; IG: p. 124; IB: p. 171).

Nishida, siendo consciente de la indefinición misma a la que aboca una idea como la de bien, tratando de acotar, en la medida de lo posible, la indeterminación esencial y connatural tras cualquier principio ideal, se apoya en los sistemas éticos de Platón y Aristóteles. Es mediante ellos que identifica su idea de bien con la búsqueda consciente, por parte del hombre, de la felicidad (*eudaimonia*).

La felicidad (*eudaimonia*) en el sentido aristotélico y también en el sentido nishidiano (*kōfuku*-幸福) no es nada más que el trayecto de compleción personal y de búsqueda de sentido completo de la vida humana, búsqueda que trata de dar respuesta al “¿para qué existimos?”.

La respuesta al motivo de la existencia es la busca de la realización de los ideales propios, de los deseos del yo. Deseos que, sin embargo, no deben confundirse con simples apetencias pasajeras. Los deseos del yo son, para Nishida, las exigencias ideales de cada uno, esas exigencias que empujan al individuo a pugnar por llegar a ser lo que se es. Es una busca y, también, un reconocimiento del ser propio.

Y, en efecto, Nishida coincide nuevamente con Aristóteles en el hecho de que esa exigencia vitalista del ser humano no es más que la búsqueda constante de autorrealización y el encuentro con el “verdadero yo” que, más allá de sus deseos o aspiraciones contingentes, aspira a un fin mayor que sí mismo. Coinciden, por tanto, los principios éticos aristotélicos, tal y como se encuentran, nuevamente, en la *Ética a Nicómaco*, 1178a,

(...) debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; (...) lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno.¹⁷⁵

con la siguiente definición de bien que proporciona Nishida:

Así resulta que el bien es la realización de nuestras exigencias internas -nuestros ideales- o, en otras palabras, el desarrollo y perfección de la voluntad.¹⁷⁶ (...) el bien es la realización de los ideales, la satisfacción de las exigencias del ser humano.¹⁷⁷

En definitiva, el bien es el desarrollo de las exigencias internas del yo, de sus ideales. Para Nishida, el desarrollo de las exigencias internas del yo no es otra cosa que la fuerza unificadora de la conciencia que es la que, finalmente, dibuja la personalidad de cada individuo. El filósofo japonés entiende por personalidad el correlato de la realización del sujeto de sus propias exigencias y, por tanto, de la capacidad que tiene

¹⁷⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, cit., p. 397.

¹⁷⁶ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 223 (NKZ1: p. 143; IG: p. 123; IB: p. 171).

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 225 (NKZ1: p. 145; IG: p. 125; IB: p. 172).

para llegar a conocerse a sí y a ser aquello que efectivamente es. Por tanto, desde la perspectiva del individuo, si se llega a la compleción de la personalidad, lo que se conseguirá será el bien absoluto personal. Consecuentemente, toda acción tendrá como fin el desarrollo de esa personalidad, de esa exigencia interna del yo, de esa búsqueda de unidad superior en sí mismo.

Hablar de deseos del yo y exigencia interna es hablar con conceptos más bien vagos y equívocos. Por eso, Nishida opta por pulir su vocabulario filosófico para determinar con mayor exactitud cuáles son los motivos de las acciones que deben dirigir al sujeto a la búsqueda del bien acorde al desarrollo de su personalidad. Es por ello que ofrece dos nociones clave, “autenticidad” (*seikaku*-正確) y “sinceridad” (*makoto*-信), que funcionan en el texto como sinónimos.

La forma de la acción del individuo debe ser, de este modo, auténtica y sincera. Si no, la acción no es, en realidad, expresión de esa necesidad interna de la personalidad, de esa consecución del bien individual. La autenticidad y la sinceridad, cuando determinan la buena acción, la determinan por sí misma, no como un medio. En esto, Nishida alude al imperativo categórico de Kant tal y como el filósofo alemán lo definió, por ejemplo, en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785):

(...) el hombre, y, en general, todo ser racional, existe como un fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas a los demás seres racionales (...) los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos (...)¹⁷⁸

Nishida coincide con Kant en ese establecer el desarrollo de la personalidad como “fin en sí mismo” y eso mismo es a lo que remiten conceptos como autenticidad o sinceridad en la búsqueda de la acción buena. Porque para Nishida la acción buena, la necesidad interna de la personalidad en su sinceridad, es una exigencia:

(...) la necesidad interna de la personalidad –es decir, la sinceridad – es una exigencia basada en la fusión del entendimiento, emoción y voluntad, no significa un mero seguir los impulsos ciegos en contra de los juicios del conocimiento y las exigencias de la naturaleza humana.¹⁷⁹

En la tesis de Nishida se defiende que hay una búsqueda auténtica y sincera del “verdadero yo” que está en cada uno de nosotros y que es la arquitectura de la perfección posible en cada uno. Sólo si se respeta ese yo, que se aparta del mero yo

¹⁷⁸ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785); MARTÍNEZ DE VELASCO, Luis (Ed.), Madrid: Espasa Calpe, 1996, p. 103.

¹⁷⁹ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., pp. 238-239 (NKZ1: p. 154; IG: p. 134; IB: p. 182).

egoísta y que se entiende incardinado en el sistema de la realidad desde donde surge, se puede hablar de un yo que tiende y busca formalmente la buena acción.

De hecho, con los términos autenticidad y sinceridad, es decir, la forma que debe tener la buena acción del individuo, el filósofo busca eliminar la fragmentación mediante la que el sujeto cree, en ocasiones, relacionarse con lo ajeno, por tanto, con los otros y con el mundo que le rodea.

Una mera visión ética objetivista, proporcionaría al sujeto solamente un conocimiento utilitarista de la realidad: un mero objeto a disposición del sujeto. Esa objetivación a lo único a lo que llevaría es a una radical separación del hombre y de la realidad en la que vive como tal. Y, por tanto, a una inconciencia frente al lugar en el que, necesariamente, interactúa consigo mismo, con los otros sujetos y con la realidad como un todo. Nishida, cabe apuntarlo, siempre refiere a un “nosotros” en sentido amplio, que no se reduce a una relación entre sujetos, sino que es un tipo de ligazón absoluta con la realidad como un todo. Por eso insiste en diversas ocasiones en ese espacio relacional que se da siempre entre el hombre y la naturaleza y entre el conjunto de todo lo que conforma la realidad.

Frente a un tipo de ética de corte utilitarista u objetivizante, la ética, en ese trayecto de búsqueda de la idea de bien, debe tender hacia un espacio de interrelación en el que el sujeto haya traspasado la mediación correspondiente a la división entre sujeto y objeto a nivel cognoscitivo, de tal suerte que, si bien se habla de un yo que debe autorrealizarse, el aparecer último de la autorrealización, de los deseos del yo, se completa en tanto que el hombre sea capaz de olvidarse de sí:

Reflexionando más descubriremos que la verdadera buena acción no es someter la objetividad a la subjetividad ni la subjetividad a la objetividad. La fusión sujeto-objeto, el olvido mutuo del yo y las cosas, y el arribo a un estado en el que no se da más que una sola realidad, señalan la culminación de la acción buena. (...) Básicamente no hay distinción entre las cosas y el yo. (...) El cielo y la tierra han brotado de la misma raíz y todas las cosas son una sustancia.¹⁸⁰

Es aquí donde se puede afirmar que Nishida se separa del seguimiento apegado al conjunto de principios éticos, autores y corrientes de la filosofía occidental por una diferencia clave en su enfoque.

Se ha visto como, tanto en su desarrollo de la idea de “personalidad” como en su explicación del significado de la idea de “bien”, su discurso es en todo momento confinante con la concepción platónica. Platón y en diversas ocasiones también,

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 241 (NKZ1: p. 156; IG: p. 135; IB: p. 184).

Aristóteles, son las autoridades que le sirven en varios momentos para apuntalar sus propios argumentos o para inferir, de sus proposiciones propias, estructuras teóricas o sistemáticas. Eso sucede, por ejemplo, en el momento en que Nishida expone su propia teoría ética, la teoría de la actividad, y acentúa de ella la centralidad de la felicidad, de esa acción humana tendente a la consecución de la misma. Por otro lado, como filósofo, es consecuente también con otro autor fácilmente identificable en muchas de las posiciones teóricas de Nishida: Kant. Es consecuente, en este sentido, con las bases de la ética de la modernidad instauradas por el filósofo alemán y que condicionan el marco de la acción y de la moralidad dentro de los límites del imperativo categórico. La crítica a la ética utilitarista, en sentido general, pero también si sólo se atendiera a la crítica que hace Nishida a este tipo de motivación ética en su texto, no puede entenderse sin asumir la radicalidad del planteamiento kantiano.

La explicación anterior podría hacer pensar que la ética de Nishida es algo así como una mera copia o transposición de ideas. Eso sería así, sin duda, si en este filósofo no se encontrara, al menos, una inclinación a ir más allá de estos referentes ineludibles. Nishida no puede negar, ni de hecho hace, todo aquello que comparte con las bases éticas de Platón, Aristóteles o con el voluntarismo en la filosofía de Hegel, Schopenhauer o Fichte. Pero tampoco puede negar su propia visión ética y ese paso diferente que marca sus avances como pensador y también, como no, sus límites. Es por eso que, aún habiendo delineado un sistema ético que pivota en todo momento en la amplia tradición ética y moral occidental, Nishida finaliza su propio sistema introduciendo ese “yo desinteresado” que al final llega a un olvido mutuo, recíproco, entre su individualidad y la individuación propia de las cosas.

De este modo, de la última cita se puede extraer la siguiente conclusión: que la personalidad propia (los deseos del yo) se realiza en nosotros mediante una fusión que es a su vez una comprensión de nuestra pertenencia a una sola realidad. Se comprende así que nosotros somos “en” ella y que ella es “en” nosotros. De ahí que la primera finalidad de la autorrealización personal se dirija siempre y en todo punto al despliegue del “ser verdadero”, verdad personal que no puede ser otra que la de las exigencias personales. Es sólo a partir de esa manifestación de la cualidad propia y personal como se pasa, en un tránsito comunicativo, del bien conseguido a nivel individual a un bien revertido en bien social, a una construcción de un “yo social”. El tránsito no deja de ser nada más que el espacio que se crea entre hombre y hombre(s) y ese es, propiamente para Nishida, el único espacio disponible y cierto de la ética.

Por consiguiente, Nishida afirma que, al igual que nosotros somos expresión o expresamos nuestra individualidad, a su vez, en ese espacio ético, se expresa ese “yo social”. Pero, y esto es fundamental, no se considera que el espacio ético sea la suma de conciencias individuales concretas que se adicionan. De hecho, según estipula, el proceso es el inverso. Son las conciencias individuales las que se nutren de la conciencia social porque es dentro de esa conciencia social donde nacen:

Nuestra conciencia individual nace dentro de la conciencia social; allí se nutre y nunca pasa de ser una célula que forma esta gran conciencia. El conocimiento, la moral, los gustos, etc. tienen todos un sentido social. (...) podemos considerar la conciencia social como una realidad viva.¹⁸¹

Así, se observa que la idea de bien común (social) gana primacía sobre la conciencia individual y es, de este modo, como se resuelve la relación dialéctica entre individuo y sociedad. De hecho, en la composición del método de razonamiento y de los principios individual y social presentes en el texto de Nishida, aunque el desarrollo político en *Estudio sobre el Bien* es escasamente explicado, sí que aparece una intuitiva línea política mencionable.

En el esquema de subsunciones, Nishida dice que es la conciencia social la que origina las conciencias individuales y, a su vez, comenta que son esas múltiples conciencias sociales individuadas en forma de Estados las que dan origen a un nivel superior, el de la humanidad. Para él, no sólo las bases de la ética, sino de unos principios políticos factibles a nivel internacional, deberían consistir en la superación de las divergencias o divisiones que surgen de conflictos y de dialécticas (deseos del yo social) entre conciencias sociales que no se han sabido subsumir en ese ámbito mayor de la humanidad. Por eso, si la idea de bien individual reconciliaba y suprimía el propio interés y convertía al yo en un yo desinteresado, de la consecución del bien social y de su bosquejo en esta obra se desprende que el “yo social” también debe, finalmente, convertirse en un “yo social” desinteresado que finalmente se subsuma a fin de conseguir, en la forma del Estado, la “nación” (*kokka*-国家), la “(...) superación de todas las divergencias que dividen a la humanidad”.¹⁸²

Esto no significa, según advierte el filósofo japonés, que sea aceptable una homogeneización colonizadora de unos estados hacia otros, ni una desaparición de las particularidades de las sociedades. De hecho, parecería ser lo contrario: no consiste en

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 246-247 (NKZ1: pp. 159-161; IG: pp. 138-139; IB: pp. 187-188).

¹⁸² *Ibidem*, p. 250 (NKZ1: p. 163; IG: p. 141; IB: p. 190).

la desaparición, sino en la transformación de la individuación social (Estados) mediante el despliegue de su verdadero potencial social. Despliegue beneficioso no sólo para sí, sino también para el resto de colectividades sociales (estatales). Por tanto, el modelo político que aparece en este texto, aunque no acaba de definir del todo qué bases políticas serían las más idóneas, sí que indica un camino, igualmente procesal, de búsqueda de la unidad. Una unidad en la que los diferentes Estados fueran capaces de superar sus divergencias pero sin silenciar lo que propiamente también es divergencia: la diversidad que enriquece el espacio comunicativo (otra vez, el espacio negociado del “entre”). Con todo, si en este texto es posible extraer una filosofía política en ciernes y, por tanto, una hipótesis de organización política esbozada por parte de Nishida, ésta sería una que surgiría con un fuerte enfoque ético y moral “universalista”.

Aunque en esta primera obra el “universalismo” de Nishida aparece levemente insinuado, es importante reparar ya en él. La posición nishidiana propicia el reconocimiento de la línea de demarcación entre la búsqueda del universalismo moral, surgida en el cuerpo estructural de las tesis de los primeros filósofos morales que sientan las bases éticas y morales en plena Era Meiji (INOUE Tetsujirō, NAKASHIMA Rikizō)¹⁸³, y la derivación progresiva de ese primer universalismo hacia posiciones nacionalistas legitimadoras del poder gubernamental y el control social. Paradójicamente, el universalismo se desarrollará en Japón de tal modo que legitimará una parte importante de la pretensión de consolidación de un discurso moral que querrá definir claramente un conjunto de valores japoneses que cohesionen, nacional y culturalmente, la comunidad. En Nishida, se producirá con claridad la fricción entre esta posición ética universalista y la interposición de ideas de claro tinte nacionalista y, por eso, particularistas.¹⁸⁴ Con todo, en la que es su primera exposición ética en *Estudio sobre el Bien*, el universalismo político y su idealismo subyacente aparecen en frases

¹⁸³ En este punto hay que coincidir con gran parte del excelente análisis que proporciona Richard M. REITAN sobre la configuración de la “ética” (*rinrigaku*-倫理学) en Japón. Las primeras cátedras de filosofía moral en Japón marcan el diseño de las políticas morales en el país. En ellas se justifica el marco de un conjunto de valores que incluirán o excluirán posiciones éticas, morales, sociales o políticas sobre el supuesto argumento de la “universalidad” de ciertos principios de comportamiento y de praxis socio-moral. Como indica Reitan, este tipo de estrategia no es particular de Japón: Marx y Engels ya describieron cómo cualquier nueva clase que aspira a ocupar el puesto de la anterior que la dominó, se ve empujada a presentar su interés particular en lenguaje de interés común y hacerlo mediante un discurso político, social y moral que llegue a todos los miembros de la sociedad, en la forma de universalidad y con una vigencia y alcance absolutos. Véase REITAN, Richard M., *Making a Moral Society. Ethics and the State in Meiji Japan*; Honolulu: University of Hawai’i Press, 2010, pp. 22-56.

¹⁸⁴ Véase un completo análisis sobre la complejidad de la coherencia entre el universalismo y el particularismo nacionalista en la ética y política nishidianas centrado en su última etapa en ARISAKA, Yoko, “Beyond East and West: Nishida’s Universalism and Postcolonial Critique”, *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 3, 1997, pp. 541-560.

como la siguiente, “(...) cada país se hace más fuerte, despliega sus características y contribuye así a la historia de la humanidad”¹⁸⁵, que tiene unos contornos demasiado indeterminados aún como para desentrañarse de él consecuencias posteriores que no se pueden aplicar retroactivamente.

Las contradicciones inherentes al concepto de autorrealización.

Habiendo recorrido hasta aquí algunas de las cuestiones fundamentales para entender la primera formulación ética de Nishida, antes de cerrar este análisis es conveniente hacer una breve recapitulación sobre algunas de las claves de su sistema ético en *Estudio sobre el Bien*, así como ofrecer una consideración general sobre el concepto de autorrealización en el marco de la filosofía japonesa moderna.

Actualmente, la noción de “autorrealización” (*jiko jitsugen*) [自己実現] es un vocablo que define una amplia gama de significaciones y usos que caen bajo la noción general de “individualismo”. Por eso se entiende que en ocasiones, “autorrealización” se use, por ejemplo, como sinónima de egoísmo.¹⁸⁶ Sin embargo, la noción de “autorrealización” adoptada por parte de los intelectuales del Japón de la Era Meiji y heredada del idealismo inglés de autores como Green, se aceptó, primeramente, como concepto plenamente relacionado con el desarrollo del yo, con su individualidad. Ahora bien, es una noción ciertamente vaga en muchas de sus concepciones. Es su vaguedad la que propicia que sus interpretaciones o adaptaciones puedan fundar discursos de raíz diferente o completamente antinómicos.

Si bien es cierto que Nishida analiza la perspectiva ética afirmando en primera instancia la necesidad de una fuerte construcción de la identidad subjetiva, no menos cierto es que, en el juego dialéctico que se establece entre el yo individual y el yo social, la transformación que se le pide al individuo esconde tras de sí una transmutación que al final lo des-subjetiviza y lo des-individualiza. Con tal cambio, el cierre del sistema ético del filósofo japonés da cabida a una hipóstasis de la yoidad social en la que, sin contradicción, se puede justificar la predominancia y el dominio de la sociedad por encima del individuo.

¹⁸⁵ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 251 (NKZ1: p. 163; IG: p. 141; IB: p. 190).

¹⁸⁶ SASAKI, “Self-Actualization and/or Self-Realization in Japan: A Historical Approach to its various aspects”, art. cit., p. 157.

Lo que en principio parecería un afianzamiento de la individualidad, pues no otra cosa es hacer surgir el sistema ético desde la autorrealización del yo, la compleción de sus deseos y de la idea de bien, se convierte, al descubrirse tras la realización individual la correlación y el servicio de esa individualidad al ámbito social, un argumento lúbil que da cabida a una teoría ética que defiende el papel preeminente de la sociedad por encima de o a costa de, el individuo.

De hecho, ese parece ser el camino interpretativo del concepto pues, tomado en su sentido fuerte, la autorrealización se convirtió en un argumento excelente para la reificación de ideales nacionalistas y culturalistas llevada a cabo por algunos intelectuales japoneses de finales del siglo XIX que recibieron y asumieron una parte del vocabulario ético y político nacido con la Ilustración europea, su idea de modernidad y de progreso.

Algunos intelectuales, como INOUE Tetsujirō, adoptaron el vocablo “autorrealización” (*jiko jitsugen*) y lo interpretaron en dependencia de, y como base para, la formación moral y nacional del país.¹⁸⁷ Este tipo de interpretación era plausible y, de hecho, fue posible, porque, en sí, la autorrealización individual puede hacerse depender con facilidad de la fortaleza social. Pero esto no significa que ese tipo de interpretación virada sea típicamente japonesa o analizable a nivel histórico y filosófico, sola y exclusivamente en y desde Japón.

Es posible decir lo anterior porque, por un lado, ese viraje interpretativo de la autorrealización individual ha justificado y justifica aún hoy en día, discursos éticos y políticos donde la preeminencia es nacional, estatal o culturalista. No es extraño que, anclados todavía en viejos paradigmas sociales y culturales, los discursos éticos, políticos y educativos sigan girando alrededor de ideas como la del auto-esfuerzo, el auto-sacrificio y la auto-disciplina y que, en la vaguedad que acompaña la enseñanza en valores, esta indefinición sea aprovechada, la mayoría de las veces, por colectivos cuyo objetivo es reforzar la identidad colectiva a costa del desarrollo libre y autónomo del individuo.

Las preguntas más interesantes no son aquellas que nacen en simples reflexiones sobre la subjetividad ausente en Japón (que no preguntan, sino que ya enuncian la respuesta en las hipótesis iniciales), ni en los esqueléticos pictogramas sobre qué es la ética japonesa y en qué se diferencia de la ética occidental. Haciendo el esfuerzo de leer

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 162.

y reflexionar ampliamente, lo que quiere decir aquí, esforzarse en acercarse a los filósofos metodológicamente sin previas e innecesarias banderas de tintes culturales artificiales, no es suficiente con conformarse con jugar a encontrar las siete diferencias. Es mucho más interesante recabar en lo que aparece si, conscientes de la equivocidad intrínseca de las éticas de la “autorrealización”, se consigue analizar qué es lo que favorece que, partiendo de unas premisas que afirman y defienden la subjetividad individualista y personal, se puedan deducir argumentos que justifican un peligroso comunitarismo ético (que se fabrica a nivel mundial y que no tiene exclusiva etiqueta asiática). Un comunitarismo que en vez de tener una base subjetiva de la “ausencia del yo” (sacrificada, abnegada) simplemente silencia al individuo y a su potencialidad crítica mientras, a nivel social, lo entretiene buscando falsas quimeras sobre sí o jugando con los dados de madera con los que se construyen identidades -personales o nacionales-. ¿Es inevitable que el discurso de la autorrealización fundamente con frecuencia el fin de la realización libre e individual? La respuesta a esta pregunta es una de las que se pueden considerar como determinantes para interpretar la importancia de la concepción de la autorrealización en el discurso epistemológico, ontológico, ético, religioso y estético en Nishida.

La religión filosófica.

Nishida esboza el enfoque ético-religioso y estético al tratar de la dimensión intuitiva en la Parte Primera de *Estudio sobre el Bien*. Al definir la intuición intelectual, Nishida establecía que eran los artistas y los hombres religiosos los que mostraban haber desarrollado la potencialidad inherente a su subjetividad hasta llegar al estado de indiferencia ante las dualidades. Al liberarse de las dualidades con el arte y la religión, el conocimiento de la realidad se mostraba completo, desencadenado de perspectivas binarias. Los contornos de la conceptualización de la intuición intelectual en aquella Parte Primera ya prefiguran la centralidad que tiene la religión en el sistema filosófico nishidiano organizado alrededor de la experiencia pura/conciencia directa. De hecho, la centralidad de la “religión” (*shukyō*-宗教)¹⁸⁸ está puesta como directriz en el prefacio en

¹⁸⁸ Como sucede en el caso del vocablo japonés creado para nombrar a la filosofía, la lengua japonesa carecía también de una palabra que se correspondiera con la idea europea de religión. *Shukyō*-宗教 es un neologismo que se acuña a finales del siglo XIX y muestra las estructuras sociales y políticas que se derivan de la aceptación y uso de una palabra que traduce la institucionalización y socialización de las creencias. Es muy recomendable consultar el interesante estudio de casos que hace Beyer basado en la

el que Nishida dice que “el culmen (o fin) de la filosofía” (*tetsugaku no shûketsu*-哲学の終結) reside en su compleción en la expresividad religiosa.

Cuando Nishida expone los modos de la realidad en la Parte Segunda, finaliza el desarrollo ontológico con la inclusión expresa de la dimensión religiosa en el apartado titulado “Dios como realidad” (“*Jitsuzai toshite no kami*”) [実在としての神].¹⁸⁹ En el prefacio de 1911, se ha ido viendo que Nishida informa del plan originario del libro y del orden en el que escribió sus diferentes partes. Escribe primero las partes segunda y tercera, centradas en el modo formativo de la realidad y la ética, para luego ampliar dos cuestiones que se desprenden de estas partes: las características de la experiencia pura (Parte Primera) y la Religión (Parte Cuarta).¹⁹⁰ Por eso mismo es primordial fijarse en este apartado específico con el que se cierra la Parte Segunda donde se muestran las claves de la perspectiva filosófica del pensador y se adelantan los puntales que desarrolla en extenso en la Parte Cuarta. Además, se recalca que la ontología y la religiosidad coexisten, por estar correlacionadas, en *Estudio sobre el Bien*.

Antes de proceder al análisis del texto, hay que mostrar primero cuál es el enfoque con el que Nishida presenta su idea de religión. Cabría esperar que la tonalidad religiosa explicitada en la obra tuviera una inclinación budista *Zen* más clara. Primero, porque parecería razonable pensar que, dado el contexto y tradición cultural del autor, éste se centrara en una perspectiva religiosa propiamente asiática. Y, en segundo lugar, porque cuando Nishida redacta la obra, practica activamente el budismo *Zen*.¹⁹¹ Sin embargo, en *Estudio sobre el Bien*, Nishida no va a vincular de un modo directo sus ideas sobre la religión apoyándose en autores y escuelas del budismo o de otras corrientes de espiritualidad de Asia Oriental. Como se verá, elige construir su conceptualización dialogando, mayoritariamente, con las categorías propias del cristianismo.

religión como idea y estructura social de la modernidad europea, la apropiación no europea (en Japón, China, Indonesia, India y Canadá) de la misma, los neologismos y las nuevas categorías para institucionalizar los credos y el desarrollo de concepciones “oficiales”. Véase BEYER, Peter, “Definir la religión desde una perspectiva internacional: identidad y diferencia en las concepciones oficiales”, *Alteridades*, Vol. 16, 2006, pp. 11-27.

¹⁸⁹ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., pp. 154-160 (NKZ1: pp. 96-101; IG: pp. 79-83; IB: pp. 125-129).

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 23-24 (NKZ1: p. 3; IG: pp. xxix-xxx; IB: p. 33).

¹⁹¹ Véase cómo de importante es para Nishida la práctica del *Zen* durante sus años de formación y gestación de *Estudio sobre el Bien* en la magnífica descripción que hace Yusa de este momento biográfico. En YUSA, op. cit., pp. 45-59.

Si se busca la entonación budista, no se encontrará en las fuentes que el pensador cita o a las que refiere, sino en el enfoque filosófico que aplica al analizar ciertos conceptos o categorías. Se aprecia su particular perspectiva y la lectura budista porque subyace en el detalle de los argumentos. Son estos argumentos los que expresan que Nishida recibe, comprende e interpreta la tradición religiosa occidental, desde una perspectiva hermenéutica imbuida de budismo. Particularmente, al criticar algunas posiciones medulares de la historia del cristianismo, como sucede cuando refiere a las pruebas teológicas sobre la existencia de Dios. En esta obra, aunque las hay¹⁹², escasean las alusiones directas a tradiciones, escuelas o referentes de la historia de la espiritualidad en Asia Oriental.

Inciendiando nuevamente en la cuestión polémica sobre el sincretismo o la poca originalidad de la filosofía japonesa y de Nishida como uno de sus representantes, se puede añadir aquí que el vacío de referentes asiáticos puede responder al proceso mismo que acompaña la tarea del pensar y exponer por escrito un primer sistema filosófico. Y *Estudio sobre el Bien* es un documento paradigmático en este sentido, porque refleja el funcionamiento del pensar y el establecimiento de unos primeros rudimentos teóricos con los que dar respuesta a un conjunto de temas filosóficos sobre los que Nishida irá construyendo su obra filosófica. También es significativo tener en cuenta que los referentes “filosóficos” con los que cuenta Nishida son aquellos que ha recibido durante sus años académicos en la universidad japonesa que, no se olvide, introduce la enseñanza de la filosofía a finales del siglo XIX con la Restauración Meiji. Y en lo que respecta a la confección del currículum filosófico, no se puede pasar por alto que en esas primeras décadas la filosofía es un conocimiento importado de Occidente y que, por eso mismo, todo lo que queda fuera de la clasificación académica (la historia intelectual japonesa propiamente) no es filosofía, sino pensamiento tradicional japonés (*shisō*-思想).¹⁹³ Por consiguiente, al leer *Estudio sobre el Bien*, a Nishida no se le puede espetar su sincretismo o falta de originalidad justificando este juicio en la ausencia de referentes asiáticos, además, como si no referir a autores o escuelas asiáticas fuera una

¹⁹² Nishida cita expresamente al filósofo chino neoconfuciano WANG Yangming (1472-1529) en la Parte Tercera al referirse a la identidad de conocimiento y acción. Véase NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 137: “En cambio, como dice con énfasis WANG Yangming, hay identidad del conocimiento y de la acción, pues el conocimiento verdadero va siempre acompañado por la acción de la voluntad” (NKZ1: p. 106; IG: p. 90; EB: p. 169).

¹⁹³ Para entender estos primeros años de enseñanza universitaria de la filosofía en Japón, como ya se ha visto en el capítulo anterior, la tesis doctoral de Kishinami es una fuente excelente. Es un documento histórico de incalculable valor para entender la percepción de un estudiante japonés sobre estas primeras décadas de irrupción de la filosofía y su enseñanza en las aulas japonesas.

falla (por otro lado, sinsentido). Es mucho más importante extraer los jalones que asientan este texto que, aunque es un claro esbozo filosófico, estructura y conceptúa muchas de las cuestiones filosóficas que Nishida querrá pulir posteriormente, ensayo tras ensayo. Y, para ello, apreciar cómo afronta el estudio de la religión y la religiosidad es un muy útil esquema propedéutico.

Volviendo ahora al comentario filosófico concreto, lo primero que llama la atención es que Nishida cierre la Parte Segunda, donde ha analizado el modo formativo de la realidad, con el apartado titulado “Dios como realidad”. Al iniciar el apartado expone con claridad el marco en el que incardinar su particular idea de Dios:

Una comprensión profunda de la naturaleza no puede dejar de reconocer en su raíz una unidad de orden espiritual. (...) Brevemente: no hay en todo el universo más que una realidad. Y esta realidad, en mi opinión, es oposición y conflicto indefinido por una parte. Por otra, unidad ilimitada. Una actividad independiente e ilimitada. Al fundamento de esa actividad ilimitada yo le llamo Dios.¹⁹⁴

El apartado es un compendio de la ontología que ha expuesto Nishida en la Parte Segunda, “Realidad”. Y concluye la exposición del proceder de la realidad. Nishida describe el proceder ontológico en la forma dialéctica entre la unidad ilimitada y la oposición y el conflicto (la disgregación de la unidad). Estos dos movimientos son los que configuran el proceder y la formación de la realidad. Significativo es que, por un lado, se insista en la realidad, única, activa, que se sostiene en el juego de cambio y permanencia, de unidad y diferenciación. Pero la realidad única reclama, con su posición como actividad independiente e “ilimitada” (*mugen*-無限), un principio responsable de movilizar a la realidad como absoluto.¹⁹⁵ Si *a priori*, todo llevaría a pensar que este fundamento responde a la noción de “experiencia pura”, Nishida llama a ese principio en el orden espiritual, “Dios” (*kami*-神). Dios es el principio que sirve de base de la actividad independiente e ilimitada de lo real.

Aquí hay que realizar un alto para situar convenientemente la noción de Dios nishidiana. Al traducir con normalidad el vocablo japonés, *kami*-神, como “Dios”, los que pertenecemos a la historia intelectual europea corremos el riesgo de confundir el vocablo traducido, adscribiéndole a la noción japonesa el sinfín de significados adheridos a nuestra idea cultural de la divinidad. Por eso es especialmente significativo que Nishida rechace la aplicabilidad de ciertas analogías posibles entre su

¹⁹⁴ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 154 (NKZ1: p. 96; IG: p. 79; IB: p. 125).

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 154 (NKZ1: p. 96; IG: p. 79; IB: p. 125).

conceptualización de la deidad y otras de la tradición teológico-filosófica europea. Estas analogías producirían la variación del sentido preciso de lo que él quiere exponer sobre la idea de Dios, la religión y Dios-como-realidad. Pero por eso mismo, es básico reconocer que, si la idea de Dios está construida cultural e históricamente, hay interpretaciones que contravienen, en opinión de Nishida, el sentido de lo que él quiere exponer sobre Dios como fuerza o fundamento del universo. Básicamente porque el nombre de Dios ha respondido a diferentes necesidades históricas, nacionales, culturales modulando la dimensión religiosa humana:

Dios no es de ningún modo algo que trascienda esa realidad. Es la raíz de la realidad. Lo que borra la distinción entre subjetividad y objetividad. Lo que une el espíritu y la naturaleza. Eso es Dios. No hay edad histórica ni nación alguna sobre la tierra que no tenga un término para designar a Dios. La diferencia en la interpretación del concepto de Dios proviene de la variedad en los grados de conocimientos y de los deseos de cada pueblo. Hay quienes se imaginan que Dios está fuera del universo como un hombre extraordinario que lo gobernara. Tal idea de Dios es pueril.¹⁹⁶

Además de esta religiosidad influida por la historia y la cultura, es importante fijarse en cómo, desde su particular perspectiva, también histórica y culturalmente enfocada, Nishida niega las interpretaciones que encierran a la divinidad en categorías como trascendente, en el carácter personal de la divinidad o en el teísmo antropomórfico. Para Nishida, su noción de Dios como fuerza que mueve al universo no encaja en otras categorías sobre la deidad que, junto al nombre de Dios ponen a un ser antropomórfico o antropocéntrico (sólo preocupado por los hombres) que gobierna el universo desde fuera del universo.

En esto se ve que Nishida sigue la línea iniciada por INOUE Enryō aunque avanza más que éste en la búsqueda de una “religión filosófica” sólida. Esta “religión filosófica”, tal y como la entendió Inoue, siendo “religión” también puede compartir los métodos propios de la filosofía. Y lo puede hacer sin caer necesariamente en las limitaciones que los dos consideran responsables de la historia intelectual europea y la historia de cohabitación entre filosofía y cristianismo, que toman como referencia.

Nishida, como antes hiciera Inoue, ataca algunos de los principios del cristianismo mostrando los huecos y las perspectivas erradas –la dimensión trascendente, el teísmo, personalismo, el antropocentrismo, su carácter acientífico. Lo hace al sostener que la aceptación de una divinidad entendida como el poder de un ser que gobierna el mundo desde fuera retrotraería a un contexto pre-científico y pre-moderno. Además,

¹⁹⁶ *Ibídem*, p. 155 (NKZ1: pp. 96-97; IG: p. 80; IB: p. 125).

comportaría la aceptación de unas bases metafísicas que, poniendo en valor la trascendencia, posibilitan la separación entre el hombre y el mundo y sustentan la dualidad. La aceptación de una religiosidad filosófica de este tipo cercenaría la correspondencia o coherencia, el *logos* compartido, entre la realidad de cada uno de los sujetos independientemente considerados y la Realidad del entorno en el que viven y del que forman parte.

Por eso, se entiende perfectamente el juicio negativo que Nishida enuncia sobre este tipo de concepciones religiosas que no hacen nada más que limitar la concordancia posible y el camino individual para llegar a la percepción directa de las cosas ideales. No otras cosas que aquellas inasequibles por la experiencia, pero a las que sí acceden artistas y hombres religiosos, como dejó dicho al definir la intuición intelectual. Una espiritualidad con un Dios alejado, abstraído, no puede mover a los hombres a conocer las cosas tal y como ellas son:

No sólo contradice los datos científicos actuales, sino que, desde un punto de vista puramente religioso, no veo la posibilidad de que un Dios así pudiera unirse en lo más íntimo de nuestro corazón con nosotros, seres humanos.¹⁹⁷

Al poner una linde tan clara entre su comprensión de la idea de Dios y otro tipo de posiciones, Nishida se sitúa en una conceptualización de la divinidad y la espiritualidad que, aún a riesgo de pasar desapercibida, es propia del pensamiento japonés y su tradición. Acercar algunos rasgos definidores de la espiritualidad japonesa aclarará algo más a qué se refiere Nishida cuando equipara a la divinidad con una actividad ilimitada e independiente, con una fuerza, con el principio espiritual en el fondo de la realidad.

La narración fundacional de Japón se encuentra en textos clásicos historiográficos como el *Kojiki* (712)¹⁹⁸ o el *Nihon Shoki* (720) que compilan y mezclan informaciones provenientes de la tradición oral, los mitos y algunos hechos efectivamente acaecidos en Japón. Estos documentos escritos narran la historia del país trufada de aspectos animistas y mitológicos, con episodios que explican la fundación del universo y de cada una de las islas japonesas y exponen la teorización de los *kami* y su intervención en la generación de territorios y de fuerzas colectivas y sociales. También

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 155 (NKZ1: pp. 96-97; IG: p. 80; IB: p. 125).

¹⁹⁸ Hay disponible una excelente edición y traducción en castellano de la obra. Véase *Kojiki. Crónicas de Antiguos Hechos de Japón*; TANI MORATALLA, Rumi, RUBIO, Carlos (Trads.), Madrid: Trotta, 2008.

marcan otro importante vínculo entre espiritualidad e historia: el de señalar el origen divino de Japón y de todo el linaje imperial.¹⁹⁹

Simplificando mucho lo que es una complejísima cuestión, se puede ofrecer una definición útil de *kami* que aproxime a la perspectiva de Nishida en *Estudio sobre el Bien*. En los relatos histórico-mitológicos fundacionales se instaura la idea de que el cosmos, el mundo, está comunicado por múltiples *kami*. Los *kami*, aún teniendo características particulares, son, en conjunto, una red de fuerzas que se manifiestan en todo lo real: en la naturaleza (árboles, montañas, ríos, etc.) así como en los objetos o las personas. Este tipo de presencias o energías no son únicamente asimilables a cualidades humanas ni tampoco a metáforas explicativas de fenómenos naturales. Lo que sí describen vívidamente es la correspondencia entre la humanidad y la naturaleza. Humanidad y naturaleza son aspectos interrelacionados de una y la misma realidad. Tampoco significa que los *kami* sean, por el hecho de entenderse como fuerzas infusas, manifestaciones siempre positivas. Los *kami*²⁰⁰ son energías con una valencia indefinida que pueden presentarse como el camino de la culminación de lo bueno o de lo malo. Además, teniendo en cuenta que la raíz originaria del vocablo *kami* refiere a algo numinoso, es decir, que excede la posibilidad de su explicación en términos racionales, como con cualquier otra religiosidad apela a aquello que está más allá de la razón discursiva.

Resumiendo lo anterior, Dios como fundamento in-objetivable, indeterminado, pura base de la acción y el desarrollo, es descrito en los términos de un principio espiritual que actúa como fuerza unificadora de y en la realidad. Es, según lo describe Nishida, “el gran espíritu del universo” (*kami wa uchû no dai seishin*-神は宇宙の大精神である)²⁰¹, a imagen y semejanza de la identidad no-dual de sustancias que se corresponden, según sostiene, con las figuras del *Brahman* y el *Âtman* en la tradición

¹⁹⁹ Vínculo entre la familia imperial y el linaje de los *kami* que se mantuvo hasta la derrota de Japón en 1945 y especialmente con la de-constitucionalización de la divinidad del emperador que se sostenía en la Constitución Meiji de 1889 y que fue eliminada en la Constitución promulgada en el año 1947 tras la ocupación americana. Una interpretación notable en clave histórico-cultural del *Shintô* y también de su base ideológica en la época moderna, es la que se encuentra en KASULIS, Thomas P., *Shinto. The Way Home*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004, pp. 119-147.

²⁰⁰ Se puede completar la conceptualización de una noción tan compleja como la de *kami* con la religión autóctona japonesa, el *Shintô*. Consúltese la información de la *Enciclopedia del Shintô* (*Shintô jiten*) [神道事典] y, en concreto, la entrada relativa a la definición y tipología de los *kami* en *Enciclopedia en línea del Shintô* (*The online Encyclopedia of Shintô*) (*Shintô jiten*) [神道事典]. [eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/](Consulta: 1 Marzo 2010).

²⁰¹ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 155 (NKZ1: p. 97; IG: p. 80; IB: p. 126).

india.²⁰² Lo que interesa a Nishida es utilizar la idea de la correspondencia entre experiencia pura universal (Realidad absoluta)/conciencia directa particular (realidad del individuo) (similar al mencionado universal concreto) con el *Brahman* como alma universal y el *Âtman* como alma particular. Poco más añade respecto a la tradición india. *Brahman* y *Âtman* funcionan como simples analogías de sus propias nociones.

El problema de la conceptualización de Nishida radica en el hecho de que, aún sosteniendo una idea de absoluto inmanente, raíz de la realidad, se vea en la necesidad de nombrar a esa idea con el nombre de Dios. Y es ese nominar a la raíz de la realidad como “Dios” lo que hace que su sistema ontológico se haga más complejo innecesariamente. Porque le obliga a separar, como hace, su particular teorización sobre la divinidad de todas aquellas otras que se han erigido culturalmente, como bien dice, en las naciones, los pueblos y su historia. Así, el principio o fundamento se relativiza y el nombre de “Dios” es una construcción histórica y cultural al que, con posterioridad a su nominación, se le busca un fundamento sustancial. En el momento en el que Nishida equipara el “fundamento de la actividad ilimitada de la realidad” con Dios como nombre para ello, su argumentación demanda que pruebe su propia idea y muestre la insostenibilidad de otras perspectivas que, al igual que la suya, definen de determinado modo a la divinidad en una nominación, Dios, con carga histórica y cultural propia.

Por esta sencilla razón cobra sentido que Nishida se dedique a discutir y rebatir diversos argumentos con los que en la historia religiosa occidental y en su teología se ha intentado probar la existencia de Dios.

²⁰² Nishida no es un erudito de la historia de la filosofía y religiosidad indias. Aunque en sus textos se encuentran referencias constantes a la “tradición india”, se refiere a ella de una manera general, homogeneizada. En gran medida esto se debe a que se apoya en lecturas secundarias, manuales y estudios históricos que surgen de autores de los círculos orientalistas europeos y americanos que se forjan a lo largo del siglo XIX. En este sentido, es muy significativo su ensayo “Las formas culturales de los periodos clásicos de Oriente y Occidente vistos desde una perspectiva metafísica” (“*Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōzai kodai no bunka keitai*”) [“形而上学的立場から見た東西古代の文化形態”] (1934), en NISHIDA, *Obras completas de Nishida Kitarō*, cit., Vol. 7: *Problemas fundamentales de filosofía, Continuación (Tetsugaku no konpon mondai, zokuhen)* [哲学の根本問題 続編] (en adelante, NKZ7), pp. 429-453. En este texto de madurez importantísimo para completar el conocimiento de la filosofía de Nishida y, especialmente también, algunas líneas de reflexión que acabarán por completar algunos de los pensadores relacionados con el círculo de Kioto. Allí Nishida, para sostener que los rasgos de la divinidad en el brahmanismo son los de una divinidad trascendente que incluye en sí todo lo creado pero a la vez es universal e inmanente, cita la obra de divulgación, *Hinduismo (Hinduism)* (1877), del profesor de Oxford Sir Monier WILLIAMS (1819-1899). De este autor se sabe que preparó un diccionario inglés-sánscrito y que tradujo algunos textos clásicos indios. Pero Monier WILLIAMS no es una figura central en los estudios sobre el hinduismo. Sí se puede conceder que lo es si lo que se quiere es conocer cuál es el proceso que difunde el uso generalizado, e incluso se puede decir que indiscriminado, del término “hinduismo”. Durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, la corriente orientalista traspasa una idea de “hinduismo” en la que colocar, sin discriminación teórica, una amalgama de religiones de raíz índica, pasando por alto la pluralidad y diversidad no sólo de textos, sino también de escuelas e interpretaciones que son las que forjan la rica y larga historia de la religiosidad en India.

Nishida divide las pruebas de la existencia de Dios en tres tipos: las que se basan en el principio de causalidad, las que lo hacen en el principio de finalidad y, las últimas, las que se fundamentan en la exigencia moral de los hombres. Sostiene que de todas estas pruebas no resulta una idea de Dios que se muestre como raíz de la realidad, sino solamente un Dios “hipotético” (*katei-仮定*)²⁰³ porque se intenta probar su existencia de manera indirecta, como figura abstraída de la realidad a la que, se supone, sirve de fundamento.

El Dios nishidiano consiste en un principio radicalmente immanente que, aunque al ser nombrado como “Dios” se llena también de carga histórica y cultural (no expresada explícitamente pero implícita en la idea de dios en la tradición religiosa japonesa), es intercambiable o simple signo nominativo de la experiencia pura como proceso formativo de la realidad (en el hombre, de su conciencia directa). El significado de lo que cae en el nombre de “Dios” no es nada más que la fuerza ilimitada que mueve a la realidad. Realidad que, en el hombre, también es ilimitada, una potencialidad infinita de desarrollo y de conocimiento de la absoluta totalidad de las cosas en su totalidad:

En lo más íntimo de nuestro insignificante ser, restringido por el espacio y el tiempo, guardamos una fuerza infinita. Es la infinita fuerza unificadora –y latente en el campo de las ciencias- de la realidad.²⁰⁴

Si el hombre llega a conocer la realidad como fuerza infinita y unificadora, accede a lo que en él hay de divinidad, a su verdadero yo. No lo hará con pruebas hipotéticas y basadas en una trascendencia vacía, sino en la intuición intelectual que es una de sus dimensiones subjetivas. Dios no es el dios nominado, sino aquello que queda más allá de la nominación. Es negación absoluta de la nominación, en línea a la teología negativa de la obra de Nicolás de CUSA (1401-1464) y su *Sobre la docta ignorancia* (*De Docta ignorantia*) (1440), que aparece citada expresamente.²⁰⁵

Al hombre le interpela Dios-fuerza infinita porque le interpela la estructura de la realidad. Dios es más allá de la nominación, es el todo porque es esa negación absoluta de su encierro en el simple nominar. Esto no quiere decir que el Dios de Nishida, como él mismo indica, sea un Dios frío, filosófico²⁰⁶, ajeno a la sensibilidad humana. Es más bien todo lo contrario. Es el dios de los filósofos el que, al conceptualizar del modo en el

²⁰³ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 158 (NKZ1: p. 99; IG: p. 81; IB: p. 127).

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 157 (NKZ1: pp. 98-99; IG: p. 81; IB: p. 127).

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 158 (NKZ1: p. 99; IG: pp. 81-82; IB: pp. 127-128).

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 159 (NKZ1: p. 100; IG: p. 82; IB: p. 128).

que lo hace la fuerza espiritual en la realidad, limita el modo formativo de la realidad y la congela, la abstrae. El Dios nishidiano aquí es todo lo contrario porque responde al proceder estructural de la realidad, al acrecentamiento desmenuzante de la actividad del universo –una actividad fluyente que no se deja encerrar en conceptos estáticos ni en ninguna forma objetivable, en ninguna determinación del discurso que sea limitadora. La idea de Dios nishidiana describe al principio espiritual inmanente, ligado al sujeto y su autorrealización, en correlación ontológico-ética.

La religión filosófica como respuesta a las exigencias existenciales de los sujetos.

Tras haber visto el significado de la religión en clave ontológica con el apartado “Dios como realidad” de la Parte Primera, la Parte Cuarta empieza con la sección titulada “Las exigencias religiosas” (“Shukyōteki yōkyū”) [宗教的要求]²⁰⁷ donde Nishida retoma el análisis pero ahora desde la sola perspectiva del sujeto.

La idea de Dios está en íntima relación con la subjetividad, con el yo y las posibilidades de desarrollo de sus exigencias vitales. Dios y la necesidad de una religión filosófica son una respuesta existencial. En el momento en que el sujeto es consciente de su “relatividad” (*sōtaiteki*-相對的) y “finitud” (*yūgen*-有限) busca las vías que le ayuden a gestionar y comprender los motivos de su situación de desamparo vital. Para Nishida, la autoconciencia de la existencia finita y relativa es el origen de la demanda de religión que tiene el sujeto. Las exigencias religiosas surgen con la urgencia cuestionante del yo al ser consciente de su indefensión, pero corren en paralelo al experimentar, también conscientemente, las infinitas posibilidades de desarrollo y sus exigencias personales como ser vivo:

Las exigencias religiosas son exigencias con respecto al yo; exigencias acerca de la vida del yo. Es la urgencia con que nuestro yo, al mismo tiempo que percibe su relatividad y finitud, se une a la infinita fuerza absoluta y por medio de ella anhela conseguir la verdadera vida eterna.²⁰⁸

Teniendo en cuenta el movimiento desde la perspectiva de la realidad como un todo a la de la existencia viviente del sujeto, tiene razón Dilworth²⁰⁹ cuando confirma

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 261-266 (NKZ1: pp. 169-173; IG: pp. 149-152; IB: pp. 199-202).

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 261 (NKZ1: p. 169; IG: p. 149; IB: p. 199).

²⁰⁹ DILWORTH, David, “The range of Nishida’s early religious thought: *Zen no kenkyū*”, *Philosophy East and West*, No. 19, Vol. 4, 1969, p. 414: “El capítulo que abre la Sección Cuarta titulado ‘La necesidad de religión’, sirve como punto de partida para los comentarios formales de Nishida en lo que

que la sección dedicada a la religión clarifica algunos aspectos no del todo desarrollados en la parte ontológica de la obra. Y es cierto que en la conceptualización de la idea de Dios en el apartado “Dios como realidad”, Nishida no explicita del todo la perspectiva subjetiva y se ciñe allí a señalar a Dios como principio y fundamento de la realidad, de su actividad libre e ilimitada.

En la Parte Cuarta de *Estudio sobre el Bien*, la religión se muestra como la dimensión que vehicula las preguntas fundamentales de los hombres, las demandas subjetivas. Se abre como posibilidad de autodesarrollo a fin de hacer efectiva su transformación personal posible, dando sentido al sinsentido de la contrariedad vital. Como se dijo al hablar de la ética, para este autor los problemas del hombre son el centro y el fin de la filosofía. La religión acerca al sujeto a las posibilidades de la dimensión intuitivo-intelectual, también presente en la creación estética. La religión ayuda a responder a la pregunta sobre el “para qué” de la existencia una vez el sujeto es consciente de su limitación en el espacio vital finito y relativo.

Pero para responder y transformarse es necesario transformar la mirada, cómo mira el sujeto a la vida. Por eso, Nishida considera que es necesario llegar a una actitud de ojos abiertos, atentos a la comprensión de la realidad en su unificación y completitud auténticas. La imagen que utiliza el pensador, ésta de los “ojos abiertos” (*umgewandtes Auge*), es de Jacob BOEHME (1575–1624)²¹⁰ y se muestra idónea para apoyarse porque describe la transformación personal de la mirada de aquellos que quieren comprender el sentido de la vida superando el desamparo en el que viven como seres conscientes de su impermanencia.

No obstante, la necesidad de religión no se da, según sostiene Nishida, si la actitud del sujeto es la de una simple pasividad conformista con el devenir o bien aquella otra que silencia los deseos innatos del hombre. Ya se vio con la ética y se vuelve a ver aquí: la religión también responde a los deseos del yo. Nishida parte de una perspectiva vitalista y dibuja una idea de sujeto que se aleja de posiciones conformistas ante la fatalidad de la impermanencia. El sujeto nishidiano no es el sujeto que deja de actuar o silencia las pasiones que son materia de su voluntad y parte de su personalidad. Tampoco es un sujeto que necesite de la religión egoístamente, acometiendo falsos

respecta a la cuestión de la naturaleza de la religión que de modo incidental clarifican la comprensión de su noción de experiencia pura”.

²¹⁰ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 158 (NKZ1: p. 99; IG: p. 81; IB: p. 127): “Como Jacob BOEHME ha dicho, vemos a Dios ‘con los ojos abiertos’ (*umgewandtes Auge*)”.

méritos a la espera de un perdón más allá de la realidad del aquí y el ahora o bien coaccionado por la imagen trascendente y justiciera de la divinidad.

Nishida no está defendiendo una divinidad trascendente y ajena al sujeto y, por tanto, su religión filosófica no defiende una autoridad extraña y alejada del hombre y sus problemas vitales. Esta posición sólo conduciría al sujeto a seguir una actitud ética y moral heterónoma, regida por imperativos fuera de la propia voluntad, postura que Nishida niega de raíz en la ética y también en la religión.

Tampoco es la religión una simple regulación ascética, de una no-acción que quiere dejar de sufrir, ahuyentar el padecimiento de dolor. La religión es un reflejo más de un sujeto activo y autónomo que, precisamente por esa autonomía, busca respuestas frente a la contradicción connatural a su vida. Para Nishida, la religión es el fin mismo del hombre y no puede ser medio para cualquier otra cosa.²¹¹

La exigencia religiosa corre en paralelo a la exigencia ética y, ésta, como ya se vio, se basa en la búsqueda de la más completa autorrealización del individuo. Pero la más completa autorrealización del individuo no se produce en la sede de la regulación de su comportamiento, de la ética o la moral por sí sola. Necesita de la unidad profunda, la propia de la religión, donde las necesidades corporales y las espirituales se unifican más aún que en el máximo autodesarrollo ético de la mano del conocimiento y la voluntad. La religión está un paso más allá de la ética y de la creación artística porque es, en sus propias palabras, la solución total de los problemas y exigencias del yo:

(...) la exigencia religiosa es la más profunda del corazón humano. Todas nuestras exigencias corporales y espirituales no son más que una parte de las exigencias del yo; sólo la religión es la solución total del yo. En el conocimiento y la voluntad buscamos la unidad de conciencia y la fusión sujeto-objeto. Pero esto no pasa de ser un aspecto de la unidad. La religión busca la más profunda unidad en el fondo de estas unidades parciales. Es decir, busca la unidad que existió antes que se separaran el entendimiento y la voluntad.²¹²

La religión unifica, hace concordar y engloba en sí las unidades parciales a las que puede llegar el sujeto desde sus dimensiones epistemológica y volitiva. La religión engloba estas dos dimensiones y llega a una unidad mayor que éstas, dando sentido omniabarcante a las necesidades corporales y espirituales del sujeto. Es el lugar donde el sujeto puede reencontrarse con la realidad en su absoluta unificación. Es decir, en la “experiencia pura” como estado completo de la unificación de la realidad que, a nivel subjetivo, es el de la conciencia directa a la que llega el individuo en un estado de

²¹¹ *Ibíd.*, p. 262 (NKZ1: p. 170; IG: p. 150; IB: p. 200).

²¹² *Ibíd.*, p. 265 (NKZ1: p. 172; IG: p. 152; IB: p. 202).

conocimiento que traspasa la ordenación dualista propia del conocimiento discursivo, judicativo, lingüístico.

La religión es un fin en sí mismo entendido como el lugar del reencuentro del sujeto con su unidad originaria. Por eso, en ese nivel de comprensión, para Nishida el esquema de conocimiento binario de la separación convencional entre el yo subjetivo y el objetivo no tiene cabida. En la religión es posible dar respuesta a las exigencias personales pero habiéndose desprendido de ellas, con una mirada del sujeto desinteresada:

Mientras mantengamos un yo subjetivo frente a un mundo objetivo al que intentamos unificar por medio del yo subjetivo, la unidad así lograda no dejará de ser relativa por más grande que sea el yo subjetivo. La unidad absoluta sólo se consigue al precio de desprenderse de la unidad subjetiva y unirse a la objetiva.²¹³

Si se entiende así la religión, ésta responde a los anhelos vitales y refleja la llegada a una autenticidad del yo que sólo se produce si el sujeto se desprende de la parcialidad de toda experiencia convencionalmente ordenada por el pensamiento.

La relación entre el hombre y Dios.

Nishida analiza la relación entre Dios y el hombre en el apartado segundo de esta Parte Cuarta: “La esencia de la religión” (“*Shûkyô no honshitsu*”) [宗教の本質].²¹⁴ Aquí, el planteamiento nishidiano sostiene un argumento que hasta cierto punto debilita la estructura anterior donde se coordinaban la ontología de la “experiencia pura” con la religión. Esto es así cuando se advierte que Nishida introduce un particular tinte teísta (Dios como persona) que, aunque luego matiza, es su punto de partida.

Como apunta Nishitani²¹⁵, no se puede negar que Nishida acepte provisionalmente la definición habitual de la religión como la relación entre Dios y la persona y sólo luego la redefine para hacerla encajar en el interior de su sistema filosófico-religioso. La aceptación de la religión como la relación entre Dios y la persona responde a la pregunta sobre qué es lo que constituye la religión:

La relación entre el hombre y Dios es lo que constituye la Religión. (...) Personalmente, opino que el modo más propio es el de considerarle [a Dios] como fundamento del universo. Por hombre entiendo aquí nuestra conciencia individual.²¹⁶

²¹³ Ibídem, p. 263 (NKZ1: p. 171; IG: p. 151; IB: p. 200).

²¹⁴ Ibídem, pp. 267-273 (NKZ1: pp. 173-178; IG: pp. 153-157; IB: pp. 203-207).

²¹⁵ NISHITANI, *Nishida Kitarô*, cit., p. 148.

²¹⁶ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 267 (NKZ1: p. 173; IG: p. 153; IB: p. 203).

Nishida acepta, efectivamente, que la relación entre el hombre y Dios constituye la religión pero, acto seguido, matiza nuevamente qué entiende él por Dios, fundamento del universo, y qué por hombre, conciencia individual. El problema central de este apartado es averiguar si la religión filosófica de Nishida se alinea con el “teísmo” (*yūshinron*-有神論) o con el “panteísmo” (*hanshinron*-汎神論).

Nishida sostiene que entender la religión como la relación entre el hombre y Dios es afirmar que ambos comparten la misma naturaleza, como sucede con un padre y su hijo o entre los ciudadanos y la sociedad a la que pertenecen.²¹⁷ Así, esta conexión filial es equivalente a la filiación entre Dios como fundamento del universo (padre, Estado) y del sujeto (hijo, ciudadano).²¹⁸ A partir de esta identidad entre la naturaleza de Dios y la del hombre, en el desarrollo posterior de sus argumentos Nishida parece buscar una síntesis consensuada entre teísmo y panteísmo, pues en las dos posturas se dan interpretaciones de la relación entre Dios y el hombre nada desdeñables. No obstante, es claro que se acaba alineando en una lectura de la relación entre el sujeto y la divinidad de corte panteísta:

Que Dios y el hombre tienen la misma naturaleza y que el hombre retorna a su origen en Dios, es el pensamiento fundamental de toda religión. (...) Puede pensarse que Dios es un ser trascendente al mundo, que gobierna el universo –incluso al hombre– desde fuera. Y también puede pensarse que Dios es inmanente, que el hombre es una parte de Dios y que Dios opera desde el interior del hombre. El primer modo expuesto es el sistema llamado Teísmo y el segundo Panteísmo. Tal vez el panteísmo sea más racional que el Teísmo, pero encuentra gran oposición entre los espíritus religiosos. La razón es que al considerar idénticos a Dios y la naturaleza, hemos vaciado el concepto de un Dios personal; (...) Considerar la sustancia de Dios y de la realidad como idénticas, si se admite que el fundamento de la realidad es espiritual, no es un atentado contra la personalidad de Dios. Por otra parte, ningún sistema panteísta sostiene que las cosas particulares sean dios en sí mismas; (...)²¹⁹

Se puede leer el panteísmo de la religión filosófica nishidiana entre otras cosas porque rechaza dos ideas fundamentales del teísmo. Rechaza la concepción de Dios como trascendente al mundo, algo que, según dice, está en conflicto con nuestra “razón” (*gōriteki*-合理的)²²⁰ y además, no admite las revelaciones, porque considera que eso que el teísmo establece como verdades reveladas no son más que manifestaciones de las “leyes naturales” (*shizen no rihō*-自然の理法).²²¹ Las revelaciones testimonian los

²¹⁷ *Ibidem*, p. 268 (NKZ1: pp. 173-174; IG: p. 154; IB: p. 204).

²¹⁸ *Ibidem*, p. 268 (NKZ1: pp. 173-174; IG: p. 154; IB: p. 204).

²¹⁹ *Ibidem*, pp. 269-270 (NKZ1: pp.174-175; IG: pp. 154-155; IB: pp. 204-205).

²²⁰ *Ibidem*, p. 270 (NKZ1: p.175; IG: p. 155; IB: p. 205).

²²¹ *Ibidem*, p. 270 (NKZ1: pp. 175-176; IG: p. 155; IB: p. 205).

límites de nuestro conocimiento racional, pero no afirman por eso la entidad de lo revelado.

Asimismo, la religión filosófica de Nishida está más próxima al panteísmo si se tienen en cuenta las siguientes cuestiones. En primer lugar, la coherencia con la no-dualidad o el monismo gnoseológico y metafísico que en su momento se dijo que permitía identificar a “Dios” y al “mundo”.²²² En segundo lugar, porque su religión filosófica está muy cerca del panteísmo “acosmista”, interpretación que se demuestra en el momento en el que Nishida menciona a Spinoza²²³ y acepta con él que los seres son los diversos “modos” o “expresiones” de Dios. Con ello, da a entender que su concepción se alinea con esta postura panteísta en la que Dios se identifica con la verdadera realidad que integra en sí al mundo y a todas sus manifestaciones.

Si se quiere encontrar algún sentido de trascendencia en su religión, no será la de la trascendencia del teísmo, sino la del enclavar a la trascendencia como el simple acto de transformación del sujeto –del sujeto que se trasciende a sí mismo cuando traspasa su “yo inauténtico” para arribar a su “yo verdadero” en la dimensión religiosa. El paso de la inautenticidad a la autenticidad, no es nada más que la relación entre la totalidad de Dios y la parcialidad del hombre. En el amor, por ejemplo, Nishida equipara el proceso de transformación personal que va de la parcialidad a la totalidad, a la vivencia de las personas cuando se aman de tal modo que pueden fusionarse hasta quedar transformadas en una sola –dos parcialidades que se totalizan. También en el reconocimiento del sujeto incompleto frente a lo que es pleno y completo, Dios, se

²²² Respecto a esta cuestión, Dilworth comenta que el lenguaje “sustancialista” es el que predomina en las descripciones que Nishida hace de Dios, de la relación entre el hombre y Dios o de Dios y del mundo como su manifestación. Para este autor, este sustancialismo va de la mano de la identidad entre Dios y sus modos de expresión o sus manifestaciones en el mundo. Véase, DILWORTH, “The range of Nishida’s early religious thought: *Zen no kenkyū*”, art. cit., p. 417: “En este contexto Nishida parece utilizar de modo definitivo el lenguaje ‘sustancialista’ en la descripción de Dios. ‘Esencia [noúmeno] y fenómeno’, ‘manifestación de Dios’ y similares expresiones, son todas enunciaciones de este lenguaje ‘sustancialista’ y de la ‘lógica de la identidad’ que están presentes a lo largo de este importante capítulo”.

²²³ Más adelante, en el apartado titulado “Dios” (“*Kami*”) [“*神*”], Nishida parafrasea a Spinoza. En la edición en japonés se indica que la paráfrasis se corresponde, erróneamente, con el escolio de la Proposición XVI de la Parte Primera de la *Ética* de Spinoza, que no tiene escolio. La citación indirecta se corresponde, en verdad, con el Escolio de la Proposición XVII (“Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie”). En ese escolio, Spinoza explica que “(...) el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia; lo que parece haber sido advertido también por quienes han aseverado que el entendimiento, la voluntad y la potencia de dios son todo uno y lo mismo.”, en SPINOZA, op. cit., p. 71. Es en esta explicación en la que se apoya Nishida, porque parece coherente con su propia postura y con el hecho de que la realidad y todos sus modos no son nada más que reflejo del pensamiento, la voluntad y la potencia dinámica de Dios: “En Dios la inteligencia es acción y la acción inteligencia. La realidad tiene que ser inmediatamente el pensamiento y la voluntad de Dios”, en NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 280 (NKZ1: p. 181; IG: p. 162; IB: p. 212).

produce esa transformación –y la conciencia de la persona es conciencia parcial de Dios o expresión parcial de esa totalidad a la que está ligado.

En resumen, la religión filosófica nishidiana en su primera expresión en *Estudio sobre el Bien* es un ejemplo de panteísmo “acosmista”. Tiene por objeto mostrar que el hombre es un “modo” de la divinidad, pues se desgaja de ella, pero sigue en relación de identidad, básicamente porque al ser el hombre expresión o modo de Dios, sigue enlazado a ese sistema unificado mayor que él. La religión filosófica se muestra, una vez más, como el diálogo que mueve el proceso de unidad, diferenciación y reconocimiento de la concordancia fundamental, típico del sistema ontológico de la noción de “experiencia pura”. Y así queda compendiado en la siguiente sección, “Dios” (“*Kami*”) [“神”]:

El autodesarrollo del yo de una cierta cosa unificadora es la forma de toda realidad. Y Dios es quien unifica tal realidad. La relación que media entre el universo y dios es la de nuestros fenómenos de conciencia y su unidad. En el pensamiento y la voluntad las imágenes mentales son unificadas por una idea-objeto; y todas pueden considerarse como expresiones de esta idea unificadora. De igual modo, Dios es el unificador del universo y el universo es la expresión de Dios.²²⁴

Algunas notas complementarias sobre la religión filosófica de Nishida.

Para finalizar, hay que añadir unas notas complementarias que redondeen la explicación de la religión filosófica de Nishida en *Estudio sobre el Bien* que aquí se ha presentado.

La primera cuestión de interés es la que refiere a la búsqueda de afinidades entre el misticismo y la religión filosófica de Nishida. Nishida cita al Maestro ECKHART (ca. 1260-1327) para apuntalar aún más la idea de Dios como acción voluntaria que se muestra en su “altruismo” (*taai*-他愛)²²⁵ y también a San Agustín (354-430) en diversas ocasiones, en la misma línea del voluntarismo, fijándose en la inalterabilidad de la voluntad divina. Nishitani no duda en acogerse a estas referencias para relacionar el sistema de la “experiencia pura” nishidiano con el misticismo medieval. Este discípulo de Nishida considera que se puede sostener la coincidencia de los dos sistemas religioso-filosóficos en el momento en el que la religión filosófica nishidiana desvela la actitud del sujeto que quiere entrar en “Dios *qua* Dios” a través del vaciamiento de su yo subjetivo, o, como aquí se indicó, al llegar a una actitud de indiferencia. Nishitani

²²⁴ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 278-279 (NKZ1: p. 181; IG: p. 161; IB: p. 211).

²²⁵ *Ibidem*, pp. 283-284 (NKZ1: p. 185; IG: p. 164; IB: p. 214).

amplía esta posible analogía y la lleva al terreno de su interés filosófico, a la noción de vacuidad o *sūnyatā*. Como pensador independiente, Nishitani se esforzará en estudiar la noción de *sūnyatā* hasta desarrollarla plenamente en su obra del año 1961, *¿Qué es la religión?* (*Shūkyō to wa nani ka*) [宗教とは何か].²²⁶ Para Nishitani, se puede leer esa situación a la que llega el yo que se desprende de las categorías duales para hacerse uno con el todo, como un vaciarse. El sujeto indiferente ante las categorías binarias, puede leerse en los términos del vaciarse propio de la noción de *sūnyatā* del budismo *Zen* y se asimila a la *kenosis*, el anonadarse, en la expresión del cristianismo de San Pablo.²²⁷ Tanto Nishitani como otros intérpretes de la obra nishidiana (entre ellos también ABE Masao)²²⁸ aprecian en el acto de Cristo al vaciarse y en el acto del sujeto que se vacía de las estructuras duales para volver a su origen de Nishida, una interesante coincidencia para el encuentro entre cristianismo y budismo. En ambos casos se describe una transformación: de Cristo o bien del sujeto cuando se transforma, se vacía, y llega a su “verdadero yo”.

La segunda cuestión de interés está en relación con esta primera y refiere al lugar del mal y el papel que juega en el proceso de diferenciación. Nishida se refiere a ello en el apartado que cierra la Parte Cuarta: “Dios y el Mundo” (“*Kami to Sekai*”) [神と世界].²²⁹ En esta sección final, Nishida reitera muchas de las ideas antes expuestas, como es la de la lógica de la identidad entre Dios y el mundo (“Dios es el mundo y el

²²⁶ NISHITANI, Keiji, *Religion and Nothingness*; VAN BRAGT, Jan (Trad.), Berkeley: University of California Press, 1982.

²²⁷ San Pablo, Epístola a los Filipenses 2, 7s.

²²⁸ Como señala Dumoulin, aunque la teología clásica cristiana no ha hecho el mismo esfuerzo por encontrarse con el budismo por miedo a contravenir las explicaciones más ortodoxas, el budismo japonés sí lo ha intentado constantemente, buscando las coincidencias y formas compartidas de la religiosidad. Respecto a la importancia de la *kenosis* en este diálogo entre religiones, es muy interesante la explicación que aporta Dumoulin sobre la correspondencia entre la *kenosis* y el vacío budista en Nishitani que, como se ha visto aquí, ya la descubre en la primera formulación religiosa de Nishida: “El motivo de la autohumillación o autovaciamiento de Dios aparece, dentro de otro contexto, en Nishitani, inspirado también por Flp 2,7s. (...) Ese amor desprendido y generoso, como explica Nishitani, es la característica de la obra de Cristo Hijo, y ‘en el caso del padre es su naturaleza originaria’. A la generosidad de Dios, ‘que se ha vaciado de sí mismo’ corresponde el concepto budista del ‘vacío’ (*sūnyatā*). Al igual que en el sermón de la montaña [Mateo 5, 45] aparecen unidos el autovaciamiento y el amor compasivo y redentor de Dios, exigiendo del hombre el amor más radical al prójimo, que llega hasta el amor a los enemigos, así también en el budismo, como sigue explicando Nishitani, el vacío carente de yo constituye el fundamento de la gran compasión de Buda, que es la norma de todas las relaciones humanas”, en DUMOULIN, Heinrich, *Encuentro con el Budismo* (1982); GANCHO, Claudio (Trad.), Barcelona: Herder, 2009, p. 192. Dumoulin se basa en el ensayo de Nishitani, “The personal and the impersonal in religion” (1970). Véase NISHITANI, Keiji, “The personal and the impersonal in religion”, *The Eastern Buddhist*, Vol. 3, No. 1, 1970, pp. 1-18. Un excelente estudio filosófico comparativo entre las dos nociones, *sūnyatā* y *kenosis*, es el de HEISIG, James W., “East-West Dialogue: Sunyata and Kenosis”, *Spirituality Today*, Vol. 39, 1987, pp. 211-224.

²²⁹ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., pp. 289-298 (NKZ1: pp. 189-196; IG: pp. 167-172; IB: pp. 219-225).

mundo es Dios”²³⁰ – “*kami wa sunawachi sekai, sekai wa sunawachi kami de aru*”-神は即ち世界、世界は即ち神である), o el rechazo de la figura de Dios trascendente, objetuado, fuera del aquí y ahora de la vida. De igual manera, Nishida explica el proceso sistemático paralelo del individuo y Dios. En la conciencia del individuo que nace con una conciencia unitaria, se da el proceso de oposición y contradicción (división y reflexión) y se puede llegar al repliegue que se sucede con el transformarse y la llegada a la unidad mayor de su autenticidad subjetiva; en Dios, éste sufre el mismo proceso porque como fundamento de la realidad debe destruirse, dispersarse, para autorrealizarse en el sujeto: “Para expresar su insondable unidad Dios debe, en primer lugar, desintegrarse. Visto desde cierto punto, el hombre es directamente la autoconciencia de Dios.”²³¹

De este modo, los individuos son parte de la división de Dios y Dios-realidad es el motor de su autodesarrollo:

¿Cómo, pues, explicar nuestra individualidad en este contexto de las relaciones entre dios y el mundo? Si todo es expresión de Dios y Dios sólo es la verdadera realidad, nuestra individualidad parece que habrá de concebirse como una apariencia vacía; inconsistente como pompa de jabón. Sin embargo, yo no creo que sea necesario pensar de ese modo. Por supuesto, no existe ninguna individualidad independiente de Dios. Esto no quiere decir que nuestra individualidad haya de ser considerada como pura fantasía. Al contrario, podemos considerarla como una parte del desarrollo de Dios; es decir: se la puede considerar como una función divisoria de Dios.²³²

Al explicar la sistematicidad de la unión-división, ímpetu en el autodesarrollo del Dios que se expresa en la conciencia de los individuos y del mismo proceso en los sujetos, es cuando Nishida introduce la discusión sobre el origen del “mal” (*aku*-悪). Pero el mal, lejos de tener una valoración ética negativa, es un eje necesario en el interior del sistema dialéctico de unión y diferenciación y reunificación. Así lo explica Nishida con claridad:

El mal surge por las contradicciones y conflictos de los sistemas de realidad. Si se insiste en preguntar por el origen de estos conflictos hay que responder que estos se basan en la función divisoria de la realidad y que son una condición necesaria en el desarrollo de la realidad: la realidad avanza empujada por contradicciones y conflictos.²³³

Al explicar el mal como condición necesaria del desarrollo de la realidad, Nishida se muestra totalmente coherente con todo el proceso que va de lo simple a lo

²³⁰ *Ibidem*, p. 292 (NKZ1: p. 192; IG: p. 169; IB: p. 221).

²³¹ *Ibidem*, p. 293 (NKZ1: pp. 192-193; IG: p. 170; IB: p. 222).

²³² *Ibidem*, p. 294 (NKZ1: p. 193; IG: p. 170; IB: p. 222).

²³³ *Ibidem*, p. 296 (NKZ1: p. 194; IG: p. 171; IB: p. 224).

complejo y de lo complejo a lo simple. Incluso salvando lo que podría ser una crítica plausible, a saber, confundir el “ser” con el “deber ser” o el plano ontológico con el ético, lo cierto es que la crítica es aquí también otro signo de coherencia del sistema. Nishida expone el mal en el individuo a nivel regulativo como “pecado” (*tsumi*-罪) en el sentido cristiano, o como mal o falta en contraposición a la jerarquía de valores socialmente instituidos, como sucede cuando el pensador menciona que Oscar WILDE (1854-1900) como paradigma de “hombre pecador” (*tsumi no hito*-罪の人) y en clara alusión a su homosexualidad. En este punto, lo más interesante es que Nishida, al contextualizar el mal del individuo, su falta o sus máculas, no se centra en analizar los motivos tras esa falta individual, sino en el hecho de que el mal, como condición necesaria del proceder de la realidad, constituye una excelente ocasión para la transformación del yo, la “corrección” o “arrepentimiento” (*kui*-悔い), tal y como encuentra en alguien como Wilde y que éste ejemplifica en su obra *De Profundis* (1897):²³⁴

En este punto no puedo dejar de recordar un pasaje de *De Profundis* de Oscar WILDE. Jesucristo ama a los pecadores por ser las personas que más se acercan a la perfección humana. Cristo no se proponía transformar a un interesante ladrón en una aburrida persona honesta. Con un método hasta entonces desconocido en el mundo, Jesucristo transformó el pecado y la angustia en algo hermoso y sagrado. Un pecador debe arrepentirse, por supuesto, y su arrepentimiento corrige y perfecciona las cosas hechas en el pasado. Los griegos creían que una persona no podía alterar el pasado y hasta decían que los dioses eran incapaces de cambiar el pasado, pero Jesucristo mostró un camino mediante el cual hasta el pecador más corriente puede modificar el pasado. Wilde escribía atendiendo a la perspectiva de Jesucristo cuando el hijo pródigo cayó de rodillas y lloró. Y así hizo que los pecados y zozobras del pasado se convirtieran en los sucesos más hermosos y sagrados de su vida. El propio Wilde era un hombre pecador, de manera que conocía bien la esencia del pecado.²³⁵

Como se ve, Nishida parafrasea una parte del texto de Wilde a fin y efecto de que se reconozca el mal o las faltas personales como posibilidad de la transformación subjetiva, una posibilidad más de transformar el mal en bien.

²³⁴ Véase en WILDE, Oscar, *De Profundis* (1897); BALSEIRO, María Luisa (Trad.), Madrid: Siruela, 2010, pp. 152-153.

²³⁵ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., pp. 224-225 (NKZ1: pp. 195-196; IG: p. 172; EB: pp. 297-298).

CAPÍTULO 3. BUSCANDO UN PRINCIPIO ÚNICO PARA EL ACTUAR Y EL CONOCER: LA AUTOCONCIENCIA.

Introducción. La teorización sobre la autoconciencia en la obra *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*.

Al revisar el devenir de la noción de autoconciencia, el historiador se encuentra con que es de uno de los fundamentos filosóficos ante el que la filosofía muestra su empeño por encontrar y sostener su solidez. Sin embargo, la trayectoria de la historia de la filosofía moderna enseña que de esa búsqueda no ha surgido un proceder filosófico que sea uniforme, homogéneo o acorde.

Es precisamente ese desacuerdo subyacente el que avisa de la importancia de la autoconciencia, especialmente en todo lo referente a la teorización sobre la individualidad y la subjetividad. Porque, claro está, sobre aquello que aparece a todos como indudable, no cabe discusión alguna, a no ser que se construyan discusiones multiplicando el discurso con tautologías. Toda búsqueda de fundamento que resulte polémica, demanda del pensador que se deba defender y, a la vez, que vea como otros contrastan y critican los argumentos que cimientan su propuesta.

En su artículo “Fragmentos de una Historia de la Teoría de la Autoconciencia desde Kant a Kierkegaard” (“Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard”)²³⁶, Manfred FRANK (1945-) sostiene que al trazarse un esquema de la historia de la autoconciencia en la filosofía moderna europea, esta noción es algo así como su mínimo común denominador. Es así puesto que filósofos como Descartes, Kant o Fichte utilizaron la autoconciencia como el principio desde el cual hacer posible la deducción de todas aquellas proposiciones de las que se puede afirmar su validez (o sobre las que la filosofía busca, de hecho, esa validez). Sin embargo, la incontestabilidad de ese fundamento para la deducción de proposiciones válidas, firmes y subsistentes, no está exenta de reacciones críticas. La crítica se dirige a lo que parece su justificación misma: resulta difícil poder afirmar precisamente aquello que se buscaba, a saber, la incontestabilidad de la validez de las proposiciones deducidas a través de o desde la autoconciencia.

Si autores como Frank dibujan la batalla de ideas que se sucede durante el primer romanticismo alemán en consideración a la autoconciencia, aquí es necesario

²³⁶ FRANK, Manfred, “Fragments of a history of the theory of self-consciousness from Kant to Kierkegaard”, *Critical Horizons*, Vol. 5, No. 1, 2004, pp. 53-136.

interpretar los obstáculos con los que se encuentra NISHIDA Kitarō en el momento en el que pone a la autoconciencia como fundamento de su sistema.

Tras finalizar *Estudio sobre el Bien*, su filosofía de la “experiencia pura” (*junsui keiken* -純粹經驗) solicitó pronto que el pensador revisara la trabazón de su primer sistema. Movidio a solucionar los problemas inherentes a la noción de experiencia pura, comienza a pensar que la “autoconciencia” (*jikaku* -自覚) puede funcionar como la noción idónea para sustituir el principio unitario de la “experiencia pura” (*junsui keiken*-純粹 經驗)/“experiencia directa” (*chokusetsu keiken*-直接經驗) y pulir así el evidente psicologismo que sostenía irregularmente algunos de los supuestos epistemológicos y ontológicos de la primera obra. En *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* (*Jikaku ni okeru Chokkan to Hansei*) [自覚における直観と反省] (1917)²³⁷ busca tentativas de solución para las imperfecciones de *Estudio sobre el Bien*.

Estudio sobre el Bien no acaba de resolver bien la prevalencia del componente psicologicista de la experiencia pura y, por tanto, el resultado final deriva en una explicación imperfecta del proceso y función del pensamiento reflexivo. Así, en relación a la teoría del sistema de la realidad, en la primera obra de Nishida se insinúa pero no se soluciona del todo bien la explicación del proceder dialéctico entre la unidad y la diferenciación y, consecuentemente, el movimiento desde la diferenciación hacia la unificación en la experiencia pura. En *Estudio sobre el Bien*, el pensamiento reflexivo (la reflexión) aparece como el momento de la disgregación de la experiencia pura/directa. Pero, correlativamente, la reflexión también jugaba allí el papel del tránsito del desarrollo formativo de la realidad desde lo unificadamente pre-reflectivo y pre-judicativo, característico de la experiencia pura, hacia lo diferenciado obligado a volverse sobre sí. De este modo, era a su vez el impulso o energía capaz de mover lo real diferenciado y múltiple hacia un arribar a una unidad mayor (idea de bien). Ni la diferenciación ni, por tanto, el proceso de unificación de lo real, son cuestiones fijadas coherentemente en los contornos de la formación de la realidad de este intento filosófico primerizo. La gran cuestión que Nishida dejaba abierta puede resumirse en la forma interrogativa en la que la telegrafía John C. MARALDO: “¿Cómo se puede desarrollar

²³⁷ En NISHIDA, *Obras completas de Nishida Kitarō*, cit., Vol. 2: *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* (*Jikaku ni okeru Chokkan to Hansei*) [自覚における直観と反省] (en adelante, NKZ2), pp. 1-350. Hay disponible una traducción directa desde el japonés al inglés: *Intuition and Reflection in Self-consciousness*; VIGLIELMO, Valdo H., TAKEUCHI, Yoshinori, O'LEARY, Joseph S. (Trads.), New York: SUNY, 1987. Como se dijo en la introducción, para facilitar que el lector interesado pueda acceder a los textos, se citará la edición inglesa seguida de la indicación de la paginación en el original en japonés.

la experiencia pura en el pensamiento reflexivo que parece interrumpirla e interpretarla desde un punto de vista externo?”²³⁸

Nishida intentará salvar el escollo filosófico, terminológico y procesal del sistema de la experiencia pura con la “autoconciencia” (*jikaku* - 自覚), tratando de unir lo que en *Estudio sobre el Bien* aparecía desunido, a saber, la experiencia inmediata (intuición) con el pensamiento reflexivo. En este punto, debe quedar dicho y se desarrollará en lo que sigue, que la noción de autoconciencia resultará constantemente reevaluada, interrogada y corregida, precisamente porque para Nishida será necesario demostrar y probar su idoneidad o ineficacia final como radical epistemológico y metafísico.

Los dos prefacios a *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* (*Jikaku ni okeru Chokkan to Hansei*) [自覚における直観と反省] (1917) son los primeros textos que describen ese trayecto de reevaluación continua de la noción de autoconciencia. Tanto en el primer prefacio de 1917, año de publicación de la obra, como en el segundo, veinticuatro años después, en 1941, Nishida delinea la suerte de cambios de perspectiva y de reubicaciones interpretativas que fue sufriendo su concepción de la autoconciencia.

Tal y como explica Nishida en el prefacio de 1917, la obra final es un compendio de los artículos publicados en dos revistas universitarias, *Arte y Literatura* (*Geibun*) [芸文]²³⁹ y *Estudios Filosóficos* (*Tetsugaku kenkyū*) [哲学研究].²⁴⁰ El hecho de mantenerse en la publicación del libro el orden cronológico (de Septiembre de 1913 a Mayo de 1917) en el que los artículos fueron apareciendo en dichas publicaciones, ayuda a precisar el trayecto hermenéutico del concepto mismo. La obra, tal y como avisa su propio autor, no puede entenderse como el fruto de una estructura previamente definida, sino como una construcción progresiva. La construcción de la obra es, por tanto, un avance continuo que se mide con el rasero de los nuevos problemas filosóficos a los que se enfrenta el pensador queriendo refinar todo el sistema. Es por eso que este

²³⁸ MARALDO, “Nishida Kitarō”, art. cit.

²³⁹ Revista impulsada por la facultad del Colegio de Humanidades de la Universidad Imperial de Kioto que empezó a publicarse en Abril de 1910. Es en *Arte y literatura* (*Geibun*) donde Nishida publica gran parte de los textos incluidos en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Véase al respecto YUSA, op. cit., pp. 124, 145, 157.

²⁴⁰ Revista impulsada por la Universidad Imperial de Kioto que empieza a publicarse en Abril de 1916. Actualmente sigue siendo una de las publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad de Kioto. Hay detalles sobre la historia de la publicación en *Revista Estudios Filosóficos* (*Tetsugaku kenkyū*) [哲学研究]. [www.bun.kyoto-u.ac.jp/nittetsu/publication/kyoto-phil.html] (Consulta: 04 Febrero 2011).

libro, más que construirse, se va componiendo y matizando progresivamente. Se compone de hipótesis filosóficas, de las tentativas y de sus enmiendas, de tal modo que todas aquellas cuestiones que quedan irresueltas en cada uno de los artículos pasan a constituir el excedente que funciona como materia para un nuevo acercamiento, un nuevo ensayo:

Este trabajo (...) había de ser originalmente un breve ensayo pero, a medida que fui refinando mi pensamiento para pulir mis avances, una duda dio origen a otra, una solución requería de otra posterior y las páginas fueron apilándose hasta formar un volumen entero.²⁴¹

Como se verá, Nishida acierta por completo en su descripto de la obra, pues sus textos son un conjunto de aproximaciones²⁴², de análisis filosóficos que se exponen y que, al sufrir tanteos y revocaciones, solicitan del pensador que repiense y reconstruya constantemente el haz de argumentos.

La composición final de las páginas que fueron apilándose y la forma en que aparece publicada la obra consta de cuatro partes. Sin embargo, es más provechoso leerla siempre teniendo en cuenta los dos prefacios (de 1917 y 1941) y el postfacio. Tanto los prefacios como el postfacio son parte integrante y sustantiva que ayudan a una mejor interpretación crítica del texto. De hecho, Nishida indica que quiso incluir el postfacio como apéndice porque resume su posición filosófica. Por consiguiente, el postfacio es un texto adjunto que surge directamente de la alineación de problemas filosóficos a los que se enfrenta Nishida durante los años de redacción de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, aunque su origen está en una conferencia académica titulada “Varios Mundos”, impartida ante la Asociación filosófica de la Universidad Imperial de Tokio en el año 1917.²⁴³ En las obras del filósofo japonés es habitual

²⁴¹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. xix (NKZ2: p. 3).

²⁴² No hay en esta apreciación sobre la sucesión de tentativas que componen la obra de Nishida ninguna valoración negativa. De hecho, de cualquier investigación filosófica se puede afirmar que es una aproximación infinita, tal y como vemos que Novalis, por ejemplo, expresa al hacerse la simplemente compleja pregunta “¿Qué hago cuando filósofo?”. Véase NOVALIS, *Estudios sobre Fichte y otros escritos* (1796-1799); CANER-LIESE, Robert (Ed. y Trad.), Madrid: Akal-Clásicos del Pensamiento, 2007, pp. 172-173: “No. 566: ¿Qué hago cuando filósofo? Reflexiono sobre un fundamento. (...) Así pues, todo filosofar tiene que alcanzar finalmente un fundamento absoluto. Pero si éste no nos fuera dado, si tal concepto contuviera una imposibilidad –el impulso de filosofar sería entonces una actividad infinita –y por ello sin final, ya que eternamente sentiríamos la necesidad de alcanzar un fundamento absoluto, una necesidad que sólo podría ser satisfecha relativamente –y que, por tanto, nunca cesaría”. Véase una interesante reflexión precisamente sobre la filosofía como actividad o aproximación infinita en FRANK, Manfred, “Philosophy as ‘Infinite Approximation’. Thoughts arising out of the ‘Constellation’ of Early German Romanticism”, en HAMMER, Espen (Ed.), *German Idealism. Contemporary Perspectives*; London, New York: Routledge, 2007, pp. 291-308.

²⁴³ Conferencia publicada a su vez, tal y como aparece en la cabecera del postfacio, en la *Revista de Filosofía (Tetsugaku Zasshi)* [哲学雑誌] en Junio de 1917.

encontrar la inclusión de textos breves que en sus libros sirven para compilar y repetir abreviadamente algunas de las ideas principales expuestas. Así, por ejemplo, con ocasión de la publicación de *Estudio sobre el Bien*, el filósofo adjuntó a modo de coda o remate último, el brevísimo y bello artículo “Conocimiento y amor” (“Chi to ai”) [“知と愛”]²⁴⁴, aduciendo similares motivos de concisión y exactitud expresiva de sus ideas principales en el libro.

En cuanto a la subdivisión y clasificación en secciones, se organizan cronológicamente pues el orden se corresponde con la fecha de publicación del artículo o serie de artículos, datación que se indica al inicio de cada subconjunto de secciones nuevas. La estructura formal de la obra es la siguiente:

Prefacios – 1917 y 1941

I. Introducción.

Secciones 1 a 3 – Autoconciencia: Algunos problemas (1913).

Secciones 4 a 6 – Significado y existencia (1913).

II. Atributos de los sistemas de experiencia.

Secciones 7 a 10 – Un sistema de Pensamiento Puro (1914).

Secciones 11 a 13 – Transición desde un Sistema de Pensamiento Puro a un Sistema de Experiencia (1914).

Secciones 14 a 16 – Un sistema de la Experiencia Perceptiva (1915).

Secciones 17 a 20 – Problemas de Conciencia (1915).

Secciones 21 a 23 – Conciencia de lo Rectilíneo (1915).

Secciones 24 a 25 – La imposibilidad de la Reflexión (1916).

III. ¿Cómo se combinan los sistemas experimentales?

Secciones 26 a 29 – Varios *a priori* según su fundamentación en la demanda de objetividad (1916).

Secciones 30 a 32 – Del Número al Espacio (1916).

Secciones 33 a 34 – Conciencia de lo Rectilíneo (1916).

Secciones 35 a 39 – Espíritu y Materia (1916).

IV. Conclusión

Secciones 40 a 41 – Voluntad libre absoluta (1917).

Sección 42 – Pensamiento y Experiencia (1917).

Sección 43 – Varios mundos (1917).

Sección 44 – Significado y Hecho (1917).

Postfacio – “Varios Mundos” (1917)

Antes de detallar la travesía completa y la transversalidad conceptual con la que la autoconciencia aparece en la obra, se hace necesario exponer, de modo simple, cómo formula Nishida la pregunta inicial que se irá desgranando junto al posterior análisis. Para empezar, hay que señalar que la interrogación filosófica que mueve el proyecto no es una pregunta nueva: es, como se ha indicado, la vuelta sobre un conjunto de interrogantes aún abiertos y una vuelta a pensar problemas filosóficos ya planteados en

²⁴⁴ NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 226: “No escribí este capítulo como una continuación de la presente obra. Pero creo que está tan íntimamente relacionado con los pensamientos básicos del libro que lo incluyo aquí como apéndice.” (NKZ1: p. 196; IG: p. 173; EB: p. 299)

Estudio sobre el Bien. La tarea que quiere replantear Nishida refiere a cada una de las dimensiones de lo real pero, esta vez, no ya desde la experiencia pura, sino desde la autoconciencia.

Ya se ha mencionado que eran muchos los motivos que mostraban insuficiente y fallida la perspectiva desde la que Nishida había estudiado la formación de la realidad partiendo de su concepción de experiencia pura/experiencia directa en *Estudio sobre el Bien*. Por consiguiente, la autoconciencia es, primero, un planteamiento diferente pero, a la vez, es una autocrítica correctiva de su anterior posicionamiento. De este modo, resulta que la autoconciencia será el principio o fundamento desde el que re-estimar detenidamente la teoría y el proceso formativo de la realidad. Ese es el eje central de su investigación aquí, pero es un eje que impele, como no podía ser de otro modo, a todo un conjunto de preguntas subsidiarias a ésta: ¿cómo justificar que el pensamiento reflexivo interrumpa y a su vez interprete a la realidad indiferenciada, continua e inmediata? ¿Qué comporta la inclusión del pensamiento reflexivo a nivel epistemológico, ontológico y ético? ¿Qué diferencia y qué une las perspectivas del significado y el hecho? ¿Se puede explicar la conexión entre ser y valor y entre significado y hecho?

En lo que sigue, el método hermenéutico empleado consistirá en ir reconstruyendo los pasos lógicos argüidos por Nishida y también esta suerte de línea discontinua argumentativa que surge a través de y con la noción de autoconciencia.

Algunas precisiones sobre el uso de conceptos: autoconciencia (*jikaku*-自覚), intuición (*chokkan*-直観), reflexión (*hansei*-反省).

Con carácter previo al análisis filosófico sobre la manera con la que Nishida reconsidera, contrapone y enmienda su teoría de la realidad basada en la experiencia pura, es obligado fijar unas pocas cuestiones puramente terminológicas.

Por un lado, en lo referente al término japonés que designa lo que aquí se traduce como “autoconciencia”, se debe indicar que el vocablo japonés *jikaku*-自覚 aparece normalmente traducido en el contexto filosófico de dos maneras distintas: como “autoconciencia” o como “auto-despertar”.

Aunque la traducción ordinaria remite al uso del vocablo “autoconciencia”, es bien cierto que existen motivos y explicaciones plausibles para traducir el término *jikaku*-自覚 como “auto-despertar”. Esto es así por una razón bien sencilla. En su grafía

japonesa, el vocablo está compuesto por dos ideogramas. El primero, *ji*-自, expresa el sentido del espontáneo actuar de “uno mismo”. A su vez, *kaku*-覺 encaja por sí solo en un sentido semblante a aquello que se entiende por “despertar” o “ser consciente de”.²⁴⁵ Reconociendo y sabiendo de la posibilidad de traducir *jikaku*-自覺 por “auto-despertar”, en este trabajo se optará por el uso de la palabra “autoconciencia” y no se hará uso de la

²⁴⁵ Véase justificación de la traducción del término como “auto-despertar” en TREMBLAY, Jacynthe, “Introduction de la traductrice”, en NISHIDA, Kitarō, *L’Eveil à soi*; TREMBLAY, Jacynthe (Trad.), París: CNRS, 2003, pp. 9-51. Otra opción para traducir el término acertada porque recoge el sentido de “autoconciencia” en sus dos componentes, ontológico y cognitivo, es la que plantea Hans WALDENFELS como “*self-realization*” (autorrealización), aunque no encaja completamente por cuanto Nishida utiliza un concepto propio para “autorrealización” (del individuo, *jiko-jitsugen*-自己実現, o de la realidad, *onore wo sōzō*-己を創造). Véase respecto esta posibilidad traductora y la dificultad inherente a *jikaku*, WALDENFELS, Hans, “Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Kyoto School”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 21, No. 3/4, 1966, p. 363. También es significativa la puntualización que hace un gran conocedor de la filosofía japonesa como James W. HEISIG que reivindica la diferencia significativa del término japonés *jikaku*-自覺 y opta por traducir este término en la obra *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* como “autodespertar”. Heisig defiende que Nishida utiliza tal término con el claro propósito de distanciarse de lo que en Occidente se ha denominado corrientemente “autoconciencia”: “Nishida comenzó a hablar de *autodespertar* para distanciarse de lo que en Occidente se ha dado en llamar *autoconciencia*. (...) Desde hacía tiempo, Nishida sospechaba que algo andaba mal la preocupación por el “ego” en la idea de la autoconciencia de la filosofía occidental moderna, pero al mismo tiempo tenía que hablar de la conciencia reflexiva. El término *autodespertar* cumplía los requisitos.” en HEISIG, op. cit., pp. 79-80. En efecto, la preocupación filosófica nishidiana remite a una crítica al marco en el que la autoconciencia queda encerrada en algunas escuelas filosóficas occidentales, pero a riesgo de quedar encerrados a su vez en un marco lingüístico igualmente peligroso, no se considera aquí que necesariamente se deba especificar la diferencia “japonesa” enfrentando, como no sea con las ideas mismas, las ideas de la filosofía de Nishida con aquellas otras, occidentales o no, con las que él se ponga a dialogar. En inglés se ha optado por traducir el término como “autoconciencia” (*self-consciousness*) y así aparece en la edición de la obra traducida al inglés en NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit. En castellano, otro gran conocedor de la filosofía de Nishida y de la lengua japonesa, Jesús GONZÁLEZ VALLES (1929-2007), traduce el término por “autoconciencia” sin que el empleo de este término filosófico le conduzca a obviar un análisis filosófico detallado. Véase, GONZÁLEZ VALLES, Jesús, *Historia de la filosofía japonesa*; Madrid: Tecnos, 2002, pp. 342-348. La traducción no tiene porque implicar que el concepto “autoconciencia” sea exclusivo de la filosofía euroamericana ni que se encierre en su sola historia (con sus triunfos y fracasos). John C. MARALDO también se hace eco del problema particular tras el concepto de *jikaku*. Maraldo indica que el término se utiliza en la segunda obra de Nishida como traducción específica de vocabulario filosófico de Fichte y, en general, de la terminología propia del idealismo alemán. En concreto, *jikaku* traduciría el vocablo alemán *Selbstbewusstsein* cuya traducción al castellano sería, sin mayor problema, autoconciencia. Lo importante, como muy bien indica Maraldo, es detectar que en ese uso de autoconciencia que hace Nishida a la luz de Fichte, la autoconciencia refiere a una actividad, no a un estado. Por otro lado, en otras obras sí que hay que indicar claramente que sí se produce esa especificidad que indica Heisig y separar entre la autoconciencia de raíz idealista o bien el autodespertar como concepto claramente afiliado al pensamiento budista. En definitiva, según Maraldo, hay que tener mucho cuidado y no asumir que siempre y en todo momento la noción lleva consigo una connotación budista. Véase MARALDO, John C., “Translating Nishida”, *Philosophy East and West*, Vol. 39, No. 4, 1989, pp. 492-493. Así pues, valorando y teniendo en cuenta positivamente la puntualización hecha por parte de Heisig y Maraldo, aquí no se utilizará el término “autodespertar” a no ser que se haga referencia a ensayos o literatura bibliográfica de referencia donde así aparezca el término.

otra traducción posible. Como “auto-despertar” se mencionará si el término aparece en algún texto de literatura secundaria utilizado o citado en esta investigación.²⁴⁶

Alternativamente, hay algunos autores que traducen *jikaku*- 自覚 por “conocimiento de uno mismo” algo que, ciertamente, le presupone cierto sentido ético al concepto, significado éste que es preferible que sea claramente delimitado y, en su caso, probado o falseado sobre la base de los argumentos nishidianos. Aquí se obviará, por tanto, el uso de esta otra traducción alternativa.

En referencia a los otros dos conceptos centrales, “intuición” (*chokkan*-直観) y “reflexión” (*hansei*-反省), no se encuentra tal diversidad remarcable de traducciones relativas a su explicación etimológica. Lo que aquí se nombra como “intuición”, *chokkan*-直観, es un vocablo japonés que se compone igualmente de dos ideogramas. El primero de ellos, en una de sus acepciones que se lee *choku* o *jiki*-直, en tanto que adjetivo. Se utiliza para expresar la cualidad de algo “directo”, “en persona”, “pronto”, “de una vez” o “cercano a” y también refiere a la honestidad, la franqueza, la simplicidad o la corrección. Unido al segundo ideograma, sufijo que se lee *kan*-観 y que remite a observación, mirada o apariencia, compone el concepto filosófico “intuición”. Así, podría leerse como la “apariencia directa” o bien la “exterioridad” que se conoce de una vez, de modo directo. De esta manera, el vocablo japonés *chokkan*-直観 traduce lo que comúnmente se entiende por intuición como la facultad de comprender (mirar) las cosas de modo instantáneo, directo, sin mediar razonamiento reflexivo previo.

“Reflexión”, *hansei*-反省, se compone del ideograma *han*-反 que por sí solo puede leerse con el significado de retorno, reconsideración, examen. En su forma verbal, *hansuru*- 反する, como “ser inconsistente con”, “oponerse a”, “contradecir”, “transgredir”, como cualidades de la acción que llevan a lo opuesto, antitético o antagónico. Por su lado, *sei*-省, atiende a la raíz verbal del verbo *kaerimiru*-省みる, empleado para referirse a la acción de “reflexionar”. Es así como se forma *hansei*-反省 cuyo significado atiende a la acción y efecto de la reflexión, reconsideración e introspección.

²⁴⁶ Investigadores expertos en la obra de Nishida como Agustín Jacinto ZAVALA optan por traducir la noción *jikaku* por “autopercepción”. Siendo también una traducción aceptable y seguida por algunos otros estudiosos de la obra de Nishida, tampoco se utilizará aquí a no ser que se refiera a alguna obra de Zavala donde así aparezca el término.

El planteamiento inicial: ¿Es posible fundamentar la conexión interna de intuición y reflexión en la autoconciencia?

Anteriormente se ha comentado que la pregunta inicial de la indagación filosófica de Nishida en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* consiste en un replanteamiento sobre las diferentes dimensiones que conforman la realidad desde la perspectiva que el pensador quiere ofrecer ahora de la mano del sistema de la autoconciencia.

Tanto la centralidad de la autoconciencia, como el repreguntarse sobre cada dimensión de lo real, son problemas filosóficos que bien pueden ser entendidos como ontológicos. Eso sí, se puede hacer en tanto se utilice la denominación tal y como se usa comúnmente en la filosofía moderna y contemporánea, teniendo presente que, en su origen, la ontología remitía a una parte específica de la metafísica que quería diferenciarse de la teología, la cosmología y la psicología racional.²⁴⁷ No obstante, la clara delimitación y diferenciación pasó a difuminarse hasta convertir a ontología y metafísica en términos filosóficos casi sinónimos. Valga subrayar que el filósofo japonés no emplea el término “ontología” en la obra, sino el de metafísica. Eso sí, considerando que se refiere a la indagación sobre todo aquello que “es”, lo real, y quiere ofrecer, en primer lugar, un nuevo planteamiento y teoría de la realidad, este inquirir, sería propiamente ontológico. Por otro lado, Nishida plantea su nueva teorización de la realidad desde un sistema de autoconciencia, lo que enlaza la cuestión ontológica con la epistemológica.

Con esto, aunque sea en primera instancia, hay que decir que Nishida querrá dirigir su teoría de la realidad en forma sistemática (sin que defina en concreto qué entiende por sistema)²⁴⁸, entrelazando toda una serie ordenada y enlazada de reglas y principios de su razonamiento que den cuenta de la autoconciencia como fundamento central.

La Primera Parte de la obra que, como se indicó, aparece en la obra publicada con el rótulo general de “Introducción”, se abre con las secciones 1 a 3, “Autoconciencia: Algunos problemas” (“Jikaku no igi · hodohodo no gimon”) (“自覚の

²⁴⁷ Véase sobre la primera historia del término FERRATER MORA, “On the Early History of ‘Ontology’”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24, No. 1, 1963, pp. 36-47.

²⁴⁸ Punto éste de la falta de delimitación de qué entiende Nishida por “sistema” que también advierte en su análisis comparativo entre la filosofía occidental y las obras de Nishida, Robert WILKINSON. Véase WILKINSON, Robert, *Nishida and Western Philosophy*; Surrey: Ashgate Publishing, 2009, p. 66.

意義・程々の疑問”) (1913).²⁴⁹ La obra da comienzo dibujando un marco conceptual y definiendo los dos términos, intuición y reflexión, sobre los que se sostiene el sistema de la autoconciencia. La literalidad de las definiciones de Nishida dice así:

- Intuición: es la conciencia de la progresión intacta/ininterrumpida de la realidad tal y como ésta es; conciencia donde sujeto y objeto aún no se han dividido y donde el sujeto que conoce y aquello (objeto) que es conocido son una misma cosa.
- Reflexión: es la conciencia que, estando fuera de esta progresión, se voltea²⁵⁰ sobre sí y la (se) mira.

En suma, se están explicitando dos facultades de una misma conciencia que forma parte y, a su vez, conforma, la realidad, sea considerada ésta como un todo indiferenciado o bien como una unidad de la que ya se han abstraído e individuado sus componentes, entre otras cosas, para poder ser conocidos. Nishida no habla de algo así como dos tipos de conciencias (algo imposible, por otro lado), sino de una única conciencia vista desde diferentes perspectivas:

- Intuición: cuando se considera a la conciencia desde su co-pertenencia al *continuum* indeterminado que conforma la realidad.
- Reflexión: cuando se considera a la conciencia desde su co-necesidad de conocer y requiere diferenciar ciertos hechos y fenómenos que forman parte del *continuum* indiferenciado de la realidad. La conciencia reflexiva abstrae y separa diferentes cualidades de la realidad, para acceder a ordenar(la) y poder conocer(la).

En el texto, Nishida expone lo anterior como sigue:

La *intuición* es la conciencia de la progresión ininterrumpida, de la realidad tal y como ésta es, donde sujeto y objeto aún no se encuentran divididos y el que conoce y aquello conocido son una sola cosa. La *reflexión* es una conciencia que, estando fuera de esta progresión, se voltea y la mira. (...) Pero ¿cómo sucede, si nunca podemos salir de la esfera de la intuición actual, que tal reflexión sea posible? ¿Cómo puede la reflexión

²⁴⁹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., pp. 3-12 (NKZ2: pp. 15-30).

²⁵⁰ El uso aquí del verbo “voltear” no es extraño a la filosofía y en concreto a la reflexión (*re-flectio*). De hecho, epístrofe, del latín *epistrōphe* derivado del griego *ἑπιστροφή*, remite a “vuelta” y fue utilizado por los neoplatónicos (Plotino, por ejemplo) para describir propiamente ese proceso de “vuelta sobre sí” de los entes racionales que es lo que comúnmente denominamos “reflexión”. No obstante, en una de sus acepciones se utiliza como sinónimo de la figura retórica de la “conversión”, a saber, la figura consistente en emplear una misma palabra al fin de dos o más cláusulas o miembros del período. Véase MARBACK, Richard C., “Rethinking Plato’s Legacy: Neoplatonic Readings of Plato’s Sophist”, *Rhetoric Review*, Vol. 13, No. 1, 1994, pp. 30-49 y HENRICH, Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*; PACINI, David S. (Ed.), Cambridge, London: Harvard University Press, 2003, pp. 247-248.

combinarse con la intuición? ¿Y cuál es la significación de la intuición para la reflexión?²⁵¹

Aunque defina los términos por separado, en la letra, Nishida solamente habla de “la” conciencia (singular) y nunca refiere a “dos” conciencias distintas, sino, en todo caso, a dos funciones diferentes de la única y misma conciencia. Es precisamente esa singularidad de la conciencia o cualidad de impar, no divisible en dos, de la conciencia, lo que es problemático en sí, puesto que siendo una sola conciencia, es funcionalmente dúplice. Así pues, las primeras preguntas que necesitarán aclaración pueden reformularse como sigue:

- Si para el sujeto no es posible salir de la esfera actual de la intuición, ¿cómo se justifica la reflexión?
- Si es posible justificar la reflexión, ¿cómo y dónde se combina la reflexión con la intuición?
- Si se da esa combinación entre reflexión e intuición, ¿en qué contribuye la intuición a la reflexión?

En este punto, es primordial prevenir sobre múltiples ambigüedades que pueden hacer deslizar la recta comprensión del sentido exacto de las ideas de Nishida y, especialmente, de los límites de lo que él entiende por conciencia. Por un lado, la conciencia debe entenderse como la conciencia del sujeto (epistemológico) y, a su vez, como substrato co-perteneciente y con-formante de la realidad, al igual que sucedía en *Estudio sobre el Bien*. Si en aquella obra se utilizaban como sinónimos la experiencia pura/experiencia directa y la conciencia, en esta obra se prosigue con la utilización de conciencia intuitiva y reflexiva entendiendo que ambas caras de la misma moneda remiten a lo constitutivo y constituyente de lo real. Es decir, tanto al *continuum* de lo real (“progresión ininterrumpida”) como al proceder responsable de la diferenciación, separación y abstracción cognoscitiva que el sujeto necesita para ordenarse el mundo y re-presentárselo (volvérsele a hacer presente). En definitiva, para acceder a conocerlo. Dada la ambigüedad terminológica y explicativa del texto nishidiano, es obvio que en ocasiones es complicado diferenciar ambos niveles, discernir si hay una separación entre el nivel ontológico o cognoscitivo de la conciencia o bien si el hecho de que se fundan constantemente no es más que un punto de vista que afirma la correlación filosófica entre realidad y conocimiento. No obstante, la correlación o superposición no

²⁵¹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 3 (NKZ2: p.15).

ayuda a la lectura y al análisis crítico del texto y, por tanto, si hay errores derivados de la fusión y confusión de ámbitos por parte de Nishida, es bastante lógico que una interpretación del texto acabe padeciendo iguales errores y confusiones difíciles de solventar.

De manera contigua a los malentendidos y las advertencias referidas al uso terminológico de “conciencia”, hay que ser cautelosos y no confundirse en la tarea interpretativa simplificando la conciencia a un fundamento único y reductivo. Sea que se refiera separadamente y a efectos explicativos a su horizonte reflectivo o bien al intuitivo, todavía no es posible decir de la noción de conciencia que expone Nishida que sea una sustentada en un “sí mismo” personal a su vez auto-consciente de sí (trasunto de sustancia teológica), ni tampoco decir que se trata de una pura materia inserta en el mundo objetivado.

La autoconciencia nishidiana no se deja reducir analíticamente a un mero ser sustancial del que surge la diferenciación (lo cual ceñiría la conciencia toda a un monismo o “archismo”²⁵², a una causa principal única y sustancial desde la que deducir emanativamente la diferenciación de la realidad). Tampoco de convertirla en puro ser material. Si se reduce el alcance de la conciencia a una entidad material, lo único que se consigue es hipostasiar a la conciencia incardinándola en un mundo objetivado que sólo haría que acoger pasivamente a la conciencia individual (o, se podría decir aquí también, mente) de los sujetos que moran en él. No es, pues, una conciencia por entero reducible a su dimensión exclusivamente subjetiva, pero tampoco es reducible a una dimensión simplemente objetivable. De hecho se puede sostener que a la vez es no-objetivable y no-subjetivable. O, lo que es más o menos lo mismo: es ambas cosas al unísono, sin suerte de separación, no reducibles inicialmente a una u otra de las dimensiones que, comúnmente, se piensan como enfrentadas o contrapuestas.

La justificación de la actividad reflexiva de la conciencia.

Hechas estas aclaraciones pertinentes, ahora hay que pasar a tratar de qué modo va respondiendo Nishida a las preguntas antes indicadas: ¿cómo justificar el papel de la reflexión?; ¿cómo y dónde se combina la reflexión con la intuición?; ¿en qué contribuye la intuición a la reflexión? En definitiva: ¿cómo se conectan y dónde se conectan reflexión e intuición?

²⁵² De *arché*.

Nishida propone que es en la “autoconciencia” (*jikaku*-自覚) donde se produce la conexión interna. El lugar, por tanto, es el de la autoconciencia. Para contestar al “cómo”, Nishida justifica, primero, la actividad reflexiva. Empezando con la conciencia reflexiva, el pensador expone que es en la autoconciencia donde el sujeto (yo) hace de su propia actividad su objeto, permitiendo así reflexionar sobre su acción y convirtiendo a la actividad reflexiva “de sí” en objeto. Por otro lado, cada acto del sujeto inserto en este proceso de reflexión comporta una progresión, una prosecución de sí, in-terminable, sin-fin. Por consiguiente, la reflexión constituye el proceder de la autoconciencia y el desarrollo del sujeto poniendo de manifiesto la naturaleza intrínseca de la conciencia.

Tanto la terminología que aquí emplea Nishida, como el modo explicativo del proceder de la conciencia reflexiva que se acaba de indicar, muestran lo mucho que el filósofo japonés recoge en esta obra del idealismo alemán y, especialmente, de la filosofía de Johann Gottlieb FICHTE (1762-1814). El pensador reconoce de manera expresa la denotación fichteana de los contornos de su noción de autoconciencia en el prefacio de 1917, donde menciona que su conceptualización de “autoconciencia” se aproxima al sentido del ego trascendental de Fichte y su *Tathandlung* (unión de hecho y acto en la conciencia).²⁵³ Influencia y hasta préstamo terminológico, sí, pero no simple paráfrasis filosófica de las tesis de Fichte. Nishida puntualiza que su concepción central de la autoconciencia está “próxima” al sentido del *Tathandlung* de Fichte. Curiosamente, esta orientación le pareció idónea tras leer y analizar el ensayo suplementario “Lo Uno, lo múltiple y el infinito” (“The one, the many, and the infinite”)²⁵⁴ de Josiah ROYCE (1855-1916) incluido en su obra *El mundo y el Individuo* (*The World and the Individual*) (1900). En ella el filósofo americano interpreta, critica y dialoga con las tesis de F. H. BRADLEY (1846-1924) y específicamente con la derivación idealista británica verbalizada en la obra de éste, *Apariencia y Realidad* (*Appearance and Reality*) (1893).²⁵⁵ Ahora bien, nótese que en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*

²⁵³ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. xix (NKZ2: p. 3). En Fichte, el neologismo *Tathandlung* quería dar cuenta de la identidad del agente y del hecho. Por eso, autores como Félix DUQUE lo traducen por “acción de hecho” que recoge esa relación entre acto y hecho: “La *Tathandlung* es una acción reflexiva en y por la cual se produce el hecho de mi conciencia: casi como si un hipercartesiano dijera: *Ergo cogitat, ergo est*. Pero, al tratarse de un postulado, ha de probarse, en una tarea asintótica de aproximación, la identidad final –‘de hecho’, inalcanzable- de acción y hecho. De aquí surge toda la filosofía de Fichte”, en DUQUE, Félix, *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*; Madrid: Ediciones Akal, 1998, pp. 209-210, n. 400.

²⁵⁴ ROYCE, Josiah, *The World and the Individual. Gifford Lectures First Series. The four historical conceptions of being*; New York, London: Macmillan & Co., 1900, pp. 473-588.

²⁵⁵ Véase BRADLEY, Francis Herbert, *Appearance and Reality*; London: George Allen & Unwin Ltd, 1916.

no se va a encontrar un diálogo filosófico completo del filósofo japonés con el idealismo americano ni con el británico. Aunque Nishida dice que la reubicación de su noción de autoconciencia se enraíza en sus lecturas de Royce, es en otra obra recopilatoria de artículos, *Pensamiento y Experiencia (Shisaku to Taiken)* [思索と体験] (1915) y particularmente en el artículo “Entendimiento lógico y entendimiento matemático” (“Ronri no Rikai to Sûri no Rikai”) [“論理の理解と数理の理解”]²⁵⁶ donde analiza e interpreta en detalle algunas de las tesis que le sugiere la lectura del filósofo americano.²⁵⁷ No siendo Royce una figura a la que Nishida dedique especial atención en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, sí es importante fijar la interrelación entre las ideas capitales de Fichte y Royce que son las que incitan a Nishida a plantearse y comenzar el camino explicativo de la autoconciencia en los términos de interrelación interna entre intuición y reflexión.

Por eso, el primer paso explicativo del filósofo japonés se da atendiendo a la reflexión, como operación y acto del yo (en sentido fichteano), para pasar a describir la función de esta conciencia reflexiva del “yo” (*jiko*-自己) sobre sí mismo en tanto que proceso de unificación sin-fin que representa o mapea ese voltearse (volver hacia sí) infinito:

La reflexión del yo sobre sí mismo, su reflexión sobre sí (en el sentido de copia especular), no puede detenerse en este punto, pues la auto-reflexión consiste en el proceso de unificación sin-fin y, como vio Royce, es un proyecto singular de reflexión del yo que inevitablemente genera unas series ilimitadas, de igual modo que sucedería en el caso de desear hacer un mapa completamente detallado de Inglaterra sobre la superficie de ese país, siendo así que cada realización del plano generaría de manera inmediata el proyecto de otro mapa que incluyera el plano previo dentro de sí dando paso a un proceso interminable; o como sucedería con un objeto ubicado entre dos espejos brillantes que debe proyectar su imagen infinitamente.²⁵⁸

En su obra, Royce ilustra su posición teórica sobre los fundamentos y los límites del sistema de autorepresentación usando el ejemplo del mapa de Inglaterra que recoge Nishida. Con esa analogía del mapa, Royce quiere contestar y dar una réplica crítica a la

²⁵⁶ NISHIDA, *Obras completas de Nishida Kitarō*, cit., “Ronri no Rikai to Sûri no Rikai” [“論理の理解と数理の理解”], en NKZ1: *Pensamiento y Experiencia (Shisaku to taiken)* [思索と体験], pp. 250-267. Hay traducción al francés disponible en DALISSIER, Michel, IBARAGI, Daisuke (Int. y Trads.), “Compréhension logique et compréhension mathématique. Présentation, texte original et traduction“, *Ebisu*, No. 31, 2003, pp. 115-159.

²⁵⁷ Para análisis comparativos entre la filosofía de Royce y Nishida, véanse KIM, Ha Tai, “Nishida and Royce”, *Philosophy East and West*, Vol. 1, No. 4, 1952, pp. 18-29 y MARALDO, John C., “Self-Mirroring and Self-Awareness: Dedekind, Royce, and Nishida”, en HEISIG, James W. (Ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy*; Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006, pp. 143-163.

²⁵⁸ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 4 (NKZ2: p. 16). Véase la cita exacta del ejemplo del mapa de Londres en ROYCE, op. cit., p. 504-ss.

posición de Bradley²⁵⁹, con cuyas ideas se enfrenta en el texto del ensayo suplementario “Lo Uno, lo múltiple y el infinito” (“The one, the many, and the infinite”). Si Bradley señala los problemas de cualquier sistema de autorepresentación cuando tiene que fundamentar la identidad “en” la diversidad, Royce añade la dificultad que se sucede de esto, puesto que cualquier sistema de representación comporta un desarrollo infinito y particular de la diversidad en el interior de aquello mismo que representa o quiere representar (como el mapa o la auto-reflexión del yo sobre sí mismo):

La exactitud absoluta de la representación de un objeto por otro, con respecto al contorno, esto, en efecto, implica, como el Sr. Bradley nos diría, el problema de la identidad en la diversidad; pero esto trata ese problema solamente de un modo general. Nuestro mapa de Inglaterra, contenido en una porción de la superficie de Inglaterra, implica, sin embargo, el desarrollo peculiar e infinito de un tipo especial de diversidad dentro de nuestro mapa. Para que el mapa pueda ser completado de acuerdo con una regla dada, éste tendrá que contener como parte de sí mismo, una representación de su propio contorno y contenidos. A fin de que esta representación deba ser construida, la representación misma deberá contener una vez más, como una parte de sí misma, una representación de su propio contorno y contenidos; y esta representación, para ser exacta, una vez más tendrá que contener una imagen de sí misma, y así, sucesivamente, sin límite. Ahora debemos, en efecto, suponer que el espacio ocupado por nuestro mapa perfecto es infinitamente divisible, aunque no sea un *continuum*.²⁶⁰

Parece que es la cuestión de la auto-identidad, que sostiene ese proceso infinito y continuo de la auto-reflexión, lo que le interesa extraer a Nishida de las tesis de Royce. Aquello que subyace en el proceso continuo, sin-fin, de la reflexión, es la infinitud que compone y se compone de la correspondencia dinámica (duplicidad) entre la auto-reflexión y la identidad del sujeto (o auto-identidad, como reflejo de sí en sí):

La reflexión es un evento dentro del yo, evento mediante el cual el yo añade cierto algo al yo, un conocimiento del yo que es también un proceso de autodesarrollo. La auto-identidad, bien entendida, no es una identidad estática, sino que consiste en un desarrollo dinámico. Es precisamente en este despliegue de la auto-identidad donde la noción de una historia individual irreducible encuentra su base.²⁶¹

²⁵⁹ Nishida no cita o menciona a Bradley en esta obra aunque se podría aventurar que comparten algunas preocupaciones filosóficas como, por ejemplo, la intención de superar la dicotomía entre realismo y empirismo. La afirmación de Bradley de que la realidad es una (monismo) y que ésta se basa en la sola idea de experiencia (idealismo metafísico) podría haber sido un pasaje interesante para la búsqueda filosófica nishidiana de esta época. De hecho, uno de los mejores conocedores de la filosofía de Nishida, David A. DILWORTH, sugiere también esta interesante y posible contextualidad comparativa con la doctrina de la experiencia de Bradley. Dilworth enlaza, además, la filosofía como un todo “sintiente” a las ideas de A. N. WHITEHEAD (1861-1947) que en su *Proceso y Realidad: un ensayo sobre cosmología* (*Process and Reality: an Essay in Cosmology*) (1929), retomó la idea de Bradley y la amplió, estudiando y clarificando la teoría de la experiencia en relación a la inmediatez o “prehensión” (*prehension*) de las ocasiones y eventos actuales de experiencia, tendiendo a la superación de los dualismos de la metafísica, al igual que Nishida. Véase DILWORTH, David A., “Nishida Kitarō: Nothingness as the Negative Space of Experiential Immediacy”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 13, No. 4, p. 471, n.16.

²⁶⁰ ROYCE, op. cit., pp. 504-505.

²⁶¹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 4 (NKZ2: p. 16).

La reflexión, por tanto, siendo un “ ‘evento’²⁶² dentro del yo” (*hansei ha jiko no naka no koto seki de aru*-反省は自己の中の事責である), un acaecer que añade algo al yo mismo, es por ese motivo, un proceso incesante de autodesarrollo infinito. Igual que el mapa de Royce necesitaría representarse a su vez a sí mismo (sus contornos y sus contenidos) para ser auto-representativo, el conocimiento reflexivo del yo es un proceso de auto-desenvolvimiento. Eso obliga a Nishida a hacer la subsiguiente afirmación: que la auto-identidad no puede ser entendida como estática, sino como proceso dinámico capaz de dar cuenta de la “historia individual” (*kojin rekishi*- 個人 歴史), es decir, del conjunto de rasgos definidores propios y particulares.

En este punto es muy interesante ligar la caracterización de la reflexión como “evento”, según Nishida, con la marca de la contingencia propia de toda reflexión. Si la reflexión es un “evento” dentro del yo, el sentido de la eventualidad o el acaecer que adiciona (pone) algo constantemente al yo, marca que toda reflexión no sólo es un proceso dinámico, sino, además, una acción sucesiva en busca de determinaciones provisorias.

Cuando el filósofo ODAGIRI Takushi analiza e interpreta el problema de la auto-reflexión como interrogante filosófico transversal en la producción filosófica de Nishida, acentúa precisamente la contingencia o indeterminación que acompaña a toda reflexión. En efecto, la eventualidad, el acaecimiento, refiere a un espacio de la indeterminación y de la contingencia de todo reflexionar y toda reflexión. No se trata de reducir la reflexión a la posibilidad, una acepción común de la contingencia, sino de constatar la determinación-indeterminada de toda reflexión.

Si, como postula Nishida, la reflexión en general (incluso algo así como una unidad reflexiva aislada, si fuera posible aislarla) construye una red de eventos que se añaden constantemente en el transcurso incesante de desarrollo de la autoconciencia, el espacio contingente, eventual, cierra el paso a cualquier acción reflexiva si se quiere ver ésta como absolutamente necesaria. Se niega, así, la posibilidad de llegar a una definición del sujeto que sea absoluta, e, incluso, que aspire a serlo. Tal y como

²⁶² Nótese la importancia del concepto de “evento” (*koto*-事) que no sólo es importante para analizar aquí la función de la reflexión en Nishida, sino que establece las bases de la investigación filosófica japonesa en tanto se produce una diferencia ontológica entre el “evento” y la “cosa” (*mono*-物). En los trabajos de otros filósofos japoneses como WATSUJI Tetsurō, HIROMATSU Wataru (1933-1994) o KIMURA Bin (1931-) esta diferencia aparece remarcada junto a sus implicaciones para el estudio de la subjetividad en la historia intelectual japonesa moderna y contemporánea. Véase, por ejemplo, el amplio desarrollo de esta diferencia ontológica entre “evento” y “cosa” en KIMURA Bin, *Tiempo y Ser (Jikan to Jiko)* [時間と自己]; Tokio: ChuoKoronsha, 1982, pp. 129-150.

puntualiza Odagiri, todo juicio reflexionante escapa siempre a su completa determinación:

Tendemos a pensar en el contenido de nuestro pensamiento como cognitivamente transparente, pero hay buenas razones para dudar de que tal sea el caso. Consideremos el siguiente ejemplo. Yo me supongo a mí mismo llevando una vida feliz pero, después de una serie de sesiones con un psicoanalista clínico, descubro que hay recuerdos traumáticos de mi pasado que he reprimido, y me doy cuenta de que me he estado engañando a mí mismo sobre mi vida. Lo que se suponía como cierto autoconocimiento resulta ser falible y contingente. Esto es, por supuesto, un fenómeno común: sucede con el autoexamen de nuestro pensamiento que a menudo conduce a descubrimientos inesperados. En cualquier momento, puede que tenga que cambiar mis juicios y cambiar mis creencias. La analogía del “mapa del mundo” [Royce] es incapaz de representar adecuadamente esta estructura de la auto-reflexión “abierta”.²⁶³

El reconocimiento del carácter abierto, falible y contingente de la auto-reflexión cierra el paso a la aspiración de llegada a una posición absoluta o cerradamente transparente del sujeto. Cualquier juicio o serie de proposiciones que “formen parte de” o “confluyan en” la reflexión subjetiva no lo puede hacer de manera categórica. De la introspección o el re-conocimiento, de por sí abierto, no se puede desprender una imagen absoluta del sujeto, sino siempre una aproximación a una imagen incompleta del sujeto sobre sí mismo. La imagen es incompleta, falible, pero también es, por eso mismo, una aspiración como deber práctico, de ser/poder ser perfectible.

Recapitulando la posición de Nishida vista hasta ahora, es claro que trata de sintetizar, por un lado, la posición central de la subjetividad en Fichte, o sea, la centralidad de su figura de la autoconciencia, para así proveerse de una sólida base epistemológica que con su uso anterior del concepto de experiencia pura apenas esbozaba sin clarificar. Por otro lado, es la solidez de esa autoconciencia como proceso de autodesarrollo infinito lo que toma parcialmente de Royce para permitirse mostrar el carácter dinámico de la conciencia y de la realidad. Así, no se ve abocado a una posición objetivante o reificante que pudiera dañar el aspecto reflectivo puramente contingente y convirtiera a la identidad subjetiva en un pobre principio aislado, abstraído y muerto. Por eso, no es algo gratuito que Nishida se desmarque expresamente en el texto de las explicaciones conceptuales propias de la psicología.²⁶⁴ La autoconciencia a la que él se refiere, lejos de atenerse a un yo cronológicamente separado (un yo primero y un posterior yo reflexivo, analizados como estados mentales

²⁶³ ODAGIRI, Takushi, “From Self-Reflexivity to Contingency. Nishida Kitarō on Self-Knowledge”, en HEISIG, James W., UEHARA, Mayuko (Eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy. Origins and Possibilities*; Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008, p. 88.

²⁶⁴ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 4 (NKZ2: p. 17).

temporalmente distintos), se aplica a una autoconciencia idéntica pero dinámica en continuidad. La autoconciencia es para él un hecho básico de conciencia que, lejos de entenderse como enlace cronológico (lo que establece, al fin y al cabo, una separación entre un antes y un después), es por eso mismo, la condición de posibilidad de ese orden concatenado *a posteriori* propio de la psicología. Los diferentes estados de conciencia que la psicología escoge como objeto de análisis, pueden ser distinguidos y aislados si y sólo si existe esa autoconciencia unificadora –que, se puede decir, une el centro de la conciencia con los diferentes estados mentales circunferenciales desde el punto de vista cronológico y serial. Es por eso que la identidad a la que se refiere Nishida no es la de una autoconciencia de un primer yo y del yo que reflexiona posteriormente sobre sí mismo, sino la de un yo en el que el yo que es pensado y el yo que piensa son simultáneamente idénticos. Por tanto, no hay una dualidad entre lo pensado y el pensar, sino que lo que hay es una unidad trascendental del yo que sólo así se puede entender como un deber regulativo (*Sollen*):

En cualquier caso, la identidad en la autoconciencia del primer yo y el yo que reflexiona sobre éste no es una identidad como la comprendida por la psicología cuando los fija como objetos del pensamiento. En lugar de eso, el yo que es pensado y el yo que [se] piensa son inmediatamente idénticos y la autoconciencia es la conciencia de la unidad trascendental del yo. Esta conciencia unificadora subyacente de las dos conciencias en cuestión toma la forma de un “deber” interno (*Sollen*).²⁶⁵

Ese deber (*sollen*) interno, de carácter práctico pero derivado de su origen epistemológico, es aquello que permite entender en su completitud el rasgo propio de la reflexión como comprensión de sí y comprensión de la construcción progresiva e infinita de uno mismo y, en correspondencia, de la realidad. Tal y como menciona Michel DALISSIER²⁶⁶ y como aquí también se ha mencionado, la noción de reflexión (*hansei* - 反省) engloba dos aspectos complementarios e inseparables, unísonos. En la denotación de reflexión que hace el filósofo japonés, la reflexión es una actividad dúplice, pues es cierto que la reflexión comprende la acción reflexiva “sobre” algo (*wo hansei suru* - を反省する) –nosotros mismos-, pero también la acción reflexiva “para” algo. Es decir, como desarrollo unificador e infinito del deber interno –una “necesidad práctica” literalmente fichteana, tal cual se encuentra en la *Primera y segunda*

²⁶⁵ Ibídem, p. 4 (NKZ2: p. 17).

²⁶⁶ DALISSIER, Michel, “The idea of the Mirror in Nishida and Dôgen”, en HEISIG, James W. (Ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy*; Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006, pp. 100-102.

introducción a la teoría de la ciencia (1797) que es la obra de Fichte que ha leído, cita y parafrasea profusamente Nishida en su ensayo:²⁶⁷

Mi filosofía se torna aquí totalmente independiente de todo albedrío y un producto de la férrea necesidad, hasta donde hay necesidad para la razón libre, es decir, se torna un producto de la necesidad práctica. Yo debo partir en mi pensar del yo puro y pensar éste como espontaneidad absoluta, no como determinado por las cosas, sino como determinante de las cosas. El concepto del actuar, que sólo se hace posible por medio de esta intuición intelectual del yo espontáneo, es el único que une los dos mundos que existen para nosotros, el sensible y el inteligible. Lo que se opone a mi actuar –algo tengo que oponerle, pues que soy finito –es el mundo sensible. Lo que *debe* surgir por medio de mi obrar, es el inteligible.²⁶⁸

La filosofía del acto fichteana que teje la interdependencia entre epistemología y filosofía práctica (ética) se muestra, sin duda alguna, como un apoyo ineludible para el filósofo japonés y su proyecto filosófico que está movido por la aspiración de superación de la fragmentación del sujeto en los compartimentos estancos de la cognición y la actuación. La clave estará en ver si Nishida puede demostrar que si el sujeto concuerda con la experiencia, debe ser siempre él mismo aunque a veces, mirándolo desde el escorzo convencional del lenguaje, se haga aparecer diferente, dual.

Algunas acotaciones de la actividad reflexiva.

Vistos hasta aquí los límites de la auto-reflexión y de la autoconciencia en tanto actividad unificadora y base de toda unidad de conciencia, el siguiente paso argumentativo de Nishida describe el límite al que se enfrenta todo pensar filosófico sobre la autoconciencia. Uno de tales impedimentos consiste en el riesgo que se corre si se “objetiva” la autoconciencia y, consecuentemente, se deduce su imposibilidad como figura filosófica sólida y válida. Nishida expone en los siguientes términos el argumento clásico del extremo insalvable que parece cercenar la validez de la autoconciencia:

Ahora bien, si la autoconciencia es la actividad unificadora que sirve de base para toda unidad de conciencia, entonces el sujeto de la actividad nunca puede ser él un objeto para la conciencia; el yo que es un objeto de reflexión ya no es este sujeto activo y, por eso, ¡nos vemos forzados a concluir que la autoconciencia, en su sentido del yo que reflexiona sobre el yo, es una imposibilidad!²⁶⁹

²⁶⁷ Nishida lee la *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia* (1797) de Fichte en la siguiente edición: FICHTE, Johann Gottlieb, *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*; MEDICUS, Fritz (Ed.), Leipzig: Eckardt (Meiner), 1910.

²⁶⁸ FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*; GAOS, José (Trad.), Madrid: Sarpe, 1984, p. 88. Cursiva añadida.

²⁶⁹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 5 (NKZ2: pp. 17-18).

Si la autoconciencia es la actividad unificadora y el fundamento de toda unidad de conciencia, por tanto, de la identidad que se ha explicado antes en la que el yo que es pensado y el yo que piensa son inmediatamente idénticos (la autoconciencia, se dijo, es la conciencia de la unidad trascendental del yo), no puede decirse que el sujeto de esa actividad unificadora pueda ser pensado como objeto de reflexión. La imposibilidad de objetivar al sujeto parece un paso obligatorio si lo que se quiere es salvar la función activa del sujeto. No hay posibilidad de objetivar al sujeto a no ser que se sostengan teorías epistemológicas, como acierta a decir Nishida, basadas en principios como los de la reproducción pictórica.²⁷⁰ Pero como señala, estas teorías han mostrado su fracaso hace mucho, puesto que es inviable sostener una teoría del conocimiento que afirme que hay una realidad fuera de la conciencia y que lo único que hace la conciencia mediante sus representaciones es reproducir exactamente o hacer corresponder dos realidades (la interna y la externa). En primer lugar, es insostenible dividir la realidad en dos o multiplicarla para hacer encajar un esquema epistemológico fundado en la pasividad de la conciencia que sólo hace que reproducir o buscar correspondencias. Por otro lado, tampoco es aceptable teorizar sobre la idea de una conciencia pasiva o una teoría del conocimiento que siga afirmando que simplemente recibimos contenidos aptos para nuestro conocimiento de forma pasiva, solamente “paciente”. La epistemología kantiana crítica, con motivos suficientes, cualquier edificio del conocimiento que se sostenga sobre la simple recepción y re-producción, puesto que, como dice Nishida parafraseando la teoría de la conciencia normativa tal cual la pensó Wilhelm WINDELBAND (1848-1915)²⁷¹, la epistemología teleológica ha corregido el círculo dogmático de explicación de la reproducción pictórica. Ha probado que el conocimiento nunca puede ser pasivo, sino que es una actividad que unifica y organiza los contenidos de la conciencia bajo las formas *a priori*:

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 5 (NKZ2: p. 18). Nishida se refiere al término en alemán, *Abbildungstheorie*.

²⁷¹ WINDELBAND, Wilhelm, *An Introduction to Philosophy* (1914); McCABE, Joseph (Trad.), London: T. Fisher Unwin Ltd., 1921, pp. 197-198: “En toda conciencia, encontramos la antítesis fundamental entre la función, actividad o estado, y el contenido, en el que esta función se disuelve. En la experiencia de la conciencia, están inseparablemente conectadas. La función es imposible sin contenido y el contenido es igualmente imposible sin función. Pero la experiencia psicológica muestra en los hechos de la memoria que ocasionalmente es posible para el contenido de la conciencia, tener una realidad sin la función de la conciencia entrando en actividad. Y, por otro lado, la distinción entre verdadero y falso prueba que mucho del contenido de conciencia no tiene otra realidad que el de ser presentado en la mente. Sin embargo, un análisis simple sobre a qué nos referimos con esto nos muestra que sólo podemos hablar de cualquier contenido particular como real en el sentido en el que lo unimos a algún tipo de conciencia como contenido. Desde la conciencia empírica del individuo ascendemos hacia la conciencia colectiva de un determinado grupo histórico de seres humanos y, más allá de esto, a una *ideal o normativa conciencia-cultural*, al final, metafísicamente, a una conciencia-del-mundo absoluta”. *Cursiva añadida*.

Desde Kant, muchos autores, notables exponentes de la teoría crítica teleológica, han corregido esto [la teoría de la reproducción pictórica] insistiendo en el hecho de que el conocimiento no es pasivo, sino una actividad que consiste en unificar y organizar los contenidos de la conciencia por medio de las formas *a priori*.²⁷²

En efecto, si por ejemplo se habla de la actividad de recordar, lo que el sujeto parece que hace es reconstruir y ordenar –en eso es en lo que consiste una parte del reflexionar y, por tanto, de la actividad del pensar, como apuntala Nishida. Cada reflexión es una construcción y pensar no es nada más que construir. Cada reflexión consiste en dar o imponer sentido y, de esta suerte, existencia al sujeto. Para Nishida, sólo si se concibe al yo desde el quiebro activo fichteano y se lo sitúa bajo el concepto del sujeto activo, se puede afirmar la conciencia de sí y la conciencia en general: “Esto es lo que se refiere Fichte con el yo que actúa sobre el yo, una acción fuera de la cual, el yo no existe.”²⁷³

Nishida confirma, con esta utilización de la posición fichteana y la centralidad del yo, que el sujeto activo es la conciencia de sí, pero, ¿qué condiciones de posibilidad son las que enmarcan este tipo de acción reflexiva del “sí mismo” sobre su “sí mismo”, el pensar sobre el pensar mismo? El marco de esa “auto-reflexibilidad” se conecta indefectiblemente con la existencia y el significado que se le dé a esa existencia. Por tanto, se conecta con el juicio significativo sobre nuestra existencia. Si parece que la existencia precede al pensamiento reflexivo (pensar en nosotros como nosotros mismos –creando así, una identidad o subjetividad identitaria), esta precedencia no es nada más que un ámbito que conecta a la cognición con el re-conocimiento, siendo todo reconocer, un valorar.

Todo reconocimiento supone un examen cuidadoso de algo o de alguien para asegurar el conocimiento que se tiene de su identidad, su origen, sus circunstancias, etc. Para Nishida, ese asegurar el conocimiento, ese examen, está directamente relacionado con el juicio que se hace sobre otra cosa u otro ser, conformando así la acción misma de juzgar y afirmar y, por consiguiente, el carácter primario de la actividad intelectual:

(Esto es lo que impronta toda nuestra actividad intelectual con el carácter judicativo. El sujeto último de esta conciencia judicativa, el sujeto cognitivo propiamente hablando, es solamente un concepto-límite, el último punto de vista desde el que todos los mundos de experiencia pueden ser vistos como el contenido de conciencia y, como tal [concepto-límite] no es algo que contenga en sí, realidad).²⁷⁴

²⁷² NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 5 (NKZ2: p. 18)

²⁷³ *Ibidem*, p. 5 (NKZ2: p. 19).

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 6 (NKZ2: pp. 19-20).

Aunque el párrafo anterior aparezca entre paréntesis en el texto, el argumento dentro de los corchetes no parece ser meramente incidental en la línea del razonamiento del filósofo japonés. Al contrario, llama la atención acerca de todo “concepto-límite” (*genkai gainen*-限界概念) como condición de posibilidad. El concepto-límite, como aquí la conciencia judicativa o, propiamente, el esquema cognitivo subjetivo, es una condición necesaria pero puramente formal. Materialmente se trata de un concepto vacío, pero que, en ausencia de contenido, es el que proporciona el espacio para ubicar el contenido posterior.

De hecho, este particular excursus que interrumpe la línea argumental de Nishida iniciada con la exposición y crítica del sujeto cognoscitivo según su interpretación de Fichte es significativo. Este excursus insinúa una idea que Nishida desarrollará en ensayos posteriores pertenecientes a su etapa madura. Esta posición se puede sostener porque si se analiza el modo en el que Nishida define al sujeto último de la conciencia judicativa como “concepto-límite”, es decir, “el último punto de vista desde el que todos los mundos de experiencia pueden ser vistos como el contenido de conciencia y, como tal [concepto-límite] no es algo que contenga en sí, realidad”, parece que esta idea de “concepto-límite” bien puede acogerse como un avance de lo que a partir de 1927 será su idea de “lugar” o “espacio” (*basho*-場所). Aquí no es posible entrar en detalles explicativos de esa obra posterior al periodo acotado en el que aquí se está trabajando. Baste indicar, por un lado, que Nishida toma la idea de “lugar” o “espacio” de la noción *khora* (receptáculo, nodriza) que aparece en el *Timeo* (48d-49a) de Platón.²⁷⁵

En el diálogo platónico, la *khora* aparece descrita como un género intermedio entre la materia y la forma, un espacio o matriz en el que se produce la unión entre la materia y la forma y que precede a la individuación. Nishida concibió su idea de *basho*-lugar de forma similar a la ideación platónica, siendo su *basho*-lugar un tipo de “campo” o magnitud desde el que emergen las formas individuales pero que no posee en sí dicha particularización. Simplificando en exceso aquí las teorías de Platón y Aristóteles, el reverso de la identificación polarizada de la materia como no-ser y el ser

²⁷⁵ PLATÓN, *Timeo*, 48d-49a: “El comienzo del discurso sobre el universo ha de estar detallado de un modo más preciso que el precedente. Pues entonces hablábamos sobre dos formas, y ahora hemos de revelar un tercer tipo. Ciertamente las dos formas eran suficientes para lo dicho anteriormente. Una estaba propuesta como figura del modelo, comprensible y siempre en lo mismo; la segunda como una imitación del modelo, con devenir y visible. Entonces no hablamos de un tercero en la idea de que con dos había suficiente. Ahora parece que nuestro discurso fuerza a mostrar una clase difícil y oscura. ¿Con qué propiedad y naturaleza debemos imaginárnosla? Muy especialmente con ésta: como un refugio mismo de toda la generación, como una nodriza”, en PLATÓN, *Timeo*; PÉREZ MARTEL, José María (Int. y Trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 87.

con la forma de los filósofos griegos correspondería a aquello que Nishida engloba bajo el concepto de *basho*-“campo/magnitud/lugar” puesto que no implica la falta de realidad (no-ser) sino más bien lo contrario: es el fondo responsable de la individuación material y formal.

Habiendo llegado a este punto, Nishida ha clarificado algunos de los fundamentos de la función de la reflexión y, de esa manera, ha aceptado la premisa que condicionaba su pregunta sobre la necesidad de una justificación de la reflexión: a saber, que el sujeto pudiera salir de la esfera de la intuición intelectual en tanto, se vio, la conciencia se consideraba como progresión ininterrumpida e indeterminada (sujeto y objeto aún no divididos). Por tanto, la diferenciación en el seno de la reflexión es posible y, así, algo factible y necesario para su teoría del conocimiento, que el sujeto salga de la esfera continua de la intuición intelectual. Pero, como se advirtió, ese salir de la esfera actual de la intuición forma parte de un marco de la “auto-reflexibilidad” que conecta a la existencia con el significado que se da a esa existencia. Es decir, con el juicio significativo sobre la misma. Precediendo la “existencia” (*sonzai*- 存在) al pensamiento reflexivo, la cognición se convertía en re-conocimiento y, por tanto, en un valorar y en un reconocer que la cognición es una re-cognición, un reconocimiento de un “deber” valorativo e intelectual de la actividad del yo. Por consiguiente, para Nishida la conciencia es valorativa: remite a un “deber” que funda todo conocimiento. Porque el deber aquí es sinónimo del reconocimiento de uno mismo, reconocimiento que se produce en ese marco de la autorreflexión. Toda conciencia es siempre una conciencia valorativa y normativa donde el reconocimiento del sí mismo es un reconocimiento de la normatividad propia e inherente del sí mismo. Normatividad valorativa y, como se comentó anteriormente, un deber práctico, una “necesidad práctica” de libertad y acción.

Es al recapitular la cadena argumentativa ya analizada cuando Nishida recuerda los ámbitos de conocimiento que alejarían de la justificación coherente del espacio propio de la actividad reflexiva de la conciencia. Con ello el filósofo se alinea metodológicamente en el seno de la filosofía crítica:

En base a estas observaciones podemos concluir que originalmente la autoconciencia no es un tema para la interpretación psicológica ni puede ser entendida bajo los parámetros de una epistemología de la reproducción pictórica donde sujeto y objeto están en oposición y el primero refleja al segundo. Su significado y posibilidad solamente puede ser elucidada mediante la filosofía crítica sobre la base del “deber” reconociendo al “deber” mismo.²⁷⁶

²⁷⁶ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 6 (NKZ2: p. 20).

Así pues, para Nishida la autoconciencia sólo puede ser elucidada si se usa para ello la filosofía crítica, criticismo que aquí nos remite, aparte de a Kant, al idealismo sistemático²⁷⁷ prefigurado por Fichte. Será precisamente ese idealismo sistemático y crítico el que introducirá, de la mano del pensador alemán, las paradojas intrínsecas a la referencialidad de la autoconciencia que se analizarán a continuación en detalle. Detenerse a examinar la referencialidad deberá ayudar no sólo a entender porqué y con qué argumentos se opone Nishida a la distinción entre “ser” y “deber ser” y los motivos por los que busca la conexión entre significado y hecho y entre valor y ser, sino también e indispensablemente, cómo y dónde se combinan la reflexión y la intuición y en qué modo. Esto, como se dijo al principio, es parte propia del cuestionarse sobre la solidez del uso filosófico de la autoconciencia y su, al menos convencionalmente, funcionalidad dúplice, reflexiva e intuitiva.

La circularidad de la autoconciencia: los límites de su aserción.

Esta análisis sobre la teorización de la autoconciencia en la obra de Nishida, *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, comenzaba con su contextualización en el interior de la general historia de la filosofía y localizando específicamente el papel preponderante de la autoconciencia en la modernidad filosófica. Ciertamente, es Fichte y su conceptualización de la autoconciencia, el pórtico de entrada para conocer cómo configura Nishida la misma figura especulativa. La búsqueda de la solidez en la autoconciencia es sinónima de la busca de fundamento, del ansia filosófica por encontrar un único principio desde el cual deducir proposiciones válidas, firmes y subsistentes. Sin embargo, la autoconciencia y su trabazón innegable con la autorreferencia pueden conducir fácilmente a la paradoja o, como poco, a la prisión de la concatenación de argumentos *ad infinitum*.

La teoría de la ciencia de Fichte se puede leer como un intento por descifrar la máquina enigma de la autoconciencia. El movimiento continuo de la autoconciencia es primariamente autorreferente, porque al igual que sucede con la autorreferencialidad²⁷⁸ de una oración, refiere a sí misma. Nishida recoge esa fijación de Fichte por evitar los peligros de la autorreferencia en los modelos explicativos de la autoconciencia y trata a

²⁷⁷ O, para ser exactos, al idealismo trascendental integral que, según el propio Fichte, es el que representa la teoría de la ciencia. Véase FICHTE, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, cit., p. 60.

²⁷⁸ En el sentido de la propiedad que posee una oración de referirse a sí misma.

su vez de exponerla. Recuérdese que en su momento ya se citó una de las formulaciones de la paradoja de la autorreferencialidad de la autoconciencia, aquella que refería a que el sujeto de la actividad no puede ser él mismo “objeto” para la conciencia.²⁷⁹ Como se repasó, el modo de salir de esa imposibilidad no era otro que entender que, siendo el sujeto activo la conciencia de sí y la condición de posibilidad de la acción reflexiva del “sí mismo” sobre su “sí mismo”, su auto-reflexibilidad siempre está ligada a la existencia y al significado resultante del juicio significativo sobre la existencia. Pero, a diferencia de un juicio que enlaza de manera necesaria, es a consecuencia de la contingencia de toda actividad reflexiva que se habla de la autorreferencia existencial como proceso. Es decir, como acción sucesiva de eventos que empujan el desarrollo de la conciencia.

Esta filosofía de la conciencia activa es la solución que expone Nishida ante la aparente imposibilidad hermenéutica, ontológica y epistemológica a la que se llega si se afirma que la autoconciencia, tomada en su sentido del yo que reflexiona sobre el yo, resulta en una imposibilidad al encerrar al sujeto de la actividad en una objetividad condicionada necesariamente. La autorreferencia originaria del sujeto en Fichte y, por aceptación explícita, en Nishida, no sólo guía al sujeto: por ejemplo, en sus percepciones y sus representaciones, como pasaría de considerarse el “yo pienso” en términos kantianos, como posibilidad que acompaña accesoriamente y depende y hace depender toda representación. Además, implica que el sujeto esté siempre en proceso, vocablo que denota una acción hacia delante y un transcurrir.²⁸⁰ Es por eso precisamente que la interpretación de Fichte altera y varía el modo usual que sostenía las bases de la identidad en la filosofía moderna y su reificación dentro de las coordenadas temporales. Con Fichte, la subjetividad y la construcción de la identidad personal ya no es una cuestión dominable bajo la forma esquemática de la identidad exenta de movimiento y, por tanto, de cambio y libertad. El filósofo alemán subvierte la equivalencia asumida entre identidad e inmovilidad y fija las bases de una subjetividad cuya estructura está siempre en camino, siempre en extensión procesual a nivel cognoscitivo pero en relación recíproca, correlativa, con el nivel ético y moral. En vez de concebir la identidad en los estrechos marcos de lo inmóvil, la subjetividad fichteana abre los márgenes y reconoce el espacio contingente o indeterminado, abierto, de la conciencia, precisamente para construir y construirse esa identidad subjetiva y poderse hablar de

²⁷⁹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 5 (NKZ2: p. 19).

²⁸⁰ HENRICH, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., p. 251.

ella. Desde esta perspectiva de la construcción de la identidad, subjetividad y libertad funcionan más o menos como términos sinónimos.

Nishida recoge esta concepción de la identidad personal que elude la condición estática a la que las teorías filosóficas la relegaban y acierta al intuir que es Fichte quien avanza una perspectiva sobre la subjetividad que no se entiende sin concebir la construcción de la subjetividad justamente como eso, un construir secuencial y en acción recíproca. Recuérdese lo que ya se comentó anteriormente: cada acto del sujeto que se insiere en el proceso de conocimiento y reconocimiento lleva aparejada una prosecución de sí in-terminable, sin-fin, que determina propiamente la naturaleza dinámica de la conciencia.

No obstante, tanto Fichte como Nishida deben dar cuenta de la circularidad y de los límites de muchas de las teorías que han querido fundamentar la aserción de la autoconciencia desde una interpretación anclada en la reflexión. De ahí que sea conveniente singularizar algunos de los argumentos que expresan esa circularidad para, partiendo del análisis dialógico con Fichte, que es el método elegido por Nishida para someter a crítica sus propias intuiciones filosóficas sobre los problemas de la autoconciencia, comprobar más adelante si el edificio conceptual por el que se decanta el filósofo japonés es, en verdad, coherente, o bien cae en la suerte paradójica de las comunes teorías de la conciencia.

Primero procede detenerse momentáneamente a leer cómo explica Nishida el escollo habitual de las teorías de la autoconciencia que penden de los parámetros de la reflexión:

Fichte argumenta que para ser conscientes del yo, debemos distinguir entre el yo pensante y el yo que es pensado; y aún, aunque hagamos esta diferencia, el yo pensante debe convertirse en el objeto de otro yo pensante y así sucesivamente, hasta el punto de no poderse explicar el hecho mismo de la autoconciencia; (...) ²⁸¹

Nishida alude directamente al modo en el que Fichte recoge en su *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia* (1797) las paradojas en las que caen las teorías explicativas de la autoconciencia si éstas parten de la reflexión, el autoconocimiento o bien desde la aspiración a su completitud. Uno de los autores que mejor relata los esfuerzos de Fichte por salir de las paradojas de la autoconciencia en las diversas exposiciones de su *Teoría de la Ciencia* es el historiador de la filosofía alemana Dieter HENRICH (1927-). Siguiendo en este punto sus valiosas explicaciones

²⁸¹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., pp. 6-7 (NKZ2: p. 21).

acerca de las paradojas de la autoconciencia²⁸², lo que expone Fichte queda recogido en la cita de Nishida que usa las ideas de éste a fin y efecto de poder dar cuenta de esa calle sin salida a la que conduce la autoconciencia como actividad que esquiva cualquier completa explicación y se convierte en una actividad sin agente o un pensar sin un sujeto que piensa.²⁸³

Siguiendo a Henrich, se puede impugnar el sentido y la validez de la autoconciencia si se tienen en cuenta las siguientes contradicciones inherentes a las interpretaciones comunes de esta figura filosófica:

(a) La circularidad de la autoconciencia analizada desde la actividad reflexiva: Si se asume que el esquema de la reflexión es el que explica el mecanismo de la autoconciencia vista desde su lado epistemológico, dicha asunción encadena a la autoconciencia con la reflexión y obliga a contemplar la acción reflexiva como una actividad subsidiaria del conocimiento previo del “yo” sobre el que se reflexiona. Así las cosas, este tipo de teoría de la autoconciencia se ve impelida a aceptar, como primera proposición, que el conocimiento del “yo” precede a la reflexión, básicamente porque no puedo volver a presentar algo sobre lo que no tengo conocimiento. Como se ve, el argumento es circular y traslada esta primera presunción a una segunda que construye la siguiente contradicción.

(b) La paradoja de la autoconciencia en calidad de autoconocimiento original de sí: Si se afirma que la reflexión es la que debe llevar al sujeto a un conocimiento conceptual del yo, esa afirmación presupone necesariamente que hay un autoconocimiento original del “sí mismo”. Y, aceptado eso, procede asumir o presuponer simultáneamente que aquello que conocemos como “lo que es” nuestro “sí mismo” concuerda con nuestro “sí mismo”. Resulta así que para conocerme a mí mismo debo tener, previamente, una idea de lo que soy y, por tanto, al necesitar presuponer aquello que estoy buscando, caigo de nuevo en el error formal y lógico, en un círculo hermenéutico del que difícilmente se puede salir de la espiral que dirige hacia la, de suyo, contradictoria búsqueda de la completitud de la autoconciencia.

(c) La paradoja de la completitud de la autoconciencia: Tal y como la expone Henrich, esta es la dificultad que comúnmente se asocia a las teorías de la autoconciencia. Al utilizarse de ordinario la “autoconciencia” para referir el conocimiento que alguien tiene sobre sí mismo, es evidente, por lo anteriormente

²⁸² HENRICH, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., pp. 246-262.

²⁸³ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 7 (NKZ2: p. 21).

señalado, que a esta significación ordinaria se le adiciona el hecho de que la persona autoconsciente tiene un conocimiento originario, arraigado, de aquello que “es” y, además, que sabe que parte de lo que incluye dentro de lo que conoce de sí es que “sabe que conoce lo que es”. Es decir, debe saber que es el conocedor de “lo que es” o no podrá sostener el sentido de la autoconciencia como “conocimiento de alguien sobre sí mismo”. Es esa completitud, ese poder poseer completamente su conocimiento de sí porque se sabe el conocedor de “lo que es”, lo que devuelve obviamente al regreso infinito. Por tanto, pone en el punto de partida de la segunda y primera paradojas sin resolver ninguna de ellas. No se resuelven las paradojas y siguen en pie, pero también sigue en pie eso que se denomina autoconciencia. Entonces, ¿cómo explicar el hecho de la autoconciencia? Fichte, como explica Nishida en la continuación del texto citado justo antes, se vio obligado a cimentar la autoconciencia usando de la intuición intelectual, difícilmente defendible, como es bien conocido, ante la imponente autoridad de Kant.²⁸⁴ Así lo explica:

(...) sin embargo, el hecho de la autoconciencia permanece y solamente puede ser explicado en tanto que el confluir del sujeto y el objeto en aquello que no se puede llamar de otro modo que intuición intelectual, un hecho inmediato y básico de conciencia que no puede ser explicado más allá.²⁸⁵

El filósofo japonés hace una deducción de términos esquemática, esbozada, mediante la cual la intuición intelectual es conciencia valorativa y ésta, siendo valorativa, pertenece, de suyo, al ámbito del “deber ser”, dando paso a una intuición que no puede ser en ningún caso una comprensión pasiva, sino una comprensión espontánea, sí, y activa, siguiendo los preceptos de Fichte. Así es como lo expone el alemán:

Este intuirse a sí mismo pedido al filósofo al llevar a cabo el acto mediante el cual surge para él el yo, lo llamo intuición intelectual. Es la conciencia inmediata de que actúo y de qué actuación. Es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago. Que hay semejante facultad de intuición intelectual, no puede demostrarse por medio de conceptos, ni lo que ella sea sacarse de conceptos. Cada cual ha de encontrarla inmediatamente en sí mismo o nunca llegará a conocerla. (...) Lo que sí se le puede mostrar a cualquiera en su experiencia propia y concedida por él, es que esta intuición intelectual se da en todo momento en su conciencia. Yo no puedo dar un paso, ni mover mano ni pie, sin la intuición intelectual de mi conciencia de mí en estas acciones. Sólo por medio de esta intuición sé que yo lo hago, sólo por medio de ella distingo mi actuar, y en él mismo a mí mismo, del objeto del actuar hallado ante mí. Todo el que se atribuye una actividad apela a esta intuición.²⁸⁶

²⁸⁴ Véase la justificación fichteana de la autoconciencia frente a la posición kantiana especialmente en el apartado 6 de la Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia en FICHTE, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, cit., pp. 90-120.

²⁸⁵ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 7 (NKZ2: p. 21).

²⁸⁶ FICHTE, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, cit., p. 83. Cursiva en el original.

Así pues, parece que lo que haría Nishida es resumir la solución fichteana al problema, lo que no quiere decir que él suscriba por entero sus afirmaciones, a saber, que la autoconciencia como conciencia inmediata o fenómeno de experiencia inmediata permanezca, *per se*, inexplicada y rehuya toda explicación posible porque no se puede explicar, sino que se debe intuir en ese proceso de actualización constante del “yo”.

El quiebro y la búsqueda nishidianos, por tanto, parecen haber sido infructuosos y, por consiguiente, la localización de la profunda relación entre intuición y reflexión en la autoconciencia no ha sido suficientemente demostrada aún por su parte. Sigue en pie la red dual entre reflexión e intuición y, así, propiamente, se puede decir que hay una aproximación a la comprensión de la autoconciencia, pero una aproximación que es un arrimarse a, pero no una llegada. Se topa, de hecho, con un quiasmo donde se entrecruzan la construcción teórica, mera lógica del razonamiento ordenado categóricamente, y el valor que se extrae de la autoconciencia como actuar y contenido del actuar (donde no hay cesura entre epistemología y praxis ética y moral). En definitiva, se tropieza nuevamente con la separación entre una autoconciencia al unísono correlativa (interdependientemente formal y material, teórica y práctica, objetiva y subjetiva,...) y una ideación de la autoconciencia como caparazón para la ordenación racional del yo mismo y del mundo. ¿Es posible evitar esa separación, esa disposición cruzada? ¿Hay relación entre significado (teoría) y existencia (praxis/poiesis)?

Significado y Existencia. Signos y símbolos, diferencia e identidad.

El propósito inicial de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* consistía en localizar la unión profunda entre intuición y reflexión en la autoconciencia. Este problema inicial supone para Nishida el encuentro con múltiples problemas filosóficos que son los que van laminando la dificultad filosófica inicial. Tras haber recorrido alguno de los inconvenientes de la actividad reflexiva de la conciencia, la circularidad y los límites a la aserción de la reflexión y, por ende, de la autoconciencia, el difícil problema sigue vivo y lo hace en paralelo a la necesidad de mostrar la relación entre valor y ser o entre significado y existencia. En paralelo porque fundamentar la unión entre intuición y reflexión en la autoconciencia se correlaciona con fundamentar la unión (o, por el contrario, mostrar la irreducible diferencia) entre significado y existencia. Es, a su vez, otro modo para tratar de encontrar los fundamentos sólidos de

la no diferencia entre conciencia epistemológica/conciencia práctica, no diferencia que Fichte salvaba de su imposibilidad con la intuición intelectual pero que Nishida no parece suscribir por completo. A continuación se verá cómo plantea lo que se sigue del proyecto fallido de la reflexión y la circularidad de la autoconciencia. Se prestará atención, primero, a la analogía entre signos y símbolos como conectores explicativos de significado y existencia que Nishida analiza en el apartado “Significado y Existencia” (“Imi to Sonzai”) (“意味と存在”) que contiene las secciones 4 a 6 de la obra.²⁸⁷

La analogía o simetría entre signos y símbolos como conectores del significado y la existencia le es extremadamente útil a Nishida para mostrar hasta qué punto se da esa unidad o bien hay que aceptar que significado y existencia son ámbitos diversos. Un signo, en su acepción más común, es aquel algo, que por naturaleza o convención, representa o sustituye a algo otro. Por eso, para Nishida, ejemplo de los signos pueden ser las palabras. En los signos, dice, no hay una relación interna entre el carácter de lo indicado y la naturaleza de la cosa. Las palabras, en tanto que signos, indican significados mediante una asociación extrínseca entre el signo y lo significante. Por otro lado, los símbolos parecen manifestar, en un primer nivel, una relación interna entre su carácter y el significado de aquello que designan, de tal modo que ambas cosas, el símbolo y lo simbolizado, conforman una única forma significante, a su vez múltiple y una –como sucede, dice el filósofo, en las obras de arte.²⁸⁸ En un segundo nivel, por el contrario, al evocarse algo así como un sentimiento que representa una concepción abstracta (tal cual dice Nishida que sucede al asociarse el lirio con el sentimiento de pureza que, a su vez, puede asociarse a otro símbolo o símbolos), no se puede aseverar tal relación interna. Por eso, la primera afirmación del símbolo fundamentada en una relación interna entre su carácter y el significado de lo designado, queda matizada.

La cuestión aquí, como no, es nuevamente la que dirige a la esencial actividad intelectual judicativa y al modo en el que el juicio sobre algo expresa el contenido o el significado de ese algo mediante el juicio conjuntivo en tanto que, como dice Nishida, unión producida por la actividad del ego.²⁸⁹ Aquí, no obstante, es fácil caer en una perspectiva meramente psicologista de la conjunción entre significado y existencia y, por tanto, de la realidad. La conjunción, si se sigue el modelo analógico entre símbolo y

²⁸⁷ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., pp. 13-21 (NKZ2: pp. 31-46).

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 13 (NKZ2: p. 31).

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 14 (NKZ2: p. 32).

signo, sería, según Nishida, accidental o arbitraria, en el caso del signo, y necesaria, en este caso en relación al símbolo. En su opinión, del símbolo parece inferirse una necesidad que une al sujeto con un conjunto, a su vez también necesario, de cosas.

La explicación de Nishida presenta varios problemas. Uno de ellos es aclarar qué naturaleza tiene esa necesidad. Respecto a la necesidad, Nishida dice que puede ser vista desde el punto de vista ya del orden lógico (del significado) ya del causal (de la existencia).²⁹⁰ La necesidad lógica refiere indudablemente al lenguaje. Pero el filósofo no se centrará estrictamente en el análisis de la necesidad en el ámbito lingüístico, sino que pasará a poner en cuestión la necesidad causal. Tratando de averiguar la necesidad causal o bien mostrar su inconsistencia, Nishida no ofrece un planteamiento novedoso. Acepta los presupuestos de la *eskepsis* sobre el principio de causalidad y también las objeciones sobre la derivación del “deber ser” (*ought*) desde el “es” (*is*) que se encuentran en *Tratado de la Naturaleza Humana (A Treatise of Human Nature)* (1739-1740)²⁹¹ de David HUME (1711-1776). Este tipo de apoyo en la autoridad humeana no es extraño en Nishida que, cabe recordar, dedicó su tesis doctoral defendida en 1894²⁹² al estudio de las ideas del autor de Edimburgo.

²⁹⁰ Ibídem, p. 14 (NKZ2: p. 32).

²⁹¹ Por ejemplo, en HUME, *A treatise of Human Nature*, cit., pp. 469-470: “No puedo evitar añadir a estos razonamientos una observación que puede ser, quizás, de alguna importancia. En cada sistema de moralidad con los que me he encontrado hasta la fecha, siempre he visto que durante algún tiempo el autor procede en el modo común de razonar y establece el ser de un Dios o hace observaciones en relación a cuestiones humanas. De repente, me sorprende encontrar que en vez de las cópulas usuales de las proposiciones, es y no es, no encuentro proposición que no esté conectada con un debe (*ought*) o no debe (*ought not*). Este cambio es imperceptible pero, sin embargo, es la consecuencia definitiva. Porque como este debe (*ought*) o no debe (*ought not*) expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que fuera observada y explicada. Y, a la vez, se debería dar una razón porque parece enteramente inconcebible cómo esta nueva relación puede deducirse de las otras que le son enteramente diferentes. Pero como, normalmente, los autores no toman esta precaución, debo presumir recomendarla a los lectores. Con ello estoy convencido de que esta pequeña advertencia subvertirá todos los sistemas vulgares de moralidad y nos permitirá ver que la distinción entre el vicio y la virtud no se encuentra meramente en las relaciones de los objetos ni es percibida por la razón.”

²⁹² Véase YUSA, op. cit., pp. 40-41: “Para los estudiantes *senka* [programa de estudiantes con status limitado], escribir una tesis no era parte de los requisitos para la graduación, pero Nishida escribió la suya sobre la teoría de la causalidad de Hume organizada en tres partes: “El desarrollo de la filosofía antes de Hume”, (“Hyûmu izen no tetsugaku no hattatsu”) [“ヒューム以前の哲学の発達”], “Sobre la teoría de la causalidad de Hume” (“Hyûmu no ingahô”) [“ヒュームの因果法”] y “Crítica de la teoría de la causalidad de Hume” (“Hyûmu no ingahô hihan”) [“ヒュームの因果法批判”] [en NISHIDA, NKZ13, cit., pp. 42-59]. Nishida publicó su tesis en la revista *Revista de la Asociación de la Estrella del Norte (Hokushinkai Zasshi)* [北辰会], una publicación de la asociación estudiantil de la Cuarta Escuela Secundaria, el primer año en el que daba clases allí, del 1896 al 1897.” A causa de sus problemas oftalmológicos, Nishida tuvo que dejar sus estudios en la escuela secundaria en 1890. De haber finalizado los mismos, podría haber sido admitido directamente en la universidad. Al no ser así, su modo de acceso a la universidad Imperial de Tokio se hizo efectivo mediante el acceso de los estudiantes especiales o de acceso limitado, llamados *senka* (選科). El status de *senka* y la diferencia jerárquica y de clase entre los estudiantes marcó a Nishida profundamente, algo que rememoraría en diversas ocasiones, como en su texto “El programa de status limitado en el Colegio de Humanidades de la Universidad Imperial de Tokio

Nishida reproduce y sintetiza los puntos clave de las alegaciones críticas del pensador escocés aunque sin mencionarle expresamente, cosa que muestra, o bien su habitual costumbre de parafrasear a los autores sin citarlos rigurosamente o bien su aceptación, sin fisuras, de uno de los ataques filosóficos contra la idea de causalidad que son un hito de la filosofía moderna y que marcaron parte de su desarrollo. De hecho, se podría decir que suceden ambas cosas. Por todo ello, Nishida abunda simplemente en la explicación de la causalidad como “creencia” (*belief*) basada en la forma temporal de la simultaneidad, donde se unen significado y existencia en dependencia de la forma temporal sin que quede definido qué es el tiempo. No se define tiempo o bien se hace salir esa categoría de la conciencia del “deber ser” (*ought*) y no del “ser” (*is*). Para Nishida, la recurrencia y el hábito asocian temporalmente las instancias de significado y existencia sin que esa conjunción quede explicada:

Si pensamos la conjunción de significado y existencia de este modo, como asociación temporal de un existente con otro, permanecemos en la incapacidad de hacer esta conjunción realmente inteligible.²⁹³

De este modo, el camino de la asociación temporal y de la unión, dada la recurrencia de significado y existencia, le parece un camino sin salida que no agota el sentido que se buscaba y que no puede fundamentar, por tanto, la conjunción de significado y existencia. Tras asegurar el trayecto cerrado de cualquier asociación fundada en la sola dimensión temporal, Nishida no pasa a analizar por separado los dos pares de los que hay que demostrar que no son principios opuestos sino correlativos, significado y existencia. Dirige su atención al análisis de la existencia para derivar de éste el del significado. Parece, por tanto, que de poderse contestar a la pregunta “¿Qué significa decir que algo existe?”²⁹⁴, el filósofo se decanta por ese “significa decir” que será el que aporte también el sentido del significado y, por tanto, la mostración o refutación de tal base conjuntiva. Es necesario comprobar hasta dónde llega la explicación nishidiana, su amplitud, sus límites o sus inconvenientes.

Nishida analiza dos posibles respuestas ante la pregunta “¿Qué significa decir que algo existe?”, ambas fallidas según sostiene, por avanzar desde núcleos de atención

alrededor de 1891-1892” (“Meiji nijūshigonon no Tōkyō Bunka Daigaku senka”) [“明治二十四五年頃の東京文科大学選科”], en NISHIDA, *Obras completas de Nishida Kitarō*, cit., Vol. 12: *Pensamiento y Experiencia – Continuación (Zoku Shisaku to taiken)* [続思索と体験] (en adelante, NKZ12), pp. 241-244, y en YUSA, op. cit., pp. 41-44.

²⁹³ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 14 (NKZ2: p. 33).

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 14 (NKZ2: p. 33).

unilaterales.²⁹⁵ Las dos respuestas, que son puntos de vista, en su planteamiento atienden a lo siguiente:

- El núcleo experiencial: Que cierta cosa existe significa que una experiencia idéntica puede repetirse muchas veces. Por tanto, la reducción de la existencia a la “experiencia” así entendida, implica la recurrencia de experiencias similares solamente para nuestro yo. Esto lleva al *solus ipse* y a un subjetivismo que desvirtúa al propio yo y por obra de ese solipsismo, también a la existencia de las cosas. Al final, la existencia mostrada desde el “uno mismo solo” experiencial es, sin lugar a dudas, un *caput mortem* de la afirmación de la existencia de todo. La experiencia, a secas, no puede ser en este caso el fundamento de la existencia.
- El núcleo de la identidad inmutable: Si lo que se pretende es reducir el significado de la existencia a los términos de la identidad inmutable, a saber, de lo que es lo mismo a sí y sin mediar cambio, lo que se encuentra, según Nishida, no es la cosa o el yo psicológico de los parámetros del núcleo experiencial, sino una confusión de ámbitos, entre el “es” y el “deber ser”. Por consiguiente, esa confusión entre el ámbito lógico y el óntico (lo que es) lleva a una paradoja imbricada directamente con aquellas que se vieron al hablar de la autorreferencialidad de la autoconciencia. Esto es así puesto que o bien se niega el cambio o bien, si se acepta que la conciencia difiere temporalmente hasta el punto de afirmar que siempre es no-idéntica en relación a los ejes temporales (sencillamente, a un antes y a un después con los que se ordena), esa afirmación empuja a aceptar que hay una conciencia presupuesta. Una conciencia idéntica, inmutable, un lugar donde la conciencia es la del “deber ser”, fondo de la conciencia contingente, pero, por eso, fundamento que no puede alterarse. De ahí que si se necesita de un núcleo donde la identidad sea absoluta e inmutable, se necesita reducir el ámbito de lo existente a un puro valor o principio semblante, como dice Nishida, a lo que sería una construcción similar a la del mundo de las ideas platónico.²⁹⁶ Es decir: un mundo de lo existente más allá de todo cambio y devenir, alejado del mundo fenoménico.

²⁹⁵ *Ibíd.*, p. 14 (NKZ2: p. 34).

²⁹⁶ *Ibíd.*, p. 15 (NKZ2: p. 35).

El panorama que ofrece esta doble posibilidad que plantea Nishida, es decir, la necesidad de experiencias similares o la del núcleo de la identidad inmutable en el fondo de lo que es “lo mismo a sí mismo” y no puede cambiar sino permanecer como causa in-causada o como cualidad intrínsecamente no mudable, cierra el paso a una explicación de lo que significa que “algo” exista. Ambas perspectivas transportan, curiosamente, a cómo el sujeto ordena para sí eso que existe, cómo se lo presenta, unifica y pone bajo una rubrica común convencionalmente. Es decir, en la forma de un marco vacío para la conformidad pero, no obstante, como condicionante necesario.

Así pues, vuelve la pregunta de Nishida a aparecer irresuelta: ¿cómo hablar de la relación entre significado y existencia y desde qué perspectiva? A tenor del texto, no puede ser una perspectiva meramente experiencial o, en el mejor de los casos, construida en la similitud casi-idéntica de experiencia. Y tampoco puede ser desde la conciencia lógica y ordenadora de lo que “debe ser”, un mundo de ideas diferente y alejado del fenoménico. La relación entre significado y existencia no puede basarse sólo en esos espacios, pero no puede rechazarlos, pues forman parte de esa estructura conjuntiva entre el significado y la existencia. Se requiere de la experiencia que se percibe de tal modo que el yo psicológico funciona ordenando y reduciendo las diferentes experiencias en aquellas que son similares, casi idénticas. Por otro lado, para Nishida, por los mismos motivos de ordenamiento del indeterminado flujo de lo real, los sujetos también necesitan reducir operativamente la existencia a los términos de aquello que les aparece como idéntico a sí –como principios guía o rectores, se necesita de ese orden de puro principio o pura cualidad inmutable.

Ahora bien, se puede indicar que necesitar “operativamente” no significa tener que fundar incondicionalmente la existencia sólo en el seno de los términos expuestos, excluyendo la perspectiva contraria. Significa, en todo caso, que ante la cuestión a la que Nishida pretende dar respuesta, la relación entre significado y existencia, se requerirá de la identidad y la diferencia, de la unidad y la pluralidad, de lo universal y lo particular así como del lugar donde se dé la intersección.

Como hace él, aquí se seguirá ahora un instructivo ejemplo que debe permitir clarificar la relación entre significado y existencia tal y como la expone el filósofo. Dice Nishida que supongamos que hemos estado tratando de resolver un problema matemático o completando un cuadro durante varios días.²⁹⁷ Una primera reflexión,

²⁹⁷ *Ibíd.*, p. 17 (NKZ2: p. 39).

comenta, nos podría llevar a creer que, interiormente, cada una de las actividades hechas para resolver el problema o pintar el cuadro, aparecerán como el despliegue de una única conciencia bajo la influencia de un simple significado. Y, exteriormente y siendo vistas las actividades como meros procesos psicológicos sin referencia a su significado, aparecerán en forma de combinaciones temporales de experiencias discretas, esto es, distintas. El problema es que tal bifurcación interior/exterior, no es del todo acertada, puesto que desde el punto de vista exterior también es posible considerar que hay cierto significado interno, al igual que matizó Nishida respecto al ejemplo del lirio como símbolo.

De este modo, en la síntesis interna mediada por las “categorías” (*hanchû*-範疇) de espacio y tiempo, los contenidos de la conciencia se combinan de acuerdo a un único significado. Por eso, de buscarse una diferencia, solamente se puede encontrar desde el puro perspectivismo o contextualismo que es el que está exponiendo Nishida.²⁹⁸ La diferencia se produce en el modo en el que miramos y clasificamos, no en el contenido de la conciencia ni en la conciencia misma. Así las cosas, mediante las categorías de espacio y tiempo, la conciencia puede clasificar como “homogéneas” (*kinshitsu*-均質) las experiencias “heterogéneas” (*ishitsu*-異質).²⁹⁹ Y aquí es importante indicar que se dice clasificar “como”, no que sean efectivamente homogéneas. Aquí se vuelve a encontrar que Nishida afirma que, como en referencia a la reflexión, la actividad del pensar es una especie de construcción. De ese modo, la diferencia, en este caso entre homogeneidad y heterogeneidad experiencial, sugiere que de haber tal, es una diferencia puesta “por” el punto de vista, meramente funcional, no intrínseca. En cualquier caso, hay, indudablemente, una necesidad de unificación que se muestra constantemente en el proceder de nuestra conciencia, del entendimiento. Se trata, en su caso, de entender a qué tipo de unificación se refiere, delimitando y definiendo claramente el sentido de esa acción de unificar, sea porque se convierte a una pluralidad de cosas en una o en un todo, sea uniendo diferentes cosas de tal modo que quedan convertidas en una sola o sea, por ejemplo, reduciendo una pluralidad diversa a un conjunto de cosas semejantes entre sí (que no iguales).

²⁹⁸ En el sentido del vocablo *tachiba*-立場 o en la locución *mireba*-見れば que reiteradamente incorpora Nishida en el texto cuando habla de perspectivas, puntos de vista, contextos o la posición frente a un aspecto de entre dos o más posibles.

²⁹⁹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 17 (NKZ2: p. 39).

Si se atiende a cómo lo expone textualmente Nishida, pueden derivarse después algunas líneas de análisis que, como se verá, retrotraerán a su concepción de experiencia inmediata:

Se da una relación interna necesaria entre la universalización de la experiencia que realiza el sujeto pensante bajo conceptos generales y la intuición de la homogeneidad de la experiencia de acuerdo a las formas de espacio y tiempo. La experiencia inmediata, al igual que la duración pura de Bergson, es una única experiencia internamente unificada donde cada parte posee una posición y significado particular. Ese tipo de unidad no requiere de la adición de conceptos universales, al igual que una obra de arte no necesita la unión entre las partes [que la conforman]. Sin embargo, al proyectar tales experiencias continuas, heterogéneas en un medio homogéneo y al separar cada parte y considerarla como independiente, uno establece el concepto universal que, basándose en su semejanza [de las experiencias continuas, heterogéneas], las universaliza.³⁰⁰

Para poder realizar el análisis, será necesario un breve ejercicio de división que obliga a atender a la “universalización de la experiencia” y a la “intuición de la homogeneidad de la experiencia”. Hay un claro contraste entre universalizar la experiencia (bajo conceptos generales) y la intuición de la homogeneidad de la experiencia (de acuerdo a las formas de espacio y tiempo) y el modo de proceder unificante. Pero no es un contraste que contraponga la universalización a la homogeneización, sino que busca encontrar, como intenta Nishida desde el inicio del ensayo con otras figuras (intuición, reflexión, significado y existencia), aquello que une a los dos procesos en el interior de una única experiencia.

La autoconciencia intuitiva común y unitaria.

Volviendo a la cita textual inmediatamente anterior, en síntesis se ve que Nishida plantea la necesidad de buscar la relación interna (unitiva) entre universalización y homogeneización: $A \leftarrow \text{relación necesaria} \rightarrow B$, donde A es la universalización de la experiencia subjetiva en conceptos generales y B es la intuición de la homogeneidad de la experiencia según formas de espacio y tiempo.

Aunque la exposición que hace Nishida de la cuestión es bastante opaca, parece que el modo que tiene de exponer el proceder cognoscitivo dibuja un sistema dialéctico en espiral con dos movimientos, en anverso y reverso. Una espiral cuya curva se desarrolla indefinidamente alrededor de un punto unificante (la intuición) del que se aleja pero al que, a la vez y simultáneamente, se acerca. El centro que engloba ese proceso de doble dirección parece ser la intuición y, el referente, la actividad de la

³⁰⁰ *Ibíd.*, p. 18 (NKZ2: p. 40).

autoconciencia que surge de sí, vuelve a sí y se reconoce. Esa relación necesaria, el tronco común del proceder cognoscitivo, parecería recaer en la intuición y en la actividad de la autoconciencia. Sin embargo, como se ha ido viendo, mostrar ese tronco o raíz común denominado intuición ha sido y es una de las piedras indestructibles que labran el camino tortuoso de la epistemología y la metafísica.

Por eso, no es de extrañar que Nishida mencione la fundamentación kantiana del conocimiento.³⁰¹ Sabido es que Kant expone que nuestra cognición surge de la recepción de representaciones (receptividad de impresiones) y, por otro lado, de la facultad de conocer un objeto mediante estas representaciones (espontaneidad de los conceptos). En el primer caso, un objeto nos es dado. En el segundo, el objeto es pensado en relación a tal representación.³⁰² Así, para Kant, la intuición y los conceptos constituyen los elementos de toda nuestra cognición, resultando así que no hay conocimiento posible si los conceptos no están acompañados de intuición ni si la intuición no va acompañada de conceptos. Pero, esta clasificación que separa entre sensibilidad y entendimiento, entre los objetos que nos son dados y cuando éstos son pensados, parece proceder de una común pero desconocida raíz.³⁰³

A partir de Kant, la corriente neokantiana trató de retomar y repensar la estructura epistemológica, buscando justificar, reforzar o, interpretar y trastornar, el edificio sistemático kantiano. Nishida no es ajeno al marco interpretativo neokantiano y es por eso que en su texto es palpable la batalla con algunas de las ideas de figuras centrales del neokantianismo como Heinrich RICKERT de quien toma el uso de la terminología clasificadora entre el medio heterogéneo y el homogéneo.³⁰⁴ Más allá de las similitudes con las voces neokantianas, con la intercesión de las distinciones matemáticas de Henri POINCARÉ (1854-1912) referidas al espacio como homogéneo e

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 18 (NKZ2: p. 41).

³⁰² Véase KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., p. 92, B74: “Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos da un objeto; a través de la segunda, lo pensamos en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo). La intuición y los conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conceptos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponda de alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos”.

³⁰³ *Ibíd.*, p. 60, B29: “Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida por nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los pensamos”.

³⁰⁴ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 18 (NKZ2: p. 41).

isotrópico³⁰⁵ (por tanto, poseyendo la isotropía, iguales propiedades en cualquier dirección) o las observaciones acerca de las categorías kantianas de Paul NATORP (1854-1924)³⁰⁶, el discurrir de la explicación de Nishida va incidiendo en cuestiones que ya ha tratado de explicar y fundamentalmente sobre una idea: que es la actividad de la autoconciencia, su modo de proceder, lo que funda y fundamenta el resto de relaciones, sean éstas referidas a la lógica, la matemática o abstrayendo separadamente un ámbito de lo real. Describiendo el modo de proceder, de desarrollarse sistemáticamente de la autoconciencia, Nishida muestra que se produce un desarrollo interno de la misma, un desarrollo que va acercándola a su compleción continua. De ahí que el pensador japonés refiera nuevamente, como hacía ya con el sistema de la representación y el carácter de la autorreflexión (consistente, recuérdese, en el proceso interminable (sin-fin) de unificación del yo que genera series ilimitadas), al sistema general y único de la autoconciencia. Por tanto, al proceso de unificación interminable de los diversos sistemas de experiencia que remiten, finalmente, a un único contenido experiencial inmediato y puro. El sistema de la experiencia pura es aquí idéntico al sistema de la autoconciencia (también se podría decir, pura) que, para desarrollarse, debe fundamentar la relación entre universal y particular, homogéneo y heterogéneo, intuición y reflexión, etc. Y lo hace centrando dicho desarrollo en la propia actividad de la autoconciencia, actividad que consiste en un movimiento que parte de sí, vuelve a sí y se reconoce incesantemente pero añadiendo a ese reconocerse, el contenido de lo real, su *qualitas*. El sistema de la autoconciencia, al igual que cualquier sistema considerado separadamente, como el sistema de color con el que ejemplifica Nishida su explicación³⁰⁷, verifica para él que en un puro nivel cualitativo y para una noción particular determinada que se subsume en otra noción en general (universal), lo que se da es un desarrollo interno del contenido de la experiencia de esa noción en general. En su opinión, la universalización, por tanto, no es un método que permite dividir los elementos particulares en elementos discretos para, posteriormente, ser recombinados, unidos, otra vez. Más bien lo que se encuentra, según Nishida, es que todo sistema particular de experiencia es idéntico en su forma (es, en general, el mismo), sólo que diferente en grado de desarrollo. No es que haya diferencias cualitativas, sino solamente de diferencias graduales, propias de cualquier sistema. Es decir, un conjunto de

³⁰⁵ *Ibidem*, pp. 18-19 (NKZ2: p. 42)

³⁰⁶ *Ibidem*, pp. 19-20 (NKZ2: pp. 43-44).

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 20 (NKZ2: p. 45).

principios que intervienen todos entre sí, que son interdependientes, y que posibilitan un ascenso y desarrollo de lo real.

El problema del planteamiento nishidiano consiste en que ante cualquier estructura que se base en la idea de sistema-en-desarrollo, la división gradual parece dividir nuevamente a lo real haciéndose difícil justificar la subyacente unificación. Así, ¿cómo explicar, o, mejor, como se puede dar respuesta a la pregunta con la que finaliza Nishida la parte introductoria de la obra?:

¿No sería preferible pensar que todos los sistemas de experiencia son idénticos en forma y diferentes en grado, desde los sistemas de objetos pensados sin contenido como los numéricos y el sistema del espacio y el tiempo basado en ellos, prosiguiendo a través de sistemas con un incrementado contenido más rico, hasta finalizar en las experiencias de pura unidad interna, consideradas directamente mediante su propio contenido?³⁰⁸

¿Es posible justificar el carácter gradual de una única forma de experiencia, idéntica en su raíz pero diferente en sus derivaciones sistemáticas? Para Nishida, es posible y es preferible, ya que del interrogante anterior se desprende que no es posible sostener diferencias sustanciales, sino sólo diferencias de grado en la experiencia o, si se prefiere, de contexto.

La búsqueda de las fuentes epistemológicas y de la justificación de la centralidad de la autoconciencia que se ha estado analizando hasta ahora desemboca en el planteamiento que hace Nishida de una teoría del conocimiento que sirve de base para la fundamentación metafísica y ontológica. Cualquier correlación que se hace en filosofía entre epistemología y metafísica, define la construcción y el hilo demostrativo del sistema filosófico que se ofrece. Es por eso que el siguiente paso que se debe dar en esta interpretación debe consistir en analizar qué propiedades se corresponden, según Nishida, con los sistemas de experiencia.

Si hasta ahora se seguido el contorno epistemológico y el trayecto de la reflexión en el planteamiento que hace el filósofo, argumentación que se originó como un “poner” de la autoconciencia en el centro y en un ejercicio de demostración de la conexión entre reflexión e intuición, con todos los problemas sobre la autorreferencialidad y la circularidad subrayados, ahora hay que seguir el trayecto que llevará desde esa reafirmada autoconciencia intuitiva común y unitaria hacia la pluralidad focal y subjetiva de varios mundos epistémicos.

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 21 (NKZ2: p. 46).

Aunque será necesario demostrar si esta primera impresión se sostiene, parece que necesariamente la exposición de Nishida pone ante un tipo de epistemología focal. Si se admiten diferentes mundos (grados) de conocimiento y diferentes tipos de conocimiento se corresponden a diferentes posiciones subjetivas, se está ante una multiplicidad focal de la apariencia, un foco experiencial que pueda mostrar y enseñar al sujeto la realidad tal y como es. En este punto, es idóneo hablar de una multiplicidad focal: Nishida insinúa la idoneidad de una reflexión que tenga en cuenta que estamos ante sistemas de experiencia idénticos en “forma” (o surgidos desde la centralidad de una misma forma que es la de la autoconciencia) pero diferentes en “grado”, algo equivalente a lo que es la reunión de rayos luminosos en la acepción física de “foco”, a saber, como el agregado (por tanto, plural) de rayos luminosos que inciden en el desarrollo y la compleción.

A continuación se estudiarán los rasgos de esa diferente clasificación gradual de sistemas de experiencia y cómo la plantea Nishida según cada uno de los diversos estados graduales en relación de menor a mayor contenido de experiencia.

CAPÍTULO 4. LAS DERIVACIONES SISTEMÁTICAS DE LA AUTOCONCIENCIA.

Introducción.

Hasta ahora se ha repasado la primera parte de la obra e introducido algunos de los problemas con los que Nishida se enfrenta al tratar de fundamentar la autoconciencia. Son problemas relacionados con los límites y escollos propios de la autorreferencialidad que acompaña a toda reflexión. Dicha parte del discurso filosófico está en las secciones 1 a 3 del texto. Las secciones 4 a 6 de la obra discurrieron con dificultad en busca de la unidad subyacente tras lo aparentemente diferente –en este caso, con el par compuesto por significado y existencia. La tarea de Nishida consiste en despejar toda vía posible que sirva para clarificar la inmediatez de la conciencia y lleve a la superación de los dualismos inherentes tanto a la teoría del conocimiento, como a la filosofía práctica y, de ahí, a la metafísica.

El capítulo anterior acababa planteando la nueva interrogación del filósofo. Interrogante, eso sí, que es una respuesta implícita en el mismo preguntar, pues Nishida anticipa el fundamento teórico que moverá su siguiente análisis. Lo que se quiere analizar seguidamente es la justificación de su argumento, esto es, del carácter gradual de la que es una única forma de experiencia, que permanece idéntica en su raíz (de lo real en tanto que real) pero diferente en sus derivaciones sistemáticas.

Esas derivaciones se irán analizando, debiéndose recordar a cada paso interpretativo que, primero, cualquier diferencia entre sistemas es de grado y, segundo, que al necesitar posicionarse en cada grado o sistema de experiencia el filósofo deberá obligarse a mostrar cómo se realiza el transitar, el pasar de un sistema a otro. Si en la tarea investigadora sobre cada sistema de experiencia se topa con que una de las dos condiciones falla, es decir, si no se encuentra en los argumentos del filósofo japonés que muestre realmente de qué modo un sistema de experiencia se diferencia de otro gradualmente, o bien, falla el modo explicativo del pasaje o tránsito entre sistemas (tránsito que, a su vez, es un ir que pone o añade contenido y que completa, por tanto, el desarrollo de lo real), el edificio filosófico y el sistema centrado en la autoconciencia caerá derrotado y se mostrará como inherentemente fallido.

También puede pasar que estos dos condicionantes se salven con un salto impuesto, una coherencia que, demandada por la coherencia de todo el edificio

filosófico, conteste a la necesidad de enmienda con un escape al vacío no suficientemente demostrado.

A continuación se avanzará metodológicamente procediendo a analizar qué propiedades inscribe Nishida en el margen de cada sistema de experiencia.

El Sistema de Pensamiento Puro: El juicio de la ley de identidad.

Nishida presenta esquemáticamente su sistema de pensamiento puro en el prefacio del año 1917. Allí define con bastante claridad qué entiende él por sistema de pensamiento puro y cómo quiere demostrar mediante el mismo que, en efecto, es posible despejar la vía filosófica para clarificar la inmediatez de la conciencia y superar todo dualismo tanto teórico como práctico. Así, dice:

En las secciones 7 a 10, he intentado construir, como fundación de todo el argumento, un sistema formal de la autoconciencia sobre la base de un pensamiento lógico de experiencia extremadamente simple, el juicio de la ley de identidad. Sostengo que este juicio está casi englobado en lo universal desde las oposiciones y las relaciones de valor y ser, objeto y acto cognitivo, forma y contenido. Desde ahí, intenté clarificar, de una manera básica, la significación y relación de cada una de las categorías en la experiencia concreta.³⁰⁹

Se tratará de contrastar si en el apartado “Un Sistema de Pensamiento Puro” (“Junsui Shii no Taikei” (“純粹思惟の体系”)) donde están contenidas las secciones 7 a 10³¹⁰ y se presenta el sistema de pensamiento puro, Nishida demuestra la diferencia exclusivamente contextual o gradual entre las aparentes perspectivas sobre la existencia de las cosas (lo real). Es decir, que la diferencia es meramente de contexto o entorno: sea viendo desde el exterior la experiencia inmediata unificada mediante las formas de tiempo y espacio, sea vista desde el interior. Se advertirá que todo ello se correlaciona con lo que anteriormente exponía Nishida con las concepciones de la “universalización de la experiencia subjetiva en conceptos generales” e “intuición de la homogeneidad de la experiencia según formas de espacio y tiempo”.

Diciendo que se deberá mostrar que la diferencia es sólo de grado, a su vez debe mostrarse que solamente hay una diferencia relativa y que aquello común entre perspectivas es una sola, unitaria e unificadora, autoconciencia. Para afirmar la diferencia relativa y, por tanto, la identidad constituyente, NISHIDA Kitarō empieza reconstruyendo la fundación básica de su argumento. Lo hará desde el puro sistema

³⁰⁹ *Ibidem*, p. xx (NKZ2: p. 4).

³¹⁰ *Ibidem*, pp. 25-37 (NKZ2: pp. 46-73).

formal y el, en su opinión, pensamiento lógico simple enunciado en el “juicio de la ley de identidad” (*jidouritsu no handan*-自同律の判断).

Pareciera que Nishida quisiera verificar, siguiendo en esto muy de cerca también a Fichte, que es desde el acto de autoconciencia desde el que se deduce todo el mundo de las diferenciaciones. Esto es, de lo que se divide luego como forma y contenido, sujeto y objeto, etc. Al iniciar la sección séptima de la obra, esa verificación parece contenerse en la forma con la que define qué es y recoge la ley de identidad y qué no es tal ley:

El juicio de la ley de identidad, “A es A”, expresa el hecho por el cual hemos fijado un cierto objeto pensado y la idea de que este objeto pensado es auto-idéntico. No consiste meramente en el pensamiento de algo llamado “A”, ni en una elucidación del contenido de la conciencia “A”, ni en la afirmación de la existencia de A, sino que expresa el “deber” lógico en el que descansa nuestra facultad del juicio. Deletrea, no una repetición de la misma conciencia en el tiempo, sino la emergencia de una nueva conciencia, la conciencia de un “deber” que está en un orden superior que aquel otro que se aprehende en la mera continuidad temporal. Sin embargo, paradójicamente, el orden superior de conciencia que expresa este juicio no puede abarcarse en un único momento, sino que debe aparecer necesariamente en la continuidad temporal de conciencia.³¹¹

En este párrafo, Nishida introduce la primera delimitación de la ley de identidad como “A es A” (*kou wa kou de aru*-甲は甲である), según la quiere exponer, para verificar la autoconciencia y su inmediatez (así, también, la de la experiencia). Esto es: mostrar que es posible superar el dualismo intrínsecamente dogmático.³¹² Por eso, conviene poner en orden la cita para entender mejor la completa definición. En este supuesto, como en cualquier otro en el que se intentan fijar los términos de una cuestión, también se asume que toda determinación es a su vez y de modo obligatorio, una negación. Se afirma y se niega y la definición de Nishida precisa los contornos, positivos y negativos, de la ley de identidad:

- Desde su lado positivo: el juicio expresa el hecho por el cual se fija un objeto pensado y que éste es auto-idéntico. Se hace patente el “deber” lógico en el que se funda la facultad de juicio.
- Desde su lado negativo: el juicio no expresa el pensamiento de algo llamado “A”, ni el contenido de la conciencia “A” ni tampoco la existencia de “A”.

A su vez, el juicio de la ley de identidad, del “A es A”, necesita del tiempo. No obstante, tiempo no entendido como mecanismo de repetición (lo que no daría una

³¹¹ *Ibidem*, pp. 25-26 (NKZ2: pp. 46-47).

³¹² *Ibidem*, p. 28 (NKZ2: p. 53).

identidad, sino que impondría una inmovilidad estática, así pues, una concepción inconsecuente con la misma idea de tiempo) sino como emerger constante, sucesivo, de la conciencia. Tiempo que, así, aunque emergente, manifiesto, necesita ser aprehendido y subsumido en la forma de la continuidad temporal (sucesión). Es por ese motivo que para Nishida no cabe hablar de una conciencia que pueda aprehenderse en un único momento sino que se necesita de una continuidad temporal (gradual) de conciencia.

El sistema de pensamiento puro, tal cual se vio respecto a la reflexión que construía una red de eventos añadidos en el transcurso incesante del desarrollo de la autoconciencia, no puede atenerse a un instante de tiempo cronológicamente separado (o, se puede decir, es posible aislarla sólo hipotéticamente pero no en el seno del desarrollo de lo real). Decir “A es A” es reconocer, como ya se subrayó en su momento, una autoconciencia idéntica pero dinámica en continuidad.

La explicación puede parecer paradójica, como bien señala el filósofo. Pero es solamente una apariencia de contradicción, puesto que no hay exclusión alguna sino la necesidad de instancias polares, discontinuidad-continuidad, para explicar el cambio de la autoconciencia pero, a su vez, su identidad. Cambio, porque su proceso es gradual y, por tanto, no puede decirse que sea inmóvil, sino un proceso de autodesarrollo. Es decir, de eventos que completan y que desde una obligatoria unidad (de la autoconciencia) aspiran y tienden hacia una unidad superior, mayor.

La indagación de Nishida del juicio de identidad y su exposición filosófica parece críptica, tal y como, acertadamente, indica Robert J. WARGO³¹³ en su ensayo dedicado al filósofo. En su estudio, Wargo hace un esfuerzo de simplificación de la embrollada analítica del juicio de identidad aunque, quizá en su afán por aclarar y centrarse en otras cuestiones, este investigador reduce en exceso algunas cuestiones que aquí interesa tratar detalladamente.³¹⁴ Eso sí, hay que mencionar la explicación que hace Wargo del juicio de identidad y cómo entiende él que lo expone Nishida. Así se cuenta con una valiosa clarificación alternativa que puede ser complementaria a la que aquí se expone. En palabras de Wargo,

³¹³ WARGO, op. cit., pp. 59-60.

³¹⁴ Hay que clarificar que no hay aquí crítica alguna a la interpretación que Wargo hace de la obra de Nishida, *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Bien al contrario, se trata de un reconocimiento. Del ensayo de Wargo se puede decir que es de los más rigurosos existentes acerca de la filosofía nishidiana y, además, cuenta con una claridad expositiva envidiable. Eso sí, al estar focalizado en la demostración de ciertas tesis de la filosofía madura del pensador japonés, el reduccionismo metodológico al que somete obras como la aquí estudiada u otras del primer periodo de Nishida, es algo necesario para su propósito, pero también es un evidente reduccionismo para el propósito que aquí se busca.

Dado un juicio del tipo “A es A”, hay la tendencia de hacer una distinción del contenido consciente, A, y la síntesis de este como un objeto para a continuación considerar el contenido y la síntesis como independientes uno de otro. Pero si uno reflexiona cuidadosamente sobre el juicio “A es A”, se da cuenta de que el contenido y la síntesis no son independientes sino que son sólo diferentes maneras de considerar la misma experiencia concreta. Al observar la experiencia concreta estáticamente, la noción de un objeto inmutable surge; mientras que si la experiencia se ve de forma dinámica, se convierte en el acto de juzgar o la síntesis. En consecuencia, a fin de tomar algo como un objeto, primero hay que entenderlo como idéntico a sí mismo.³¹⁵

En definitiva, según Wargo, para conocer lo que un objeto “es”, es completamente necesario reconocer en él su cualidad de auto-idéntico. Auto-idéntico significa que no necesita de otra cosa para afirmar su identidad, aunque sí requerir de ese salir fuera de sí (ese carácter estático de la experiencia concreta) y reconocer/afirmar el cambio mediante algo que no cambia. O/Y, reversiblemente: reconocer que algo no cambia, o, mejor, que hay obligatoriamente una unidad subyacente (aquí la autoconciencia) que es el vehículo necesario para exponer el acto de síntesis dinámico de toda experiencia. Simplemente la explicación quiere decir con esto que para entender la identidad expresada con el “A es A”, no basta con objetivar “A”, sino que ese objeto o algo determinado como “A” necesita del “es A” que lo acompaña. Necesita de esa síntesis unitiva, de la cópula “es” como algo lógicamente obligado para la identidad.

Cierto es que, siguiendo el planteamiento nishidiano, el juicio expresa una relación interna y necesaria que no pasa por separar un sujeto y un predicado (un “A” sujeto y un “A” que se predica del primero). Separar sería, de hecho, eliminar esa relación interna y necesaria y desmontar la necesidad lógica y la externalidad, propia solamente de aquello sobre lo que se puede enunciar que existe. Por eso no se puede asegurar que sean instancias independientes y diferentes, puesto que si se dijera, se estaría rompiendo la ley de identidad que se pretende evidente con el simple juicio “A es A”. Y a su vez, se eliminaría el reconocimiento de la contingencia intrínseca de la autoconciencia, puesto que lo único que se haría es cosificar el flujo de conciencia. Cosificar, así, el juicio de identidad y esa aparente paradoja entre la emergencia de la autoconciencia y la necesidad lógica de aprehenderlo y subsumirlo en la forma de la continuidad temporal (sucesión) que aquí bien se puede ver en el “es”. Es el espacio entre los aspectos polarizados el único que mantiene con vida la necesidad interna y la espontaneidad de la autorrealización de la autoconciencia y su proceder.

³¹⁵ WARGO, op. cit., p. 59.

Por tanto, para el pensador japonés, no se trata de un poner quieto, sino de una actividad que, como tal, es una producción de eventos, no un corte estéril sobre la autoconciencia:

El juicio también es una experiencia viva que pertenece al flujo de conciencia. Lo experimentamos inmediatamente desde el interior del proceso de desarrollo de conciencia, proceso caracterizado por la necesidad interna en el que la conciencia realiza su significado e intención. Dado que este proceso es una actividad, de hecho la actividad más fundamental, el juicio, también, es intrínsecamente activo. Así, en el juicio “A es A”, la “A” que pensamos en primer lugar no es estática y aislada, sino que debe ir acompañada con el “es A”; no es simplemente “A”, sino que es “con respecto a A”. Lo idéntico aquí expresado no es el sujeto “A” ni el predicado “A”: éstos solamente son los medios mediante los que se manifiesta.³¹⁶

Por consiguiente, según su explicación el origen de la confusión está en los cortes o los obligados esquemas binarios lingüísticos que empujan a la determinación lógica de las formas del lenguaje al analizar el principio de identidad “A es A” y a leerlo como “algo es algo”, colocando la serie de lo idéntico lingüísticamente, valiéndonos de la división sólo a efectos de ordenar. Pero es común confundir que, de aquello mediante lo que se afirma en el plano de lo lingüístico y de lo que uno se sirve, esto es, la dualidad sujeto y predicado, se sigue obligatoriamente una igual estructura de lo real. Nishida opta por resaltar que la estructura bifurcada es un medio de manifestación que parte de una unidad o único acto de experiencia o de conciencia, unión de hecho y acto en la conciencia (similar, otra vez, a las tesis de Fichte).

Según Nishida, si la identidad “A es A” expresa algo, es justamente la concreción de la experiencia más allá de la discriminación o abstracción (mental o lingüística) de “A”. Para poder dar espacio a esa abstracción o diferenciación, se requiere el “deber” lógico que se expresa en el “A es A”, en esa “A” obligada a estar siempre en relación con “es A”.

Como se está viendo, el filósofo japonés parte de la epistemología kantiana y neokantiana pero matizando o enfatizado algo que ya señalara Kant en su *Crítica de la Razón Pura* y sus referencias a la autoconciencia.³¹⁷ Matiza el kantismo y define su

³¹⁶ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 26 (NKZ2: p. 48).

³¹⁷ Véase, por ejemplo, KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., pp. 153-154, B132: “El *Yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de acompañar a todas las demás y que es la misma en cada

propia voz filosófica recostado, claramente, en la interpretación de Fichte y, también en este punto, en la *Lógica* de Hegel, al que cita para corroborar su noción de juicio como concepto en su particularidad que requiere con la cópula “es”, ser auto-idéntico incluso en su auto-externalización.³¹⁸

Habiendo empezado con el sistema de pensamiento puro, esto es, sin contenido, Nishida quiere mostrar que la identidad lógica está obligatoriamente fundada en la unidad de la autoconciencia y que es así porque está movida por la intuición de la auto-identidad. Por tanto, la pura lógica formal de la identidad sin contenido, “A es A”, no es diferente de decir “Yo soy yo”. Y este es un salto de continuidad desde la pura epistemología a la metafísica, una continuidad en ningún caso separable y fragmentable entre un estadio lógico, otro ético y otro metafísico.³¹⁹ Cada estadio aparentemente fragmentable, solamente es fragmentable en una variación aparente, pero no esencial. La simple y primera identidad del sujeto, que es la de la intuición y la reflexión en la autoconciencia, es la responsable de todo desarrollo posterior de contenido pero siempre manteniendo el mismo tipo de estructura unitario, en absoluto dual. Hay un hecho o, mejor, hay una acción y un hecho unitario e irreducible, tanto en la pura lógica formal, “A”, como en la “autoconciencia”, donde ya se introduce el contenido empírico, la experiencia. La lógica *a priori* no puede limitar la totalidad de lo real meramente cercenando ámbitos. O, mejor dicho, hay una correlación necesaria entre la obligatoriedad o el deber lógico de un mero principio formal del tipo “A es A” con otro juicio que ya introduce contenido y existencia material. Nishida se apoya nuevamente en Fichte para aclarar su posición propia:

conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación”. Las cursivas aparecen en la edición utilizada.

³¹⁸ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p.26 (NKZ2: p. 48): “*Das Urteil ist der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende Beziehung seiner Momente. Die Kopula: ist, kommt von der Natur des Begriffis, in seiner Entäusserung identisch mit sich zu sein*”). Véase la Tercera Parte de la *Lógica*, Doctrina de la noción (concepto), B) El juicio, en HEGEL, *Lógica*, Vol. 2 (Partes II y III), cit., pp. 115-129.

³¹⁹ En acuerdo con lo señalado en el mismo sentido por NODA, art. cit., p. 348: “Pero lo que es característico de Nishida en contraste con los típicos neokantianos es que él pone mucho más énfasis en la unidad de la autoconciencia como prototipo de todas las categorías. Insiste en que incluso en el principio lógico de identidad, tomado comúnmente como una simple verdad analítica, se oculta una intuición de auto-identidad que tiene el carácter de una síntesis *a priori*. La identidad lógica misma se fundamenta en la unidad de la autoconciencia. “A es A” se basa en “Yo soy Yo”. Y esta intuición original del sí mismo se desarrolla, produciendo los conceptos de número, tiempo, espacio, etc. Este es el camino que tomara Fichte. Para encontrar en la identidad lógica misma la unidad de la autoconciencia y, entonces, hacer surgir del principio formal uno manifiestamente ontológico fue lo que Kant no se atrevió a hacer pero sí Fichte. Al seguir a Fichte, Nishida decía a los kantianos que él no podía estar satisfecho con la epistemología y necesitaba también una metafísica”.

De hecho, el mismo Fichte indicó que el juicio “Yo soy Yo” coincide con el hecho de que “Yo existo”; la conciencia del “deber” lógico que esto expresa encuentra el hecho de que Yo existo. Similarmente, “A es A” incluye como uno de sus aspectos el “deber” “A es A”. La forma “A es A” ocasiona el contenido de “A” y viceversa, en contraste con las distinciones usuales entre forma y contenido. Esta unidad de actividad y resultado, forma y contenido, es la característica básica del Acto, que es nuestra experiencia más inmediata y concreta.³²⁰

Con ello, para Nishida, el deber lógico de la identidad coincide con el hecho de la existencia que, legítimamente, le precede y sucede simultáneamente. “Yo soy Yo” coincide con un hecho –que “Yo existo”. Lo que hace el juicio lógico de identidad es expresar esa coincidencia o, mejor, expresar ese hecho de que el “Yo” existe y viceversa. La forma “A es A” ocasiona el contenido de “A” y el contenido de “A” obliga lógicamente al juicio de identidad “A es A”. Nishida reitera el argumento que mueve toda su investigación: que la experiencia más inmediata y concreta, esto es, la autoconciencia, consiste en una unidad de actividad y resultado, forma y contenido. Y que la autoconciencia es Acto en el sentido fichteano, es decir, acción de la reflexión (forma) y al unísono producción de los hechos de mi conciencia (contenido). La autoconciencia es el lugar donde se intuye y se forma concepto, donde se da esa unión entre intuición y reflexión.

Como se advertirá, la centralidad del Acto (*Tathandlung*) de Fichte es nuevamente el parámetro que determina la sistematicidad de la autoconciencia de Nishida. Simplemente cotejando el modo en el que se ha visto cómo se relaciona la experiencia del pensar y el referente objetivo, o, la “cosa existente”³²¹, se advierte que para deducir esa centralidad de la acción de la reflexión (forma) y producción de los hechos de mi conciencia (contenido), le basta a Nishida ser fiel a lo que en su momento expuso Fichte del modo siguiente:

(...) en este acto, digo, se contempla el filósofo a sí mismo, intuye inmediatamente su actuar y sabe lo que él hace porque él lo hace. Ahora bien, ¿surge para él en este acto una conciencia? Sin duda, puesto que no sólo intuye, sino que también forma concepto. Forma concepto de su acto como un actuar en general, del cual tiene ya un concepto a consecuencia de su experiencia anterior, y como este actuar determinado que vuelve sobre sí mismo, según lo intuye en sí propio, entresacándolo, mediante esta característica diferencia, de la esfera del actuar en general. Lo que sea actuar, sólo puede intuirse, no sacarse de conceptos, ni comunicarse por medio de conceptos; pero de lo que entra en esta intuición se forma concepto mediante el contraste con el mero ser. Actuar no es ser, ni ser es actuar. Otra determinación no cabe por medio del mero concepto. Para la verdadera esencia hay que volverse a la intuición.³²²

³²⁰ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 31 (NKZ2: p. 59).

³²¹ *Ibidem*, p. 28 (NKZ2: p. 53).

³²² FICHTE, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, cit., p. 81.

El Sistema de Pensamiento Puro: La conciencia presentativa y representativa.

Nishida prosigue con su demostración del hecho de que en los juicios puramente lógicos, como el de identidad, aquello que es lo más inmediata y concretamente actual para nosotros es el desarrollo interno de los contenidos de conciencia. Con todo, hay que insistir una vez más sobre qué es lo que principalmente está buscando aclarar el filósofo japonés: su objetivo es mostrar que cualquier abstracción dual de categorías no es algo que sea inherente al modo de lo real, sino que es simplemente un efecto de nuestra manera de abstraer. Es decir, sólo un focalizar un aspecto de la realidad eclipsando otro, como un “deber ser” separado de la existencia (ser) o una forma separada del contenido. En sus palabras,

Normalmente se supone que el objeto del pensamiento reside fuera y más allá de la actividad subjetiva del pensamiento y que es auto-idénticamente invariable y que la objetividad o la verdad del conocimiento consiste en la conformación del sujeto al objeto trascendente. Pero, ¿no se implica con esto la asunción arbitraria de la separación e independencia de la subjetividad (*shukanteki* -主觀的) y la objetividad (*kyakkanteki* -客觀的)? (...) Decir que el sujeto y el objeto están separados e independientes es una especie de dogmatismo profundamente arraigado en nuestras mentes, (...) ³²³

Nishida concluye su argumentación indicando frecuentemente que la diferencia no es intrínseca aunque esté arraigada en nuestras mentes. La diferencia es solamente relativa, una suerte de perspectivismo que cabe socavar. Eso sí, se puede socavar en tanto se reconozca que la relatividad de dicha diferencia forma parte del funcionalismo de la autoconciencia que, como se ha ido viendo, cuenta con una dúplice funcionalidad que converge: intuición y reflexión.

Otro modo de exponer esta misma idea puede consistir en comprobar el caso de la gradual diferenciación en el proceso mental. Es lo que a continuación se tratará de realizar al introducir las nociones de conciencia “presentativa” y “representativa” (*Präsentatives und repräsentatives Bewusstsein*).

Para ello, en primer lugar, se utilizará un símil explicativo entre lo que en el texto de Nishida aparece como “conciencia presentativa” que puede enunciarse y ejemplificarse con lo que se conoce como “presente especioso”.³²⁴ A continuación se va

³²³ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 28 (NKZ2: p. 53).

³²⁴ El adjetivo “especioso” es un vocablo, del latín *speciōsus*, que tiene dos acepciones en castellano con significados contradictorios entre sí, algo que añade mayor interés a la enunciación psicológica y filosófica. Por un lado, algo especioso es hermoso, precioso, perfecto pero también se dice de algo aparente o engañoso. La ambivalencia se extiende a poco que se quiera analizar el significado de la

a intentar clarificar brevemente la “conciencia presentativa” introduciendo la noción de “presente especioso” y uniendo, de este modo, la parte de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* que se conecta íntimamente con el psicologismo que impregna *Estudio sobre el Bien* y que sigue, a pesar de Nishida, imbricado en muchas de las cuestiones analizadas en su segunda obra publicada.

La noción “presente especioso” fue acuñada por E. R. CLAY (alias de E. Robert KELLY)³²⁵ y aparece en su obra *La Alternativa: Un Estudio de Psicología (The alternative: A Study in Psychology)* (1882). Cobra importancia cuando William JAMES cita extensamente el texto de Clay en su *Principios de Psicología*, en concreto en el capítulo “La percepción del tiempo” (“The Perception of Time”).

La formulación original de Clay es la siguiente:

La relación de la experiencia con el tiempo no ha sido profundamente estudiada. Sus objetos son tenidos como pertenecientes al presente, pero la parte de tiempo a que se refiere para ser el dato es una cosa muy diferente del contérmino del pasado y del futuro que la filosofía denota con el nombre de Presente. El presente, al que el dato refiere, realmente es una parte del pasado –un pasado reciente- al que engañosamente se considera como si fuera un tiempo que está entre el pasado y el futuro. Llamémosle el presente especioso, y al pasado, dado como siendo el pasado, conozcámoslo como el pasado obvio. Todas las notas de la barra de una canción parecen a quien las escucha que están contenidas en el presente. Todos los cambios de lugar de un meteoro le parecen a quien los contempla que están contenidos en el presente. En el instante en que esas series terminan, ninguna parte del tiempo medido por ellas parece ser pasado. Así pues, el tiempo, considerado en relación a la aprehensión humana, consiste de cuatro partes. A saber: el pasado obvio, el presente especioso, el presente real y el futuro. Si omitimos el presente especioso, consiste en tres ultraentidades –por no decir no-entidades- a saber, el pasado, el futuro y su contérmino, el presente. El presente especioso es una ficción de la experiencia.³²⁶

noción “presente especioso” y se la vea como una ficción (pura apariencia, engaño) o bien como la completitud y perfección del tiempo.

Véase *Diccionario de la Real Academia Española-On Line*, Vigésima segunda edición.

[buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=especioso] (Consulta: 5 Abril 2011).

³²⁵ Según Andersen y Grush, aunque el autor que acuña la noción de “presente especioso” es conocido como “E.R. Clay” al seguirse la referencia que hace William JAMES, este nombre es ficticio. En realidad, “E.R. Clay” era E. Robert Kelly, padre del jurista y socialista Edmond Kelly, amigo de James. E. Robert Kelly fue un inmigrante irlandés que en EEUU llegó a dirigir una exitosa compañía tabacalera y que, al jubilarse, alimentó su interés por la filosofía que, en principio, era por puro ocio. Véase ANDERSEN, Holly, GRUSH, Rick, “A brief history of time consciousness: Historical precursors to James and Husserl”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 47, No. 2, pp. 277-307.

[mind.ucsd.edu/papers/bhtc/Andersen&Grush.pdf] (Consulta: 5 Abril 2011).

³²⁶ CLAY, Edmund R., *The Alternative. A Study in Psychology*; London: Macmillan and Co., 1882, pp. 167-168: “The relation of experience to time has not been profoundly studied. Its objects are given as being of the present, but the part of time referred to by the datum is a very different thing from the conterminus of the past and the future which philosophy denotes by the name Present. The present to which the datum refers is really a part of the past — a recent past — delusively given as being a time that intervenes between the past and the future. Let it be named the specious present, and let the past, that is given as being the past, be known as the obvious past. All the notes of a bar of a song seem to the listener

En su artículo sobre la conciencia temporal, Barry DAINTON comenta que de este pasaje no se desprende con claridad cómo y por qué idea Clay la cuestión del “presente especioso” o los motivos por los cuales llega a su enunciación. Ahora bien, en opinión de Dainton, la noción evidencia que, en tal particular presente, hay algo de duración aparente. Ese “algo” de duración es lo que diferencia al “presente especioso” del estricto presente tal y como se concibe normalmente.³²⁷ No es un presente ordinario sino el contérmino al que los datos de la experiencia remiten y que es una parte del pasado (reciente) y del futuro. O, como clarifica otro autor, Henrich: es algo así como el intervalo finito de tiempo que incorpora las experiencias sobre las que la mente es consciente que están sucediendo “ahora”, demarcando la linde entre el pasado recordado y el anticipo del futuro.³²⁸

Para situar aún más la cuestión hay que recordar el motivo por el cual James introduce la noción de “especioso presente” en su obra y, por extensión, porque esta cuestión es importante en las corrientes filosóficas de principios de siglo XX y no sólo en el seno de la joven psicología moderna.³²⁹

to be contained in the present. All the changes of place of a meteor seem to the beholder to be contained in the present. At the instant of the termination of such series, no part of the time measured by them seems to be a past. Time, then, considered relatively to human apprehension, consists of four parts, viz. the obvious past, the specious present, the real present, and the future. Omitting the specious present, it consists of three ultraentities -not to say nonentities,-viz. the past, the future, and their conterminus, the present. The specious present is a fiction of experience”. Se facilita a continuación la traducción castellana alternativa en JAMES, *Principios de Psicología*, cit., p. 487: “La relación de experiencia a tiempo no ha sido profundamente estudiada. Sus objetos son tenidos como pertenecientes al presente, sólo que la parte de tiempo a que se refiere el momento es una cosa muy diferente del contérmino del pasado y del futuro que la filosofía denota con el nombre de Presente. El presente al cual se refiere el momento es ya realmente una parte del pasado –de un pasado reciente- al que engañosamente se considera como si fuera un tiempo que está entre el pasado y el futuro. Llamémosle el especioso presente, y al pasado así conocido llamémosle el pasado obvio. Todas las notas de la barra de una canción parecen a quien la escucha que están contenidas en el presente. Todos los cambios de lugar de un meteoro parecen a quien lo contempla estar contenidos en el presente. En el instante en que terminan estas series, ninguna parte del tiempo medido por ellas parece ser pasado. Así pues, el tiempo, considerado en relación con la aprehensión humana, consiste de cuatro partes, a saber: el pasado obvio, el presente especioso, el presente real y el futuro. Si omitimos el presente especioso, consistirá de tres... nada, el pasado que no existe, el futuro que no existe, y su contérmino, el presente: la facultad de donde procede se halla, en cuanto a nosotros se refiere, en la ficción del presente especioso”.

³²⁷ DAINTON, Barry, "Temporal Consciousness", en ZALTA, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2010 Edition.

[plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/consciousness-temporal/](Consulta: 1 Abril 2011).

³²⁸ HENRICH, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., p.49, n.3.

³²⁹ Bergson, Husserl o Russell entre otros, se ocuparon de estudiar la conciencia temporal. La cuestión centrada en la conciencia del tiempo fue uno de los problemas centrales a los que la filosofía de principios del siglo XX dedicó atención. Véanse algunas de las obras en las que se encuentran otros análisis pormenorizados sobre la conciencia temporal: BERGSON, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889); PALACIOS, Juan Miguel (Trad.), Salamanca: Sígueme, 2000; HUSSERL, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928); Madrid: Editorial Trotta, 2002; RUSSELL, Bertrand, *El análisis de la mente (The Analysis of Mind)* (1914); London: Allen and Unwin, 1921.

El momento presente del tiempo desconcierta al hombre cuando se enfrenta a una cuestión que se erige como una de las mayores dificultades que el sujeto pueda tener ante sí. Frente a la pregunta, curiosamente locativa, que se hace James, “¿Dónde está el presente?”³³⁰, el lugar de ser del tiempo presente es vano, huero, vacío, debe existir pero, al parecer, no está a nuestro alcance:

Se ha derretido en nuestras manos, ha huido antes de que podamos tocarlo, se ha desvanecido en el momento mismo en que iba a cobrar vida. (...) La reflexión nos lleva a la conclusión de que *debe existir*, pero que exista *en realidad* no puede ser nunca un hecho al alcance de nuestra experiencia inmediata.³³¹

La puntualidad del tiempo presente, de lo que se denomina “instante presente”, parece demandar un linde de la duración. Ese linde, ese “contérmino”, según el vocablo empleado por E.R. Clay, es el “presente especioso” dentro del cual se ubica, según propone James, el “presente conocido” (*cognized present*) o “bloque-de-duración” (*duration-block*):

En pocas palabras, el presente conocido prácticamente no es el filo de un cuchillo, sino una silla de montar, de cierta anchura, en la cual vamos trepados y desde la cual vemos en dos direcciones hacia el interior del tiempo. La unidad de composición de nuestra percepción del tiempo es una *duración*, con su proa y su popa, como quien dice, un extremo que ve hacia delante y otro que ve hacia atrás. Solamente como parte de este *bloque-de-duración* se percibe la relación de sucesión de un extremo al otro. No sentimos primero un extremo y luego sentimos el otro, y de la percepción de la sucesión inferimos un intervalo de tiempo en medio, sino que al parecer sentimos como un todo el intervalo de tiempo, con sus dos extremos metidos en él.³³²

Una vez repasada esta cuestión, es posible sostener que la “conciencia presentativa” en el texto de Nishida es un símil conceptual del “presente especioso” de Clay, el *bloque-de-duración* de James y, por supuesto, también de la duración pura de Henri BERGSON (1859-1941), aunque Nishida escoja la enunciación “conciencia presentativa” (*Präsentatives Bewusstsein*) de Natorp.³³³ Porque cuando Nishida enuncia, como se verá en la cita que se acompaña a continuación, la cuestión de la “conciencia presentativa” lo sitúa en un “estado aislado” anterior a la reflexión, previo al corte del continuo temporal. Ese proceso, cuando refiere a la percepción del tiempo del sujeto, es lo que Nishida, utilizando la enunciación de Natorp, denomina con él como “conciencia presentativa”:

³³⁰ JAMES, *Principios de Psicología*, cit., p. 486 (JAMES, *The Principles of Psychology*, cit., p. 608).

³³¹ *Ibidem*, pp. 486-487 (JAMES, *The Principles of Psychology*, cit., pp. 608-609). Cursivas en el original.

³³² *Ibidem*, p. 487 (JAMES, *The Principles of Psychology*, cit., pp. 609-610). Cursivas en el original.

³³³ Especialmente en la obra de Paul NATORP, *Introducción a la Psicología según el método crítico* (*Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*) (1912) de donde Nishida extrae la distinción entre la conciencia presentativa y la conciencia representativa.

Cuando cierto contenido de conciencia simplemente “viene a la mente” y es capturado en un estado aislado anterior a la reflexión, cuando la duración pura bergsoniana se corta en formas independientes mediante el médium homogéneo, este proceso puede ser pensado como “conciencia presentativa” (en su lado subjetivo) de existencia en el sentido natural-científico (en su lado objetivo). Pero sujeto y objeto no consisten nada más que en dos modos diferentes de ver el mismo contenido de conciencia, una vez en su aspecto de separación e independencia, y, de otro, en su aspecto de desarrollo interno.³³⁴

El símil entre la figura de la “conciencia presentativa”, tal y como la enuncia Nishida, y el “presente especioso”, tal y como se ha explicado, ayudan a ver los modos que la filosofía y la psicología utilizan para conceptualizar y aislar de algún modo la percepción inmediata ubicada en el tiempo del mínimo lindar en la conciencia entre pasado y futuro. Son figuras que buscan ser la mínima trabazón obligatoria para poder hablar de duración (de tiempo y cambio), y, en lo que aquí interesa particularmente, de identidad: de la cualidad de ese subyacente uno que debe retener la autoconciencia.

Sucede que al hablar de la conciencia presentativa (inmediata, pre-reflexiva) y, por tanto, de su contrario, conciencia representativa (mediada ya por la reflexión, de volver a presentar algo mediante el juicio), Nishida retorna a la concepción que ya se repasó del sujeto cognitivo como un concepto-límite. Vuelve la vista, por tanto, a las características de la conciencia judicativa y al esquema cognitivo subjetivo que, se dijo, es una condición necesaria pero puramente formal: concepto vacío pero que proporciona el espacio para ubicar el contenido posterior (o la vuelta a pensar, la reflexión). Y, curiosamente, parece que hay aquí una aceptación implícita del dualismo sistemático de raíz kantiana.³³⁵ Porque, establecida la necesidad de la conciencia judicativa del sujeto cognitivo, de esa división entre conciencia presentativa y representativa se puede decir que es una distinción equivalente a la distinción entre la

³³⁴ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 32 (NKZ2: p. 60).

³³⁵ Respecto a esta cuestión, Henrich señala algo similar cuando justifica el dualismo sistemático de Kant y el papel de la cosa en sí como concepto-límite necesario de aquello que no se puede conocer pero está incorporado siempre en la actividad del yo: “Así pues, la cosa-en-sí es un concepto que limita, porque designa aquello que no podemos pensar: las cosas-en-sí-mismas no tienen predicados ni espaciales ni temporales (espacio y tiempo son formas de la apariencia), pero todo nuestro pensamiento incorpora predicados espaciales y temporales. (...) La distinción entre la cosa-en-sí y la apariencia es una distinción entre dos mundos, algo que nos lleva a un segundo paso decisivo (un paso platónico) en el pensamiento de Kant. Llegamos a este segundo paso al perseguir el razonamiento aproximadamente como sigue: dado que la actividad del ser no es nada más que combinación, la sensación debe ser dada al ser. Respecto a la extensión de la combinación, sin embargo, hay un mínimo. Esto causaría restringir la combinación y podemos imaginar a un ser que restringe toda su actividad de combinación al presente (o, de una manera más precisa, al pasado inmediato y al futuro inmediato). En esa combinación o en la combinación de varios casos de presente especioso, ya no habría anticipación de largo alcance, no habría recolección del pasado remoto ni idea de la totalidad de todo lo que aparece en el espacio y en el tiempo. Ese tipo de entendimiento sabría, sin duda, las reglas que usa para combinar, pero su aplicación de dichas reglas no sería extensiva” en HENRICH, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., p.49.

cosa-en-sí y la apariencia que el perspectivismo aducido por Nishida no parece poder evitar del todo. Aunque se restrinja la actividad al presente inmediato y se intente explicar la inmediatez del tiempo y, con él, la necesidad de no-dualidad y de identidad del yo, se hace necesario que la pura duración o la pura actividad se unan en la autoconciencia, pero reconociéndose que la unión es de dos necesidades propias del entendimiento (la intuición y la reflexión). Al unísono, sí, pero siempre dando paso a una separación de la mirada, a ese contextual convencionalismo de llegar a una epistemología sistemáticamente dual.

Ahora parece posible ver mejor cómo el filósofo japonés demuestra que la abstracción dual de categorías es un efecto de nuestro modo de abstraer. Pero en el proceso de abstracción (ese dualismo sistemático) se olvida que la posición que se alumbraba desde una u otra perspectiva proyecta más allá de donde puede y deslucen que la diferente posición surge de una sola conciencia judicativa. Sucede, por este motivo, que en el paso entre la conciencia presentativa a la representativa, de la inmediatez a lo mediato, lo que se olvida, justamente, es el tránsito reflexivo. Se olvida la necesidad de esa flexibilidad que es la que comporta la diferenciabilidad y se aísla una visión centrada en uno solo de los aspectos diferenciables para afirmar que existe tal diferencia comunicada cuando, de hecho, las diferencias posibles, los pares opuestos (forma y contenido, subjetivo y objetivo,...) penden de la misma y única conciencia. Es por ese motivo que Nishida dice, usando de la terminología y de la justificación kantiana del concepto como condición necesaria de orden y coherencia del conocimiento³³⁶, que:

(Esta explicación también implica que el mundo de la ciencia natural y el mundo de los procesos mentales subjetivos sean aspectos subjetivos y objetivos abstraídos de una misma conciencia judicativa. El mundo de la ciencia natural se establece por medio de la síntesis de la apercepción trascendental, que arraiga ese “mundo objetivo” en la experiencia original misma; a la inversa, el “proceso mental subjetivo” se produce abstrayéndose la autorrealización de la apercepción trascendental desde la que se produce concretamente la síntesis).³³⁷

En definitiva, para Nishida el establecimiento de conceptos requiere de la apercepción trascendental, es decir, de la unidad de la conciencia como condición trascendental. Por eso mismo, no se puede ni debe olvidar ese fondo de unidad de conciencia.

En lo que sigue de la penúltima sección de este apartado donde presenta el sistema de pensamiento puro, Nishida resume y reestructura las tesis que ha presentado

³³⁶ Véase KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., pp. 134-135, A104-105.

³³⁷ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 33 (NKZ2: p. 61).

hasta el momento. Prueba el orden de su sistematización de la autoconciencia desde el sistema lógico y, a la vez, introduce el componente dinámico y activo que debe servir como tránsito para el paso hacia el sistema de experiencia que presentará a continuación. Es interesante comprobar cómo al presentar esa reestructuración de ideas, el pensador expone la sistematicidad dialéctica entre reflexión e intuición en el juicio de identidad. En síntesis, expone lo siguiente:

- Que enunciar “A es A” es, en primera instancia, una cuestión que remite a “nuestra” reflexión sobre “A”.
- Que la reflexión sobre “A”, a su vez, expresa la conciencia de “A”, esa unidad de la apercepción originaria que indica que una “A” unificadora subyace tras la aislada “A” de nuestra reflexión.
- Que es a través de la reflexión, que es la que relaciona las piezas lógicas aisladas, que se abre el proceso de la intuición hacia una unidad más profunda.
- Que tras la conciencia reflexiva “opera” una conciencia intuitiva que es la forma de la pura continuidad.
- Que en la reflexión sobre “A”, “A” vuelve sobre su propia fundación y se auto-desarrolla por sí misma.³³⁸

Pero, se pregunta seguidamente Nishida: ¿cómo se produce el paso desde la auto-identidad estática de “A” hacia el dinámico “deber lógico” de “A es A”?, o, lo que es lo mismo, ¿cómo se da esa reciprocidad entre los dos polos, subjetivo y objetivo, de la actividad “A es A” en la auto-identidad de “A” y viceversa?³³⁹ La reciprocidad o interdependencia solamente se produce si se considera que esa tarea progresiva de unidad es la de una unidad viviente autónoma.

Nishida entiende la “autorrealización” (*onore wo sōzō*-己を創造) en términos de proceso gradual y, por tanto, de una autonomía viviente que está en-proceso de esa unidad –en paralelo a como sucede con el funcionamiento de la autoconciencia:

La unidad aquí no es aquella que refiere a las dos caras de una cosa, sino que tiene un significado más profundo, el de una unidad viviente autónoma. En la conciencia, conocer es inmediatamente una misma cosa con la existencia, y la actividad subjetiva es una con el hecho objetivo. Podemos encontrar la base de esta unidad solamente en la autoconciencia donde el hecho de que “Me conozco a mí mismo” significa inmediatamente que “Yo soy” y viceversa, puesto que un yo es por definición aquel que se conoce a sí mismo. Esta forma de autoconciencia subyace a toda conciencia y, asimismo, “A es A” implica directamente que “A es”. Es sólo porque adscribimos al

³³⁸ *Ibidem*, p. 33 (NKZ2: p. 62)

³³⁹ *Ibidem*, p. 33 (NKZ2: p. 62).

“Yo” una existencia especial separada de pensamientos tales como “A es A” que nos olvidamos de esto.³⁴⁰

Aquí “viviente” remite a la raíz de todo aquello que tiene una fuerza o actividad interna mediante la cual obra. Y, además, en el obrar autónomo no cabe la posibilidad de separar conocimiento y existencia. No se puede fragmentar, por tanto, aquello que es, de modo interno e interdependiente, el ímpetu unitario vital subyacente. Justamente, reconocer esa ineludible conjunción entre conocimiento y existencia, por tanto, esa unidad vital autónoma en la autoconciencia, es reiterar que la autoconciencia no es pasiva. Es, por obligación, activa: una actividad simultánea de la reflexión idéntica a sí. Hay una dependencia recíproca entre la reflexión, en tanto que intuitivamente dada en la autoconciencia, y la constante actividad, desarrollo, progresión, de la autoconciencia misma. Es por eso que el filósofo puede decir que en el sistema de autoconciencia, el “es” dado se vuelve inmediatamente en un “deber ser” y el “deber ser” se vuelve un “es”. Así queda ejemplificado, a tenor de la explicación nishidiana, si se coge el yo y se analiza su continuidad evolutiva entre el pasado que se preserva y el futuro al que se dirige o, se puede decir, se llega mediante el proceso de desarrollo:

El auto-mantenimiento del yo, a través del cual “el pasado está preservado por sí mismo, automáticamente”³⁴¹ es un “deber” plasmado en un proceso vivo de desarrollo, una verdadera evolución creativa, la fuerza motor de nuestra historia personal.³⁴²

La auto-preservación del yo, de la identidad propia, de la vida siempre en proceso de completitud, es ese espacio entre el “es” y el “deber ser”, entre lo sido y lo por ser aún. Es ese lugar siempre en camino en el que se desgrana el proceso vital, esa fuerza, como dice Nishida, que va construyendo la narración de la “historia personal” (identitaria) (*jinkakutekirekish*-人格の歴史).

Visto así, parecería que la idea de sujeto consiste en una subjetividad cerrada en las paredes de su autoconciencia, puramente interior, sin externalidad y, por tanto, también sin responsabilidad. Pero no es el caso que, frente a la posición filosófica de Nishida, éste se quede varado ahora en lo que no sería más que una variante del psicologismo o un solipsismo radical. El desarrollo subjetivo es, ciertamente, interno,

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 33 (NKZ2: p. 62).

³⁴¹ Nishida cita textualmente a Bergson (NKZ2: p. 66: “*En réalité le passé se conserve de lui-même, automatiquement*”) puesto que le parece que la idea de “evolución creadora” (*evolution créatrice*) del filósofo francés es idónea para expresar el modo de sostenimiento de la historia personal, construida con la memoria y entendida desde una perspectiva que engloba la realidad y la movilidad.

³⁴² NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 34 (NKZ2: p. 66).

pero de igual modo es un desarrollo externo que afecta a la realidad más allá del yo (aquello que no es el yo individual tomado como referencia).

A continuación se estudiará esa externalidad del sujeto desde dos perspectivas, la de la intuición artística y la del conocimiento de uno mismo (ético). Con ello será posible contrastar esos ámbitos unísonos, interno y externo, del sujeto.

El Sistema de Pensamiento Puro: Intuición artística y conocimiento de uno mismo.

Fijarse brevemente en dos ejemplos de la externalidad-internalidad del sujeto no sólo servirá para ilustrar el sistema de pensamiento puro según Nishida. También servirá como guía de ese mecanismo procesual del sistema de autoconciencia. A estas alturas del análisis del sistema puro, ya se puede decir que éste sienta las bases estructurales de todo sistema de la autoconciencia, más allá de la contención de mayor o menor contenido. Es por eso que en la posterior gradación de contenido que expondrá Nishida, se deberá advertir este paralelismo entre el modo de funcionamiento del sistema de pensamiento puro (el juicio de la ley de identidad) y cualquier sistema de experiencia que gradualmente se despliegue.

Como antes se dijo, la identidad histórica personal del sujeto no puede entenderse como una autoconciencia confinada en sí misma, sin externalidad. Por definición, si la autoconciencia es activa en los términos filosóficos justificados por el filósofo japonés, no podría ser el caso que se negara de ella que es autónoma y espontánea.³⁴³ Un ejemplo de la autonomía, la espontaneidad y, por tanto, de la externalidad expresiva (emergente, manifiesta) es la que se corresponde con la intuición artística. Nishida usa del ejemplo de la intuición artística para apostillar ese requerimiento de externalidad que es el que puede salvar a su sistema de la autoconciencia de quedar encerrado en el psicologismo solipsista.

Al parecer, de la intuición artística se puede decir que engloba en sí dos aspectos aparentemente contradictorios que actúan al unísono. Desde el lado de la intuición, Nishida conecta la llamada “intuición artística” o “intuición del artista” (*geijutsuka no chokkan*-芸術家の直観)³⁴⁴ con la subjetividad movida por una fuerza interna creativa que debe ser espontánea y autónoma. Esa intuición, recuérdese, es la de la conciencia de la progresión intacta (ininterrumpida) que no ha sufrido la individuación, pero que

³⁴³ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 34 (NKZ2: p. 66).

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 34 (NKZ2: p. 66).

funciona al unísono con ella: sin intuición acompañada de reflexividad, no se puede producir la expresión artística y su materialización final en la obra de arte. El artista cuenta con la intuición: esa materia prima indeterminada e indefinida donde aún no se ha dado la separación entre sujeto y objeto. Pero a la vez y de manera recíprocamente dependiente, cuenta con la reflexión que es el movimiento que sale de la progresión indefinida, se voltea y, en volver sobre sí, re-presenta o expresa. El artista ejemplifica el proceso del sistema de autoconciencia donde un “es” tiende hacia un “deber ser” –la subjetividad del artista está movida por una fuerza, la de la creatividad, que es y que aspira a materializarse en un “deber ser” ideado. A través de la mediación del “es”-“deber ser”, o la intuición, en apariencia simple e irreflexiva junto al elemento reflexivo que obedece al “deber ser”, se mueve la expresión artística. Es debido a esa necesidad de desarrollo constante que, en referencia a lo artístico y su expresión, se puede reconocer que manifiesta, individualiza y diferencia. Y, otra vez según Nishida, no es posible hablar de repetición (en consonancia, por tanto, con los argumentos que ya se vieron cuando el filósofo expuso su perspectiva al tiempo).³⁴⁵ En sus propias palabras,

La intuición artística, por ejemplo, aunque parezca simple e irreflexiva, nunca se da sin un elemento de reflexión y su obediencia al “deber” del reflectivo autodesarrollo puede comportar un esfuerzo agotador y doloroso. No hay avance de la conciencia sin reflexión y la unidad dinámica de la conciencia que mantiene la reflexión, no es una repetición sino un desarrollo constante.³⁴⁶

Una igual estructura subjetiva funciona si, en vez de hablar de la intuición artística, se fija la atención en el conocimiento de sí mismo de cualquier sujeto. Como se ha repetido en varios momentos, siguiendo a Nishida el sistema de la autoconciencia demanda la unidad de conocimiento y existencia. Se vio que la unidad de autoconciencia muestra como interdependientes el conocimiento de sí y el ser de sí:

Podemos encontrar la base de esta unidad solamente en la autoconciencia donde el hecho de que “Me conozco a mí mismo” significa inmediatamente que “Yo soy” y viceversa, puesto que un yo es por definición aquel que se conoce a sí mismo.³⁴⁷

Por consiguiente, en la autoconciencia, sujeto y objeto, “deber” y existencia, son inmediatamente unidad. Es esa inmediatez unitaria la que personifica, entre otras cosas,

³⁴⁵ Recuérdese *Ibíd.*, pp. 25-26: “Deletrea, no una repetición de la misma conciencia en el tiempo, sino la emergencia de una nueva conciencia, la conciencia de un “deber” que está en un orden superior que aquel otro que se aprehende en la mera continuidad temporal.” (NKZ2: pp. 46-47).

³⁴⁶ *Ibíd.*, p. 34 (NKZ2: p. 66)

³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 33 (NKZ2: p. 65).

que la identificación de cualquier realidad autónoma solamente sea posible si hay una auto-aprehensión.³⁴⁸

Aquí, aprehensión, se relaciona con el conocimiento y con la comprensión que abarca el ámbito del puro conocimiento y del reconocimiento de sí, enlazando, por tanto, lo teórico y lo práctico. Por eso no sorprende, sino refuerza el argumento, la cita que seguidamente hace Nishida del comentario de Hegel sobre el “Conócete a ti mismo” délfico³⁴⁹ y sus implicaciones para con el conocimiento teórico y práctico del sujeto.

Para Nishida, solamente si se dan los dos polos, sujeto y objeto, que convergen en uno solo, se puede hablar con propiedad de realidad autónoma –por tanto, se da la necesidad no de entender que lo subjetivo y lo objetivo subsisten por separado o exteriormente, sino de entender que forman parte de la unión conjuntiva de toda autoconciencia. Y esa conjunción o unificación es la única que en su opinión conforma la realidad concreta. Toda realidad concreta, por supuesto, la del sujeto, se produce si y sólo si hay auto-aprehensión y, en consecuencia, para Nishida no se está ante una mera conciencia pre-reflexiva, sino frente a una conciencia reflexiva cuyo acompañamiento garante es la autoconciencia. Y únicamente hay conocimiento de sí, si se produce esa concreción de la realidad que surge y se desarrolla desde el sistema de autoconciencia.

El Sistema de Pensamiento Puro: El silogismo.

La concreción de conocimiento y reconocimiento ejemplificada antes mediante la intuición artística y en el conocimiento de sí de todo sujeto, es, según expone Nishida, la misma para cualquier otro tipo de actividad.

Según su argumentación, la autoconciencia es la que marca la ley de desarrollo constante de lo que obstinadamente el sujeto afirma como separado al confundir lo lingüístico y lo real. El mundo (la realidad) que el sujeto ordena con denominaciones tales como “mundo perceptivo” o “mundo científico” siguen, en el seno de su concreción, esa unión entre conocimiento y existencia que dirige el sistema de autoconciencia. Los dos aspectos son uno y el mismo. No hay algo así como un mundo material objetivo separado de otro subjetivo: el mundo, la realidad, reside todo él en un mismo núcleo que no es otro que el de la autoconciencia.³⁵⁰ Y esa afirmación, como

³⁴⁸ *Ibídem*, p. 34 (NKZ2: p. 67).

³⁴⁹ *Ibídem*, p. 34 (NKZ2: p. 67).

³⁵⁰ *Ibídem*, p. 35 (NKZ2: pp. 67-68).

puntualiza Nishida, se ilustra en el sistema de pensamiento puro y en la analizada ley de identidad:

Ilustramos lo anterior mostrando cómo la conciencia simple e irreflexiva “A” se desarrolla a sí misma y retorna a su fundación en el reflexivo “deber” expresado en la fórmula “A es A” que fija el concreto estado de conciencia “A”.³⁵¹

Ahora bien, si es cierto que la ley de identidad, tal y como la ha explicado el filósofo, ha clarificado el sistema de la autoconciencia, parece que de algún modo ha dejado fuera del principio o ley de identidad a “lo otro” de lo idéntico. Lo otro de lo idéntico, lo diferente, se funda de la mano de lo idéntico a sí. La identidad no se puede entender si no se acompaña de la diferencia. Pero ahora, Nishida no se refiere a una diferencia de perspectiva o de posición (algo que sí se vio al hablar de la relación entre significado y existencia).

En este punto concreto de su exposición, Nishida enlaza el principio de identidad “A es A” y simplemente hace evidente algo implícito en toda afirmación de lo idéntico: que, a su vez, se afirma mediante su distinción aquello que no-es. En su opinión, en su enunciación lógica, la proposición “A es A” lleva implícita la distinción de “A” de aquello que es “no-A”.³⁵² Por tanto, no hay nada novedoso aquí, solamente una constatación: la actividad de diferenciación acompaña a todo acto de identificación, debiéndose contemplar en todo “A” puesto, un “no-A” que lo acompaña. Identificar es a su vez diferenciar. Lo idéntico aparece con la adscripción de lo diferente y viceversa.

En esto, como en gran parte del desarrollo del sistema de autoconciencia pero, especialmente, en lo referente a la ley de identidad, Nishida sigue el establecimiento de las proposiciones básicas de la filosofía que hiciera Fichte. Nishida reproduce parte de la reflexión que el filósofo alemán hiciera en torno al principio de identidad en tanto que primera proposición lógica. Como se ha ido mostrando, Nishida entiende junto a Fichte que en el “A es A” no se especifica cuál es el contenido de A. Y junto a él también, aplica la formalidad necesaria de oposición, del algo opuesto a “A”: “no-A”.³⁵³

La cuestión es que Nishida avanza desde Fichte a Hegel a través de lo que él comprende como igual en dos sistemas del idealismo alemán que, por otro lado, guardan muchas diferencias entre sí. Y en este punto Nishida enlaza la formalidad de la

³⁵¹ Ibídem, p. 35 (NKZ2: p. 68).

³⁵² Ibídem, p. 35 (NKZ2: p. 69).

³⁵³ Véase la breve pero clarificadora explicación de este punto en COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, 7: de Fichte a Nietzsche*; DOMÉNECH, Ana (Trad.), Barcelona: Ariel, Sexta Edición, 2004, pp. 48-49.

oposición del “no-A” con la cuestión de la diferenciación explicada mediante la dialéctica hegeliana. Y, en concreto, cuando, como se verá a continuación, Hegel refiere a la razón de ser de las determinaciones puras de la reflexión:

La razón de ser es la unidad de la identidad y de la diferencia, la verdad de lo que se ha producido como diferencia e identidad. Es la reflexión sobre sí que es también reflexión sobre el otro que sí y recíprocamente. Es la esencia puesta como totalidad.³⁵⁴

Nishida va a fundar y cerrar, con su adhesión al perfil grueso de lo que él entiende que mueve al idealismo alemán y con dos de sus puntales, Fichte y Hegel, el principio lógico formal de identidad y la intrínseca relación entre identidad y diferencia en el sistema de la autoconciencia. Es así como expone su particular interpretación:

Solamente en la autoconciencia, donde el yo reflexionante y el yo sobre el que se reflexiona son idénticos, es la identidad, clara e inmediatamente, una con la diferencia. Así pues, la autoconciencia provee la fundación concreta de la autoidentidad lógica.³⁵⁵

Pero en el engarce final del sistema de autoconciencia que hace Nishida, queda aún por clarificar cómo hace para pasar del principio de identidad sin contenido específico a una identificación progresiva de los contenidos de la conciencia. Es obligatorio reconocer que poco hace el filósofo para cerrar sin fisuras este problema filosófico abierto. Solamente bosqueja lo que será propiamente estudiado a partir de las secciones 11 a 13, “Transición desde un Sistema de Pensamiento Puro a un Sistema de experiencia” (“Junsui shii no taiki kara heiken taiki e no sui”) [“純粹思惟の体系から経験体系への推移”].³⁵⁶

Ahora bien, lo que sí hace Nishida es delimitar los dos tipos posibles de contenidos de conciencia a raíz de la anterior diferenciación entre “A” y “no-A”. Hace sinónimos lo objetivo y lo subjetivo de “A” y “no-A” y estructura dialécticamente tanto la relación de los mismos como el desarrollo unitario del contenido. Desarrollo unitario que pivota, como no podía ser de otro modo, en el flujo indeterminado de la experiencia que es, en toda esta obra, un término casi sinónimo de la autoconciencia.

En este texto, la dialéctica nishidiana que se encuentra es prácticamente idéntica a la que aparece en *Estudio sobre el Bien* y sigue de cerca la estructura que en su primera obra también se observa con respecto a la formación de lo real. Es por eso que los problemas que padecía la primera obra y que eran especialmente evidentes en las

³⁵⁴ HEGEL, *Lógica*, Vol. 2 (Partes II y III), cit., p. 22.

³⁵⁵ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 35 (NKZ2: p. 70).

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 38-45 (NKZ2: pp. 73-89).

lagunas explicativas del sistema dialéctico, aquí los intenta solventar con una centralidad diferente y un análisis más profundo de la autoconciencia. Eso sí, en la simple enunciación del mecanismo dialéctico que hace el filósofo japonés al final de la décima sección de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, sólo es posible encontrar un esqueleto explicativo que no aclara demasiado. Más bien reitera el modo en el que la unidad debe desarrollarse desde la oposición para ir acogiendo contenidos de experiencia y, por tanto, de mayor comprensión.

Con todo, hay que reconocer el primer movimiento dialéctico que se produce cuando Nishida introduce la distinción mediada del “no-A” a la identidad de “A” ejemplificada en la proposición lógica “A es A”. Solamente si se introduce la oposición formal y se encadena obligatoria y necesariamente a la seca identidad, se entiende posible el inicio de la dialéctica progresiva y el traspaso del contenido vacío a la compleción paulatina de contenidos de experiencia. Por eso, el pensador puede afirmar, por un lado, que el contenido de la conciencia de “A”, aislado, es un contenido objetivo y que es sólo cuando se opone a “no-A”, que se relaciona con su otro y es empujado por el flujo de la autoconciencia, que se subjetiva. Ese flujo de la autoconciencia lo hace aparecer como subjetivo para, a su vez, volverse a diferenciar nuevamente, aislarse, objetivarse, por tanto, y aspirar a un mayor grado de comprensión del contenido de “A”. La unidad, y, cabe apuntar, la indeterminación del flujo de conciencia, puede entenderse como objetiva si se acepta que tal unidad es en sí susceptible de ser entendida como carente de contenido. Con la mediación del conocimiento de sí, de esa fuerza empujada a su exterioridad y reconocimiento, se podría aceptar también que, en su apariencia, sea entendida como subjetiva.³⁵⁷ Pero si se admite esta diferenciación objetiva/subjetiva a efectos del funcionamiento de la dialéctica progresiva del desarrollo de la autoconciencia, se debe aceptar y, por tanto, mencionar, que el filósofo cae nuevamente en la necesidad de una dualidad funcional. Sí, parece obvio que Nishida no puede superar la dualidad metódica, pero parece también igualmente claro que es un tipo de dualidad necesaria para el sistema explicativo de la autoconciencia.

Para salir de lo que podría ser, claramente, un argumento para recurrir la validez del sistema planteado por Nishida acusándolo de la dualidad que pretende superar con el sistema de la autoconciencia, se requiere de un puente o “transición” (*suii*-推移) que unifique esos pares duales. Es necesaria una figura filosófica que relacione. Y también

³⁵⁷ *Ibídem*, p. 35 (NKZ2: p. 70).

se requiere de un modo adecuado para expresar la relación, constitución y reconstitución del sistema de la autoconciencia.

Por ello, Nishida tiene en cuenta que en toda conciencia la totalidad surge en primera instancia en su forma implícita o latente y que aspira en todo momento, sin intermisión, a su desarrollo completo.³⁵⁸ Como esos estados latentes no pueden ser entre sí inmediatamente idénticos, se los debe relacionar para darse cuenta así de la relación o pertenencia de ellos a todo lo real. Es decir, un reconocimiento mutuo de lo lógico a lo ontológico.

Para Nishida, si hay una figura filosófica que expresa suficientemente ese tipo de relación es la del silogismo. Y, en concreto, se ampara en la definición hegeliana de silogismo que se encuentra en la *Lógica*. Nishida recompone la estricta definición del silogismo diciendo que es la forma donde un universal se disuelve a sí mismo y se reconstituye nuevamente.³⁵⁹ Ésta es la forma, junto con una cita textual de la obra de Hegel, con la que el filósofo japonés da el paso desde el sistema lógico-formal al trasfondo ontológico.

Es obligado repasar cómo define Hegel el silogismo, definición que es la que se corresponde con la cita textual que reproduce el filósofo japonés en su ensayo:

El silogismo es la unidad de la noción y del juicio. Es la noción en tanto identidad simple a la cual han vuelto las diferencias del juicio: es el juicio en tanto es al mismo tiempo puesto en la realidad, es decir, en la diferencia de sus determinaciones. El silogismo es el ser racional y todo ser racional.³⁶⁰

Con la exposición del juicio de identidad ya se había visto que, para Nishida, el juicio lógico de identidad expresaba la unidad aunque llevando en su seno la multiplicidad. Esto es: una identidad con la comparecencia constante de la diferencia a su lado. El juicio formal debía conformarse, de este modo, con lo real. Por tanto, con la realidad completa. Eso es lo que le aporta a Nishida el silogismo de raíz hegeliana al trascender el juicio de identidad. Y, por eso, la posición del filósofo japonés puede encajar con el propósito que se esconde en la definición de silogismo de Hegel.

El juicio lógico, vacío de contenido, y, por consiguiente, la primera proposición lógica “A es A”, escogida como tal y analizada por el filósofo japonés, no expresan toda la complejidad la realidad. Así las cosas, la relación encerrada en el formal “es” de la

³⁵⁸ Ibídem, p. 36 (NKZ2: p. 71).

³⁵⁹ Ibídem, p. 36 (NKZ2: p. 71).

³⁶⁰ HEGEL, *Lógica*, Vol. 2 (Partes II y III), cit., p. 131. NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 36 (NKZ2: p. 70).

cópula, debe corresponderse con el “es” ontológico. El juicio de identidad ha conectado y fundamentado en su “A es A” (contando con que en él se da la conexión necesaria a su vez entre “A” y “no-A”) el punto inicial de la dialéctica progresiva y del traspaso del vacío de contenido a la compleción de contenidos de experiencia. Pero para dar cuenta de esa compleción, es decir, del enriquecimiento, constitución y reconstitución del sistema de la autoconciencia, Nishida necesita expresar la relación concreta de contenido. El paso de un universal que se disuelve y se reconstituye es el paso unitivo del concepto y el juicio, en palabras de Hegel, que ya no es la forma meramente subjetiva.³⁶¹ El silogismo no sólo responde al lado subjetivo, “no-A”, tal y como se vio que Nishida clasificaba condicionalmente a lo objetivo-“A” y lo subjetivo-“no-A”. Para Nishida, el silogismo responde a la forma de toda la realidad. O, lo que es lo mismo en Hegel y, por aceptación expresa, en el japonés: “El silogismo es el ser racional y todo ser racional” y “Todas las cosas son un silogismo”.³⁶²

Pero el silogismo, advierte Nishida, no se puede entender como una separación fundante que disocie la realidad, sino exactamente como lo contrario: relaciona, conecta, une en su proceso dialéctico y reconstituyente. Por eso mismo no puede pensarse el silogismo, dice, considerándose que el universal que funda el silogismo es objetivo y que el proceso del desarrollo de lo real, el silogismo mismo, es subjetivo: este tipo de entendimiento del silogismo no hace nada más que disociar sujeto y objeto. En su opinión, esa disociación comporta un entendimiento de la subjetividad propia de la psicología.

En esta obra, la crítica reiterada que hace el filósofo japonés a la psicología (especialmente para desmarcarse de ella) sigue más o menos el mismo patrón argumentativo cada vez que aparece en el texto: la psicología objetiva a las facultades y con ese objetivar, las desune en lo que no puede estar desunido dentro del proceso de desarrollo que se vive, por entero, desde la experiencia pura e inmediata. Estratificar, como hace la psicología, al sujeto en facultades diferenciadas e inconexas sin reconocer, en todo caso, que dicha estratificación es meramente convencional o funcional, no es nada más que abstraer y separar. Es divorciar el proceso de autodesarrollo y no aspirar al entendimiento de la experiencia como vivencia donde no hay separación entre sujeto

³⁶¹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 36 (NKZ2: p. 71).

³⁶² HEGEL, *Lógica*, Vol. 2 (Partes II y III), cit., p. 131.

y objeto, sino reconocimiento de un desarrollo total de lo real que no responde (ni se corresponde con) ante tales dicotomías.³⁶³

A Nishida le sirve perfectamente la figura del silogismo hegeliano justamente para explicar y justificar esta difícil no-dualidad. La versión ontológica del silogismo, según lo expone Charles TAYLOR (1931-) en su estudio de Hegel, consiste en el universal unido a la realidad total de lo particular por su separación de la existencia externa total.³⁶⁴ Según Taylor, para la comprensión de la realidad se necesita, siguiendo a Hegel, una estructura triádica que es la que se expresa con el silogismo:

- (1) El universal: Unidad interna de las cosas.
- (2) La separación: En los dos términos opuestos que se dan en relación constitutiva.
- (3) La relación constitutiva que es una totalidad que constituye la exteriorización del primer universal diferenciado.³⁶⁵

Y es una similar estructura triádica la que expone Nishida diciendo que se está ante:

- (1) La experiencia inmediata-universal: que mantiene la unidad interna de las cosas y es el origen del desarrollo del todo infinito.
- (2) La separación: La experiencia inmediata da lugar al mundo objetivo cuando se une desde un centro dado en su interior. La actividad subjetiva conforma un sistema separado desde el todo de lo real pero
- (3) A su vez esta actividad subjetiva es la que conecta (relación constitutiva) dicho sistema separado con el todo infinito.³⁶⁶

Para tratar de clarificar la explicación silogística, vivencial y ontológica, conforme al sistema de la autoconciencia, Nishida pone como ejemplo el de una línea recta cualquiera:

Tomemos el ejemplo de una línea recta: si examinamos este sistema objetivo, encontramos que incluye la separación y la conexión dentro de sí y se revela para ser fundada en la estructura de la autoconciencia. La actividad subjetiva que concibe una línea finita, fija un sistema dentro de la progresión interminable de la autoconciencia, objetiva la experiencia, determina lo finito dentro de lo infinito: y esto también puede ser entendido como el proceso en el que un universal se determina a sí mismo. La línea determinada como objetiva está producida por una subjetiva auto-determinación de la experiencia misma.³⁶⁷

³⁶³ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 36 (NKZ2: p. 72).

³⁶⁴ TAYLOR, Charles, *Hegel* (1975); CASTRO MERRIFIELD, Francisco, MENDIOLA MEJÍA, Carlos, LAZO BRIONES, Pablo (Trads.), México D.F., Barcelona: Anthropos Editorial, Universidad Iberoamericana y Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, p. 268.

³⁶⁵ *Ibidem*, pp. 268-269.

³⁶⁶ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 36 (NKZ2: p. 71).

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 36 (NKZ2: p. 71).

La línea recta considerada en su abstracción es producto de la concepción subjetiva. Es la conceptualización subjetiva la que la concibe y la individualiza como finita y separada, es decir, objetiva la experiencia y la delimita como un algo finito dentro de lo infinito. La determinación o la individualización que conlleva esa objetivación conceptualizada desde el conocimiento subjetivo, no es nada más que una presentación del proceso del universal que se determina a sí mismo. O, se podría decir, esa autoconciencia universal, sirviéndose de la actividad subjetiva, autodetermina (objetiva) una parte de la experiencia desde la experiencia misma. Por tanto, no habría separación excluyente entre lo finito y lo infinito, lo subjetivo y lo objetivo, sino una correlación, al igual que sucede considerando el infinito recursivo matemático de Julius Wilhelm Richard DEDEKIND (1831-1916)³⁶⁸, tal y como hace Nishida en el texto:

Si con Dedekind vemos la infinidad en tanto que la proyección de un sistema dentro de un sistema y el número en tanto que series de tales infinidades, entonces la actividad que proyecta el sistema dentro del sistema es un proceso subjetivo y el número finito es su correlato objetivo, y, así, uno puede igualar la infinidad actual (*das aktuelle unendliche*), el descubrimiento de lo infinito dentro de lo finito, con la experiencia.³⁶⁹

Ahora con Dedekind y previamente, como se vio, con Royce, el estudio del entendimiento lógico y el matemático van unidos en el proceder explicativo de la autoconciencia de Nishida. Para el filósofo, la proyección (o representación - reflexión) subjetiva es la que proyecta un sistema de números finitos dentro del sistema de números infinito, siendo así que tal proyección no es sino una correlación entre ambos principios, infinito y finito. El descubrimiento de uno en otro (lo infinito dentro de lo finito) es el descubrimiento de esa igualación entre uno y otro, esa presentación o co-presentación y co-pertenencia mutua.

³⁶⁸ Véase DEDEKIND, Richard, *Essays on the theory of numbers, I. Continuity and irrational numbers, II. The nature and meaning of numbers* (1901); WOODRUFF BEMAN, Wooster (Trad.), Chicago: The Open Court Publishing Co.; 1901, pp. 63-64: “V. Lo finito y lo Infinito. 64. Definición. De un sistema S se dice que es infinito cuando es similar a una parte propia de sí mismo; en el caso contrario, de S se dice que es un sistema finito. 65. Teorema. Cada sistema que consiste en un único elemento es finito. Prueba. Porque dicho sistema no posee una parte propia. 66. Teorema. Existen sistemas infinitos. Prueba. Mi propio reino de pensamientos, es decir, la totalidad S de todas las cosas que pueden ser objetos de mi pensamiento, es infinita. Porque si s significa un elemento de S, entonces es el pensamiento s', que s puede ser objeto de mi pensamiento, un elemento, él mismo, de S. Si nos referimos a esto como resultado de una transformación matemática ϕ (s) del elemento s, entonces se tiene la transformación ϕ de S. Así determinada, la propiedad que transforma S' es parte de S; y S' es, ciertamente, una parte propia de S, porque hay elementos en S (por ejemplo, mi propio ego) que son diferentes de ese pensamiento s' y, por tanto, no están contenidos en S'. Finalmente, es claro que si a, b, son diferentes elementos de S, sus transformados a', b', son también diferentes y, por tanto, la transformación ϕ es una transformación distinta (similar). Así, S' es infinito, que era lo que tenía que ser probado.”

³⁶⁹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p.36 (NKZ2: p. 72).

Así, sea mediante la ejemplificación matemática o la lógica de la operacionalidad del silogismo, Nishida no pretende dar una descripción estructural formal, sino la explicitación del modo formativo de la realidad. Se muestra, en el enlace de los argumentos del filósofo, que hay una necesidad de las mutuas relaciones correlativas entre sujeto y objeto, “existencia” y “deber”. La ley de identidad incluye en sí las oposiciones, sean estas las que sean, y las relaciones de mutua dependencia entre los pares: sujeto y objeto, finito e infinito, etc. Para Nishida, de haber diferencias, de decirse la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo o lo universal y lo particular, se debe decir desde una posición de distinción que no sea absoluta.

En su argumentación, universal y particular se correlacionan: por eso, dice, tampoco se puede dividir un concepto “X” de una sensación “X” –concepto y sensación están correlacionados:

No se puede dividir el concepto “rojo” desde la sensación “rojo” porque dentro de la sensación, el concepto es lo operativo; la sensación particular es una autodeterminación de la experiencia de rojo en general mientras que el juicio conceptual “Esto es rojo” es una auto-articulación de la sensación.³⁷⁰

Al igual que sucedía con el ejemplo de la línea recta finita y demostrada la imposibilidad de distinguirla de lo infinito desde donde surgía, para Nishida el concepto “rojo” no puede dividirse desde la sensación “rojo”, porque el concepto es el que opera en dicha sensación. La sensación, particularizada, individuada, es una autodeterminación de lo rojo en general que simplemente se articula. Es decir, se expresa como sensación, en el juicio (de identidad): “Esto es rojo”.

La transición del sistema de pensamiento puro al sistema experiencial.

Las secciones 11 a 13 bajo el título genérico “Transición desde un sistema de pensamiento puro hacia un sistema experiencial” reordenan, reubican y, hasta cierto punto, corrigen, algunos problemas analizados con anterioridad pero no contestados convenientemente por parte del pensador japonés. La intención filosófica que Nishida plasma en estos textos es doble.

Por un lado, detallar cómo sucede la diferencia de grado en la unificación o universalidad relativa que mostró en las secciones 5 y 6 donde introducía la noción de existencia. Él mismo, al resumir sus tesis, comenta que, como mostró, la noción de existencia podía derivarse desde la unificación de la experiencia inmediata de acuerdo

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 37 (NKZ2: p. 73).

con las formas de espacio y tiempo. Así, dice, sus tesis mostraron que la unidad externa no puede ser suficientemente distinguida desde la unificación interna de la experiencia, unificación que se produce mediante su significado. Es por ello que la síntesis de los contenidos de conciencia (conciencia lógica, estética o espacio-temporal) no difieren de modo esencial sino, solo y exclusivamente, respecto a su grado de unificación o relativa universalidad.³⁷¹

Por otro lado, Nishida quiere clarificar esta diferencia gradual de unificación o universalidad relativa desde lo visto en las secciones 7 a 10, es decir, con lo visto en relación al sistema de pensamiento puro. Para pulir lo que a sí mismo no le parece suficientemente mostrado en las secciones previas, Nishida empieza distinguiendo las diferentes maneras en que la experiencia se unifica, es decir, se sintetiza. Según su clasificación, la experiencia se unifica en función de dos coordenadas: existencial y de significado.

Coordenada Existencial

- a. Conocimiento empírico: cuando la experiencia se unifica de acuerdo a las formas trascendentales del tiempo y el espacio.
- b. Conocimiento científico-natural: la unificación de la experiencia que se produce mediante el “deber” lógico trascendental que subyace a la ley científica.

Coordenada del Significado

- a. Intuición estética: en tanto que unidad del significado puro interno (basado en el “deber ser” trascendental estético).
- b. Conciencia lógica: que se encuentra en el conocimiento matemático y cuyo carácter puramente formal y *a priori* no permite hablar de una experiencia unificadora.

Las coordenadas, aunque metodológicamente diferenciadas en existenciales y de significado, comparten entre sí espacios. Es ese espacio mutuo aquel sobre el que Nishida quiere que se centre la atención en primer lugar, puesto que la diferencia ya es así, en esta instancia, una distinción de perspectiva.

Según explica, de la intuición estética y de la ley científico natural se puede decir que, aunque las consideremos procesos unificadores divergentes en función de las coordenadas de significado y existencia, consecutivamente ambos procesos se tocan en el “deber ser” trascendental. La unificación de la experiencia en la intuición estética y en la ley científico-natural se produce de acuerdo a un “deber” trascendental, pero difiere si se atiende al tipo de “deber” trascendental al que remiten. Así, en la intuición

³⁷¹ Ibídem, p. 38 (NKZ2: pp. 73-74).

estética, ese “deber” es subjetivo, mientras que en la ley científico-natural, el “deber” trascendental es factualmente objetivo. Justamente por esa diversidad del “deber” trascendental, en su opinión, se dice de la intuición estética que no puede aspirar a concordar de modo estricto con los datos objetivos de experiencia: la intuición estética solamente dispone de ellos para expresarse. Los datos objetivos de experiencia son, por así decirlo, su materia prima. De ahí que, según explica Nishida, como sólo dispone de ellos, el modo en el que la intuición estética expresa la unificación de la experiencia es similar al conocimiento matemático, puesto que si se mira el contenido de las matemáticas, éste puede entenderse como un contenido creado por el pensamiento y carente de existencia objetiva.³⁷²

Esta ordenación no hace nada más que, partiendo de la experiencia inmediata, confirmar que hay ámbitos en los que ciertas posiciones unificadoras de la experiencia coinciden y funcionan de igual modo. Para el filósofo, la diferencia es, por tanto, modulada y advertida desde una posición aparente de la observación y ocultada desde la perspectiva contraria. Por consiguiente, hay características y relaciones entre los modos de unificación de la experiencia que aparecen, de un lado, unidos y, de otro, desunidos.

Así las cosas, para Nishida la ordenación anterior comporta la posibilidad de clasificar diferentes objetos de conocimiento. Sucede que, tal y como sostiene, de la clasificación inicial puede derivarse una división resultante a partir de la mayor o menor gradación o acercamiento del objeto con el “ser” o el “deber ser”. Nishida divide los objetos de conocimiento en tres grupos:

- (1) Los objetos totalmente determinados por un “deber ser” en su contenido y en su forma (objetos de la matemática).
- (2) Los objetos cuyo contenido viene de la experiencia mientras su unidad queda conferida en un “deber ser” independiente (objetos de la intuición estética).
- (3) Los objetos cuyo contenido y unidad se derivan por igual de la experiencia (objetos del conocimiento científico natural).³⁷³

Pero parece que, tanto la clasificación primera como la subsiguiente de los diferentes objetos de conocimiento, en vez de permitir la superación de la dualidad a la que aspira el filósofo, amplían epistemológicamente el abismo entre el “ser” de la experiencia y el “deber ser” que estructura y condiciona el conocimiento de tal

³⁷² *Ibíd.*, pp. 38-39 (NKZ2: pp. 74-75).

³⁷³ *Ibíd.*, p. 39 (NKZ2: p. 75).

experiencia. Y esto es así, según expresa el mismo Nishida, porque debe reconocer que, aunque ha intentado demostrar con la ley de identidad lógico-formal las relaciones mutuas y las oposiciones entre existencia y “deber” o cognoscente y conocido, forma y contenido,... no lo ha hecho suficientemente. O, lo que es lo mismo: más allá de lo argumentado ampliamente con la ley de identidad, debe reconocerse el dualismo sistemático que aquí se apuntó. Una bifurcación entre dos orillas sobre la que es difícil construir un puente unitivo, una transición filosófica consistente. Por eso, tratará de volver sobre sus pasos, queriendo remendar lo que, reconoce, se ha saltado a sabiendas de que el sistema era incompleto.

La constricción de la intuición.

Como se está enseñando, Nishida mantiene la distinción entre la experiencia inmediata y la experiencia mediata. Se demuestra con ello que en este texto no hay un abandono absoluto de su concepción inicial de experiencia de *Estudio sobre el Bien* que sigue entretejida como principio básico en su segunda obra publicada.

La experiencia inmediata es aquella a la que no se le ha adicionado ninguna actividad del pensamiento. Esta definición de experiencia inmediata es la misma que la que apareció descrita en *Estudio sobre el Bien*.³⁷⁴ En *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* también se fijan los límites de lo que es la experiencia inmediata con la oposición de aquello que no es. Lo que se opone a la inmediatez o a la pureza de esa originaria e indeterminada y aún-no-individualizada experiencia, es la mediación/individuación que se produce tras la construcción de contenido para el pensamiento. Nishida distingue la experiencia inmediata de la mediata simplemente indicando que ésta última se construye a través de las categorías del pensamiento. Y esta construcción de la experiencia a través de las categorías de pensamiento no es nada más que referir al sentido que, a partir de Kant, adquiere la experiencia.

Por consiguiente, se puede aventurar que Nishida circunscribe la experiencia mediata como no otra que aquella que delineó Kant y que según el filósofo alemán responde a las dos condiciones del conocimiento posible: la intuición y el concepto.³⁷⁵

³⁷⁴ Hay que recordar el conocido texto de la definición en NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 41: “Lo que normalmente llamamos experiencia está adulterado con alguna clase de pensamiento, de manera que al decir pura me refiero a la experiencia tal como ella es, sin el menor aditamento de deliberada distinción”. (NKZ1: p. 9; IG: pp. 3-4; EB: pp. 27-28).

³⁷⁵ Véase KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., p. 126, B125-B126: “Ahora bien, hay sólo dos condiciones bajo las cuales puede conocerse un objeto. En primer lugar, la *intuición* a través de la cual

Es por eso que, tras citar el fragmento de la *Crítica de la razón pura* (B125-B126)³⁷⁶ que instaaura el marco bicondicional del conocimiento, Nishida alude a la constricción de la intuición en tanto responsable de eso que se entiende por conocimiento objetivo.

Volviendo sobre lo ya analizado y retomando ahora la simple definición de intuición con la que se abría *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, decir aquí “experiencia inmediata” parece decir lo mismo que se dice con “intuición”. Cabe recordar que cuando Nishida sienta las bases de las ideas que centrarán su atención filosófica en esta obra, busca en la autoconciencia el lugar de confluencia entre intuición y reflexión. Al inicio del libro, la intuición aparecía descrita como un igual conceptual equivalente a la experiencia inmediata. Como se vio, la intuición era presentada como la conciencia de la progresión intacta/ininterrumpida de la realidad tal y como ésta es.³⁷⁷ Es decir, conciencia donde la división gramatical, epistemológica y, por extensión, ontológica, entre sujeto y objeto (o cualquier otro par) aún no se ha producido y donde el sujeto que conoce y aquello (objeto) que es conocido, son una misma cosa.

Tal sinonimia entre experiencia inmediata e intuición es problemática y refleja las dificultades terminológicas y conceptuales constantes en las primeras obras de NISHIDA Kitarō. Las dificultades terminológicas aquí son, sin duda, escollos filosóficos también. Y esto es así porque es fácil caer en la confusión de niveles de discurso. Porque, o bien se considera que se está hablando de una terminología que remite por igual a la epistemología y a la ontología y con dicha explicación se salva el problema (la intuición es igual a la experiencia inmediata tanto si se piensa en la realidad de cualquier alguien, como si se piensa en la realidad como un todo) o bien se acepta que Nishida no es capaz de acometer la tarea filosófica que quiere realizar con la precisión requerida para tal fin.

La reutilización de la experiencia inmediata para presentar la transición entre el sistema de pensamiento puro y el sistema de experiencia requiere, obligatoriamente, de una determinada definición de experiencia. De ahí que retome su concepto de experiencia inmediata, el puro flujo indeterminado de lo real. Ahora bien, si hace falta la noción de experiencia y ésta se une con la intuición desde el punto de vista epistemológico (como una de las condiciones de todo conocimiento posible en sentido kantiano), no queda más que apuntar que Nishida utiliza como sinónimos intuición y

viene dado, aunque únicamente en cuanto fenómeno. En segundo lugar, el *concepto* a través del cual es pensado el objeto correspondiente a dicha intuición”.

³⁷⁶ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 42 (NKZ2: p. 83).

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 3 (NKZ2: p. 15).

experiencia inmediata y que, si la figura de la autoconciencia es central, lo es para dar cabida (lugar) al paso dialéctico necesario entre el proceso indeterminado, el determinado y el ascenso hacia una unidad mayor de comprensión de la realidad.

Volviendo otra vez a la cuestión de la constricción de la intuición, según Nishida, el conocimiento objetivo o, lo que es lo mismo, la condición de su objetividad, implica la limitación de la intuición. Pero, ¿es algo ineludible que para poder conocer se limite la intuición? Sí, lo es, si se parte del lugar de la estructuración que el sujeto necesita para ordenar su percepción del puro *continuum* de la experiencia. Pero de esa necesidad de limitar la intuición que el sujeto impone a la realidad como un todo no se desprende que tal necesidad venga dada por la experiencia inmediata. Aquí parece encontrarse el desacuerdo de Nishida con Kant y, por extensión, con los neokantianos con los que dialoga, Hermann COHEN (1842-1918) y Natorp especialmente.

El contenido de la experiencia, en bruto, no surge de la necesidad que tiene el sujeto de ordenar el flujo indeterminado de lo real, sino al contrario: el sujeto responde ante el flujo y lo objetiva. Lo delimita porque requiere de dicha estructuración para comprender, pero no porque la realidad requiera de dicha comprensión y ordenación “bifurcante” lógica, gramatical o epistemológica. Desde la concepción nishidiana, no es el caso que la experiencia inmediata sea un puro material dispuesto para nuestro pensamiento. Más bien, en palabras de Nishida, se debe conceder que nuestro pensamiento ordenante es posterior a la misma y que es sólo entonces que el sujeto impone cierto orden y lógica a la realidad:

Nuestro pensamiento sobre el contenido del conocimiento está determinado por las exigencias *a priori* del pensamiento, pero no podemos decir que el contenido mismo también está suministrado por las mismas [exigencias *a priori* del pensamiento]. No reconocer ningún derecho al contenido en la constitución del conocimiento empírico es pensar el contenido como una simple multitud a-sintética, donde el material está dispuesto para la libre disposición del pensamiento. (...) Aunque [la intuición] pueda verse libremente desde cualquier aspecto, o dividida de acuerdo a una fórmula, el hecho de que sea vista desde determinado aspecto, aparezca de determinada manera, sea dividida de acuerdo a determinado método, presentada en una fórmula dada, depende de su propia naturaleza; a eso es a lo que se refiere Kant cuando habla de la constricción de la intuición.³⁷⁸

Esta cita aclara la perspectiva nishidiana y funciona en el mismo sentido que la conocida frase de *Estudio sobre el Bien* que establecía que es la experiencia la que

³⁷⁸ Ibídem, p. 43 (NKZ2: p. 83).

precede al individuo y no al revés.³⁷⁹ Similarmente, que el conocimiento necesite constreñir a la intuición para construir el conocimiento objetivo no significa que se deba presuponer que la intuición puede ser vista solamente como constreñida. Para Nishida, la naturaleza propia de la intuición es la de la progresión intacta e ininterrumpida de la realidad, su contenido todo. Lo que viene luego, la limitación de la intuición en conjunción con la segunda condición del conocimiento, el concepto, es algo posterior que no puede confundirse con su propia naturaleza como todo. El error se produce si, según explicita, se confunde la intuición-inmediata con la intuición dentro ya de la función del conocimiento de la mano del concepto, donde sí queda convertida en figura mediata para servir al conocer.

Para ejemplificar tal constricción de la intuición, Nishida indica que con un juicio factual del tipo “Esta cosa es negra”, en la proposición, el sujeto, “esta cosa”, se establece mediante la determinación formal espacio-temporal y el juicio se constituye de acuerdo a las categorías del entendimiento. Sin embargo, el juicio no se compone con la simple conjunción de dos representaciones, sino que se funda en una síntesis precedente. El contenido de conciencia enunciado como “negro” y su combinación con el contenido de “esta cosa” en el juicio factual “Esta cosa es negra”, depende de la totalidad sintética (unida) previa (experiencia inmediata o intuición) que nos es dada. Sólo así se puede dar cuenta del dinamismo de la realidad concreta y universal que es la experiencia inmediata o pura. Desde su perspectiva, cualquier juicio, análisis o abstracción asume y, por tanto, surge, del todo concreto de la experiencia pura, de la totalidad sintética y dinámica que precede a toda forma proposicional:

De este modo, el juicio “Esta cosa es negra” surge desde el análisis de una totalidad sintética dada previamente. El contenido “negro” que es su predicado no es un concepto fijo y aislado fuera del sujeto, sino que es el poder constructivo de la experiencia inmediata, aquello que Hegel denomina “el *punctum saliens* de todo ser vivo” (*punctum saliens aller Lebendigkeit*).³⁸⁰

La experiencia inmediata que equivale al hegeliano “*punctum saliens*”, el punto más vital, sostiene dinámicamente al juicio, no lo aísla. De nuevo, Nishida hace concordar la exposición de la lógica de Hegel con la suya propia aunque no sin problemas. Es dificultoso hacer sinónimos términos filosóficos como la experiencia

³⁷⁹ La frase se encuentra en el prefacio de 1911 de *Estudio sobre el Bien*. En NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., p. 34: “Al pasar el tiempo, llegué a comprender que la experiencia existe no porque haya un individuo, sino que un individuo existe porque existe la experiencia. Así llegué a la idea de que la experiencia era más importante que las diferencias individuales y de esta manera logré evitar todo solipsismo.” (NKZ1: p. 4; IG: p. xxx; EB: p. 24).

³⁸⁰ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 43 (NKZ2: p. 85).

inmediata del filósofo japonés con el juicio hegeliano. Se puede hacer si se tiene en cuenta el papel que Nishida le da a la experiencia inmediata como noción del *processus* en sentido hegeliano.³⁸¹ La clave aquí está en ver cómo Nishida, al optar por la lógica hegeliana y su adscripción a la misma, critica con ella la perspectiva kantiana y neokantiana. Opta no por una concepción del juicio que lo explica como la conformidad del contenido a la forma (kantiana), sino por la fuerza propia y determinante del contenido (hegeliana). Lo que hay, pues, es el desenvolvimiento del contenido de la conciencia que, con su propia actividad, particulariza bajo la forma del juicio. Y aquí, en la experiencia inmediata explicada con el juicio y su proceder en sentido hegeliano, se encuentra, al fin, la exposición y explicación nishidianas del tránsito del sistema de pensamiento puro al sistema de experiencia.

Para Nishida, desde el sistema de autoconciencia surgen los desenvolvimientos propios que engendran diversos sistemas según su gradación de contenido de experiencia. Tanto si se habla de la pura conciencia lógica, cuyo contenido experiencial es, en su opinión, nulo pero que se desarrolla en la lógica y las matemáticas, o bien se muestra la organización sensitiva del sistema del color mediante el cual el pintor estructura el mundo o el músico que lo estructura en el sistema del sonido, todo fenómeno de conciencia no es nada más que una “síntesis creativa” que concretiza y particulariza (constríñe) desde el todo libre (léase experiencia inmediata o intuición inmediata) que lo precede. Nishida defiende, por tanto, que el contenido de la experiencia inmediata como un todo es el que constituye el juicio y no al revés. Y dicho contenido no es otra cosa que una unidad o actividad auto-formante unificadora que está en la base del mundo y precede y a su vez prescribe, preceptúa, la discriminación analítica posterior. Por eso, de toda su argumentación se puede concluir que si el juicio está constituido por el contenido y, consiguientemente, el contenido es la fundación del

³⁸¹ Véase, HEGEL, *Lógica*, Vol. 2 (Partes II y III), cit., pp. 116-117: “Se acostumbra considerar el juicio como un enlace de nociones y de nociones de especies diferentes. Lo que hay de cierto en este modo de considerar el juicio es que se presupone la noción como principio de juicio y como produciéndose en el juicio bajo la forma de diferencia. Lo que hay de erróneo es que se habla de nociones de diferentes especies; (...) Y tampoco es exacto considerar el juicio como un enlace de partes, (...) Esta manera exterior de concebir el juicio se hace aún más sensible cuando se dice que se hace un juicio agregando un predicado al sujeto. Así se representa el predicado como si sólo existiese en nuestro cerebro, de donde le sacásemos para agregarle al sujeto, que, por su parte, constituyese una existencia exterior e independiente. Esta concepción del juicio está en oposición con la cópula. Cuando decimos “esta rosa es roja” o “esta pintura es bella”, no queremos decir que somos nosotros los que hacemos que la cosa sea roja o que la pintura sea bella, sino que son éstas las determinaciones propias a estos objetos. (...) la noción no es, como la concibe el entendimiento, un ser inmóvil e inerte (*processlos*, sin *processus*), sino que es más bien en cuanto forma infinita, esencialmente activa, es, por decirlo así, el *punctum saliens* de todo ser vivo y por lo tanto es el ser que se diferencia a sí mismo”.

juicio, no se puede decir del contenido que sea ni un sujeto ni un predicado. El contenido es lo que los une o, mejor dicho, la unidad toda (de la experiencia inmediata) que existe previa a cualquier distinción, discriminación u ordenación. Y, en consecuencia, tampoco la forma originaria es algo diferente del contenido, sino que es aquello que, al desarrollarse, se transforma y se relaciona interdependiente y recíprocamente, en la estructura dialéctica de lo real. Es por todo ello que Nishida concluye sus reflexiones en torno a la constricción de la intuición especificando que dicha constricción de la intuición, ya mediada, no es un puro formalismo para el pensamiento. Es el espacio para la oposición de la forma y el contenido que, confrontados y auto-desarrollándose en la forma de la síntesis procesual, dinámica y creativa, constituye eso que se ve como sistemas diferenciados, pero sobre los que se da la precedencia de la experiencia inmediata, de la intuición originaria e ilimitada (la conciencia de la progresión intacta/ininterrumpida de la realidad tal y como ésta es).

Al final, lo que subyace tras el planteamiento nishidiano es su sistema de la intuición o de la experiencia inmediata que es pre-cognitivo, pre-judicativo, pre-reflexivo. Dicho sistema es la única condición de posibilidad de cualquier otro sistema de experiencia más allá de que, *a posteriori*, lo diferenciamos como sistema de puro pensamiento (lógico), estético o sensitivo.

Aparece otra vez el principio originario de todo pero queda pendiente, en el transcurrir del proceso dinámico de la experiencia, explicar no sólo algún sistema “de” experiencia (siendo cualquier sistema, un sistema “de” experiencia que “pende de” o se “levanta de” la experiencia originaria) sino también como se interconectan entre sí los sistemas, se desarrollan y se completan tendiendo hacia su mayor compleción. Con Nishida, ahora se empezará analizando el sistema de la experiencia perceptiva que es el que parece incluir contenido en sí.

El sistema de experiencia perceptiva: la pura sensación pre-judicativa.

Nishida quiere mostrar cómo se relacionan los diferentes sistemas “de” experiencia, empezando por el que parecería el más simple a primera vista, el sistema perceptivo y la sensación como el núcleo de la percepción.

Partiendo del mínimo común, la sensación, el análisis nishidiano se inicia con una advertencia, pues su discurso sobre la sensación recurre a una hipótesis ficticia: se discurrirá pensando como si fuera posible separar e independizar algo así como una

“simple experiencia sensorial” (*kankakuteki keiken*-感覺的經驗).³⁸² Y dice bien el filósofo al indicar que supongamos ese estado hipotético, porque sobre la base de la noción de experiencia inmediata estrictamente no podría aceptarse tal forma independiente de una experiencia sensorial absolutamente singularizada. Así, dice, cuando sentimos una sensación procedemos a discriminar tal sensación de otras, sea de modo cualitativo o sea de modo cuantitativo –pero esto también sería un “como si” o una argucia meramente expositiva, puesto que en rigor y partiendo de la experiencia inmediata, originaria, no sería posible distinguir cuantitativamente. No se podría ya que la noción de cantidad implicaría en sí reconocer que hay algo cuyo carácter es cerradamente exterior. En conclusión, si el principio de partida es el de la experiencia inmediata y, por los mismos motivos estructurales, el de la intuición (pura), no cabría la posibilidad de aceptar esa distinción cuantitativa, sino sólo una diferenciación meramente cualitativa desde la que se pudieran valorar, *a posteriori*, variantes de cantidad sensitiva.

Sin profundizar en esta cuestión, discutible sólo con que se impugnara la raíz originaria y precedente de la experiencia inmediata, la siguiente diferencia que plantea el pensador, en sí misma problemática, es la de la distinción entre la sensación y el juicio de sensación. Según Nishida, una sensación no puede ser idéntica al juicio con el que se comparan, registran o diferencian unas sensaciones de otras. Esto es así, sencillamente, porque la sensación pura precede a todo juicio. Por eso argumenta que de esa sensación se puede decir, de modo similar a como se podría decir de la experiencia inmediata, que es pura y, por eso, pre-judicativa. Pero, hay que añadir, parecería un contrasentido hablar de una sensación que parece no percibirse si no se ha realizado de ella un juicio que la registra, la determina y la individualiza en contraste con la pluralidad indeterminada de cualesquiera otras sensaciones. Si no hay determinación de una sensación, si, por tanto, no se ha distinguido aquello que se percibe, parecería que de eso indeterminado, esa pura sensación pre-judicativa, no podría predicarse que es algo que exista.

Con respecto a la sensación, es habitual entenderla acompañada siempre de las representaciones causadas por la receptividad –en el sentido kantiano, no habría sensación de lo percibido si no es mediante la representación y el juicio que compara,

³⁸² NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 46 (NKZ2: p. 90).

registra las similitudes y las diferencias.³⁸³ Pero Nishida parece encararse otra vez frente a la epistemología moderna y a la concepción de la experiencia que sostiene el edificio filosófico kantiano. Por eso vuelve la vista, curiosamente, a la psicología, a la que previamente ha enmendado en diversas ocasiones. Cita, en este caso, a Georg Frederick STOUT (1860-1944)³⁸⁴, filósofo y psicólogo conocido en su época por dos de sus obras, *Psicología Analítica (Analytical Psychology)* (1896) y *Manual de Psicología (A Manual of Psychology)* (1898), pero hoy una figura desconocida para muchos. En la cita de Stout que extrae Nishida, el primero reconoce que su argumento se basa en la teoría psicológica del alemán Carl STUMPF (1848-1936). La figura de Stumpf sí parece más determinante en el campo de la filosofía si se tiene en cuenta la influencia de sus ideas en Edmund HUSSERL (1859-1938) y por extensión en la centralidad de la escuela fenomenológica de principios de siglo XX.

En lo que aquí interesa, del texto de Stout que se encuentra en *Manual de Psicología* Nishida resume un párrafo donde el psicólogo expone la imposibilidad que tenemos para identificar todas y cada una de las sensaciones. De hecho, Stout constata sencillamente que hay variaciones en la experiencia sensitiva que no podemos diferenciar (identificar, determinar) cognitivamente.³⁸⁵ Es decir, que en lo que él

³⁸³ Véase KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., pp. 65-66, A20/B34: “El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo *materia* del mismo. Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones” y KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., p. 314, A320/B377: “(...) el género es la *representación* en general (*repraesentatio*); bajo ésta se halla la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere exclusivamente al sujeto, como modificación del estado de éste, es una *sensación (sensatio)*; una percepción objetiva es un *conocimiento (cognitio)*. El conocimiento es, o bien intuición, o bien *concepto (intuitus vel conceptus)*. La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a muchas cosas.” Cursivas en el original.

³⁸⁴ Stout, al igual que Royce o James, participó en las Gifford Lectures. De hecho, algunos de los datos biográficos más fiables sobre su figura de Stout se encuentran en la web dedicada a dichas conferencias. Véase información en [www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=161] (Consulta: 19 Abril 2011). NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., pp. 46-47 (NKZ2: p. 91).

³⁸⁵ STOUT, G.F., *A Manual of Psychology*; Vol. 1, London: W. B. Olive-University Correspondence College Press, 1898, p. 120: “Mera Sensación –Al definir la sensación, hemos desatendido la función cognitiva que podría cumplir como un elemento constitutivo en la percepción de un objeto. De esto no se sigue que la sensación pueda existir actualmente sin la función cognitiva. Esta es una cuestión que tiene que ser considerada por separado en base a sus propios méritos. Podemos formularla como sigue: ¿hay algo así como una mera sensación? Le debemos al profesor Stumpf un argumento que parece responder a esta cuestión afirmativamente. El argumento está basado en el hecho de que dentro de unos límites, podemos variar un estímulo sin producir ninguna diferencia perceptible en el objeto conocido. Si esta variación en el estímulo se acompaña de una variación en la experiencia-sentida, entonces tenemos una variación en la experiencia-sentida que no se diferencia de la cognición. Hay una diferencia en la mera sensación, pero no en la percepción. En realidad, esto se puede demostrar como sigue. Podemos variar las condiciones físicas de las que depende el tono de una nota musical hasta producir una escala gradual de notas en base a tonos que crecen o decrecen. Las series simbolizadas serían P1, P2, P3, P4, P5...Pn. Ahora,

denomina “mera sensación” hay unos puntos perceptivos ciegos donde para el sujeto es casi imposible distinguir la variación gradual. Si la gradación es sucesiva (cosa que necesariamente debe ser una gradación) hay diferencias de grado mínimas pero efectivamente dadas entre sensaciones, al igual que lo hay entre las notas musicales, según apunta Stout. Lo que el sujeto no puede identificar y diferenciar son estas gradaciones mínimas. La gradación o disposición sucesiva implica una diferencia entre sensaciones, pero al sujeto se le aparecen “como si” fueran cognitivamente iguales. Por consiguiente, la igualdad a la que el sujeto reduce esa mínima gradación no es una identidad sensitiva. Es la constatación de la limitación propia de su capacidad para llegar a discriminar las variantes infinitas de la gradación.

Nishida recoge el modo en el que Stout da significación a las sensaciones y se aferra especialmente a lo que es el estado normal y cotidiano de conciencia. Nishida enuncia ese estado como “conciencia no cognitiva”³⁸⁶, terminología ésta que en el entender habitual de la conciencia sugeriría una suerte de contradicción o, al menos, una enunciación mistificada. La experiencia común, ordinaria, no es aquella que se deduce de los juicios sobre las sensaciones y, por tanto, ya acompañada de la reflexión judicativa que expresa la distinción entre sensaciones. La percepción ordinaria, la siempre-ahí, no es la de la reflexión judicativa, sino la, se podría decir, “conscientemente” no-judicativa y no-cognitiva. En resumen: no se puede establecer, como dice Nishida recogiendo la explicación de Stout, que deba haber una coincidencia completa entre la existencia de las sensaciones y su función cognitiva. O, mejor dicho, el sujeto no es capaz de reconocer siempre tal coincidencia en la presencia gradual de la sensación. Así lo explica Stout en el texto que Nishida cita parcialmente y que aquí se reproduce íntegro tal y como aparece en *Manual de Psicología*:

En este momento estoy pensando en temas psicológicos. A la vez, recibo multitud de impresiones diversificadas de las cosas que me rodean y que, ciertamente, entran en mi experiencia total. Pero si me refiero a ellas como un objeto en absoluto, lo hago de una manera muy indeterminada. Mi discriminación perceptiva está muy lejos de seguir el ritmo de la diferenciación de los datos sensoriales como inmediatamente experimentados. La habitación está bien iluminada y el sol brilla por la ventana. Pero, con mis pensamientos ocupados, no me doy cuenta de ello. Mis pensamientos pueden estar ocupados, de manera similar, en el crepúsculo sin que me dé cuenta de que era el crepúsculo. Pero mi experiencia total sería diferente en los dos casos. El tipo y el grado de iluminación modifica mi conciencia, incluso si no soy consciente de ello. De la misma manera, a menudo, al ser consciente de un sonido, yo soy a la vez consciente de

si la variación de las condiciones físicas es suficientemente gradual, P1 puede ser bastante indistinguible de P2, y del mismo modo, P2 puede ser bastante indistinguible de P3, y P3 de P4. Sin embargo, P4 será percibido como distintivamente diferente de P1”.

³⁸⁶ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 47 (NKZ2: p. 91).

que lo he estado escuchando desde hace algún tiempo, sin ser consciente de ello. La sensación correspondiente estuvo presente en mi conciencia aunque yo no me diera cuenta del sonido.³⁸⁷

En ocasiones, la mejor manera de hacer algo invisible es que sea evidente. Y eso mismo sucede con el flujo de las sensaciones. Las sensaciones solamente adquieren presencia si el sujeto vuelve sobre ellas y, por tanto, las vuelve a presentar mediadas en el juicio reflexivo. Pero, en tanto suceden y se suceden normalmente, en el común estar y sentir, el sujeto no se para a repensar esos cambios sensitivos. O, con mayor exactitud: el sujeto es consciente “reflexivamente” sólo cuando se producen cambios radicales, contrastes pronunciados. Ahora bien, se debe reconocer, como acertadamente hace Nishida, que en estados de conciencia o momentos mejor predispuestos perceptivamente, como sucede con la actitud del artista, parece posible prestar atención a la sutil gradación y así pugnar por expresar el carácter interno y gradual³⁸⁸, variante, de las sensaciones.

En definitiva, se puede decir de esa “mera sensación”, en palabras de Stout, que funciona de igual manera a la experiencia inmediata según la mirada filosófica nishidiana. O también que se asemeja a lo que antes se vio al repasar las tesis sobre forma y el contenido en el seno de la noción y el juicio hegelianos que explicativamente usó Nishida.

Hay que añadir que estas reflexiones de Nishida sobre la experiencia inmediata, la intuición sin constricciones o la conciencia sensitiva ordinaria que es, *per se*, no-cognitiva en el sentido de no-judicativa, son ideas que también aparecen en la obra de William JAMES. Como ya se ha visto, Nishida recurre a James con su terminología de la “experiencia pura”. En su momento, aquí se enlazaron también las ideas de James con las del filósofo japonés al hablar de la concepción del tiempo y el “presente especioso”. Asimismo es necesario señalar la familiaridad filosófica que se da otra vez entre las ideas de Nishida y el halo de relaciones de la conciencia psíquica en James respecto al tema de la sensación. Y así, el “halo o fleco psíquico” (*psychic overtone, suffusion, or fringe*)³⁸⁹ de James sería otra figura útil para mostrar el tipo de conciencia difusa que siempre está ahí influyendo el desarrollo y la serie gradual.

³⁸⁷ STOUT, op. cit., pp. 121-122. Cita parcial del texto en NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 47 (NKZ2: p. 91).

³⁸⁸ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 47 (NKZ2: p. 91).

³⁸⁹ JAMES, *Principles of Psychology*, cit., pp. 258-259. [Trad. cast.: *Principios de Psicología*; BÁRCENA, Agustín (Trad.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 207: “Usemos las palabras *armónico psíquico, difusión o lindero (psychic overtone, suffusion, or fringe)*, para designar la

Con todo, a lo que apunta la incursión nishidiana en las diversas teorías psicológicas de principios de siglo XX, entonces tan en boga, no es nada más que a una pregunta básica, otro tanto evidente pero invisible: ¿Cómo es posible, si lo es, percibir una pura sensación no-cognitiva?

Normalmente la respuesta que se da salta el abismo entre la sensación cognitiva (mediada, reflexiva, judicativa) y las antes descritas sensaciones no-cognitivas, algo que se hace utilizando la reproducción de la sensación en las re-presentaciones. Pero eso parece un salto que conjuga dos momentos diferentes para dar coherencia al sistema epistemológico. Tal salto no resuelve sino, más bien, esconde, el problema todavía irresuelto por la filosofía. Con ello se nos permite dar una respuesta positiva a la pregunta si y sólo si decimos que es posible percibir una sensación no-cognitiva infringiéndole la estructura de la cognición judicativa. Se presupone y, si no se presupone, se intenta probar, defendiéndose que una conciencia posterior puede “reproducir” una conciencia anterior. Algo que, según Bergson³⁹⁰ y su noción de “duración” al que alude Nishida en este punto, no es posible porque la duración y, por tanto también, la gradación ínfima o casi imperceptible, se caracterizan por su irreversibilidad.³⁹¹

Nishida cita explícitamente a Bergson para mostrar su acuerdo parcial con él pero solamente en lo referente a la imposibilidad de repetir o reproducir una sensación sobre la que ya se ha reflexionado:

La mejor manera de contestar a Bergson es examinar las nociones del paso del tiempo y la transformación de la conciencia que subyace en sus argumentos. Porque es imposible hacer inteligibles estas nociones a no ser que se haga sobre la base de una conciencia transtemporal (al igual que sucede en Kant donde la intuición del tiempo y el espacio se fundan en la unidad de la apercepción trascendental). Sólo si se conciben los fenómenos de conciencia como eventos que surgen temporalmente y se ordenan de acuerdo a la forma del tiempo parece que, en virtud de lo irrepitable del tiempo, una sensación delimitada por un cierto momento no puede repetirse en el orden temporal. Lo que es irrepitable aquí es una sensación sobre la que ya hemos reflexionado, no la concreta sensación original misma.³⁹²

influencia de un proceso cerebral débil sobre nuestro pensamiento, que le hace percibir débilmente relaciones y objetos.”]. *Cursivas en el original.*

³⁹⁰ Véase respecto a la naturaleza de la duración, BERGSON, Henri, *Memoria y vida*; DELEUZE, Gilles (Ed.), ARMIÑO, Mauro (Trad.), Barcelona: Altaya, 1997, pp. 7-15. Para una crítica detallada de la interpretación nishidiana de la obra del francés, véase DALISSIER, Michel, “Nishida Kitarō, interprète de Henri Bergson (1). L’élán et la durée”, *Jinbun* (Gakushuin University), Vol. 6, 2007, pp. 21-51 y “Nishida Kitarō, interprète de Henri Bergson (2) Bergson et le doublage”, *Jinbun* (Gakushin University), Vol. 7, 2008, pp. 1-44.

³⁹¹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 48 (NKZ2: pp. 94-95).

³⁹² *Ibidem*, p. 48 (NKZ2: pp. 94-95).

De esta manera, de la sensación pura, original y concreta, al igual que sucedería si se refiriera a la experiencia pura, sí se puede decir que es “repetible” pero en tanto que más allá del tiempo en su concepción ordinaria. Así, en este otro sentido, sí se podría decir que es “repetible”. Pero, a tenor de la argumentación de Nishida, se podría hacer no ya concibiendo la irreversibilidad como la entiende Bergson, a saber, en tanto que aquello que no puede volver a un estado o condición anterior. Tal concepción presupone, como hace el francés, una concepción lineal del tiempo. Si se niega que la conciencia deba estar obligatoriamente ordenada linealmente en un pasado-presente-futuro se puede y debe, según el esquema de Nishida, señalar su carácter necesariamente “transtemporal” (*chôjikanteki*-超時間的) –de ella, en todo caso, es de donde surge el posterior reparto lineal que ordena el tiempo en el pasado y el presente y, como mucho, se adelanta a lo por venir, el futuro.

Por eso, de aceptarse el sistema de autoconciencia y de experiencia inmediata tal cual lo ha ido exponiendo el filósofo japonés, no es posible confirmar el concepto de duración bergsoniano o, al menos, no por completo. Parcialmente, Bergson está en lo cierto al indicar que la duración es irreversible y que la conciencia, en este caso, mediata, no puede estar en el mismo estado dos veces. Pero se equivoca, según Nishida, si en vez de fijarse en la conciencia mediata (o la sensación sobre la que ya se ha reflexionado) se fija en la autoconciencia concreta, la experiencia inmediata o la sensación originaria. Nishida no pule lo suficiente la frase donde prueba la necesidad de la conciencia transtemporal. Una primera lectura sugeriría que sí puede afirmarse tal repetición (“Lo que es irrepitible aquí es una sensación sobre la que ya hemos reflexionado, no la concreta sensación original misma”³⁹³), lo que contradiría su negación expresa de tal repetición en el funcionamiento de la conciencia³⁹⁴ y, además, confundiría repetición y continuidad. Con todo, lo importante y lo que quiere demostrar Nishida es el ineludible requerimiento de una conciencia transtemporal. Conciencia transtemporal que, de hecho, responde ante la no repetición de la conciencia judicativa porque no habla de repetición, sino de necesidad de continuidad temporal no inmóvil, no estática, que, sí, subyace continuamente, pero a la vez se desenvuelve. No es, por tanto, una conciencia circular que se relacione con una idea temporal a su vez circular

³⁹³ *Ibíd.*, p. 48 (NKZ2: pp. 94-95).

³⁹⁴ *Ibíd.*, p. 28: “(...) Deletrea, no una repetición de la misma conciencia en el tiempo, sino la emergencia de una nueva conciencia, la conciencia de un “deber” que está en un orden superior que aquel otro que se aprehende en la mera continuidad temporal. Sin embargo, paradójicamente, el orden superior de conciencia que expresa este juicio no puede abarcarse en un único momento, sino que debe aparecer necesariamente en la continuidad temporal de conciencia (...)” (NKZ2: p. 53).

(que eliminaría tanto lo continuo como la misma idea de tiempo), sino un tiempo en forma de, se podría imaginar, espiral o hélice. Es un tipo de movimiento que demanda la continuidad de la conciencia más allá de la estructura de orden temporal pero que, a su vez, gira y empuja esa conciencia hacia su mayor desenvolvimiento y desarrollo y que, por eso mismo, debe trascender el tiempo ordinario para no caer en contradicción. Al igual que se expuso al ligar la caracterización de la reflexión como “evento” con la marca de la contingencia propia de toda reflexión (un acaecer que adiciona, pone, algo constantemente al yo y que por eso es un proceso dinámico cuyas determinaciones o cortes son sólo provisorios), aquí, según Nishida, la conciencia requiere de esa “transtemporalidad” precisamente para poder fundamentar su dinamismo, el proceso continuo y agregativo, sucesivo, y no el lado provisional de los cortes de la reflexión o la mediación.

De todo el discurso filosófico sobre la sensación que expone Nishida, lo que importa especialmente es el conjunto secuencial de ideas que el filósofo presenta junto al sistema de la autoconciencia. El sistema de autoconciencia repite su misma estructura en el seno de cualquier nivel separado para analizarse. Así, si se enlaza la experiencia inmediata con la intuición pura, ahora se vuelve a encontrar una división que discierne entre la sensación pura (puro contenido) de la cognición de la sensación (su abstracción, separación por medio del juicio reflexivo). Nishida expone constantemente que la cognición equivale a la determinación o separación mediada con las categorías del pensamiento. Esta pretensión constructiva o reconstructiva del pensamiento, no se puede confundir con la originaria e indeterminada fuerza o flujo que caracteriza a la experiencia, la intuición o la sensación puras:

La sensación se piensa comúnmente como una particular y única conciencia determinada por el tiempo, el espacio y la calidad. Pero esta no es nada más que una abstracción de la sensación, una construcción requerida por el pensamiento y no aquello que es dado concretamente en la experiencia inmediata. La sensación como conciencia concreta, o como experiencia, es el proceso, una especie de *fieri* donde cierto universal concreto se determina a sí mismo.³⁹⁵

Para Nishida, la sensación debe ser entendida como un proceso, en el sentido hegeliano de *processus* antes visto. La sensación, a no ser que se considere ésta desde la pura abstracción, no puede caracterizarse por su inmovilidad, inercia o abstracción (*processos*), sino que debe entenderse como *processus*, un activo devenir y mudar, un

³⁹⁵ Ibídem, p. 50 (NKZ2: p. 97).

llegar a ser siempre en curso. En definitiva, una especie de *fieri* (del griego, *gígnesthai*): flujo activo que es el vehículo del cambio y el desarrollo.

Se puede afirmar que para Nishida, al igual que para el presocrático Heráclito de Éfeso (544-480 a.C), hay una trabazón esencial entre el saber y el modo formativo de la realidad, el cómo se expresa lo real y cómo lo comprendemos. Sin embargo, no cabe equivocarse: aunque hay una juntura evidente entre ciertas concepciones de Nishida y Heráclito, en este texto en concreto la referencia al *fieri* se deriva del *processus* hegeliano. En *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, la terminología de Nishida está tan apegada al léxico hegeliano que trabando el *fieri* heraclíteo con el *processus* de Hegel, es evidente que el filósofo japonés se aleja del recto sentido del famoso (y malentendido) Fr. 12 del de Éfeso:

Aguas distintas fluyen sobre los que entran en los mismos ríos. Se esparce y... se junta... se reúne y se separa... se acerca y se va. (Ario Dídimio, en Eusebio, *Patrologia Ecclesiastica*, XV, 20).³⁹⁶

Por eso, ante la parquedad de la referencia, es más apropiado reconocer que Nishida refiere con el *fieri-processus* a la perspectiva aristotélica sobre el cambio, retomada y modernizada por Hegel en su dialéctica y no, así, a la interpretación probablemente más coherente con la letra del fragmento de Heráclito. En Heráclito, el *fieri*, el llegar a ser, el mudar, reconoce que en el proceso formativo de la realidad, se sigue una regularidad tras los cambios particulares. Aplicada la explicación a lo que aquí se está viendo con la filosofía nishidiana, se podría decir que el mundo, la realidad toda, la experiencia inmediata o la conciencia originaria, puede permanecer la misma (transtemporal) mientras las partes que la constituyen y que se constituyen cambian constantemente, devienen, llegan a ser.

Tras la compleja explicación, hasta cierto punto una digresión, sobre la sensación pura (pre-judicativa), expuesta de la mano de la en ciernes psicología de principios del siglo XX, Nishida cierra su exposición del sistema perceptivo equiparando la sensación, como una de las formas relacionales entre la conciencia y el contenido, con la conjunción vista anteriormente de intuición y reflexión. La sensación se objetiva cuando se la piensa como determinación o diferenciación de la unidad continua sensitiva y es solamente entonces cuando se puede decir de ella que funciona

³⁹⁶ KIRK, G.S, RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*; GARCÍA FERNÁNDEZ, Jesús (Trad.), Madrid: Editorial Gredos, Segunda Edición Ampliada, 1987, p. 284.

como un elemento más del conocimiento dentro del sistema “de” experiencia del que pende.

En este sentido, Nishida puede coincidir con Cohen quien en su *Sistema de Filosofía – La lógica del conocimiento puro (System der Philosophie, Erster Theil, Logik der Reinen Erkenntniss)* (1902) y en su *La teoría de la experiencia de Kant (Kants Theorie der Erfahrung)* (1871) introduce la distinción metodológica entre la sensación como mera conciencia (*Bewusstheit*), de aquella otra considerada propiamente en la esfera del conocimiento de su realidad objetiva como estricta conciencia deliberativa (*Bewusstsein*).³⁹⁷ Ahora bien, como se ha ido viendo al referir a otras distinciones metodológicas, de decir y aceptar, con Cohen en este caso, que hay una conciencia como índice (meramente indicativa) y una conciencia “real”, no se puede derivar que tal distinción sea esencial, pues esto empujaría a tener que reconocer dos tipos de conciencia. Solamente a nivel explicativo o convencional se pueden denominar y entender dos perspectivas de la conciencia como diferentes entre sí pero que son la pertenencia de una única y concreta conciencia (pura).

Con todo, es mucho más interesante la reflexión de Nishida en relación a la ley de continuidad del mismo Cohen, puesto que la continuidad aparece como obligada para la figura de la conciencia que se está viendo como una (unitaria) con su diferenciación (multiplicidad). Esto ya se vio al hablar del proceso en anteriores momentos de este estudio. Por ejemplo, cuando se mencionó la continuidad temporal de la conciencia expuesta por Nishida con su análisis de la ley de identidad.³⁹⁸ Solamente teniendo en cuenta el principio de continuidad es posible cimentar la base de la conciencia y describir su proceder, como hace Nishida, como un desarrollo sin-fin. Su proceder, dice el filósofo, es algo así como el movimiento incesante de la conciencia que arranca de una respuesta a cierto problema que se desarrolla para convertirse, posteriormente, en un nuevo escollo que la empuja a proseguir buscando respuestas: “La conciencia es un desarrollo sin-fin donde la respuesta obtenida ante cierto problema se convierte nuevamente en un problema que busca más respuestas”³⁹⁹

³⁹⁷ Véase COHEN, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*; Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885 y *System der Philosophie, Erster Theil, Logik der Reinen Erkenntniss*; Berlin: Bruno Cassirer, 1902. Véase referencia a la distinción en NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 53 (NKZ2: pp. 104-105).

³⁹⁸ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 25-26: “(...) el orden superior de conciencia que expresa este juicio no puede abarcarse en un único momento, sino que debe aparecer necesariamente en la continuidad temporal de conciencia.” (NKZ2: pp. 46-47).

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 53 (NKZ2: p. 105).

En definitiva, se está ante una figuración de la conciencia que es, obviamente, dialéctica –algo que reafirma la idea de su dinámica como un ascender de hipótesis a hipótesis, enlazándose en el desarrollo las justificaciones fundamentales de hipótesis previas que condicionan el avance en la búsqueda de respuestas y verificaciones.⁴⁰⁰ Ese avanzar, ese movimiento dialéctico sin-fin, necesita de un ritmo continuo y, por tanto, no puede eludir la necesidad del principio de continuidad que, en efecto, tal y como señala Nishida siguiendo en esto la explicación de Cohen, se encuentra primariamente explicitado en la obra de Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1646-1716).⁴⁰¹

La centralidad del principio o ley de continuidad leibziana o, mejor dicho, de sus intentos metodológicos para solucionar el problema del *continuum*, aparecen imbricados en sus escritos metafísicos y matemáticos. Esta fundamentación o correlación del problema del continuo en los dos niveles, metafísico y matemático, fue retomada por neokantianos como Cohen y de manera eminente por parte de matemáticos como Georg CANTOR (1845-1918) que, tratando de dar solidez a la teoría de conjuntos, intentó dar solución a la resultante hipótesis del continuo.⁴⁰² Nishida se hace eco de este debate filosófico central en el panorama filosófico, matemático y lógico de principios del siglo pasado.

Ahora bien, introducir la ley de continuidad, como hace el filósofo japonés, es correr el riesgo de desembocar y caer en contradicciones. En su tarea filosófica trata de explicar, sin caer en contradicciones, la continuidad y el tipo de concepción sobre lo

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 53 (NKZ2: p. 105).

⁴⁰¹ Sobre el principio de continuidad en Leibniz, es útil la síntesis clara y concisa que proporciona Brandon C. LOOK: De acuerdo con Leibniz, hay ‘dos famosos laberintos donde con frecuencia nuestra razón yerra el camino’ (G VI 29/H 53). El primero concierne a la libertad humana; el segundo, a la composición del *continuum*. Sin embargo, Leibniz creyó que había encontrado la forma de salir de cada laberinto y su solución al problema del *continuum* está relacionado, al final, con una máxima o ley que emplea no sólo en sus escritos matemáticos sino también en los metafísicos. Tal y como indica en el Prefacio de *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* (1704), ‘Nada ocurre de repente y es una de mis más grandes y mejores máximas que la naturaleza nunca hace saltos’ (A VI vi 56/RB 56). Más exactamente, Leibniz cree que esta ley o principio implica que cualquier cambio pasa a través de algún cambio intermedio y que hay una infinidad actual en las cosas. El principio de continuidad será empleado para mostrar que ningún movimiento puede surgir de un estado de completo reposo y que ‘las percepciones perceptibles surgen mediante grados desde aquellas que son demasiado diminutas como para ser percibidas’ (*Ibid.*), en LOOK, Brandon C., “Gottfried Wilhelm Leibniz”, en ZALTA, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2008 Edition. [plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/leibniz/] (Consulta: 28 Abril 2011).

Hay mucho material bibliográfico sobre la centralidad del principio de continuidad en Leibniz. Véanse las obras del propio Leibniz, *Discurso de Metafísica* (1686) o *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano* (1704). Complementariamente, sobre el problema específico del principio de continuidad, véase también CURRÁS RÁBADE, Ángel, “El principio de continuidad en la teoría leibniziana del método”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 7, No. 7, 1972, pp. 111-150.

⁴⁰² Véase CANTOR, Georg, *Fundamentos para una teoría general de conjuntos*; Barcelona: Editorial Crítica, 2006, pp. 117-123.

continuo que no puede negar, y no lo hace, que se habla de la “unidad de una pluralidad”, pretendiendo aunar a un tiempo ambos aspectos de lo real: lo uno y lo múltiple. El principio o ley de la continuidad y el escollo de “lo uno de lo múltiple” le empuja a reconocer, por tanto, una, por así decirlo, especie de bicefalia de tal continuidad. O, como se ha dicho en algún otro momento, una funcionalidad dúplice pero/y una.

Si la ley de continuidad quiere mantener su sentido y su virtud explicativa en consonancia con el desarrollo dinámico de lo real (igual que sucede con el esquema de la intuición y la reflexión “en” la autoconciencia), sólo puede hacerlo si no suprime la pluralidad sino, más bien, como dice Nishida, la sostiene. En este punto el filósofo japonés se adhiere y parafrasea muchas explicaciones que son reminiscencias o calcos expositivos de las tesis sostenidas por Cohen. Ahora bien, Nishida revisita y critica todas sus adhesiones o sus apoyos en cualquier autoridad. Se ha visto antes con la “duración” de Bergson y ahora con Cohen. Nishida no puede coincidir plenamente con la explicación provisoria del filósofo alemán dado que, aunque metodológicamente útil, la diferenciación entre mera conciencia y conciencia deliberativa (*Bewusstheit* y *Bewusstsein*), esconde la dificultad irresuelta de la oposición entre lo uno y lo múltiple:

La posición de Cohen no es clara respecto a la oposición y la relación entre sujeto y objeto y, además, su explicación sobre la relación entre la sensación y su objeto me parece incompleta. Dice que el pensamiento es creativo, que su productividad es aquello-que-es-producido y que su unidad es precisamente su multiplicidad. Pero, ¿cómo produce el uno lo múltiple? ¿Cómo puede identificarse directamente la productividad con lo producido? Si no nos es permitido decir del pensamiento que es “la meta y el objeto de nuestra propia actividad”⁴⁰³, que es puesto en acto externamente, ¿cómo podemos explicar su creatividad inherente?⁴⁰⁴

Nishida cree superar el problema irresuelto de Cohen, a saber, cómo produce el uno lo múltiple, qué fundamenta la identificación de la productividad con lo producido o qué fundamenta esa creatividad inherente. Para mostrar tal superación, engarza la cuestión relativa a la sensación y la concepción de Cohen con su propia solución, que no es otra que la anteriormente descrita estructura básica del sistema de la autoconciencia, cimentada en detalle a través del sistema de pensamiento puro y el juicio de la ley de identidad (secciones 7 a 10 de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*). Para Nishida, explicar la creatividad inherente corresponde a dar cuenta de la estructura de la actividad creativa o constructiva, como se vio, del pensar

⁴⁰³ COHEN, *System der Philosophie, Erster Theil, Logik der Reinen Erkenntniss*, cit., p. 29.

⁴⁰⁴ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 54 (NKZ2: p. 106).

reflexivo. Si en su momento el pensador afirmaba que cada reflexión es una construcción y que, por tanto, pensar no es nada más que construir, aquí aparece nuevamente la misma idea pero expuesta ahora mediante la noción de la creatividad o, más específicamente, con la llamada “actividad creativa” del pensamiento:

(...) la verdadera estructura de la actividad creativa del pensar es la forma de la autoconciencia, forma ésta donde la reflexión es a su vez un hecho y una actividad del desarrollo creativo. Hecho creando desarrollo y desarrollo, a su vez, convirtiéndose en hecho, donde el yo se mantiene a sí mismo reflexionando y desarrollándose sobre sí. En consecuencia, la productividad en la autoconciencia es directamente aquello-que-es-producido y viceversa; el “Yo” que es uno con el “Yo” interrumpido en la reflexión y viceversa.⁴⁰⁵

Con tal exposición, Nishida traba lo visto al analizar la reflexión como construcción, dando o imponiendo sentido y, se dijo, existencia al sujeto, con el referente fichteano, donde la concepción del yo reconoce una subjetividad activa donde se afirma la conciencia de sí y la conciencia en general. El “Yo” o la actividad creativa así mostrada, resuelve el origen de la creatividad inherente (origen que se encuentra en la autoconciencia) con la que Nishida espeta las tesis de Cohen. Asimismo, muestra una estructura esencialmente basada en la continuidad de lo discontinuo, o en una coincidencia de opuestos. Tal coincidencia de opuestos, aunque dialéctica, no se resuelve sacando a la luz un principio único que erosiona uno de los lados de los principios opuestos, sino que se mantiene, en coherencia con el dinamismo de lo real, en ese movimiento sin-fin.

Nishida quiere salir del dualismo epistemológico y metafísico. Lo intenta fundamentando la estructura de la autoconciencia pero sin que en su concepción filosófica se suponga la autoconciencia como un principio de la intercambiabilidad de términos o de momentos tales como el hecho y la actividad en la reflexión. Lo intercambiable reduciría al hecho y a la actividad en la reflexión a una igualdad mortecina, reificante tanto o más que el propio dualismo. Para Nishida, mantener, reconocer, mostrar el dinamismo del flujo vital (recuérdese aquel *punctum saliens*, punto más vital) demanda que, ya sea en el modo formativo de lo real o en el modo formativo del “Yo” (como realidad individual y particularizada en nosotros), aquello que se aspira a conocer, se legitime sobre una estructura de la coincidencia recíproca o correlativa.

⁴⁰⁵ Ibídem, p. 54 (NKZ2: pp. 106-107).

Los aspectos o principios aparentemente contrarios, tales como el hecho y la actividad o lo que produce y lo producido, responden a ese “viceversa” que cierra el párrafo nishidiano. El viceversa, sea en su sentido en castellano o en su sentido del vocablo japonés, *hantai*-反対⁴⁰⁶, expone claramente esa vuelta y seguimiento recíproco, de la continuidad-discontinua o discontinuidad-continua:

La productividad \leftarrow [espacio contrariedad-correlativa] \rightarrow Lo producido
Yo uno (intuición) \leftarrow [espacio contrariedad-correlativa] \rightarrow Yo interrumpido (reflexión)

Por consiguiente, se comprueba que la filosofía del primer Nishida, aunque apegada a la filosofía fichteana y a las corrientes, escuelas y autores fundamentales en el correr de las primeras décadas del siglo XX, perfila ya los puntales de su filosofía de madurez, por ejemplo, en esta estructura dialéctica e intencionalmente irresuelta en cualquier primacía sustancialista del Yo. La continuidad-discontinua o discontinua-continuidad del Yo se entiende en tanto se ve que el “Yo”, obligatoria y necesariamente continuo y unificado, se identifica con su desarrollo que es disrupción solamente a condición de sostenerse en el trastocar continuo de su desarrollo. Por tanto, su ser también un Yo-interrumpido. En consecuencia, cuando Nishida cierra este apartado dedicado al sistema de la experiencia perceptiva, su solución ante el dualismo, que para él no es otra cosa que un férreo dogmatismo ciego ante la realidad concreta y la verdadera estructura formativa y preformativa de la realidad, es una delineación conclusiva de la estructura de lo real que aúna su carácter de contrariedad-correlativa.⁴⁰⁷

Perspectivismo y Unificación.

Haciendo una síntesis de lo visto hasta ahora bajo el epígrafe general de los sistemas de experiencia y habiendo realizado el análisis de las derivaciones sistemáticas

⁴⁰⁶ *Hantai*-反対 tiene múltiples sentidos que están íntimamente relacionados por una raíz significativa común y transversal. Con dicho vocablo se refiere a la oposición, resistencia, antagonismo, hostilidad, contraste, objeción, disensión, reverso, opuesto o el mencionado “viceversa”.

⁴⁰⁷ Se debe exponer tal esquema de coincidencia de opuestos como la de “contrarios-correlativos” teniendo en cuenta el uso filosófico de la tesis de Nishida y esa continuidad-discontinuidad reversible. Sabiendo que en esto la filosofía de Nishida puede coincidir con una recta lectura de Heráclito, los elementos opuestos deben entenderse como contrarios y correlativos a la vez. Esta misma idea se encuentra en la filosofía del que fuera discípulo de Nishida y, a la vez, uno de los pensadores que más contrapuntos críticos lanzaron al corpus de pensamiento nishidiano, TANABE Hajime: “La razón es que, hablando dinámicamente, los opuestos son siempre correlativos; uno puede existir solamente porque su opuesto también existe. Es decir, la oposición dinámica está marcada por el hecho de que aunque –o, más bien, precisamente porque– los opuestos son contradictorios e incompatibles, se requieren unos a otros” en TANABE, Hajime, *Philosophy as Metanoetics* (1946); HEISIG, James W. (Pról.), TAKEUCHI, Yoshinori (Trad.), Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1986, pp. 67-68.

(pensamiento puro, experimental y perceptivo), parece evidente que la exposición nishidiana ha cumplido parcialmente con el que era su proyecto inicial.

De una parte, sí se puede confirmar que Nishida ha mostrado los atributos de los sistemas de experiencia. Tal demostración está contenida en el rótulo genérico “Atributos de los sistemas de experiencia” de esta segunda parte de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. En ella, Nishida ha descrito, desde su particular concepción, las cualidades o propiedades de los sistemas de experiencia. Primero, con la esencialidad del puro sistema formal de la autoconciencia explicado y expresado a través del juicio de la ley de identidad (Secciones 7 a 10) que el filósofo fundaba y cerraba analíticamente con una fuerte inclinación al idealismo de Fichte y Hegel. Esta indagación se clausuraba trabando la relación intrínseca, fundante, de la identidad y la diferencia en el sistema de la autoconciencia. Esa atribución procesalmente dialéctica del sistema de la autoconciencia requería y permitía pasar del principio de identidad sin contenido específico (lógico formal) a una identificación progresiva de los contenidos (empíricos) de la conciencia. Concretamente en ese momento de la transición es donde Nishida muestra las propiedades de los sistemas de experiencia.

Ahora bien, de la explicación de la transición desde el sistema de pensamiento puro al sistema experiencial no se puede decir que sea solamente una descripción filosófica, un mero traslado coherente desde el sistema de pensamiento puro (la lógica formal del juicio de identidad) hacia el sistema experiencial con contenido. Al revisar aquí las nociones y esquemas explicativos de la primera parte de la obra referidos a la intuición y la reflexión en la autoconciencia, se ve que Nishida consolida las bases de algunas de las primeras ideas fundamentales, pero también avanza problemas y nuevas reinterpretaciones. Precisamente son esas dificultades y enmiendas las que van laminando las reflexiones del autor y construyen la obra sección a sección. De hecho, se podría conjugar su actitud con la otra acepción de la palabra transición como cambio repentino de tono y expresión. Cambio, al encontrar en esta segunda parte un constante repensar y reenfocar cuestiones no clarificadas suficientemente en las secciones previas contenidas en la “Introducción” (secciones 1 a 6). Este repensar sucede claramente con la noción de experiencia reenfocada subrepticamente sobre concepciones ya familiares desde *Estudio sobre el Bien*. Es cierto que no hay, en sentido estricto, un cambio repentino en el tono y la expresión, pero sí se reconoce en la voz del filósofo un desplazamiento de la atención. Esto es así porque pasa de una construcción formal del sistema de autoconciencia a una reconsideración del esquema. Y lo hace a fin de salvar

metodológicamente el palpable abismo entre el mundo empírico y el sistema formal de experiencia, tal y como él mismo justifica.

En consecuencia, la transición que se sucede entre las secciones 11 a la 13 comienza con una redefinición de la experiencia y, específicamente, expone la unificación de la experiencia sobre la base de las coordenadas existencial y de significado. Aquella clasificación comportaba una separación explicativa entre el conocimiento empírico y el científico-natural, por un lado, y, el conocimiento de la intuición estética y la conciencia lógica, por otro. Tal disposición se correspondía, a su vez, con un orden de los objetos de conocimiento: de la matemática, de la intuición estética y del conocimiento científico natural.

Tras clasificar los objetos de conocimiento, Nishida afianza su idea de experiencia inmediata de la mano de la idea de intuición: como se mostró, Nishida, retomando la definición de intuición que inaugura la obra, dice con ella lo mismo que se dice con “experiencia inmediata”. Así, se vio el equivalente entre intuición pura/experiencia pura (o inmediata) y la intercambiabilidad de sus definiciones al compartir éstas las mismas atribuciones para con la realidad: la intuición pura o la experiencia pura como la conciencia de la progresión intacta/ininterrumpida de la realidad tal y como ésta es.⁴⁰⁸

Definiendo la intuición o, mejor dicho, repensando la experiencia inmediata a la luz de la intuición, es como el pensador quiere resolver el quiasmo entre el sistema formal y el sistema empírico. Resolver el quiasmo entre el sistema formal y el sistema empírico significa, teniendo en cuenta el plano estructural que empuja esta obra de Nishida, mostrar que los sistemas de experiencia son esencialmente sistemas autoconscientes y que su proceder móvil funciona a imagen y semejanza de la autoconciencia del sujeto (su reflexión y su intuición). Tal ecuación entre el sistema de la autoconciencia y los sistemas de experiencia (y la síntesis entre significado y realidad) solamente podía ser probada, según establece el filósofo, si antes se mostraba que las experiencias perceptivas coinciden en un atributo esencial del sistema de autoconciencia⁴⁰⁹: el atributo de su autodesarrollo que se repasó detalladamente al explicarse la actividad reflexiva de la conciencia.

El trayecto hasta la llegada a una explicación fundamentada y probada de la igualdad autorreferente entre el sistema de autoconciencia y los sistemas de experiencia,

⁴⁰⁸ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 3 (NKZ2: p. 15).

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. xxi (NKZ2: p. 5).

es el que se ve expuesto en la larga discusión que Nishida mantiene con la psicología moderna, la lógica, la epistemología y la matemática de principios del siglo XX. Discurrir, como hace el filósofo, sobre el sistema de experiencia perceptiva y, en concreto, sobre la pura sensación, muestra a las claras su afán por dar enlace al sistema formal con el empírico para así reafirmar tal ecuación. Asimismo, es notable el anclaje del pensador en su época y la profusión dialogante con las corrientes psicológicas de aquel tiempo y aún lo es más su interlocución con la matemática que, por aquel entonces, pugnaba por aclarar ideas de tamaño importancia como la idea de continuo o de infinito.

Tanto la idea de continuo como la de infinito, ya fueron apuntadas con anterioridad por parte de Nishida. Se vio en pleno discurso descriptivo sobre el sistema de pensamiento puro y la ley de identidad. Usaba Nishida en aquella ocasión la conceptualización matemática de la idea de finito e infinito en Dedekind que le permitió fundamentar la unificación del proceder explicativo de la autoconciencia. La sección 17, que inicia el cuarto subapartado “Problemas de conciencia” de esta segunda parte de la obra, retoma las anotaciones sobre la idea de finito e infinito a fin de estudiar la relación entre la “conciencia” (*ishiki*-意識) y la “inconciencia” (*muishiki*-無意識)⁴¹⁰.

Puede ser admisible aventurar que, en esta separata discursiva sobre la conciencia y la inconciencia, se hace un reconocimiento implícito de algunos de los problemas que se entrevén atendiendo a la explicación del sistema perceptivo y también las dificultades para presentar la percepción de la pura sensación no-cognitiva. Lo cierto es que el análisis que introduce Nishida al hablar de la conciencia y la inconciencia es un tema menor. Surge pero es rápidamente substituido por el par finito e infinito.

Utilizando ejemplos propios de la geometría, Nishida explica que la actividad de la conciencia se debe comprender como la autodeterminación de una idea infinita. Es por eso que la actividad de la conciencia es similar al conocimiento que se pueda tener de una curva geométrica: al tratar de conocer una curva particular, ésta, en su particularidad, no es nada más que su determinación o individuación en el interior de una serie infinita. Pertenece a la serie infinita y, a su vez, la serie infinita es la responsable de su finitud o determinación.

Nishida emplea un lenguaje complejo y deudor, según reconoce, de ciertas teorías provenientes de la matemática y de la escuela filosófica neokantiana

⁴¹⁰ Ibídem, p. 56 (NKZ2: p. 110).

(especialmente, Cohen).⁴¹¹ Eso sí, tal vehículo terminológico no hace sino exponer de otro modo, pero con igual intención y sentido, lo que ya se ha analizado previamente, a saber, que el sistema de la autoconciencia está movido por un tipo de acción infinitamente en progreso que se determina a sí misma. Ante tal esquema no cabe introducir, por tanto, perspectivas que se autoexcluyan. Nishida defiende que sobre la conciencia no se puede sostener con rigor ni la preponderancia de la concepción materialista ni tampoco la puramente psicológica. En el seno de su sistema procesual y, se puede decir, progresivo, de la autoconciencia, él aboga por una consideración mutuamente incluyente de aquellos aspectos que desde la filosofía se persevera en separar. Con todo, lo que resulta es que Nishida expone otra vez su tesis del reconocimiento del puro perspectivismo que subyace tras toda ordenación de diferencias:

Los fenómenos de conciencia pueden ser vistos como físicos y psicológicos. Mientras que la percepción del rojo y el azul y su distinción es una cuestión que remite a la experiencia inmediata, un fenómeno mental puede aprehenderse también en términos psíquicos como vibraciones de luz. ¿En qué consiste tal diferencia de perspectiva? Si el rasgo distintivo de los fenómenos mentales es que éstos pueden ser inmediatamente experimentados, ¿no podemos decir, adoptando la perspectiva de un realismo naif, que también los fenómenos físicos pueden ser inmediatamente experimentados?⁴¹²

En manos de Nishida, el perspectivismo encarna el papel del argumento que justifica la búsqueda sólida de la superación del psicologismo y del materialismo. También es, como no, una reafirmación del sistema de la autoconciencia pura o de la figura de la experiencia inmediata, habiendo retomado su condición de central en el ensayo. Eso sí, es un perspectivismo ciertamente particular. A continuación se verá la manera en que aquí lo expone Nishida mediante la exposición de la percepción de los colores.

Entre los dos polos teóricos disponibles para analizar la percepción de un color determinado, como en el ejemplo de la cita, en opinión de Nishida el psicologismo y el materialismo no ofrecen una respuesta satisfactoria. Toda reducción de la percepción del color en el lenguaje materialista o psicologista arroja un déficit y, a su vez, una insatisfacción de algún aspecto que forma parte de tal percepción y, por tanto, no es eludible. Para el filósofo, solamente cabría aceptar su elusión si ésta fuera aparejada de una aceptación previa sobre la parcialidad de la posición, materialista o psicologista, y, así, de sus resultados.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. xxi (NKZ2: p. 6).

⁴¹² *Ibidem*, p. 60 (NKZ2: p. 120).

Nishida, lejos de reconocer una de las perspectivas y también de salvar la parcialidad de cada una de ellas reconociéndola, prefiere englobarlas y atender a ambas. El filósofo las engloba en el espacio intersticial entre las dos. Por tanto, en ese espacio que media y a la vez limita lo que cae bajo el análisis psicológico y materialista de cualquier percepción empírica. No salva, por tanto, una posición que autocensura el punto de vista o psicológico o materialista. Prefiere plantear la posibilidad de la situación equidistante entre lo psicológico y lo físico. Y se puede decir que sucedería lo mismo ante cualquier otro par normalmente reconocido en contraposición, sea, lo universal y lo particular, lo cualitativo y lo cuantitativo, lo objetivo y lo subjetivo.

Por consiguiente, para él, si lo que se quiere es distinguir un color particular, debe haber, en su base, el universal de tal color. Este tipo de explicación ilustra nuevamente la estructura dinámica del sistema de la autoconciencia. La conciencia de lo universal es inmediata y, al unísono, simultánea a aquella conciencia que particulariza tal o cual cualidad. Lo universal y lo particular son principios que funcionan recíprocamente, de modo interdependiente. Por eso, las diferencias entre tales principios que quieran sostenerse, solamente pueden aceptarse si es reconociéndose frutos de un perspectivismo metódico. Por tanto, como simples medios para facilitar la comprensión o interpretación de lo que percibimos: un puro modo convencional que sea un paso previo y necesario para tender hacia un conocimiento más profundo de lo real tal y como lo real verdaderamente es.

Toda esta estructura, cabe recordarlo, está condicionada por el principio de la experiencia inmediata. Tal principio indica lo que en Nishida hay de monismo metafísico. Léase experiencia inmediata/pura, intuición pura o autoconciencia, estas nociones sinónimas ponen nombre al principio que gobierna y determina el patrón de la realidad. Tal monismo metafísico conlleva la obligación de aceptar y admitir, a nivel epistemológico y ontológico, que aquello que nosotros abstraemos o diferenciamos, los aspectos individuales de tal realidad, no son sino elementos necesarios de la unidad y desarrollo propios de la realidad. Son las múltiples caras de una y la misma experiencia, de una y la misma realidad: “Escuchar un sonido significa que el sonido pertenece a la unidad de nuestra experiencia”⁴¹³

Esta frase suena familiar: repite una idea regulativa y recurrente en la filosofía del primer Nishida que reafirma la centralidad de la experiencia inmediata en la

⁴¹³ *Ibíd.*, p. 61 (NKZ2: p. 121).

formación y desarrollo de la realidad. La experiencia existe no porque haya un individuo (o “un” color, sonido,...), sino que un individuo existe porque existe la experiencia. La una precede a los otros y con ellos forma una unidad.

En esta etapa de creación y formación filosófica personal, Nishida no acaba de pulir la idea de experiencia inmediata, como se está viendo constantemente. Pero, más allá del trabajo filosófico pavimentado con los constantes escollos filosóficos que Nishida hace surgir para luego abandonar o repensar, lo que queda en pie es la convicción filosófica básica que empuja su reflexión. Tal convicción no es otra que la de resolver y dar con la clave que supere todo esquema (metafísico, ontológico, epistemológico, ético, estético,...) dualista. La convicción de que, más allá de la primera mirada que engaña al sujeto mostrando trozos de la realidad, múltiples, independientes, alejados o contrapuestos, como la separación de los fenómenos mentales y materiales, subsiste una realidad de elementos interrelacionados de la experiencia.⁴¹⁴ Tales elementos que nacen de la experiencia y se desarrollan en ella, en su opinión, cumplen funciones que se aparecen como sustancialmente diferentes pero que, esencialmente, pertenecen a un mismo sistema continuo:

La experiencia inmediata concreta no es aquello a lo que se refieren los psicólogos con el nombre de conciencia. Es más bien un *continuum* basado en varias posiciones *a priori* cuya función unificadora es pensada como subjetividad, mientras que se piensa como lo objetivo aquello que queda unificado. La verdadera realidad es el *continuum* mismo.⁴¹⁵

La relación entre arte y ciencia.

Antes de concluir el análisis de esta segunda parte de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, es conveniente presentar las reflexiones de Nishida sobre el arte y la ciencia. Estas ideas redondean algunas de las cuestiones expuestas a lo largo de este apartado, especialmente cómo funciona el sistema creativo y su dinamismo. Además ayudan a introducir la que pasa a ser la noción central de la tercera parte de la obra: la voluntad. Con ello, se habrán indicado algunas de las posiciones teóricas centrales que estructuran esta obra y se habrán acentuado algunos de los temas fundamentales necesarios para adquirir un mejor conocimiento de la primera época de producción filosófica nishidiana, especialmente en relación a la epistemología.

Leyendo a Nishida es habitual encontrarse con una nutrida ejemplificación de sus ideas vehiculada mediante símiles matemáticos. Otra figura común en sus ensayos

⁴¹⁴ *Ibíd.*, p. xxi (NKZ2: p. 6).

⁴¹⁵ *Ibíd.*, p. xxi (NKZ2: pp. 6-7).

es el constante referir al sistema de colores. En numerosas ocasiones, el sistema espacial de los colores le sirve al filósofo para indicar y exponer el modo formativo de la realidad y, en consecuencia, el esquema explicativo propicio para fundamentar con coherencia la no-dualidad. En el apartado anterior se dieron algunas acotaciones sobre el perspectivismo de Nishida aprovechando el ejemplo de los colores que proporciona el filósofo. Tal demostración por vía de la particularización de los colores aparecía en la sección 18. La sección 19 retoma la valiosa similitud que pueden jugar los colores con las cualidades del sistema de autoconciencia-como-experiencia inmediata. Asimismo, yendo un paso más allá, esta sección abre el discurso, hasta ahora preeminentemente epistemológico y psicológico, hacia reflexiones propias del arte.

Siquiera con la intermitencia empleada por Nishida, anteriormente se ha señalado cómo considera que la intuición artística es una de las figuras más próximas a aquello que debe entenderse como el carácter propio de toda experiencia. En la sección que se seguirá e interpretará ahora, se encuentra uno de los textos del ensayo donde el pensador expone, de manera clara y concisa, ideas sobre el sujeto artístico y su esencial acción expresiva. Expresión y expresividad paralelas a la expresión y expresividad de la realidad como tal, en su totalidad. Por tanto, del sistema de autoconciencia como creativo.

La sección empieza con dos citas textuales. Una, del historiador y crítico del arte polaco Max RAPHAEL (1889-1952), proveniente de su obra *De Monet a Picasso (Von Monet Zu Picasso)* (1909).⁴¹⁶ Otra, de Broder CHRISTIANSEN (n. 1869)⁴¹⁷, del que Nishida aprovecha un largo extracto de su obra *Filosofía del arte (Philosophie der Kunst)* (1912). Lo que le interesa a Nishida del estudio de Raphael sobre la pintura moderna, es la profundización sobre el sentido expresivo del arte, pues se aviene al sentido de experiencia como sistema creativo y, por tanto, expresivo, que se ha ido viendo. De las ideas de Raphael, a Nishida le atrae especialmente su propuesta sobre el sentido expresivo del arte.

Cuando Raphael busca dónde está la diferencia, porque para él la hay, entre una línea recta contenida en una pintura y la línea recta del ámbito de la matemática, ubica la particularidad en el diferente tipo de expresión que una y otra albergan. La línea recta de la pintura se expresa mediante una identidad contradictoria o, si se prefiere,

⁴¹⁶ Véase RAPHAEL, Max, *Von Monet Zu Picasso. Grundzüge Einer Ästhetik und Entwicklung der Modernen Malerei*; München: Delphin-Verlag, 1919.

⁴¹⁷ Véase CHRISTIANSEN, Broder, *Philosophie der Kunst*; Berlin: Behr, 1912 y NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 61 (NKZ2: p. 122).

paradójica. Según la tesis de Raphael, la línea recta de la pintura es simultáneamente una curva. Conformar, en el doble sentido de conformar como “concordar” y “dar forma”, la expresión de la tensión entre lo lineal y lo curvo. Expresa, así, el despliegue existente entre lo curvo y lo recto. Lo mismo sucede, según el historiador y crítico de arte, en el caso del color.⁴¹⁸ Es esta expresividad tensionada y desplegada a la que atiende Nishida puesto que da cabida a una más adecuada descripción del carácter propio de su sistema de experiencia.

El filósofo japonés ha intentado mostrar el conjunto de características de su noción de experiencia desde diferentes perspectivas y en diferentes momentos del ensayo, ya fuera con el análisis de significado y existencia, signos y símbolos, diferencia e identidad, conciencia presentativa y representativa, la sensación pre-judicativa y la judicativa, etc. Cada nueva sección o adición textual de esta obra es una pugna más por llevar a punta de lanza su búsqueda de un fundamento sólido para su idea de experiencia y, por tanto, una pugna por llegar a conocer, ir hacia las cosas mismas, sin obstáculos (*torawareru koto naku mono sono mono ni iku* - 囚われることなく物そのものに行く).

Pero el medio de la filosofía, el lenguaje, no es un instrumento del todo adecuado. Ciertas ideas, llevadas a la locución filosófica, no se acomodan fácilmente a principios que rigen de manera básica la lógica lingüística y, en pura confusión de niveles, la “lógica” de la realidad. No otra cosa se aprecia aquí si se compara la explicación de la línea recta en la obra de arte según Raphael y los motivos que hacen que Nishida se adhiera a tal ilustración: una línea recta entendida como recta y curva a la vez, sosteniendo la tensión de lo que en principio son dos principios opuestos entre sí, ejemplificaría la ruptura del principio de no contradicción. Tal contravención no es problemática para Nishida, sino que es el medio riguroso para expresar lo que, de respetarse tal principio, estaría condenado a silenciarse. Y llegar al conocimiento de las cosas mismas, sin obstáculos, obliga a descripciones estructuralmente contradictorias.

Nishida prosigue afinando su idea básica gracias a la filosofía del arte. Con la cita del texto de Christiansen⁴¹⁹, a continuación, une la reflexión de Raphael con el análisis del plano perceptivo:

En uno de los capítulos de su *Teoría de los colores*, Goethe habla de lo “sensual-como-moral”. [Goethe] entiende por ello que la impresión que se tiene de algo coloreado no se

⁴¹⁸ RAPHAEL, op. cit., p. 33. Cita indirecta a las ideas de Raphael en NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 61 (NKZ2: p. 122)

⁴¹⁹ Véase CHRISTIANSEN, op. cit., pp. 79-82.

agota en la experiencia sensitiva, sino que, más bien, cada color requiere la presencia de una disposición afectiva especial. Esta segunda impresión es más sólida si, por ejemplo, se mira a través de vidrios de colores y se llena el campo visual con el color... Estas impresiones pueden llamarse “disposiciones-diferenciales” porque desde ellas la disposición [afectiva] se construye a sí misma... Mientras que la sensación le aparece al sujeto como un cuerpo extraño, como si fuera dado “desde fuera”, estos elementos de la disposición [afectiva] se presentan como algo que pertenece propiamente al sujeto y permanecen cerca de su esfera de actividad... Esta conexión con la actividad se ve claramente en ciertas particularidades que se ilustran bien en el caso de los colores: el azul requiere del naranja como complemento, el púrpura, requiere del verde, etc. Esto... solamente puede significar que, en la impresión de las disposiciones [afectivas] que se tienen de un color, una energía o pugna está implicada. Esta pugna alcanza su completitud a través de la impresión de otro color específico.⁴²⁰

Para Nishida, el material empleado por el arte, como en la pintura lo puedan ser los colores, no se queda encerrado en el simple estar a disposición del pintor o de quien contempla el cuadro, sino que se interrelaciona con su subjetividad redefiniendo la correspondencia y corresponsabilidad entre el espacio sensitivo y el moral-afectivo del sujeto. Es esa corresponsabilidad y correspondencia entre las sensaciones y las disposiciones afectivas lo que queda ejemplificado en la *Teoría de los colores* (1810) de Goethe⁴²¹ al que hace referencia Christiansen. Cada color particular requiere de otro color particular que funciona como su complemento: el azul requiere del naranja; el púrpura, del verde,... Como un juego entre fondo y superficie, el color particular es y no-es, al unísono, su color complementario, es azul y “es y no-es” naranja. Sucede, por tanto, que aquí la idea que atrae a Nishida es la misma que le atrae de la reflexión de Raphael en relación a la línea recta y curva en la expresión artística.

La cita de Christiansen no sólo le sirve a Nishida para reconfirmar su propia intuición filosófica, sino que desempeña el papel de pórtico de entrada para su idea de expresión. Con esta noción Nishida reintroduce algunas ideas previas sobre la actividad

⁴²⁰ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., pp. 61-62 (NKZ2: p. 122).

⁴²¹ En sus obras, ensayos o artículos, es habitual encontrar las palabras de admiración de Nishida sobre la figura de Goethe. La admiración nishidiana suele aparecer acompañada de una semblanza de la poesía del alemán con el espíritu artístico japonés. Para Nishida, la poesía de Goethe es afín al arte japonés ya que él encuentra en las obras del alemán esa resonancia entre la forma y lo sin forma, esa tensión y concordancia correspondiente entre fondo y forma, entre paisaje y sujeto, etc.: “El arte oriental es esencialmente impersonal porque su trasfondo es una parte integral del mismo. Esto produce [en nuestros corazones] una vibración sin forma, desligada, y un eco sinfín, sin voz. (...) El infinito que meramente niega lo finito se imagina como un destino oscuro, incompatible con la humanidad. Pero aquello que forma el trasfondo de la poesía de Goethe no es ese tipo de trasfondo bidimensional; [al contrario], en todo lugar hay algo que engloba al elemento humano y nada que lo niegue. La humanidad está casi disuelta en este trasfondo. Pero este “disolverse” no significa la pérdida de individualidad. El sonido de la verdadera individualidad se escucha solamente donde está ese tipo de trasfondo. Ese trasfondo es como una “caja de resonancia” (“*resonanzboden*”) de la humanidad” en NISHIDA, Kitarō, “Goethe Metaphysical Background” (1931), en *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness: Three Philosophical Essays*; SCHINZINGER, Robert (Int. y Trad.), Honolulu: East-West Center Press, 1966, pp. 146-147. El ensayo “El Trasmundo de Goethe” (“Gête no haikai”) (“ゲーテの背景”) está incluido en NISHIDA, NKZ12, cit., pp. 138-149.

de la conciencia y retoma algunas cuestiones que ya se vieron al analizar la actividad reflexiva de la autoconciencia y su concepción del yo activo en sentido fichteano.

La noción de “expresión” (*hyogen*-表現) como actividad propia del artista, es una noción que Nishida toma directamente de la obra de Konrad FIEDLER (1841-1895), a quien menciona en el texto tras las citas de Raphael y Christiansen. La centralidad de la expresión y la facultad visual en Fiedler le sirven para redefinir su propio esquema de la actividad de la conciencia y del mecanismo de autodesarrollo que ya se repasó ampliamente. Aquí, la actividad de la expresión de Fiedler refuerza la dialéctica entre reflexión e intuición y la ubicación unitaria de ambas en el espacio de la autoconciencia:

Konrad Fiedler que considera la actividad del artista como el desarrollo de la facultad visual y la obra de arte como expresión de dicho desarrollo, afirma que alguien absorto en ver siente inmediatamente las posibilidades de desarrollo de la percepción visual y que es esto lo que lleva, de modo natural, a la actividad de la expresión.⁴²²

Al leerse los escritos sobre arte de Fiedler, es notoria la extraordinaria convergencia de ideas entre este teórico de la pura visualidad y el filósofo japonés. Tal convergencia no sólo se produce en aquello referente a la expresión artística, sino, muy especialmente, en las bases epistemológicas y ontológicas y en la particular concepción que de la experiencia sostienen Fiedler y Nishida. Según indica Francisca PÉREZ CARREÑO en su Introducción a la traducción de *Escritos sobre Arte (Schriften zur Kunst)*, recopilatorio de una serie de artículos escritos por Fiedler entre 1876 y 1887, también para este pensador se produce la diferenciación “en” la experiencia y se aspira a deshacer la dualidad sustancializante entre sujeto y objeto:

(...) para Fiedler, el Ser se define en la experiencia, fuera de la cual ni conocemos ni tampoco podemos suponer la existencia de algo. (...) El punto crucial de la filosofía fiedleriana lo constituye la afirmación de que no es posible en el fenómeno deslindar apariencia y realidad –que, de hecho, no se oponen. (...) El punto de partida de la teoría metafísica y estética de Fiedler es el rechazo de la diferencia entre apariencia y realidad: las cosas no son nada con independencia del aspecto que muestran en diferentes experiencias. No se trata, sin embargo, de un ser en cuanto que percibidas, porque tampoco se mantiene la existencia de una sustancia sujeto. Antes bien, la diferencia entre sujeto y objeto deja de ser válida, no tanto porque el sujeto sea sólo definible como la suma de sus representaciones, sino porque el ser consiste en el continuo formarse de la realidad en nuestras representaciones: “(e)n el lugar del ser sólo cabe un continuo llegar a ser”.⁴²³

⁴²² NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 62 (NKZZ: pp. 122-123).

⁴²³ PÉREZ CARREÑO, Francisca, “Introducción. K. Fiedler. La producción de lo real en el arte”, en FIEDLER, Konrad, *Escritos sobre arte (1876-1887)*; PÉREZ CARREÑO, Francisca (Int. y Rev. Trad.), ROMANO, Vicente (Trad.), Madrid: Visor-La Balsa de la Medusa, 1991, pp. 22-24.

Teniendo en cuenta esta afinidad ontológica y epistemológica, es como se comprende mejor la subsiguiente afirmación de Nishida en su libro: la intuición artística, tal y como la ha descrito con la ayuda de Raphael, Christiansen y Fiedler, es capaz de desvelar el verdadero rasgo de toda experiencia.⁴²⁴ Esto es así, cabe añadir, porque de la intuición artística se puede decir que sigue el patrón de la actividad de autodesarrollo incesante y esa búsqueda hacia la completitud semblante también en el proceder de la actividad artística.

Pero para Nishida, decir que la intuición artística revela o hace aparecer ante nosotros el verdadero carácter de la experiencia, no significa afirmar que cualquier otra actividad no pueda ser entendida y entendible bajo el prisma de la actividad creativa de la experiencia. Para él, la ciencia o el proceder científico también sigue el mismo proceder de la experiencia o del sistema de autoconciencia. Arte y ciencia no se corresponden con la separación convencional y extremadamente simplista que las caracteriza esquemáticamente como conocimiento intuitivo, el uno, y puramente lógico, el otro. Siguiendo a Fiedler, para Nishida parecería que el artista es el único que en el desarrollo de la facultad visual da nacimiento a la obra de arte como expresión de dicho acrecentar y completar. Pero si se recuerda que se atendió a la figuración de la conciencia dialéctica y su dinámica como ascender de hipótesis a hipótesis en el desarrollo de las justificaciones de hipótesis anteriores y en sus verificaciones⁴²⁵, no es de extrañar que ahora se entienda mejor la postura de Nishida. Él afirma que la ciencia funciona de modo parejo al arte: si el artista queda absorto en la percepción visual, el científico lo hace en el pensamiento de la Idea, en sentido platónico, o de la hipótesis, en el sentido antes visto y preconizado por los filósofos de la Escuela de Marburgo neokantiana. Y, no se olvide, para Nishida el proceder parejo se da en ambos sentidos: hay en las expresiones artísticas procederes que son propios del ámbito científico. Arte y ciencia pueden verse como ámbitos extraños pero, en un análisis resurgente del prisma del sistema de la autoconciencia – sistema de la experiencia pura, tal diferenciación excluyente no es nada más que una parcialidad perspectivista, en la senda de los otros muchos ejemplos nishidianos que se han ido apuntando.

De ello se desprende lo que Nishida califica como conjetura, pero que es una afirmación simple aunque determinante para entender los motivos tras la aceptación de

⁴²⁴ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 62 (NKZ2: pp. 122-123).

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 53 (NKZ2: p. 105).

la teoría estética de Fiedler y la corriente estética voluntarista que se sigue de modo natural de un sistema creativo de la experiencia:

Cada realidad, conjeturamos, es un constituyente de un sistema organizado por algún *a priori*. El grado de pureza de dicho sistema determina el grado que tal realidad se impone a sí misma como indudable. En este sentido, tanto el mundo creado por el artista como el explorado por el científico tienen el mismo derecho a ser considerados reales.⁴²⁶

Así pues, para Nishida, cada elemento de lo real es parte constituyente de un sistema organizado apriorísticamente –todo sistema se organiza estructuralmente como el sistema de la experiencia o autoconciencia. Por tanto, si se entiende discrecionalmente que algo así como el sistema de creatividad artística o el científico son como círculos concéntricos en relación a esa estructura general de la realidad (ese sistema de la experiencia o autoconciencia), la pureza (no-dualidad) es el grado al que aspirar para llegar a la indubitabilidad. Por eso, en principio Nishida no puede sostener una prelación ni entre conocimientos ni entre componentes de la realidad –no hay una tal preferencia entre la realidad tal y como la estudia o accede a ella el conocimiento-lógico de la ciencia o el conocimiento-intuitivo del arte. Su derecho es el mismo y su proceder idéntico.

Aquí, la lección filosófica interesante de Nishida consiste precisamente en subrayar ese proceder idéntico y valorar en su recto sentido la pluralidad, la diversificación, de expresiones. Y el proceder idéntico es, de nuevo, no el óbice de la diversificación, sino, precisamente, su razón de ser. Hay una continuidad que, siendo precisamente ese componente apriorístico del sistema, facilita el desarrollo dinámico de lo real y engloba en sí las aparentes contradicciones entre los elementos que lo conforman. Esa presuposición o conjetura de un sistema creativo capaz por sí solo de un desarrollo incesante y autónomo desde su mismo interior presupone a su vez el *continuum* propio del sistema de la experiencia. De ahí que esa capacidad de desarrollo autónomo de la realidad haya sido entendida por filósofos como Spinoza o Leibniz como sinónima de la continuidad y la infinitud⁴²⁷ (por ejemplo, en la *causa sui* spinoziana) y que, *sensu contrario*, se haya deducido que todo lo no-continuo y finito, sea, *per se*, incapaz de tal autosuficiencia. En conclusión, más allá de la mirada que privilegia un momento u otro o un tipo de actividad u otra, sea la artística, sea la científica, para el filósofo japonés la razón de ser de la realidad es una y la misma y lo

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 62 (NKZ2: pp. 123-124).

⁴²⁷ *Ibíd.*, p. 63 (NKZ2: p. 125).

único diferente son los puntos de partida, las perspectivas desde las que uno se encarama a mirar:

He defendido que considerar lo real como infinitesimal presupone un sistema auto-generativo o auto-desarrollante. En cambio, cada progresión en su interior es diferencial y debe ser (parte) de un *continuum* en el sentido estricto de las matemáticas o la física. La realidad científica se constituye desde cierta posición estratégica en el interior del sistema de autodesarrollo de la experiencia y la realidad artística, desde otra.⁴²⁸

Como resume Nishida en el prefacio a la obra, esta sección redefine algunas de las ideas sobre el modo de la formación de lo real a la luz de la teoría de la expresión y la pura visualidad de Fiedler. Usando los ejemplos de la experiencia perceptiva artística en su estado más puro, en su pura potencia y acto, como actividad formal en el sentido del filósofo alemán, se está de nuevo ante uno de los principios filosóficos básicos que Nishida esgrime en esta obra: que lo continuo es lo verdaderamente real.

⁴²⁸ *Ibíd.*, p. 63 (NKZ2: p. 126).

CAPÍTULO 5. LA AUTOCONCIENCIA ENMENDADA: LA VOLUNTAD.

Introducción.

Si fuera posible encontrar un adagio que resumiera una parte considerable de la tarea filosófica, tal sentencia breve podría mostrar que la teoría del conocimiento, las preguntas sobre qué y cómo podemos conocer, sirve comúnmente de base para el desarrollo de las respuestas metafísicas y ontológicas. Esta correlación entre epistemología y metafísica-ontología, comporta que, dependiendo de qué tipo de orientación filosófica o respuesta se dé frente a cada cuestionar filosófico, el edificio del sistema de pensamiento mostrará su particular y específica arquitectura, los cimientos sobre los que se alza. En *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* la correlación entre epistemología y metafísica-ontología es notoria, especialmente cuando se atiende al acento con el que Nishida estudia el desarrollo infinito del yo como autorrealización de la conciencia.

En lo que sigue, se repasarán algunos hitos fundamentales para entender la época voluntarista de Nishida, tal y como se la ha denominado comúnmente. En la que es la redacción progresiva e intermitente de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, la noción de subjetividad nishidiana se ha ido construyendo a la vez que se avanzaba o retrocedía ante dificultades filosóficas que, o descartadas o reformuladas, sumaban páginas y breves ensayos. Es esa escritura discontinua enfrentada al análisis de problemas epistemológicos y ontológicos la que, como hilos entretejidos, conforma la obra final que se tiene ante los ojos.

La centralidad de la autoconciencia-como-experiencia que se ha ido interpretando y trazando no hace sino conducir a una primera conclusión y afirmación: en esta obra, Nishida parece aunar un monismo metafísico y un dualismo epistemológico. Se verá ahora cómo su monismo metafísico se completa y en gran parte, se refuerza, al claudicar ante la necesidad de incluir un principio absoluto que gobierna la realidad: la voluntad. En cuanto a su dualismo epistemológico, éste ha sido advertido en diversas ocasiones. Más allá de su querer superar el dualismo seco y estancado sostenido por diversas corrientes y escuelas filosóficas, Nishida no ha podido refutar ni superar su ineludible dualismo sistemático. Tal y como se mostró en referencia a la conciencia presentativa (inmediata) y la conciencia representativa (mediada por la

reflexión), el sujeto cognitivo como concepto-límite al que se llegaba de la mano de su explicación, suponía aceptar implícitamente el dualismo sistemático de raíz kantiana.⁴²⁹ Como se vio, establecida la necesidad de la conciencia judicativa del sujeto cognitivo, esa división entre conciencia presentativa y representativa equivalía a distinguir entre la cosa-en-sí y la apariencia sin evitarse, por tanto, el trasfondo epistemológico dualista en el reconocimiento de la unión de las dos necesidades propias del entendimiento (la intuición y la reflexión).

Tal dualismo epistemológico es el que complementa el patrón propio del monismo metafísico. Esto es así si se tiene en cuenta que con su particular perspectivismo, Nishida admite que hay diferentes mundos de conocimiento que dependen de la perspectiva del sujeto. Es decir, que se corresponden con las diferentes posiciones subjetivas. Y, a su vez, el filósofo afirma que todas estas posiciones penden o son sólo una de las múltiples caras de la apariencia de la realidad que muestra y a su vez, oculta, el origen primario (el de la experiencia inmediata, sistema de la autoconciencia) de la única y absoluta realidad.

Al enfrentar a continuación el viraje voluntarista de Nishida en las secciones de la obra que componen aquello a lo que Dilworth refiere como el movimiento del pensador japonés hacia una “metafísica del autodesarrollo de la voluntad”⁴³⁰, será importante recabar sobre los siguientes puntos:

- La correlación dialéctica entre “lo uno y lo múltiple” y “lo múltiple y lo uno” que parece subyacer tras el criterio metafísico y epistemológico de Nishida, correlación que asume que el principio de la realidad es un flujo indeterminado e indiferenciado (experiencia pura o inmediata).
- El modo argumentativo utilizado por parte del filósofo para mostrar que el sujeto es el que compone los diferentes mundos epistémicos (históricos, psicológicos, químicos, biológicos, etc.) y los reestructura.
- Se deberá ver también cómo responde y defiende Nishida si es posible trascender el mundo jerárquico-aparente de la realidad, yendo más allá de la multiplicidad de datos sensibles para encontrar el método apropiado, teórico y práctico, para adquirir la comprensión de la verdad y yo absolutos.

⁴²⁹ Recuérdese lo que se dijo sobre el dualismo sistemático de Kant y la explicación de esta cuestión en HENRICH, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., p. 49.

⁴³⁰ DILWORTH, “Nishida’s Early Pantheistic Voluntarism”, art. cit., p. 37.

- Y, a su vez, cómo será posible ir más allá de las paradojas (si esto es posible) para acceder al mundo inmediato de la voluntad absoluta donde todas las cosas son actos creativos e independientes a su vez conectados por un absoluto y unificado principio de la realidad.

Antes de entrar en detalle en el análisis de estas y otras cuestiones relacionadas con el voluntarismo que redibuja la síntesis conclusiva de ideas de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, por motivos expositivos se debe dar resumida cuenta del contenido de las secciones que van de la 21 a 23 (Conciencia de lo Rectilíneo) hasta las secciones 35 a 39 (Espíritu y Materia), que es donde aparece propiamente la noción de voluntad. Éstas partes del texto no se analizarán pormenorizadamente básicamente porque reiteran muchas de las cuestiones que ya se han analizado anteriormente en detalle y pararse en ellas no supondría mucho más que la reiteración de algunas ideas fundamentales ya tratadas.

En el prefacio al que se ha hecho referencia en múltiples ocasiones, Nishida suele sintetizar sumariamente la obra y la compleja estructura de sus idas y venidas reflexivas. En dicho documento, detalla la estructura sólida así como los descartes de las cuestiones filosóficas tratadas en las diferentes secciones. En relación a las secciones concretas 21 y 22⁴³¹, según se comenta allí, el pensador vuelve a discutir la oposición y relación existente entre la subjetividad y la objetividad en el interior del sistema creativo. Tal y como comenta Nishida, teniendo en cuenta que desde su perspectiva analítica percibir una línea recta es ser consciente de la misma en tanto que determinación de una línea recta continua e infinita, su contender en esas secciones consiste, en su opinión, en probar que una semejante percepción es un reflejo del sistema de la autoconciencia. En definitiva, del lugar-sistema donde un universal se determina a sí mismo. Con ello, dice⁴³², en esas secciones intentó aclarar nuevamente la naturaleza de la conciencia. Al respecto, estos apartados son claramente una continuación de lo que se ha visto al analizar el sistema de pensamiento puro y, en concreto, el silogismo y su filiación con la idea de infinito en Dedekind. El problema que entresaca Nishida al repensar la cuestión en estas secciones concretas consiste en que cuando la determinación particular de un universal está mediada por una percepción, tal determinación podría parecer extrínseca al universal. Extrínseca y, por tanto, no intrínseca, como, siguiendo el método dialéctico que ha trazado, apunta que debería ser. Es eso a lo que quiere dar respuesta Nishida

⁴³¹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., pp. 67-71 (NKZ2: pp. 133-144).

⁴³² *Ibidem*, p. 7 (NKZ2: p. xxi).

cuando intenta evadir tal dificultad proponiendo que la conciencia de un objeto puro de pensamiento debe incluir, a su vez, la experiencia de una actividad. Es esa experiencia de la actividad la que dará lugar a una verdadera subjetividad en tanto que función estructural de la objetividad –en definitiva, se ligan en el interior de la experiencia y la conciencia los dos polos, subjetivo y objetivo. A esto se refiere Nishida como “fusión dinámica de sujeto y objeto”.⁴³³ Sin embargo, el filósofo reconoce que aquí su discurso filosófico no acaba de ser consistente, básicamente porque aún se producía en su explicación un salto no explicado y se propiciaba una pregunta abierta: ¿cuál es el origen de esa subjetividad dinámica que, entre otras cosas, explica coherentemente la actividad reflexiva? Como dice, al escribir las secciones indicadas aún no había dado con la noción llamada a ser la solución y la respuesta a las antinomias propias de la actividad reflexiva y, por ende, de la autoconciencia. Es decir, no había llegado aún a dar forma a su concepción de la voluntad libre y absoluta.

Otra de las cuestiones que repiensa Nishida es la de la noción de límite a la que también se aludió en su momento. En las secciones 25 a 28, analizando las cualidades de la actividad de la conciencia, su modo cualitativo, la noción de límite que, se indicó, enmarca las condiciones de posibilidad de la conciencia activa, le permite de nuevo aquí dar ubicación a la autoconciencia como el punto espacial de unión entre el pensamiento y la percepción. La misma motivación es la que está tras su análisis de la geometría analítica, mostrando la unión entre el número y el espacio geométrico, paralelo al punto de unión entre pensamiento y experiencia.⁴³⁴ Todo ello aparece en las secciones 30 a 32 – “Del Número al Espacio” (1916) y Secciones 33 a 34 – “Conciencia de lo Rectilíneo” (1916).

Es este incesante buscar el fundamento de la unificación de toda la experiencia en un único principio unificador que a su vez dé cuenta del dinamismo propio de la diferenciación, al que aspira a llegar Nishida. Lo hace mediante la interlocución desde su prisma filosófico con la psicología y la matemática de su época. Sin embargo, queriendo encontrar el punto de contacto entre espíritu y materia es como, curiosamente, se desliga progresivamente de la terminología neokantiana, matemática y psicológica y se acerca a la mística y a la teología negativa, dando referencias progresivamente más

⁴³³ *Ibíd.*, p. xxii (NKZ2: p. 7).

⁴³⁴ *Ibíd.*, p. xxii (NKZ2: p. 9).

abundantes de autores medievales⁴³⁵ como PLOTINO (205-270), San Agustín, Pseudo Dionisio AREOPAGITA (aprox. S. IV-V) o Juan Escoto ERIÚGENA (ca. 810-877)⁴³⁶ hacia el final de la obra.

A continuación, se empezará subrayando el contexto en el que aparece la noción de voluntad y cómo ésta va reformando y conviniéndose como figura central con la que Nishida cerrará el sistema filosófico descrito en esta obra.

La relación teleológica mente-cuerpo.

Habiendo mostrado que la experiencia perceptiva funciona igual que cualquier otro sistema de pensamiento que se estructura según su sistema de autoconciencia, Nishida introduce una interlocución polémica con el que es uno de los ejemplos de dualismo clásico y recurrente en la modernidad filosófica. En este caso, queriendo aclarar la naturaleza y la relación existente entre los fenómenos espirituales y materiales, el filósofo sigue la línea de superación del dualismo típica de muchos otros pensadores de la época moderna. El encendido debate entre dualismo y monismo y sus no siempre satisfactorios caminos de superación, se encaran primeramente en el texto del japonés desde una perspectiva teleológica. Este enfoque se añade a un sistema, el de la autoconciencia, sobre el que se podría argumentar críticamente que parece carecer de finalidad, orientación o meta concreta. Si la primera parte de la obra se centra en mostrar el principio unificador por medio del sistema de la autoconciencia (intuición y reflexión) y luego se revisa la noción de experiencia pura, ahora el modo de introducir la noción de voluntad libre y absoluta se ve impelido a concebirse con un reconocimiento previo de una finalidad, de un *telos* que mueva a la acción de esa voluntad.

Nishida presenta la relación entre cuerpo y mente o, sinónimamente en el texto, entre espíritu y materia, descartando la alegación de la causalidad. Para mostrar lo que él entiende que son los límites del modelo de causalidad, utiliza el manido ejemplo de una bola que choca y mueve a una segunda. Considerando, dice, el caso de una bola que

⁴³⁵ En lo que marca los primeros signos de lo que Heisig viene a circunscribir como la “inclinación medieval” (“*medieval bent*”) de la filosofía nishidiana. Véase HEISIG, James W., “Nishida’s Medieval Bent”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 31, No. 1, pp. 55-72.

⁴³⁶ Nishida lee a Escoto Eriúgena a través de la traducción de Ludwig NOACK, *Johannes Scotus Erigena sobre la División de la Naturaleza (Johannes Scotus Erigena über die Einteilung der Natur)*; Berlin: Verlag von L. Heimann, 1870 y a través de la interpretación que de su obra hace Johannes HUBER en su obra *Johannes Scotus Erigena. Una contribución de la historia de la filosofía y la teología en la Edad Media (Johannes Scotus Erigena. Ein Beitrag zur geschichte der philosophie und theologie im mittelalter)*; München: J. J. Lentner (L. Stahl), 1861.

se mueve hacia una dirección fija con una velocidad estable, bola que choca con otra bola de idéntica masa corpórea y se para, mientras que la segunda bola pasa a moverse hacia delante casi con la misma dirección y velocidad que la primera, el aislamiento de la descripción de tal secuencia comporta para él no otra cosa que una simple abstracción. Se abstrae el justo momento transmisor de movimiento y fuerza de la primera bola a la segunda.⁴³⁷ El aislamiento de ese momento exacto es un pensar la separación entre dos fuerzas que actúan al unísono, o, más exactamente como dice Nishida, se “combinan” o sintetizan (*gôsei*-合成), para ser una. La unidad o combinación se produce en el instante exacto en que una bola impacta con la otra, aunque lo que está en juego es la diferencia entre la primera bola y la segunda que recibe el impacto. Nishida se fija en la combinación que unifica y no tanto en la separación de la discontinuidad, evidente ésta si se atendiera a un análisis del antes y el después del impacto. En esa momentaneidad exacta donde se produce la relación entre ambos objetos, el momento de religarse una bola con otra, suele explicarse mediante la descripción de todos los momentos anteriores y posteriores. Justo lo que hace el mismo Nishida al presentar la situación. Pero lo que le parece más importante es el lapso en el que se produce la relación, la combinación. El justo paso desde una situación X a una Y que, en vez de separarse y diferenciarse, puede analizarse desde una unión necesaria y recíproca. Por decirlo así, el justo momento de la combinación entre X y Y: el punto de unión XY.

Habitualmente, si se intenta explicar ese punto de relación o unificación siguiendo el modelo de la causalidad, ésta se concibe atendiendo a un efecto y a una causa anteriores cuyo efecto responde y requiere, a su vez, de otra cadena causal. Esta es la situación clásica del laberinto al que aboca el principio de causalidad. Nishida la insinúa remitiendo a un tipo de explicación que él generaliza como el método de la “ciencia contemporánea” que, en su opinión, confina la relación causal a la mera funcionalidad.⁴³⁸ Es decir, a una sucesión unitiva como clave explicativa del sinfín concatenado de causas y efectos.

Entendida en el sentido kantiano, la causalidad es una condición objetiva fenoménica a disposición del entendimiento, que abre la posibilidad de determinar esa

⁴³⁷ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 119 (NKZ2: p. 233).

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 119 (NKZ2: p. 233). Nishida se refiere a Gustav Robert KIRCHHOFF (1824-1877) como ejemplo de esa perspectiva científica que, en su opinión, le parece que reduce los fenómenos empíricos a sus funcionalidades (en el caso de Kirchhoff, al reducir la dinámica a la mera descripción del movimiento). Nishida cita a Kirchhoff, científico conocido por sus leyes sobre los circuitos eléctricos, vía la mención de este autor y sus tesis presentes en la obra de Heinrich RICKERT, *Los límites de la concepción naturalista (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung)* (1896-1902).

relación temporal sucesiva de los momentos.⁴³⁹ Pero a Nishida le parece una situación filosófica incómoda tener que acogerse, también en el caso de la mente y los órganos sensoriales, al modelo causal. Si parece que con los objetos la relación causa-efecto puede servir funcionalmente, a Nishida no le convence que tal esquema puro del entendimiento pueda dar cuenta de la unión indeleble entre mente y cuerpo:

¿Podemos usar el modelo de la causalidad para entender cómo el cerebro y los órganos sensoriales causan el fenómeno de conciencia? Para que esto fuera posible, la experiencia sensitiva debería ser, primero, dada y proyectada objetivamente. Los órganos sensoriales aparecen como experiencia sensitiva pero, a su vez, son su condición. Por eso, tienen un doble status único entre los fenómenos materiales, porque comparten a la vez las relaciones causales, relaciones que, a su vez, eluden ser tratadas con el esquema causal. (...) Aquello que establece tales relaciones debe ubicarse fuera de ellas; por tanto, el órgano sensorial estaría fuera de las relaciones de la experiencia sensitiva aunque, a su vez, dentro de las mismas. Es esta contradicción la que origina la necesidad de explicar la relación entre el cuerpo y la mente.⁴⁴⁰

Si es el caso, dice Nishida, que el cerebro y los órganos sensoriales dan lugar a los fenómenos de conciencia, debería ser el caso también que el modelo de la causalidad funcional fuera el esquema idóneo para explicar cómo se produce el fenómeno de conciencia. Pero no sucede de tal modo, según dice, puesto que para que el modelo causal funcionara en este caso, en la relación entre órganos sensoriales y mente se debería introducir una primera causa objetiva –una primera experiencia sensitiva (*kankakuteki keiken* - 感覺的經驗). Para Nishida, no es esta la situación. Para él, el órgano sensorial y la experiencia sensitiva cumplen una función dúplice o, dicho de otro modo, participan de ambos lados de la relación entre la experiencia sensitiva y el órgano sensorial. Sería algo así como decir que el órgano sensorial es, a su vez, experiencia sensitiva y que la experiencia sensitiva es, a su vez y sin suerte de contradicción, órgano sensorial. Es ahí donde aparece la necesidad de explicar qué sentido tiene esa contradicción resultante del estudio del cuerpo y de la mente si se hace desde el procedimiento analítico causal. Si la causalidad no sirve para explicar la relación entre

⁴³⁹ Véase la enunciación de Kant del principio de sucesión temporal según la ley de causalidad en *Crítica de la Razón Pura*, cit., p. 221, A189/B233: “Yo percibo que los fenómenos se siguen unos a otros, es decir, que el estado de las cosas en un tiempo es opuesto al estado anterior. En realidad, lo que hago es, pues, enlazar dos percepciones en el tiempo. Ahora bien, el enlace no es obra del simple sentido y de la intuición, sino que es, en este caso, producto de una facultad sintética de la imaginación, la cual determina el sentido interno con respecto a la relación temporal. (...) De lo único que tengo, pues, conciencia es de que mi imaginación pone una cosa antes y la otra después, no de que un estado preceda al otro en el objeto. O en otras palabras, con la mera percepción queda sin determinar cuál sea la relación objetiva de los fenómenos que se suceden unos a otros. (...) Pero un concepto que conlleve la necesidad de unidad sintética no puede ser más que un concepto puro del entendimiento, un concepto que no se haya en la percepción y que es, en este caso, el de la *relación de causa y efecto*”. Cursivas en el original.

⁴⁴⁰ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 119 (NKZ2: p. 234).

cuerpo y mente, ¿qué otro modelo puede servir, según Nishida, para explicar ese ser y no-ser correlativo entre experiencias sensitivas y órganos sensoriales, entre mente y cuerpo? Para Nishida, no hay otra concepción posible que la teleológica que, cabe apuntarlo, en él es una concepción cuyo finalismo es procesual, correspondiente, por tanto, a la procesalidad del sistema de la autoconciencia.

Al describirse el proceder procesual de la autoconciencia como espacio de unión entre intuición y reflexión, se vio que Nishida enfatizaba el proceder de la unificación y la diferenciación advirtiendo en todo momento de que tales perspectivas diferenciadas podían y debían ser vistas como dos modos diferentes pero pertenecientes entre sí. De igual modo, en el caso de los órganos sensoriales y la experiencia sensitiva, el proceder “teleológico” (*mokuteki*-目的), al cumplir con las funciones orgánicas, también debe considerarse como un ámbito específico que conjunta lo que aparece diferente en su funcionalidad dúplice. Sólo la abstracción de la funcionalidad en términos de finalidad es lo que propicia la diferenciación de nuestros cuerpos y su construcción subjetiva más allá de los objetos naturales a los que el cuerpo también pertenece, puesto que él mismo es un objeto natural. La significación especial y la individualidad son, por tanto, puestas por el sujeto, sin que tal individualidad signifique separar lo que ontológicamente está unido:

Solamente una concepción teleológica nos permite pensar en nuestros cuerpos como diferentes a los objetos naturales y como entidades individuales que poseen una significación especial. (...) No hay conflicto alguno en ver un trozo de mármol como una obra de arte o verlo como un elemento material para un experimento químico. Si el cuerpo está íntimamente unido al espíritu, debe ser como consecuencia de una unidad teleológica, unidad que llamamos “vida” y en base a la cual pensamos a la conciencia como su acompañante.⁴⁴¹

La concepción teleológica, aunque sea desde una mirada simplemente heurística, permite dar sentido diferencial a nuestros cuerpos, a la corporeidad propia y a su identidad en contraposición a los objetos naturales. Si la finalidad (interna y externa) es la que permite pensar la entidad individual y su significación especial, esta es, en definitiva, la que construye para el ser humano la subjetividad. Lo mismo sucede con los elementos materiales: su individualización conforma su particularización.⁴⁴²

⁴⁴¹ *Ibíd.*, p. 120 (NKZ2: p. 135).

⁴⁴² Cabe recordar que este finalismo o teleologismo aparece ya en la obra anterior de Nishida analizada en detalle. En concreto, hay que recordar que aparece cuando el pensador se cuestiona sobre la actividad del hombre y acompaña gran parte de la parte ética de *Estudio sobre el Bien*. Allí, queriéndose aspirar a armonizar la finalidad (bien) en el seno de la realidad como un todo, el principio que mueve lo real y tiende hacia su finalidad propia, a su bien, está presente en todas las cosas que forman el mundo, sean

Como en el ejemplo de la cita, el trozo de mármol es o puede ser, *a posteriori*, una expresión de cierta finalidad. Por eso, puede expresar la finalidad perseguida por el artista o por el científico cuando particularizan el trozo de mármol como obra de arte o como elemento material necesario para un experimento químico. Es por eso que no puede haber, comenta Nishida, conflicto alguno. El trozo de mármol sigue siendo un trozo de mármol, una roca compacta de caliza que materialmente sigue siendo esa roca pero que, mediada por una finalidad-idea del sujeto, es, sin solución de continuidad, la obra de arte o un componente material de un experimento científico.

De tal razonamiento se desprende que si se quiere aprehender la unión, aparentemente conflictiva o contradictoria, entre mente y cuerpo, tal unión se aprehenderá en el punto en el que se reconozca que la unificación es la consecuencia de una unidad previa que responde a un fin. Para Nishida, fin unitario que en el ser humano es la “vida” (*seikatsu*-生活) y sobre la que pensamos y construimos nuestra subjetividad. Vida en el ser humano que cuenta con la conciencia, como dice el texto, como su acompañante.⁴⁴³ Una acompañante, la conciencia, que siempre ha estado ahí y que, si se siguen las ideas de Nishida, nunca puede ser concebida desde una perspectiva exterior. La conciencia es la que propicia el reconocimiento de la unidad vital propia. Siguiendo su planteamiento, en la instancia del sujeto, éste, mediante la intuición y la reflexión, puede acceder a un conocimiento de sí y a un reconocer la intención finalista-vitalista que subyace en él como individuo. Pero no sólo en él: la conciencia del sistema de la autoconciencia en el individuo debe reconocer a la vez que en toda la realidad hay una misma intención finalista-vitalista que mueve a todo lo que conforma lo real; una finalidad o unidad vital que es mayor que el sí mismo individual y en la que el sujeto y el mundo de las cosas, se co-pertenecen.

Este discurso nishidiano en torno a la concepción teleológica se acompaña, como queda claro tras el comentario anterior, de un específico tono vitalista. Tomando en consideración la producción ensayística de Nishida durante las primeras décadas del siglo XX, se debe reconocer que su filosofía no sólo es interesante por sí misma, como sistema y batalla de ideas. Además es una de las trayectorias filosóficas más acertadas para todo aquel que quiera escuchar el diapasón de la historia de las ideas de aquellos

hombres, animales, plantas o minerales. Para Nishida, cada cosa que forma parte “la realidad” o “el mundo”, está movida y se mueve hacia la autorrealización de sí, de su idea de bien como compleción absoluta.

⁴⁴³ Al respecto se puede repasar lo que se dijo sobre la ley de identidad y el Yo acompañante de todas las representaciones en el apartado “El Sistema de Pensamiento Puro - El juicio de la ley de identidad.”

años en Japón y en el mundo. Un diapasón es un instrumento que al vibrar da siempre la misma nota y con el que se puede afinar un instrumento musical: el modo en que los filósofos japoneses de la generación de Nishida se acercan a la lectura, interpretación y reflexión sobre las cuestiones que se debaten en Europa o Norteamérica es equivalente al proceder de los filósofos europeos o americanos de esa misma generación. A todos ellos, considerados como filósofos en el mundo de aquel tiempo, les movía el interés por afinar el instrumento, aparentemente dañado, del marco de la modernidad que parecía enflaquecida.

El desarrollo de la filosofía en el Japón de aquellos años puede leerse bajo las coordenadas del contraste entre lo moderno y lo antimoderno en el seno de una sociedad, la japonesa, vívida de cambios en los albores del siglo pasado. Pero también se puede analizar de su mano como un ejemplo más de la indagación sobre la resistencia de las columnas que hasta entonces habían sostenido la modernidad. Así, se puede encarar el debate en Japón de forma equidistante al debate abierto en la Europa o Norteamérica de entonces. Como señala SUZUKI Sadami (1947-), el escepticismo que recorría las venas de la filosofía mundial en aquellos años y que se materializaba en la exclusión de ideas hasta entonces esenciales como la idea de Dios o de la cosa en sí, llevó a Nishida a tratar de trascender las limitaciones evidentes heredadas tanto de la filosofía kantiana como del idealismo alemán.⁴⁴⁴ Y no otra cosa se encuentra si, en vez de centrar el estudio en la filosofía de Nishida, se escogiera como objeto de estudio, por ejemplo, la filosofía de Bergson, autor al que, ciertamente, recurre el filósofo japonés no menos que lo hacen los autores de Europa y Norteamérica.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ SUZUKI, Sadami, *The concept of 'Literature' in Japan* (1998); TYLER, Royall (Trad.), Kioto: The International Research Center for Japanese Studies, 2006, p. 300.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 303: “Es especialmente Henri BERGSON el que provocó la gran ola del “vitalismo como visión del mundo” que inundó Europa y Norteamérica durante la primera mitad del siglo XX gracias a su libro *La evolución creativa* (1907). En esta obra, Bergson aplicó a la totalidad de la cultura humana la teoría de la repentina mutación como la causa fundamental del progreso biológico. Su filosofía, cuyo término clave fue el de *élan vital*, entendió la oportunidad casual como fundamental para la actividad creativa y buscó ir más allá de la teleología y los puntos de vista mecanicistas en la filosofía moderna. (...) La concepción de Bergson del *élan vital* también tuvo gran impacto en Japón (...) sin embargo, en Japón, donde el pensamiento asiático había actuado como receptor del espiritualismo occidental y donde se difundió el conocimiento de la evolución biológica, aún era posible discernir los orígenes del movimiento vitalista nativo. Este movimiento tuvo su propia formulación filosófica en la obra de NISHIDA Kitarō, *Estudio sobre el Bien*, que posteriormente también incorporaría la filosofía de Bergson. En consecuencia, un vitalismo que no se apoyaba necesariamente en el concepto de *élan vital* o que lo adoptara sólo como uno de sus propios elementos, fue el que se difundió”. El profesor Suzuki es de los investigadores que han señalado con mayor acierto el vitalismo de Nishida. Es particularmente instructivo su ensayo sobre un texto de la época madura de Nishida, “Problemas de la Cultura Japonesa” (“*Nihon Bunka no mondai*”) [日本文化の問題] (1938), en NISHIDA, NKZ12, cit., pp. 275-383. Véase en SUZUKI, Sadami, “Nishida Kitarō as Vitalist, Part 1: The ideology of the Imperial Way in Nishida’s The

El panorama filosófico de principios del siglo XX se armoniza con su preocupación por la vida. Por eso no sorprende que Nishida recabe en esta corriente vitalista que le sirve, primero, para vehicular su concepción teleológica y la clarificación de la naturaleza y relación entre mente y cuerpo. Y en segundo lugar, le facilita o le inclina a acabar de dibujar con trazos fuertes su idea de voluntad activa como garante del dinamismo de la vida y, por extensión, de todo lo real. Por eso, no es nada extraño que, en primera instancia, Nishida solamente sugiera para, más tarde, dar preeminencia a la actividad de la voluntad como lugar de enlace del espíritu y el cuerpo en el seno de lo vital:

Aquello que une el cuerpo y el espíritu de este modo [unidad teleológica – vida] es, sugiero, la actividad de la voluntad, que debe ser analizada en detalle si deseamos obtener una comprensión más profunda de los misterios de la relación mente-cuerpo. Sin conciencia volitiva, no podemos distinguir nuestro cuerpo de otros objetos materiales y no tendríamos razón alguna para creer que el cuerpo tiene una relación especial con el espíritu.⁴⁴⁶

El sentido de la lectura teleológica que hace el pensador japonés de la relación entre el cuerpo y la mente se adquiere solamente desde la subsiguiente perspectiva unificadora cuyo centro es la vida y cuyo movimiento radial está conducido por la voluntad activa. Es esa “actividad de la voluntad” (*ishiteki kô-i*-意志的行為) y la unidad teleológica vital la que responde, por tanto, a unos fines y funciones específicos. Es la que propicia que consideremos de una manera singular los actos cognitivos del yo y de aquello que, ciertamente, forma parte de la materialidad, pues es también materia: el cuerpo. Pero, lejos de ser el cuerpo pura materia explicada en términos mecánicos, la concepción teleológica aporta el sentido preciso a la diferencia funcional. Según Nishida, dicha funcionalidad es evidente simplemente con que se piense en la combinación de la mente y el espíritu llevada por la unidad vital. Según dice, es gracias a la unificación vital que el ojo siente los rayos del sol o los oídos escuchan los sonidos.⁴⁴⁷ En su opinión, la unidad vital es la que particulariza las funciones del ser humano, pero no porque haya una prioridad antropológica del hombre sobre el resto de cosas reales, sino porque su combinación es diferente: no se habla aquí del mismo tipo de funcionalidad combinada en la materia orgánica que en la inorgánica. No hay una preeminencia ontológica, sino una gradación procesal en la singularización. A grandes

Problem of Japanese Culture and the Symposia on “The World-Historical Standpoint and Japan”, *Japan Review*, Vol. 9, 1997, pp. 87-108.

⁴⁴⁶ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 120 (NKZ2: p. 235).

⁴⁴⁷ *Ibidem*, pp. 120-121 (NKZ2: p. 236).

rasgos, se puede decir que la gradación compartiría algunas características propias de la general teleología de los procesos aristotélica aunque no parecería aceptar la primordial necesidad de la sustancialidad o esencialidad del alma o espíritu, como sí sucede en Aristóteles.⁴⁴⁸

Seguramente, Nishida es consciente de que sus argumentos sobre la concepción teleológica son titubeantes. A su propuesta teleológica como alternativa a la causalidad, le sigue faltando una clara independización del principio causal. Además, tampoco se salva de ser una conceptualización vaga la que hace de la “unidad vital”. Es por eso por lo que parece evidente que vuelva más tarde sobre sus argumentos y se cuestione nuevamente sobre qué es, de hecho, esa unidad vital:

¿Qué es esta unidad vital? ¿Cómo difiere ésta de la unidad de las cosas inanimadas? Los fenómenos biológicos no poseen un orden superior a los fenómenos materiales, puesto que éstos son también fenómenos naturales y pertenecen al mundo de las cosas. No implican necesariamente una dimensión espiritual. Sólo cuando se puede determinar que el fenómeno espiritual acompaña al fenómeno de la vida, es correcto decir que el ojo ve la luz y que los oídos escuchan el sonido. ¿Qué es lo que junta el fenómeno objetivo de la vida con el fenómeno subjetivo del espíritu?⁴⁴⁹

Nótese que en el texto, al tratar de aclarar el sentido de la unidad vital, la vaguedad aún no desaparece. Esto es así puesto que para Nishida no es concebible singularizar al ser humano (mente y cuerpo) haciéndolo dueño exclusivo y privativo de la vida. Los fenómenos materiales (sin mente o espíritu), son también, al igual que lo es el hombre, fenómenos naturales y, como dice en el texto, están incluidos en el todo

⁴⁴⁸ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 1, 412a15-20: “Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida [*zoé*] a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo –a saber, que tiene vida- no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo” y II, 1, 412b10-25: “Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera –por ejemplo, un hacha- fuera un cuerpo natural: en tal caso el “ser hacha” sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo. Pero es necesario también considerar, en relación con las distintas partes del cuerpo, lo que acabamos de decir. En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado”, en ARISTÓTELES, *Acerca del alma*; CALVO MARTÍNEZ, Tomás (Int. y Trad.), Madrid: Editorial Gredos, Cuarta Reimpresión, 1999, pp. 168-169.

⁴⁴⁹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 121 (NKZ2: p. 237).

unitario del mundo de las cosas. La simple pero compleja diferencia está en aplicar la distinción, igualmente propia de cualquier teleología procesal, de una particular concepción del espíritu o del alma. Ahora bien, esta concepción no puede ser entendida como un principio sustantivo de vida. Tampoco se puede considerar totalmente, aunque el parecido sea evidente y las coincidencias muchas más de las advertidas por Nishida, a la manera de Aristóteles: donde diferentes “modos” de alma poseen ciertas funciones y siguen una gradación de superioridad funcional.⁴⁵⁰ Sin salir de cierta vaguedad propia de esta parte del discurso, para Nishida, la vida en su sentido universal es un fenómeno objetivo que, dependiendo de la dirección de la combinación con el fenómeno subjetivo, particulariza su presencia en el seno de lo real. En el caso del cuerpo y el espíritu, aquello que junta o combina ambos aspectos co-pertencientes de lo real es su factor común. En el caso del sujeto, el factor común, compartido por el cuerpo y la mente del ser humano, es la actividad de la voluntad que, según redefine el filósofo, no es otra cosa que la conciencia “de” la autoconciencia que se proyecta o expresa en la concepción unitaria de espíritu y cuerpo:

¿Qué es lo que junta el fenómeno objetivo de la vida con el fenómeno subjetivo del espíritu? Cuando dos cosas se combinan debe haber un factor común, en este caso, algo que junta al sujeto y al objeto. Nuestra actividad voluntaria, que es la conciencia de la autoconciencia, atestigua interiormente la unidad de sujeto y objeto. Es como una proyección de esto que concebimos como la unidad del espíritu y el cuerpo.⁴⁵¹

Así pues, lo que en su opinión propicia el factor común es que pueda haber y conocerse una tal unidad: unidad de la conciencia “de” la autoconciencia, o, lo que es lo mismo, del conocimiento que tiene el ser humano de saberse poseedor de la autoconciencia. Ese conocimiento activo, o reconocimiento de sí, es testigo, pues se reconoce y reconoce que mente y cuerpo o sujeto y objeto, están interiormente unificados. Esa unidad interior, cierta por sí misma, es la que permite que proyectemos o concibamos como idea, *a posteriori*, la unidad del espíritu y del cuerpo. Permite que el sujeto reúna nuevamente lo que está unido pero que, generalmente y por medio de la reflexión, bifurca.

Es importantísimo no pasar por alto la virtualidad del discurso nishidiano sobre la relación y naturaleza de cuerpo y mente en lo tocante a la construcción de la subjetividad. Si hay una cuestión fundamental que cabe retener del análisis e

⁴⁵⁰ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, cit., II, 3, 414a29, p. 175.

⁴⁵¹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 121 (NKZ2: p. 137).

interpretación que se está haciendo aquí es la que remite a las consecuencias epistemológicas y ontológicas de un sistema filosófico como el que ofrece Nishida.

Tal y como se está mostrando, en su primera etapa el sistema nishidiano perfila claramente una idea de sujeto común. Sea mediante el razonamiento filosófico en torno a la actividad reflexiva e intuitiva; el análisis de la ley de identidad o la dialéctica de los fenómenos materiales y espirituales, Nishida está diseñando, progresivamente, un proyecto que aspira a romper con la fragmentación del sujeto moderno.

El sujeto nishidiano es el compositor de los diferentes mundos epistémicos pero a su vez es poseedor de la potencialidad de reestructurarlos y reconocerlos sin que haya de mediar, necesariamente, una fragmentación ajena que lo aleje de su reconocimiento de sí y, a su vez, de aquello que lo acoge -llámese Naturaleza o Realidad en el sentido de todo lo existente. Para entenderse aquí ese lugar de acogida, hay que volver la vista al particular monismo vinculado a las nociones de autoconciencia, experiencia pura/inmediata o, ahora, voluntad. Este proyecto filosófico de Nishida engloba una epistemología, una ontología, una ética, un análisis del arte y, como se verá más adelante, una religiosidad, que pugnan por alejarse teóricamente de la enajenación propia de una subjetividad moderna quebrada en partes. En Nishida no está en juego una simple identificación de qué es aquello que sienta las bases de la subjetividad. A la idea de sujeto ineludiblemente individual y particular Nishida siempre le acompaña un doble reconocimiento. Reconocimiento obligatorio del sí mismo y de la forma básica y común (compartida) de la realidad:

En un nivel más profundo, la conciencia del sistema de la autoconciencia es la forma básica de la realidad y denota el aspecto de autogeneración y autodesarrollo de la realidad. La conciencia propia, de uno, no necesita ser calificada particularmente como “mía”, puesto que todo el contenido sobre el que uno es consciente es un contenido universal. Solamente de la conciencia que acompaña a la actividad de desarrollo de un cierto contenido puede decirse que es uno mismo.⁴⁵²

En el reconocimiento de una subjetividad o ego universal admite que la estructura de la realidad, como la conciencia que reconoce su pertenencia al sistema de la autoconciencia, debe verse a sí misma como un aspecto más del común proceder de la realidad –auto-generativa y en desarrollo. La conciencia “del” sistema de autoconciencia describe el fundamento de la voluntad y de su actividad, de su intencionalidad (como “mía”: *watashi no-私の*). Y esto es lo que, concordando con la interpretación que hace Dilworth, en la filosofía de Nishida funda la diversidad de las

⁴⁵² *Ibíd.*, p. 121 (NKZ2: p. 238).

acciones de la voluntad –ver, escuchar, pensar-. La voluntad, operando desde su fondo formal universal, concreta “en” el sujeto y su experiencia. De hecho, propicia en el sujeto lo que en sí mismo da por suyo y que se puede denominar con el nombre de “personalidad”, por cuanto es la unión de mente y cuerpo.⁴⁵³

Además de esa predicabilidad unificadora de mente y cuerpo, es remarcable la reivindicación de la corporeidad que hace el japonés. Y lo es desde el posicionamiento de Nishida que elude el puro materialismo y el puro psicologismo –el cuerpo no se puede derivar de la simple conjunción del “yo psicológico” (de la mera identidad subjetiva mental) con un reducido mundo puramente material. Ambas miras son para él reducciones de la corporeidad y, en consecuencia, también de la “actividad mental”. Aquí se encuentra un argumento recurrente del filósofo que advierte constantemente de la imposibilidad de reducir el yo a un mero yo psicológico, recordando que tras el yo psicológico, está el ego lógico o trascendental en el sentido en el que él ha re-trabajado el ego trascendental fichteano. Si se recuerda, la conceptualización de “autoconciencia” nishidiana es muy próxima al sentido del ego trascendental de Fichte y su *Tathandlung* (unión de hecho y acto en la conciencia).⁴⁵⁴ Por eso puede decir, seguidamente, que la universalidad de ese ego es la que constituye la condición de posibilidad de nuestra cognición del mundo “externo” (considerado externo situado en la perspectiva de la vivencia individual) y es la condición de posibilidad de la autorrealización individual a través de la actividad de la voluntad en el mundo.

Ahora bien, la corporeidad propia en su relación indeleble con la voluntad, es también, objeto de errores de apreciación o diferencias consecuencia del perspectivismo. Por eso, de un acto sencillo como “dar la mano”, según el ejemplo de Nishida⁴⁵⁵, se puede decir, sin interrupción de sentido, que es, para mí que intencionadamente doy la mano a alguien, una cuestión de voluntad (del querer y de la acción de dar la mano). Pero además, tomando una distancia puramente descriptiva, “dar la mano” puede ser sencillamente un movimiento del cuerpo. O, en esa unificación de sentido que lo completa en vez de fragmentarlo, compone un único fenómeno –muestra de una intencionalidad y de un movimiento del cuerpo. Porque, ciertamente, un aspecto no se entiende sin el otro dada su correlatividad. Así pues, para Nishida los términos son, no ya opuestos, sino recíprocos. Esa reciprocidad es la que los hace absolutamente

⁴⁵³ DILWORTH, “Nishida Kitarō: Nothingness as the Negative Space of Experiential Immediacy”, art. cit., p. 470.

⁴⁵⁴ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. xix (NKZ2: p. 3).

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 122 (NKZ2: p. 239).

necesarios teniendo en cuenta que lo que se persigue es la compleción del significado real tanto del cuerpo individual como del que podría ser también, según la metafísica nishidiana, un cuerpo cosmológico:

La voluntad es el cuerpo del mundo espiritual, y el cuerpo es la voluntad del mundo material. Nuestro cuerpo, como fusión de mente y materia, es una obra de arte. Igual que Fiedler señala que el habla, como el desarrollo más avanzado del pensamiento, es su expresión y que el arte, como el desarrollo más avanzado de la vista, es su expresión, podemos decir que el cuerpo es la expresión de la voluntad y que aquello que combina mente y cuerpo es el acto creativo interno.⁴⁵⁶

Según su planteamiento, la voluntad es el cuerpo del mundo espiritual y el cuerpo es la voluntad del mundo material. La voluntad es espíritu y cuerpo; materialidad y espiritualidad, mente y materia. Tanto este párrafo como la frase que resume lo que hay tras la respuesta sobre qué es el cuerpo –“es una obra de arte”-, acercan otra vez a una idea que en su momento se entresacó al considerarla especialmente instructiva para entender el sistema de pensamiento puro. En aquella ocasión, se mencionó la intuición artística pues ésta apostillaba el requerimiento de externalidad con el que Nishida salvaba que su sistema de autoconciencia pudiera ser acusado de psicologismo y de un encierro en un solipsismo insalvable.

Como se mostró, la intuición artística englobaba en su interior dos aspectos:

- Desde el lado de la intuición, la subjetividad del artista está movida por la fuerza interna que le impele a crear (desarrollar, realizar) de forma espontánea y autónoma.
- Desde el lado de la reflexión, el artista sale de la progresión indefinida – *continuum*- propia de la intuición, vuelve sobre sí (re-flexiona) y crea.

El artista ejemplifica a la perfección esa idea procesal y unificadora de Nishida, donde el “es” tiende hacia el “deber ser” –donde la subjetividad del artista, movido por una fuerza, aspira a materializarse en el “deber ser” ideado. Aquello que consigue no sólo aspirar, sino tocar ese justo instante unitivo entre el “es” y el “deber ser” es propiamente la expresión. Ahora se está ante la misma construcción de argumentos pero habiendo añadido al esquema de la fuerza que movía al artista, el nombre para tal fuerza, la “voluntad”, que empuja a la acción. El centro donde confluyen voluntad y cuerpo es el mismo. De ahí que de la voluntad puede decir Nishida que es la corporeidad del mundo espiritual y, del cuerpo, que es la voluntad del mundo material –en ese confluir es donde se produce propiamente la expresión. Además, del cuerpo, donde también se

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, p. 122 (NKZ2: p. 239).

da esa confluencia, puede decir que es una obra de arte ya que muestra, clarifica, expresa un “ser” y un “deber ser”, una interioridad y una exterioridad al unísono.

En Nishida, la concepción de “expresión” es deudora de las tesis que en el ámbito de la estética sostuviera Fiedler, al que ya se ha referido antes. Aquí, la valía de la teorización de Fiedler acerca de la expresión artística es recogida claramente por parte del filósofo japonés.⁴⁵⁷ La “expresión” es una noción útil que se adecua plásticamente a dos ideas básicas de Nishida. Por un lado, responde a la necesidad de encontrar términos cuyo sentido filosófico recoja la superación de los dualismos. Por otro, es una noción que no conduce a una no-dualidad inerte, sino que transmite el dinamismo procesal propio de la realidad (autoconciencia, experiencia pura o inmediata) en cuyo seno se da de continuo una dialéctica entre el movimiento y el reposo, la identidad y la diferenciación, el ser y el deber ser, etc.

Si se reconoce que Nishida acepta diversos mundos epistémicos dependiendo de diferentes posiciones subjetivas (aquello que en su momento se denominó aquí epistemología focal) y se admite la gradación (en base a mayor o menor contenido de experiencia), un término como el de “expresión” en el sentido de Fiedler es idóneo para recoger una parte importante de la complejidad del sistema nishidiano. De ahí que, al final, lo que se encuentra es una derivación analógica con la que Nishida quiere igualar su reflexión a la de Fiedler acentuando el terreno de la corporeidad.

Si se atiende a los dos ejemplos de la “expresión” fiedleriana que realza Nishida, es decir, el habla como expresión completa del pensamiento y el arte como expresión completa de la vista, y luego se atiende a la derivación analógica que hace Nishida, a saber, el cuerpo es la expresión completa de la voluntad, el filósofo japonés le añade un aspecto, aparentemente menor pero definitivo, a la idea general de expresión de Fiedler: el “acto creativo interno” (*naimen sôzô sayô*- 内面的創造作用). El acto creativo interno fortalece el dinamismo de todo lo real, en su formación y en su compleción: “El

⁴⁵⁷ En este mismo sentido lo expone el profesor IWAKI Ken'ichi que corrobora la importancia de la teoría de la expresión de Fiedler en la filosofía nishidiana y, por extensión, en muchos otros pensadores japoneses relacionados con la esfera de la Escuela de Kioto: “La teoría de la expresión de Fiedler jugó un rol importante no sólo en el tratamiento de las artes en el Nishida tardío, sino en su pensamiento como un todo. Gracias a la teoría de la expresión de Fiedler, Nishida pudo proveer explicaciones concretas sobre el ‘desarrollo y diferenciación’ de la realidad y la ‘formación’ de la conciencia, que había discutido tempranamente en *Estudio sobre el Bien*. El ‘arte’, que había explicado inicialmente simplemente como una experiencia ‘mística’ en la que ‘sujeto y objeto están unidos’, es entendido, finalmente, como la relación dinámica entre un sujeto y un objeto, mente y cuerpo, recíprocos, y, como consecuencia de dicha relación –el mundo real. Además, debemos saber que, en línea de la recepción que hace Nishida de Fiedler, la Escuela de Kioto aceptó la teoría de la expresión de Fiedler como un pensamiento filosófico de importancia.” en IWAKI, Ken'ichi, “Nishida Kitarô and Art”, en MARRA, Michael F. (Ed. y Trad.), *A History of Modern Japanese Aesthetics*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001, p. 270.

acto creativo interno combina mente y cuerpo”.⁴⁵⁸ El cuerpo es, por tanto, creativo y en el individuo es, para Nishida, la expresión completa de su voluntad.

El sentido que da Nishida al término filosófico “expresión” tampoco es tan distante de lo que en nuestra tradición cultural se entiende comúnmente con tal vocablo. “Expresar”, del latín *expressus*, denota claridad, sacar algo a la luz, es decir, manifiestamente. Tal verbalización se traduce en un acto, el de “manifestar”, que se puede hacer bien sea con palabras, con miradas o con gestos que denotan algo que es aquello que se quiere “clarificar”. En japonés, el término para “expresión”, *hyōgen*-表現, significa expresión o presentación e incluso se utiliza para hablar de “representación” matemática. Los dos *kanji* que componen la palabra apuntan a un ámbito significativo similar, aunque en esa composición se incluye algún aspecto adicional que es el que aclara el sentido. Porque, por un lado, el primer *kanji*, 表, refiere a la exterioridad que, recurrentemente, Nishida ha tenido en cuenta al construir filosóficamente su sistema de la autoconciencia, de la experiencia inmediata y ahora, de la voluntad. Este *kanji* recoge desde el vocablo superficie, exterior, frente, etc., con *omote*-表; el verbo *arawasu*-表わす, expresar, mostrar, revelar; el nombre *araware*-表れ, como manifestación, indicación; hasta el verbo *arawareru*-表れる, aparecer, hacerse visible, materializar, plasmar o personificar.

El segundo *kanji*, 現, coincide en el espectro de sentido con el anterior, puesto que refiere a verbos tales como *arawasu*-現す, en tanto que mostrar, indicar, desplegar, visualizar; *araware*-現れ, como conformar, materializar; o también nombres como *araware*-現われ, como materialización, personificación. De este modo, el compuesto *hyōgen*-表現 encaja en sí todo el abanico significativo, tan rico en matices, idóneo para ajustar el significado filosófico de “expresión” –visualizar, desplegar, conformar, materializar, hacer visible, exteriorizar, revelar,...

Con todo ello, el discurso nishidiano acerca de la relación entre cuerpo y mente y la exaltación de la corporeidad particularizada en la expresión creativa completa del individuo, parece acomodarse perfectamente al sentido de la expresión artística (como en la estética fiedleriana). Ahora bien, en Nishida abarca, además del ámbito epistemológico, un espacio ontológico preciso y coherente con todo el sistema dialéctico previo. No hay mayor complicación filosófica aquí, sino, simplemente, una

⁴⁵⁸ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 122 (NKZ2: p. 239).

particular visión filosófica conteniendo contra la estéril dualidad. La expresión es una noción que, aparentemente, puede acoger en sí la interioridad y la exterioridad y, por eso, la concepción que Nishida tiene del cuerpo o su discurso sobre el acto creativo tal vez descubren que, como dice Michel DALISSIER, la búsqueda de relaciones es un problema derivado de la predicación y no una cualidad propia de la realidad. Puesto que la realidad no posee en sí esos ámbitos separados que se necesite “relacionar” o conectar (como tampoco el ser humano necesita que se conecte en su existencia, su mente y su cuerpo).⁴⁵⁹

Es precisamente el problema de la predicación “en” el lenguaje y “en” la realidad el que retoma Nishida a lo largo de esta sección 37 del libro⁴⁶⁰, tan significativa para comprender la arquitectura metafísica y su matriz que recaerá en la noción de voluntad absoluta.

Si, como dice Joseph O. LEARY en la introducción a la traducción inglesa de la obra, esta sección es una de las partes del texto a las que se le debe prestar especial atención, lo es porque en ella se pule el sistema ontológico y metafísico previamente discutido y repensado desde diversos ángulos. En efecto, desde las previas reflexiones sobre la unidad y la interacción entre lo subjetivo y lo objetivo en el Acto de la autoconciencia, Nishida ha querido perfeccionar su propio sistema introduciendo la concepción teleológica. En cualquier caso, más allá de la concepción teleológica y ciertas lagunas explicativas que no la acaban de diferenciar absolutamente de lo que sería la idea simple de causalidad, sí es cierto que con esta sección se clarifica el modo relacional entre pares normalmente sostenidos en la estructura dual epistémica y ontológica. La clarificación, como se ha visto, está propiciada y facilitada con la introducción de la unidad vital que tiene su centro y su eje en la actividad de la voluntad.⁴⁶¹

Esa tarea de perfeccionamiento de reflexiones previas está claramente indicada en el justo momento en el que Nishida retoma parte del análisis del juicio de la ley de

⁴⁵⁹ DALISSIER, Michel, “Unification and Emptiness in Predication. The Stoics, Frege, Strawson, Quine, Nishida; History of Logic under a Topological Enlightenment”, *Philosophia OSAKA*, No.2, 2007, p. 19: “¿El sujeto une propiedades y atributos, como en una colección? Más bien es definido en la ‘división’ que lleva a su ‘definición’ y a través de la ‘diferenciación’ de otros sujetos. Entonces, ¿es la *cópula*? Aquí está el ‘problema de la predicación’: en la proposición ‘el árbol es verde’, ¿cómo puede la *cópula* ‘es’ unificar al sujeto y al predicado? (...) La coincidencia entre sujeto y objeto solamente podría morar *en otro nivel que lo ‘real’*. Pero si las relaciones son *irreales*, ¿cómo pueden ellas conectar algo en absoluto?”. Cursivas en el original.

⁴⁶⁰ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., pp. 119-123 (NKZ2: pp. 232-242).

⁴⁶¹ LEARY, Joseph O., “Foreword”, en NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. xv.

identidad que trató extensamente en las secciones 7 a 10 (Un sistema de Pensamiento Puro).⁴⁶² Reprendiendo los argumentos de aquellas secciones, la teleología y la centralidad de la unidad vital legitimada mediante la actividad de la voluntad aclaran algunas de las cuestiones que eran remanentes de una cierta opacidad en el análisis de la ley de identidad del principio de la obra. Así, Nishida delimita otra vez qué estructura de la realidad subsume o abarca la ley de identidad:

En el juicio de la ley de identidad, “A es A”, aquello que combina al sujeto “A” con el predicado “A”, es la unidad dinámica del juicio mismo. En tanto que fenómeno de conciencia, [sujeto y objeto] son representaciones diferentes, pero en su objeto, son una sola. Desde un punto de vista abstracto, la representación, el objeto y la unidad dinámica de las dos se piensan separadamente, pero de un modo concreto; son un solo sistema de autoconciencia en el que el significado presupone el juicio y el juicio presupone el significado.⁴⁶³

Hasta aquí, no hay nada nuevo respecto al tratamiento de la ley de identidad en el sistema de pensamiento puro. Como se trató de mostrar en su momento, la unidad de la autoconciencia está reflejada en la simple ley de identidad o, lo que es lo mismo para Nishida: “A es A” se basa en el “Yo soy Yo”. Originariamente, es desde ese “Yo es Yo” del sistema de autoconciencia que se reestructuran los conceptos (número, tiempo, espacio, etc.) y los mundos epistémicos. Por eso puede decir Nishida y recalcar que en su pura abstracción, la representación, el objeto de la representación y la instancia que representa (subjetiva) se piensan separadamente, pero en su absoluta concreción, por tanto, en su concordancia plena, sujeto y objeto pertenecen y se pertenecen mutuamente en un solo sistema de autoconciencia en el que el juicio y su significado se auto-presuponen. Es decir, no hay otra cosa que una implicación, un auto-contenerse mutuo entre significado y juicio o entre juicio y significado. Por eso, si esencialmente lo que hay es el auto-presuponerse de sujeto y objeto o significado y juicio (y viceversa), todo lo que sea eliminar esa implicación mutua es simplemente un acto de abstracción. Una abstracción que pone en el camino del perspectivismo de la mirada subjetiva, pero que en nada responde al fondo ni epistemológico ni metafísico de la realidad. El fondo epistemológico y metafísico se corresponde completamente con la unidad teleológica de objetos y sujetos:

Si, por un momento, separamos las series de los objetos de las series de los actos, podremos ver cada objeto como si estuviera separado. Pero cuando examinamos todos los objetos como manifestaciones de un yo objetivo singular, este yo objetivo es una unidad teleológica vis-a-vis con las series de objetos separados. Cada acto es un

⁴⁶² NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., pp. 25-37 (NKZ2: pp. 46-73).

⁴⁶³ *Ibíd.*, p. 122 (NKZ2: p. 240).

fenómeno espiritual separado, pero aquello que unifica las series es la conciencia de un individuo. La unidad teleológica en la esfera de los objetos se corresponde con la unidad en la esfera de los actos.⁴⁶⁴

Para Nishida, el “como si” que separa es eso llanamente: un “como si”, una condición posible de la reflexión pero no una condición esencial. No hay nada que prohíba al sujeto abstraer o salir del continuo de lo real y “separar” ese continuo en diferentes series, particularizando el conjunto de actos y el conjunto de objetos. Pero, saliendo de la abstracción y la diferenciación, el sujeto singular se reconoce en unidad teleológica con aquellos objetos que previamente puede haber separado y analizado. Se puede añadir que lo mismo sucedería en el sentido inverso porque, este “como si” también valdría si en lugar de separarse el serial de objetos, se separaran los actos que, conjuntados, conforman la serie activa del sujeto. Por ello, la unidad teleológica recoge y, a su vez, explica, que lejos de la lícita posibilidad de abstraer los pares que conforman las habituales relaciones entre sujeto y objeto o entre actos y objetos (para el acto), lo que sostiene la posterior relación es una previa y autenticada unidad teleológica, una originaria unidad y correspondencia mutua entre los actos y los objetos. Y todo ello no hace más que corroborar el funcionamiento del sistema de autoconciencia que presenta Nishida, puesto que es la autoconciencia el lugar de unión entre sujeto y objeto, espíritu y materia, mente y cuerpo, etc. O, lo que es lo mismo, la autoconciencia activa en el sentido fictheano, la unión de hecho y acto en el Acto (*Tathandlung*):

El significado postula el acto, el acto postula el significado y su unión es Acto, *Tathandlung*. Del mismo modo, el cuerpo, la unidad teleológica, postula el espíritu, una unidad de conciencia, y el último postula al primero. Su unión es la voluntad que se expresa en el desarrollo de la autoconciencia del arte y la religión.⁴⁶⁵

El avance aquí, aunque abruptamente limitado a este apunte pasajero, consiste en encontrar una primeriza constatación de la prioridad del arte y la religión (*shûkyô*-宗教)⁴⁶⁶ en el ámbito de la voluntad –del sujeto ético y del artístico- sobre el sujeto

⁴⁶⁴ Ibídem, pp. 122-123 (NKZ2: pp. 240-241).

⁴⁶⁵ Ibídem, p. 123 (NKZ2: p. 241).

⁴⁶⁶ Hay que recordar nuevamente que el vocablo japonés para significar “religión”, aunque surge de un corpus terminológico claramente enraizado en el budismo, se propuso como vocablo que intermediara en la transposición del significado de la palabra latina *religio*. Así en japonés, etimológicamente remite a la enseñanza (教) de un grupo o secta (宗). Aquí no hay que interpretar que Nishida se refiere a alguna religión en concreto pues el concepto no recoge, aún, una filiación religiosa explícita. Y hay que señalar que, alternativamente, el japonés cuenta con terminología específica para indicar, por ejemplo, la referencia a una tradición religiosa concreta como pueda ser el cristianismo (*kirisutokyô*-キリスト教 y/o *kirisutokyô*-基督教).

cognitivo. Para Nishida, arte y religión son los vehículos en los que la voluntad individual expresa el desarrollo de la autoconciencia.

La voluntad como confluencia de lo ideal y lo actual: el presente vívido.

En el apartado dedicado a analizar el sistema de experiencia perceptiva y, en concreto, la pura sensación pre-judicativa, ya se mencionó que Nishida requería de la introducción de la conciencia transtemporal como garante de su sistema. La conciencia transtemporal era necesaria y debía reconocerse pues, si no, se corría el riesgo de entender la continuidad temporal en los términos de una problemática inmovilidad estática. La continuidad, en aquel momento, sensitiva, era obligada, necesaria, pues debía subyacer como tal para poderse concebir el sistema de experiencia perceptiva. Ahora bien, la continuidad no podía significar inmovilidad, sino, más bien, auto-desenvolvimiento. De ahí que se requiriera una continuidad temporal y, a su vez, una posibilidad de ir más allá de la continuidad enmarcada en un puro tiempo ordinario. Lo que en aquel momento era reconocido como la transtemporalidad de la conciencia, reaparece ahora en la sección 39⁴⁶⁷ en la forma de una trans-individualidad del mundo físico, primero, para posteriormente asentarse en lo que Nishida denomina “voluntad trans-cognitiva”. A saber, una voluntad capaz de recoger la repetición de las experiencias pasadas pero solamente en la exacta coordenada de la fusión de “lo ideal y lo actual” (*risô to genzai*-理想と現在).⁴⁶⁸

La no división posible entre espíritu y materia que ha mostrado el pensador en la sección anterior le obligan a repensar también la idea de realidad concreta en el individuo: ¿cómo se concreta la realidad en nosotros? ¿Qué es aquello que acoge sin fisuras la realidad concreta viviente del sujeto?

La realidad concreta es la actualidad del aquí y el ahora. Es esta actualidad la que objetiva el conocimiento físico y conjunta los mundos espiritual y material. Esta actualidad sólo se encuentra en el presente del yo, en el punto donde el yo está reflexionando sobre sí mismo.⁴⁶⁹

El espacio temporal y físico que acoge al sujeto no puede ser otro que el del aquí y el ahora, el de la pura actualidad que se debe entender, siguiendo el protagonismo que tiene el acto fichteano en toda esta obra de Nishida, como actualidad en el tiempo presente y como actualización de las potencialidades tanto de los individuos como del

⁴⁶⁷ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., pp. 128-136 (NKZ2: pp. 255-278).

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. xxiii (NKZ2: p. 10).

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 128 (NKZ2: pp. 255-256).

mundo físico mismo. Todo ello da la oportunidad de analizar extensamente la construcción de la subjetividad en Nishida y la prioridad de la razón práctica en el desarrollo de la vida e historia del individuo y del mundo.

Si, como dice el pensador, tendemos a pensar que contamos con un yo inmutable o inalterable, pura sustancia, que es el que sirve de cimiento al yo presente y sus actos, siendo así desmerecemos al yo presente y activo. Al considerarlo meramente accidental e inconsistente, lo único que estamos realizando con tal tendencia propia del pensamiento es reificar y negar la posibilidad de cambio y de transformación, no sólo a nivel físico, sino también a nivel personal, en el ámbito de la moral. Esta sería una mirada diametralmente opuesta a la propuesta nishidiana.

Para Nishida, la reificación del sujeto es un hábito del pensamiento que nos aleja de un reconocimiento autoconsciente del concreto y real proceder de la vida y, por tanto, de nuestra propia vida. Parar, abstraer, separar, aislar son, como no, acciones propias de la razón cognitiva necesarias de una manera convencional para ordenar(nos) lo que nos rodea. Su utilidad en el ámbito del conocimiento es indudable. Ahora bien, una cosa es reconocer la funcionalidad de un tal proceder que piensa idealmente que es capaz de abstraer ciertos fenómenos o aspectos de la realidad y otra cosa es afirmar, como se tiende a hacer, que la realidad se sostenga sobre una sustancialidad o esencialidad cerrada. Este es otro de los frentes abiertos para Nishida, frente contra el que batallar y que es en algunas ocasiones consecuencia y, en otros momentos, causa, del dualismo reductivo que propugna la invariabilidad de la realidad. Ejemplo de esa lucha contra la invariabilidad en la que se encierra a la realidad al aplicársele ese tipo de estructura sustancialista es la que se ejemplifica en su recurrente indagación acerca del pasado y el riesgo que corre el sujeto de quedar encerrado en el determinismo temporal:

Aunque hay un contacto con el yo pasado a través de la continuidad de nuestra actividad, no podemos retornar a él, porque “el pasado es pasado” y ya no existe. Sólo el “Yo” presente y activo es real. El yo objetivado, determinado, de nuestros pensamientos carece del carácter activo y no puede concebirse como libertad creativa. El determinismo tiene sus raíces en esta abstracción.⁴⁷⁰

Ahora bien, como en su momento se advirtió, fijar la coordenada en el presente también tiene sus riesgos porque podría desembocar en un determinismo del tiempo, en este caso, por derrocar la idea con una congelación estática propia de la concepción

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 128-129 (NKZ2: p. 256).

ordinaria que se tiene del presente (y quizás también de su realidad inaprensible).⁴⁷¹ Para salvar del peligro determinista a su concepción del tiempo presente, Nishida no olvida en ningún momento puntuar el presente de modo conjunto a la “actividad” –el presente es, pero es en tanto que presente-y-activo, lo que significa aquí también, libre. Por eso mismo, puede definirlo como sigue: “El presente es el centro de gravedad de lo real porque es el punto donde nuestra experiencia está en movimiento y solamente lo que está en movimiento es real”.⁴⁷²

El presente es el foco que recoge, segmento a segmento, “la actividad de la experiencia” (*keiken ugoki iku* -経験動き行く) y, así, de toda la realidad, que en su completa unificación en ese momento presente hace consistente eso que puede ser llamado, como hace Nishida, “lo absolutamente real”.⁴⁷³ La realidad absoluta es infinita: en sus infinitas capacidades de movimiento, de cambio, de transformación y, consecuentemente, auto-moviente y auto-movida. En sentido contrario, según Nishida, sólo lo que es siempre y en todo momento finito, es “estacionario” (*tomaru mono*-止まるもの).⁴⁷⁴ El presente es el justo punto continuo donde se produce ese intervalo de tiempo que, como se dijo siguiendo a Henrich, incorpora las experiencias sobre las que la mente es consciente que están sucediendo “aquí y ahora” y que demarca el lindar exacto entre el pasado y el anticipo del futuro.⁴⁷⁵ Es un punto continuo y discontinuo a la vez y sin que haya ninguna suerte de contradicción porque actualiza (concreta) la autoconciencia. Pero también porque a su vez trasciende tal actualización o concreción yendo más allá de ese intervalo para, precisamente, hacer uso de la fuerza de su potencialidad, de su movimiento. El presente es la cima de la evolución creativa, cima desde la que mirar al pasado y asomarse al futuro (en un sentido que recuerda al presente como la silla de montar en James y reconfirma el apego de Nishida a las reflexiones propias de la psicología):

El presente es ambas cosas: el ápice de la evolución creativa y el punto desde el que miramos hacia el pasado al reflexionar; es el punto de fusión entre el avance de la voluntad hacia el futuro y el retorno de la reflexión al pasado.⁴⁷⁶

⁴⁷¹ Hay que remitir a las reflexiones que se aportaron respecto a esta cuestión sobre el tiempo presente y las alusiones a la figura del “presente especioso” en Clay y del “bloque-de-duración” en James.

⁴⁷² NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 129 (NKZ2: p. 256).

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 129 (NKZ2: pp.257-258).

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 129 (NKZ2: p. 258).

⁴⁷⁵ HENRICH, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., p.49, n.3.

⁴⁷⁶ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 129 (NKZ2: p. 258).

Pero, como no, Nishida recaba nuevamente en la cuestión de la irreversibilidad tan defendida por Bergson y sobre la que ya indicó su parcial disenso⁴⁷⁷ que se solventaba advirtiendo de la particular característica que tiene la actividad reflexiva desde su punto de vista. Recuérdese una vez más: Nishida concibe la reflexión como “evento” marcado por la contingencia, en el sentido de un acaecer que adiciona, que pone algo constantemente al yo y que por eso es un proceso dinámico que permite esa característica propia de la libertad. Reflexión libre porque es capaz de mirar al pasado sin que esa mirada retrospectiva signifique una prisión para las acciones posibles. Sino, más bien al contrario: porque la reflexión sobre el pasado⁴⁷⁸ está ahí para poder dar lugar a cambios en el curso de las acciones del individuo:

El pasado está enteramente fijado sólo en aquello que está moralmente muerto. Podemos ver en esto que en la causalidad teleológica, el pasado es un medio para el presente y el futuro y que su significado cambia de acuerdo con el camino que atraviesa para avanzar hacia el futuro (mientras que la causalidad mecánica supone un tipo de pasado inmóvil).⁴⁷⁹

Se puede afirmar que para Nishida, reconocer la irreversibilidad en el sentido de Bergson sin corregir la letra de las consecuencias de una tal irreversibilidad lleva directamente al callejón del fatalismo y a una ética de la irresponsabilidad que niega la respuesta debida no sólo en relación a las acciones pasadas, sino también respecto a la provisión frente a cursos de acción futuros. Nishida pone ejemplos de una moral viva, en el sentido de ser capaz de reflexionar sobre el pasado en los términos antes indicados y avanzar en el autodesarrollo individual y en la perfección. Por un lado, menciona el famoso hecho de la conversión de San Agustín.⁴⁸⁰ Para Nishida, la vida anterior a la conversión de San Agustín es la que precisamente da sentido a su cambio personal. El contraste entre su ser anterior y la nueva disposición personal tras la conversión es lo que resalta notablemente su cambio personal. De hecho, lo particulariza. Así, sin su disposición pasada, la conversión no habría tenido ni lugar ni importancia como progreso moral individual.

El otro ejemplo recurrente en la obra de Nishida es el del escritor y dramaturgo inglés Oscar WILDE del que en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* cita casi el mismo párrafo de su texto, *De Profundis* (1897), que ya apareció en *Estudio sobre el*

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 48 (NKZ2: pp. 94-95).

⁴⁷⁸ Reflexionar sobre el pasado, recordar, que es reconstruir, nunca fijar tal pasado. Recordar conlleva una construcción y narración de sentido impuesta justamente en la actividad reflexiva subjetiva.

⁴⁷⁹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 129 (NKZ2: p. 258).

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 129 (NKZ2: p. 259).

Bien.⁴⁸¹ Eso sí, en esta segunda ocasión sin hacer un juicio moral sobre su homosexualidad como sí insinúa en la primera obra.⁴⁸² El párrafo es significativo porque personifica con exactitud esa posibilidad de corrección y cambio en la elección moral personal que se sucede tras una reflexión sobre las acciones pasadas. Según el texto de Wilde tan significativo para Nishida, el arrepentimiento es precisamente eso:

El momento del arrepentimiento es el momento de la iniciación. Más que eso. Es el medio por el que uno altera su pasado. “Los griegos lo tuvieron por imposible. A menudo dicen en sus aforismos gnómicos: ‘Ni los Dioses pueden alterar el pasado’. Cristo mostró que el pecador más vulgar podía hacerlo. (...) Cristo, si le hubieran preguntado, habría dicho –tengo la certeza absoluta- que en el momento en que el hijo pródigo se hincó de rodillas y lloró, realmente transformó el haber dilapidado su caudal con ramerías, y luego guardado cerdos y hambreado por las algarrobas que comían, en episodios hermosos y santos de su vida”.^{483 484}

El arrepentimiento es una vía de modificación del pasado pero no porque el pasado pueda modificarse, sino porque lo que se puede modificar es la autoconciencia y la voluntad del sujeto en un nuevo inicio. El pesar en la conciencia de las acciones pasadas es el vehículo para la transformación personal y una guía de acción para el presente y la prospección futura. De ahí que Nishida diferencie dos tipos de estructuras temporales, una de ellas aplicable al sujeto ético y moral y otra mera herramienta servible para el sujeto. La posibilidad de arrepentimiento (*kôkai*-後悔), no puede medirse ni calibrarse en base a lo que es el tiempo absoluto. El tiempo absoluto, en clara alusión al tiempo en sentido newtoniano, no puede concebir como posible la repetibilidad del pasado. El tiempo absoluto responde claramente a una necesidad de coordinación de nuestro entendimiento al tiempo físico.

Ahora bien, para Nishida la perspectiva del tiempo existencial, vívido, elude y traspasa todo tipo de esquema que se le pretenda aplicar si con él se niega la fluidez del tiempo en el que se vive. Para este pensador, el tiempo “del” sujeto está inserto en una constitución constante de eventos que conforman el curso de acción de la voluntad. Por tanto, lo que hace Nishida es diferenciar dos planos temporales diferentes: el tiempo de la física o la matemática y el tiempo donde el sujeto actúa. Según expone, el tiempo de la física o de la matemática es susceptible de ser objetivado y la experiencia, por tanto, pensada como un sistema cerrado y autorreferente. Por otro lado, el tiempo donde el

⁴⁸¹ En el apartado “Algunas notas complementarias sobre la religión filosófica de Nishida” del capítulo segundo de este trabajo.

⁴⁸² NISHIDA, *Indagación del Bien*, cit., pp. 224-225 (NKZ1: pp. 195-196; IG: p. 172; EB: pp. 297-298).

⁴⁸³ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 130 (NKZ2: p. 259).

⁴⁸⁴ Para el texto específico de Wilde, se utiliza aquí la traducción en castellano disponible en WILDE, op. cit., pp. 152-153.

sujeto actúa no puede objetivarse y, consecuentemente, tampoco se puede decir de él que se correlacione con un sistema cerrado de experiencia. Aquí surge de nuevo la efectividad activa y creativa de la voluntad y, por tanto, su contingencia. Su ímpetu propicia que el sujeto busque la unidad de acción pero que tal unidad de acción en la experiencia no se dé a través del entendimiento, sino de la voluntad.

Con esto, el pensador japonés defiende la diferencia entre el plano físico-matemático y el existencial o vital. Hay que reconocer, no obstante, que su método explicativo no es habitual y que los planos han aparecido sobrepuestos en múltiples ocasiones, dificultando la tarea de interpretación de sus textos. La misma ambigüedad expositiva parece estar tras la aclaración que inserta en el texto y que salva la que, de no ser por tal esclarecimiento de ideas, sería una terrible laguna de su sistema de autoconciencia.

El sistema de la autoconciencia es, en su definición, unitario y unificador. Por tanto, si de él se excluyera el tiempo físico, como sería aquí el caso, se multiplicarían las diferencias y se fragmentaría lo que en el sujeto debe aparecer en todo punto como unitario y punto de unificación: su conciencia. El sistema de autoconciencia es el foco y punto de unión de emoción, voluntad, conocimiento. Para Nishida, cualquier perspectiva diferenciadora no es nada más que reflejo de una tarea convencional de abstracción del pensamiento, no un reflejo de la entidad de la autoconciencia:

La autoconciencia incluye la conciencia emotiva y de la voluntad al igual que contiene la conciencia del sí mismo como objeto de conocimiento. Es en la cognición ordinaria donde la voluntad deja de ser voluntad y se convierte en objeto de conocimiento. Pero en este caso, no hablamos de la autoconciencia verdadera, en la que conocimiento y voluntad son una sola cosa, sólo diferenciable abstractamente. Conocer es actuar y actuar es conocer.⁴⁸⁵

“Conocer es actuar y actuar es conocer” (*jikaku ni okete ha “shiru” to “iku” to iu koto de ari*-自覚に於けては [知る] と [行く] ということであり): esta continuidad e igualdad entre conocimiento y actuación es la nota que distingue, si cabe hacerse, la autoconciencia verdadera de esa otra conciencia que el filósofo enuncia como ordinaria, pero que no es más que la conciencia pragmática, a disposición del conocimiento. Ésta es la que facilita que aislemos, cuando es necesario, porciones de la realidad para indagar sobre las mismas. Es lo que sucede con la voluntad aquí: es, por un lado, la unidad de conocimiento y actuación “en” nosotros pero también es, a lo

⁴⁸⁵ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 130 (NKZ2: p. 260).

largo de la obra de Nishida, “objeto” de conocimiento, pues aislamos propiedades de eso que llamamos “voluntad” para analizarlo filosóficamente.

Aún así, hay un tipo de reconocimiento de dos funciones de la autoconciencia a las que se enfrenta el sujeto desde prismas diferentes. Porque para Nishida, en la emoción y la voluntad, el sujeto no puede separar en su interior la subjetividad y la objetividad, pues éstos pares coinciden y cooperan correlativamente en el interior de la conciencia. No hay nada exotérico en un tipo de afirmación como ésta que lo único que hace es reivindicar, otra vez, el carácter distintivo de lo que al principio de la obra Nishida definía como “intuición”.

Si se recuerda ahora, de la intuición decía el pensador que era la conciencia de la progresión intacta de la realidad tal y como ésta es; conciencia donde sujeto y objeto aún no se han dividido y donde el sujeto que conoce y aquello (objeto) que es conocido son una misma cosa. Reformulada ahora la definición con la introducción de la voluntad, lo único que añade Nishida es el prisma del sujeto moral y, se verá también artístico, donde tal suerte de continuidad e inseparabilidad entre emoción-voluntad son constituyentes. En efecto, cuando queremos y cuando sentimos, no se produce esa interrupción en nosotros que se produce mediante la introspección reflexiva. Como explica Nishida, es con la actividad reflexiva que empujamos a un lado la progresión continua e intacta entre emoción y voluntad y, saliendo fuera de ella, miramos hacia esa progresión y dividimos nuestro yo en múltiples imágenes de un sí mismo que conoce, otro que quiere, otro que siente:

En la introspección, podemos distinguir claramente entre “Yo sé”, “Yo quiero” y “Yo siento”. Evidentemente, cuando sé que “Yo quiero”, la voluntad es un objeto del conocimiento y cuando conocemos una voluntad pasada, la conocemos como voluntad, como un “Yo quise”.⁴⁸⁶

En definitiva, según el razonamiento nishidiano, la intuición une, la reflexión, separa, pero ambas pertenecen al sistema de la autoconciencia y no se contradicen entre sí. No se contradicen a no ser que se opte, desde la filosofía y desde la propia vida, por dogmatizar una de ellas oscureciendo y ocultando la virtud y necesidad de la otra. Dogmatizar en tal caso no es nada más que encerrar en una concepción rígida no sólo nuestro modo de conocer, sino nuestro modo de ser. El objeto, sea de nuestra intuición o sea de nuestra reflexión, es uno y el mismo y además del mismo orden, pues surge del mismo caudal de experiencia. Si la separación entre sensibilidad y entendimiento, entre

⁴⁸⁶ *Ibíd.*, p. 131 (NKZ2: p. 262).

los objetos que nos son dados y cuando éstos son pensados parecen proceder de una común pero desconocida raíz en Kant⁴⁸⁷, Nishida ofrece una posibilidad de acceso a esa desconocida raíz común pero mediante una difícil, aunque no imposible, verbalización. El artista al imaginar e idear sus obras, o el individuo que ha trascendido las estrechas vías de una moral o fatalista o utilitarista, están en el camino de comprensión y acceso a la realidad en su plenitud y su absolutidad:

El artista siente su particular “oportunidad” como si fuera una fuerza, pero él no es consciente cognitivamente de ella –ser consciente de ella la destruiría. Aquello que el artista siente puede eludir la comprensión conceptual y la expresión verbal, pero no es por ello menos clara y distinta de aquello que el pensador piensa.⁴⁸⁸

La voluntad: motivo de la experiencia.

Una vez engarzada la perspectiva temporal con la unidad teleológica de mente y cuerpo, en lo que sigue del texto nishidiano, la consideración de la voluntad va ganando en primacía y protagonismo, hasta desplazar la noción de autoconciencia con su trasunto de la voluntad libre. Se adelanta así la posición final a la que llegará Nishida y con la que finalizará la obra en 1917. La obra se cerrará con la apropiación del voluntarismo de un sistema que, aunque queriendo imbricar intuición y reflexión “en” la autoconciencia, parecía condenado a permanecer en el dintel de la problemática intuición intelectual.

Se vio que la primera consideración plena de la figura de la voluntad se ligaba a un tímido reconocimiento de la “actividad de la voluntad” como aspecto concurrente entre cuerpo y espíritu. A su vez, la volición era la función de la conciencia que permitía distinguir nuestro cuerpo y su materialidad, de la materialidad de otros objetos. También permitía el reconocimiento de la subjetividad propia, lo que el sujeto tiene en sí mismo de suyo y que, según se comentó, podría denominarse como su “personalidad” (unión de mente y cuerpo). A pesar de este primer bosquejo sobre la actividad de la voluntad, Nishida dejaba pendiente el análisis detallado de la actividad de la voluntad que sugiere⁴⁸⁹ para posteriormente desarrollarlo en las secciones que cierran y concluyen la obra.

⁴⁸⁷ Véase KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., p. 60, B29: “Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida por nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los pensamos”.

⁴⁸⁸ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 131 (NKZ2: p. 262).

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 120 (NKZ2: p. 235).

En las exposiciones interpretativas que se hacen sobre la filosofía de Nishida, la etapa voluntarista elude un tratamiento completo porque o bien se menciona epidérmicamente o sólo se resume la condición central de la voluntad en esta época de su producción concreta desdeñándose por fallida. Para concluir que la voluntad le resultó una noción frustrada al filósofo, se remite al juicio negativo que él mismo expresa en el prefacio a la edición revisada de la obra que data de 1941.⁴⁹⁰ La propuesta interpretativa aquí es la de seguir la letra del ensayo del filósofo para apreciar los detalles que acompañan al giro voluntarista de Nishida sin atender solamente a sus trazos gruesos.

Teniendo en cuenta el contexto previo sobre la voluntad y el marco donde el filósofo introduce tímidamente esta figura, el fortalecimiento del concepto filosófico se produce una vez se ha clarificado la trans-temporalidad de la voluntad y el carácter de su actividad intencional, ética y moral, así como el reconocimiento de la propia subjetividad más allá del esquema privativo del tiempo físico. La voluntad es, como la conciencia, transtemporal y, a su vez, trans-cognitiva, en el sentido de ir más allá de los esquemas privativos y vedados de las facultades epistemológicas del sujeto. En el sujeto pleno, conocer es actuar y actuar es conocer, aunque para el sujeto bregado con la realidad indiferenciada, su partición en emoción, voluntad y cognición le sean útiles e incluso necesarias clasificaciones para el camino de la reflexión unido indeleblemente a su tarea abstractiva, separativa.

En síntesis, parece plausible interpretar que hasta aquí la “trans-cognitividad” a la que se refiere Nishida no es obligatoriamente un estado superior de conciencia. Es complicado vislumbrar un significado alejado de la mistificación que, no cabe duda, es mucho más árido. Precisamente es en esa misma aridez analítica donde surge el reconocimiento que hace Nishida de la voluntad. La caracteriza como principio motor (motivo) universal y como forma que actualiza (particulariza) la experiencia, según se ve a continuación:

Pero si la voluntad es un *datum* de la conciencia, la voluntad pasada y la presente son iguales. En la voluntad, no hay distinción temporal. Al igual que en el caso del pensamiento, es una conciencia que trasciende el tiempo. Su unidad es más profunda

⁴⁹⁰ *Ibíd.*, p. xxv-xxvi (NKZ2: p. 12): “La noción de voluntad absoluta, que constituye la posición final de esta obra, puede recordar a algunos lectores mi posición actual acerca de la “auto-identidad de lo absolutamente contradictorio”, pero [la voluntad absoluta era una idea] muy alejada aún de esta posición. Usé el concepto límite de la escuela de Marburgo para discutir la unión interna entre pensamiento y experiencia, objeto y acto, pero la verdadera posición final desde la que solucionar los problemas, aunque tratada desde varios ángulos, continuó eludiéndome de tal manera que el texto permaneció inconcluso”.

que la del pensamiento y reside en los fundamentos de éste. El universal que ordena la experiencia concreta no es un concepto, sino un motivo; no pensamiento, sino voluntad. La voluntad es la forma de cada sistema autónomo y auto-desenvolvente de experiencia. La intuición sobre la voluntad subyace la unidad intelectual y el orden del tiempo.⁴⁹¹

Por consiguiente, para el filósofo, la voluntad es la forma, es decir, la disposición del sistema de experiencia. Como se ha ido clarificando anteriormente, en el sistema nishidiano tal disposición se conjuga desde una concepción teleológica y procesal, lo que comporta que se reconozca en la voluntad el ímpetu que actualiza y hace concreto el desarrollo autónomo de los sistemas de experiencia. Esta estructura sería válida para la realidad como un todo (todo lo existente) y en pequeña escala, para el sujeto individual.

En el sujeto, la voluntad es la que le mueve a la acción. A su vez, particulariza no sólo aquello que el sujeto afecta con su acción, sino que afecta al sujeto mismo que se completa a medida que avanza en la toma de decisiones y es movido con la intencionalidad que le acerca a la finalidad concreta buscada.

Cuando la intención y la consecución (fin) concurren, es cuando se habla de la unidad de conciencia. Merced a la voluntad, se produce la confluencia entre el yo y el objeto que ha movido su acción. En sentido contrario, merced a la reflexión, al voltearse y salir, como si se dijera, fuera del mundo continuo y fluido de lo real en el que se está, es cuando se cercenan los espacios y no se puede hablar de coincidencia entre el sujeto y el objeto, entre el yo y el yo. La actividad reflexiva y el conocimiento son, por definición, fronteras que dividen y ordenan las estructuras duales a las que estamos habituados: sujeto y objeto, presente y pasado, antes y ahora, etc.

Ahora bien, según Nishida, es sólo a través de la voluntad que las dualidades pueden ser trascendidas y, por tanto, se podría hablar de una voluntad que es definitivamente trans-cognitiva y transtemporal pero, curiosamente, no claramente trans-espacial, a la luz del discurso nishidiano de esta época. El espacio es una categoría que, por sí sola y sin ir de la mano del tiempo, no parece tan afectada por las estructuras que quiere subvertir Nishida: el espacio es el que recibe y sirve de recepción para los cambios y las transformaciones de la voluntad.

El sistema de la voluntad reestructurado hacia el final de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* se significa en una primacía del sujeto práctico, un primado de la ética. Para Nishida, la confirmación de la primacía práctica orientada por la voluntad

⁴⁹¹ Ibídem, p. 131 (NKZ2: pp. 263-264).

puede explicarse fácilmente considerándose la relación de ésta con la estructura temporal:

La voluntad, en la que el sujeto y el objeto confluyen, es la unidad fundamental de la conciencia, mientras que en el conocimiento, el sujeto no puede coincidir consigo mismo o retornar al pasado, ni siquiera al de hace un simple momento. A través de la voluntad, podemos trascender el tiempo y volver al yo absolutamente libre que crea el tiempo. En la voluntad, el mundo objetivo ya no es más objeto, sino medio; el yo, habiendo vuelto a sí mismo, controla el mundo objetivo. La voluntad es una causa teleológicamente superior a las relaciones temporales, que se enraízan en ella. Por eso, Kant entiende que el imperativo categórico está más allá de la causalidad natural y Fichte se refiere al ego práctico como el fundamento del mundo intelectual. En la voluntad, todos los mundos objetivos, pasados, presentes y futuros, son el presente; el pasado pertenece por entero y cambia con el presente.⁴⁹²

En la voluntad, como no se cansa de repetir el filósofo, se produce la confluencia entre sujeto y objeto y, contrastadamente, en la facultad cognoscitiva, el sujeto no puede, de ningún modo, coincidir consigo mismo o retornar al pasado. Esto corrobora la imposibilidad de la actividad reflexiva que resulta en diferentes antinomias inconclusas.

Por otro lado, que la voluntad sea una causa teleológicamente superior implica que Nishida introduzca una diferenciación entre *telos*. Un *telos*, el “natural” (aquí de hecho, del esquema espacio-temporal que construye y se acerca a la causalidad natural del mundo) y, otro, omniabarcante, de mayor alcance, trascendente: el de la voluntad.

Como dice el filósofo, a través de la voluntad es posible trascender el tiempo para recobrar el yo absolutamente libre que es, de hecho y de derecho, responsable de crear el esquema temporal. Esta estructura corrobora la diferente teleología que, como bien señala Dilworth, es determinante hacia el final de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* ya que claramente confirma la precedencia que el *a priori* de la teleología de la voluntad tiene sobre el *a priori* de la teleología que ordena el conocimiento.⁴⁹³ Esta precedencia ratifica, a su vez, la primacía ética tal y como la establece Fichte cuando coloca al yo práctico como fundamento propio del mundo intelectual y confirma la posición kantiana desde la que él mismo parte.⁴⁹⁴ Para Kant,

⁴⁹² *Ibíd.*, p. 132 (NKZ2: pp. 265-266).

⁴⁹³ DILWORTH, “Nishida’s Early Pantheistic Voluntarism”, art. cit., p. 38: “Se dice que hay una ‘causalidad mayor’ que la ‘causalidad natural’ en la que un ‘ser’ y otro ‘ser’ están relacionados en una secuencia causal. (...) el *a priori* de la ‘causalidad’ de la voluntad precede al *a priori* de la causalidad del conocimiento (que, en el esquema de Kant, construye el mundo de la causalidad natural). La voluntad, como una actividad inmediata concreta, es, por tanto, realidad absoluta, es decir, trasciende la relatividad del mundo empírico porque es la fuente auto-determinante de su propia inmediatez de llegar a ser”.

⁴⁹⁴ Sin que quepa entrar aquí en detalles sobre cómo trata Fichte de satisfacer la primacía de la doctrina de la razón en Kant, es útil la síntesis de este punto en COPELSTON, op. cit., p. 53: “Lo que queda claro es que para Fichte el yo es desde un principio un yo moralmente activo. Es decir, lo es en potencia. La actualización de la naturaleza potencial del yo exige que sea puesto el no-yo y toda la labor de la imaginación productiva. Más allá de la actividad teórica del yo se halla su naturaleza como impulso o

como perfectamente advierte Nishida, hay una clara primacía de la razón práctica por encima de la razón pura (ego cognitivo) que se debe mover siempre en el interior del marco de la causalidad natural.⁴⁹⁵ Así, la voluntad no contradice sino que refrenda la forma dinámica de la realidad que no podría entenderse sólo desde el horizonte de la razón pura. Por eso, para Nishida la voluntad es capaz de hacer que el pasado esté presente en la memoria y, de alguna manera, hacer del tiempo el vehículo donde se expresa el contenido de la voluntad.⁴⁹⁶ En la voluntad, a diferencia de en la razón pura, los mundos objetivos (pasados, presentes, futuros) son presente. Por eso, el pasado le pertenece y se transforma “en” presente porque cambia movido junto a él. Cabe señalar que en Nishida se produce una situación análoga a la explicitada por Kant cuando previene del riesgo que se corre confundiendo las diferentes posiciones del sujeto cognitivo o del sujeto ético (o de la razón pura y la razón práctica).

Ahora bien, si lo único que se dijera es esto último, no se haría más que demostrar la fragmentación subjetiva, no lo contrario. Con el texto de Nishida se habría llegado a la meta probativa inversa a la pretendida, a saber: a un sujeto fragmentado entre uno, teórico, y otro, práctico. Lo cierto es que no procede tal fraccionamiento en el interior de la explicación nishidiana siempre que se entienda que la primacía ética significa que la voluntad engloba a un sujeto completo que se da con ese otro sujeto incompleto que puede funcionar alternativamente como “objeto de cognición”:

La voluntad es la que hace al pasado presente en la memoria. Imaginamos que el yo recordado y el yo presente difieren porque estamos confundiendo el yo íntegro con el yo como objeto de cognición, fallando en nuestro reconocimiento de que incluso ante la

esfuerzo. Así, por ejemplo, el trabajo del poder teórico es la de producir representaciones (*Vorstellung*) y no es obra del poder práctico o impulso como tal. La producción presupone una tendencia hacia las representaciones (*der Vorstellungstrieb*). Recíprocamente, el postular el mundo sensible se da necesariamente para que el esfuerzo fundamental o tendencia pueda adoptar la forma determinada de actividad moral libre dirigida hacia una meta ideal. Las dos deducciones son complementarias, a pesar de que la deducción teórica encuentre su explicación última en la deducción práctica. En esto Fichte trata de satisfacer a su modo las exigencias de la doctrina de Kant de la primacía de la razón práctica”.

⁴⁹⁵ Especialmente adviértase la posición sostenida por Kant en el Libro Primero: Analítica de la razón pura práctica (Cap. I: De los principios de la razón pura práctica, 1. Del derecho de la razón pura, en el uso práctico, a una ampliación que no le es posible por sí en el especulativo) y en el Libro Segundo: Dialéctica de la razón pura práctica (Cap. II: De la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto del supremo bien, 3. Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa) de la *Crítica de la razón práctica* (1788). En KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica* (1788); MIÑANA VILLAGRASA, Emilio, GARCÍA MORENTE, Manuel (Trads.), Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, pp. 71-78 y pp. 151-153.

⁴⁹⁶ En este punto hay que coincidir con lo que señala Zavala: “Pueden verse dos intentos de interpretación de la relación entre voluntad y tiempo en Nishida. Un intento inicial, que aparece en *La intuición y la reflexión en la autopercepción* [autoconciencia] (1917), busca colocar el tiempo como una expresión del contenido de la voluntad absoluta: mediante la voluntad se transforma el pasado en presente y se alcanza un estado de evolución creativa pura y en ese estado dinámico se trasciende el tiempo” en ZAVALA, Agustín Jacinto, *Tradición y mundo histórico en la filosofía de Nishida Kitarō (1930-1945)*; Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán A.C., 2004, p. 61.

cognición presente, el yo como objeto difiere del yo que no puede ser asido en la reflexión.⁴⁹⁷

Corriendo el riesgo de sesgar la subjetividad que Nishida tanto se ha guardado de no dividir, introduce una matización fundamental que acompaña su viraje voluntarista. Para él, la voluntad es, *per se*, inobjetivable y es en base a esa imposibilidad de objetivación que cimienta la verdadera y completa subjetividad. A *sensu contrario*, la subjetividad “objetivable” es aquella que se puede componer, en el campo de la pura actividad cognoscitiva, como objeto. Es ésta precisamente la que, según su exposición, no puede volver al pasado. Esto es así, entre otras cosas, porque al realizarse la abstracción de tal subjetividad que la convierte en “objeto” de conocimiento, se ha cercenado de raíz su pertenencia a un sistema superior que es el que subyace y el que conforma el verdadero sentido, completo y unitario, de la subjetividad. Ya se ha dicho suficientemente: cualquier perspectiva diferenciadora, abstractiva y objetivante, en este caso, refleja una tarea convencional del pensamiento (y, necesaria, como no, epistemológicamente). Pero, y ahí está la clave de la posición nishidiana, no refleja a la voluntad que mueve al sujeto en su veracidad completa. Según sostiene el filósofo, la voluntad, la veracidad subjetiva absoluta, es inobjetivable, insondable:

En tanto que objeto de cognición, el yo no puede volver al pasado. Pero como voluntad inobjetivable, como sujeto verdadero, el yo puede hacer (d)el pasado, presente. El sentido verdadero de la irreversibilidad del tiempo es nuestra imposibilidad de ir tras el yo como sujeto activo, la imposibilidad que para la autoconciencia supone hacer del yo completo, su objeto. El yo recordado, tanto como el yo de la reflexión presente, difieren del yo verdadero porque, independientemente de qué plomada utilizemos, éste yo es insondable.⁴⁹⁸

Parece que, al final, el voluntarismo de Nishida desemboca en una frontera intraspasable, una aceptación inequívoca del límite a la averiguación del yo verdadero en el interior de una subjetividad obstinadamente triádica.

La subjetividad triádica.

Curiosamente, si lo que buscaba Nishida era llegar a superar el problematismo de las estructuras duales, a lo que parece arribar es a un establecimiento triádico tanto de la subjetividad como del mundo. La estructura triádica que compone esa compleción de

⁴⁹⁷ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 132 (NKZ2: p. 267).

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 133 (NKZ2: p. 267).

la subjetividad se asemeja a una forma conoide, según la analogía del propio Nishida⁴⁹⁹, donde se dan las correspondencias procesales entre las funciones de la subjetividad con un mundo, por consiguiente, también triádico.

La subjetividad triádica se compone de memoria, pensamiento y voluntad en correspondencia con la personalidad individual, la fundación del mundo objetivo y el mundo de la libertad creativa. Para Nishida, la memoria permite actuar desde el interior de la personalidad individual. Mediante el pensamiento, actuamos desde el fundamento del mundo objetivo. Y, mediante la voluntad, podemos trascender los diversos mundos objetivos y llegar a constituir una evolución creativa por nosotros mismos. Es por eso que la calidad triádica es una suerte de engrandecimiento progresivo del acceso a la realidad tal y como ésta es, por tanto, en su compleción absoluta. Y se puede sostener que para Nishida el movimiento que motiva el paso de la memoria al pensamiento y de éste a la voluntad, es un tipo de ímpetus o deseo cuya dirección va desde una posición menor a una más amplia y profunda. Se corresponde con dimensiones del mundo que siguen, a su vez, tal gradación: la memoria se corresponde con el mundo de la imaginación; el pensamiento, con el mundo de las hipótesis científicas y, la voluntad, con el mundo en el que podemos crear libremente la realidad. La voluntad, por eso, preconiza una mundanidad que es indeterminada, indiferenciada, pura potencialidad dispuesta a ser receptáculo, espacio presto a completarse.

Esta estructura final enuncia, y de ahí la importancia de haber llegado a este punto, el que posteriormente será el vector que moverá gran parte de la filosofía de madurez del pensador. Porque aquí es posible sostener que aparece un bosquejo de su idea de “nada creativa” (*sôzôtekimu*-創造的無) que, de hecho, será la clave de vuelta de su primera etapa filosófica⁵⁰⁰ y que aparecerá enunciada unos párrafos más adelante en esta misma sección.

Desde el principio, esta investigación defiende una convicción básica: es imposible lanzarse a un estudio riguroso y menos a tener un entendimiento pleno de la etapa de madurez nishidiana sin estudiarse antes y en profundidad el camino previo y el tejido de ideas de las obras de Nishida más significativas de su primera época entre las que se incluye, por supuesto, *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*.⁵⁰¹ La

⁴⁹⁹ Ibídem, p. 133 (NKZ2: p. 268).

⁵⁰⁰ Es decir, del paso y cambio filosófico fundamental a partir de su obra *Del hacer al mirar* (*Hataraku mono kara miru mono e*) [働くものから見るものへ] (1927).

⁵⁰¹ Y se hace imposible, por extensión, empezar a entender la voz filosófica personal de Nishida como filósofo que, mediante muchos ejercicios propedéuticos, estudia extensamente la filosofía occidental,

convicción queda confirmada en este punto y en algún otro momento de este estudio en que se han indicado pre-configuraciones de nociones que el filósofo acabará de fijar con precisión en etapas posteriores de su producción filosófica.

En la sección 39, básica para entender la etapa voluntarista de Nishida, se advierte que estas adumbraciones de la noción de “nada creativa” se conjugan tras el análisis relacional entre voluntad y temporalidad. Luego convergen en el reconocimiento del primado de la voluntad moral que funciona como base originaria de los mundos que se desgranar a partir del dinamismo propio de la realidad. Afirmar el dinamismo de la realidad significa tener que negar que sea posible sustancializar puesto que, de hacerse así, se entendería la realidad desde una perspectiva esencialista, cerrada e inmóvil, lo que contravendría el carácter procesal constantemente defendido por Nishida al explicar la formación y el desarrollo de todo lo real. Así es como expresa el filósofo estos condicionantes de la voluntad y la temporalidad al referirse al carácter irrepitible del tiempo del mundo objetivo:

La irrepitibilidad del tiempo solamente se sujeta en el mundo de los objetos determinados, el mundo del “ser”, pero cada uno de estos mundos [de la imaginación, las hipótesis científicas, la libertad creativa] es ambas cosas, “ser” y “relativo no-ser”. Se fundan en la voluntad moral, sobre la que Maeterlinck nos dice que es capaz de cambiar el pasado y que, desde la posición de este imperativo categórico que trasciende todos los mundos, nos permite ser libres para escoger cualquier mundo.⁵⁰²

Siguiendo sus argumentos, esta ubicación entre ambos espacios de la voluntad moral, el espacio del “ser” y el del “relativo no-ser” (es decir, un no-ser “en relación a(l)” “ser”) es el lugar que contiene cada uno de los mundos que se derivan de la voluntad como principio ontológico. Esta sujeción intermedia de los mundos de la imaginación, las hipótesis científicas y la libertad creativa es la que reconduce y define, por tanto, el tipo de temporalidad exacta de las actividades de la voluntad. Y con ello, Nishida corrobora lo que antes se ha señalado: a saber, que hay dos tipos de temporalidad. Un tipo que se define en relación a esa irrepitibilidad de hechos temporales y que construye, por tanto, una secuencia inalterable. Y otro tipo de temporalidad, el de la voluntad, que no se mueve en línea recta desde el pasado al

expone y se expone a dialogar con algunos de sus autores, principios y problemas fundamentales para poder dar espacio a una posterior filosofía donde tengan cabida, en posición de igualdad, autores y escuelas de pensamiento propias de la compleja historia intelectual de Asia Oriental. Todo ello sin que el apego a la tradición sea un obstáculo para una filosofía que se sabe “en” el mundo.

⁵⁰² NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 133 (NKZ2: p. 269).

futuro⁵⁰³ sino que sigue una progresión “ondulatoria” que se despliega desde el centro presente de la voluntad.

Según Nishida, si se optara por conectar los caminos de la actividad de la voluntad de tal modo que su conexión debiera reducirse a los límites de una línea recta, lo único que se haría es forzar los rieles de la actividad de la voluntad dentro del esquema de una forma explicativa contraria a su carácter libre y creativo. Ello resultaría en la fosilización de la actividad de la voluntad. La imposición de un orden explicativo de este tipo no sólo comportaría una contradicción de términos, sino que además cometería la falacia de imponer un orden a la voluntad cuando, de hecho, es ella la responsable de escoger libremente entre las diferentes posibilidades de acción sobre las que, en todo caso, construir órdenes narrativos históricos o rememorativos *a posteriori* (intencionalmente, aquí sí, fosilizantes). Nishida sintetiza esta cuestión del siguiente modo:

Pero la voluntad no se mueve en línea recta desde el pasado hacia el futuro; su progresión es ondulatoria, dispersándose circularmente desde el presente en tanto que su centro. Si intentamos conectar las vías de la actividad de la voluntad en una línea recta, podemos construir el orden de la voluntad pero de una voluntad fosilizada. Con ello, fallamos en nuestra comprensión del libre movimiento desde un *a priori* a otro que caracteriza a la voluntad viviente. La voluntad vuelca al pasado y lo hace su presente. El orden no puede imponerse en ella porque es ella la que impone el orden.⁵⁰⁴

En su carácter trascendente, la voluntad es capaz de traspasar cualquiera de los esquemas apriorísticos propios, por ejemplo, del conocimiento. La voluntad trasciende cualquiera de esos esquemas porque al ser una reflexión absoluta, según explicita Nishida, es el punto donde se unifican las infinitas posibilidades del sujeto y de su acción. He aquí la marcada diferencia entre la progresión infinita de la posición epistémica y la de la voluntad: “La posición del conocimiento es infinidad negativa (avanza sin fin desde el ser a la nada relativa), pero la voluntad es la infinidad positiva que une ser y nada relativa”.⁵⁰⁵

Así pues, para Nishida la diferencia consiste en el hecho de que la infinidad del conocimiento es una infinidad negativa: el conocimiento avanza del ser a un no-ser “relativo a” “algo”. Por tanto, a una nada ligada constantemente y definida en contraposición a los parámetros de la determinación de ese “algo” que “es”. Por el contrario, la infinidad de la voluntad es un tipo de infinidad en positivo que, lejos de

⁵⁰³ *Ibídem*, p. 133 (NKZ2: pp. 269-270).

⁵⁰⁴ *Ibídem*, p. 133 (NKZ2: p. 270).

⁵⁰⁵ *Ibídem*, p. 134 (NKZ2: p. 270).

diferenciar de manera semejante al conocido sentido spinoziano (*omnis determinatio est negatio* -toda determinación es a su vez una negación), lo que hace es, en tanto que unificadora de “ser” y “relativo no-ser”, subsumir estos dos aspectos haciendo concreto lo que en el conocimiento es puramente abstracto.⁵⁰⁶

En este punto, en la expresión nishidiana resuena con claridad la terminología hegeliana⁵⁰⁷ a la que se adscribe expresamente en lo referente al carácter concreto y creativo de la voluntad.⁵⁰⁸

Los límites de la enunciación filosófica: la incomprensible causa de la voluntad.

En su momento se advirtió sobre cómo aseveraba Nishida que la veracidad subjetiva absoluta, es decir, la voluntad, era inobjetivable e insondable.⁵⁰⁹ Este horizonte en el que desemboca el sistema sobre la voluntad vuelve a cobrar fuerza y reaparece hacia el final de la importantísima sección 39. En efecto, Nishida no puede hacer otra cosa que enunciar que hay un límite infranqueable y que éste no es otro que el de la imposibilidad de encontrar la causa final de la voluntad. Límite infranqueable para la filosofía y para el medio empleado por la filosofía que no es otro que el lenguaje. Para Nishida no hay concepto o explicación que pueda agotar el sentido de la voluntad y, por tanto, hay una cuestión, ésta de la causa de la voluntad, que debe quedar sin decirse porque ningún nombre puede nombrarla:

La causa de la voluntad permanece como un misterio incomprensible. Al final de su famosa obra, *El único y su propiedad*, Max Stirner declara que esto se puede decir tanto del ego como de Dios: “Los nombres no te nombran”.⁵¹⁰

Por tanto, según Nishida, la voluntad, en tanto que la veracidad subjetiva absoluta, no es sólo inobjetivable e insondable sino que su carácter absoluto desborda cualquier intento de conceptualización, de verbalización. Los nombres no nombran ni pueden nombrar a la voluntad.

⁵⁰⁶ *Ibíd.*, p. 134 (NKZ2: p. 270).

⁵⁰⁷ En diversas ocasiones se ha ido punteando cómo se apoya Nishida en el Hegel de la *Lógica*. En lo referente a la voluntad, hay que mencionar un tipo de argumentación de Hegel que se asemeja a algunos pasajes que se han analizado de Nishida. Véase HEGEL, *Lógica*, Vol. 2 (Partes II y III), cit., pp. 184: “La voluntad conoce el fin como su propio fin, y la inteligencia por su parte aprehende en el mundo la realidad de la noción. Ésta es la posición verdadera del conocimiento racional. El ser aparente y pasajero no es sino la superficie, no es la esencia verdadera del mundo. Ésta es la noción en y para sí, y el mundo es así el mismo, la idea. El esfuerzo no satisfecho desaparece cuando reconocemos que el fin del mundo es realizado y se realiza eternamente a la vez.”.

⁵⁰⁸ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 134 (NKZ2: pp. 270-271).

⁵⁰⁹ *Ibíd.*, p. 133 (NKZ2: p. 268).

⁵¹⁰ *Ibíd.*, p. 134 (NKZ2: p. 272).

Como se ve, Nishida confirma y hace suya la enunciación del alemán Johann Kaspar SCHMIDT, conocido como Max STIRNER (1806-1856), y específicamente se apropia del final de su obra reactiva, *El único y su propiedad* (*Der Einzige und sein Eigentum*) (1845). En los párrafos finales de *El único y su propiedad* el lector se encuentra con la claudicación del filósofo ante el inservible instrumento del lenguaje, incapaz de agotar con las palabras el sentido absoluto del yo y de Dios.⁵¹¹ Nishida también claudica ante la evidencia del límite del acto de nombrar y, por tanto, de gran parte del sentido de su propio discurso filosófico. Ahora bien, cabe reparar en que claudica aunque lo hace traspasando necesariamente la imposibilidad que tienen los nombres para agotar el sentido de la voluntad cuando la nombran: Nishida no permanece en silencio sino que nomina. Aunque sin poder asegurarlo, sí que se puede aventurar que de su enunciación sobre la “innombrabilidad” parece inferirse una tácita aceptación del camino quebrado de la expresión lingüística y por tanto, de la misma expresividad filosófica: “Ningún concepto puede capturar ni ninguna cualidad puede agotar al yo que viene de y retorna a la nada creativa”.⁵¹²

Esta reconducción de la causa de la voluntad se infiere de la aceptación del origen y el retorno de la yoidad absoluta a la nada creativa. La aparición, ahora expresa, de este concepto clave, “nada creativa” (*sôzôtékimu*-創造的無), acerca nuevamente a lo que se mencionaba antes respecto a la necesidad de advertir estos fogonazos conceptuales en las primeras obras de Nishida que facilitan comprender ampliamente el mismo concepto cuando éste aparece en las obras de madurez.

Siguiendo en esto la presentación que hace Wargo del análisis que presenta HISAMATSU Shin'ichi (1889-1980) de la “nada oriental” en su artículo “Las características de la Nada Oriental” (“Characteristics of Oriental Nothingness”) (1960)⁵¹³, no hay dudas de que la nada creativa está prefigurada aquí como vía negativa.⁵¹⁴ Es esa vía negativa la que pasará a centrar el cierre de esta obra y el cambio

⁵¹¹ STIRNER, Max, *El único y su propiedad*; CALASSO, Roberto (Int.), GONZÁLEZ BLANCO, Pedro (Trad.), México: Editorial Sexto Piso, 2003, p. 401: “Se dice de Dios: “Los nombres no te nombran”. Eso es igualmente justo de mí; ningún concepto me expresa, nada de lo que se da como mi esencia me agota, no son más que nombres.”.

⁵¹² NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 134 (NKZ2: p. 272).

⁵¹³ HISAMATSU, Shin'ichi, “Characteristics of Oriental Nothingness”, *Philosophical Studies of Japan*, Vol. 2, Tokio: Japan Association for Promotion of Science, Commission for UNESCO, 1960, pp. 65-97.

⁵¹⁴ WARGO, op. cit., p. 87: “Al hablar del carácter creativo de la Nada, Hisamatsu hace referencia a dos metáforas útiles para nuestro estudio de Nishida y los Inoues [INOUE Tetsujirō e INOUE Enryō]: la imagen del espejo. (...) Él [Hisamatsu] ve la significación de la metáfora en la estabilidad incambiable del agua en comparación con la naturaleza efímera de las olas. El agua no cambia en sus peculiaridades esenciales por la presencia o ausencia de olas y, sin embargo, el agua es el origen de las olas, el lugar

de tonalidad expresiva de Nishida que buscará, como ya se adelantó, expresiones equivalentes o análogas a su idea en la expresión de la experiencia religiosa presente en pensadores como Plotino, San Agustín o Escoto Eriúgena.

Categorías limitativas y vía negativa del voluntarismo nishidiano.

David DILWORTH indica con acierto que Nishida prefigura su concepto de voluntad en tanto que la “verdaderamente creativa realidad absoluta” según la primacía de la razón práctica sobre la cognitiva. Esta primacía práctica deriva directamente de la filosofía de Kant y, según se ha mostrado, le llega a través de la relectura que de la primacía moral hace Fichte. Eso supone, como dice Dilworth, que la tesis de Nishida posee la implícita aceptación de la ontología kantiana respecto a la primacía de los *a priori* del deber ético tal y como los configura Kant en la *Crítica de la razón práctica* (1788). Tal y como se está mostrando, parece que a medida que Nishida busca pulir su concepto de voluntad, su terminología y su modo explicativo se alejan del lenguaje kantiano, fichteano y neokantiano para acercarse progresivamente a los ecos del misticismo medieval.⁵¹⁵

La vía negativa ya ha quedado esbozada antes en relación a la “nada creativa” y la innombrabilidad de la voluntad y, por extensión, de la “verdaderamente creativa realidad absoluta”. No obstante es en los párrafos que concluyen la sección 39 donde Nishida indica una idea de interdependencia que le lleva a asumir la vía negativa en tanto quiere clarificar la causalidad de la voluntad. En la filosofía medieval Nishida encuentra una excelente fuente de autores y relaciones de semejanza de ideas útiles para la expresión de su propia concepción.

Es evidente que la asunción de la vía negativa es el corolario de la aceptación de que la causa de la voluntad es un “misterio incomprensible”. Aceptándose la incomprensibilidad no queda más remedio, como hace el filósofo, que aceptar la innombrabilidad de la voluntad. O, como mucho, una nombrabilidad que asume su limitación y que trata no ya de usar la determinación, sino la negatividad que empele a

hacia el que vuelven. Por eso, [Hisamatsu] dice, ‘la Nada Oriental es esta Mente que se puede ligar con el agua como sujeto’. Las formas fenoménicas que aparecen en la Nada Oriental surgen de ella y vuelven a ella, pero no la afectan. La Nada es el último fondo y, como ‘Yo verdadero’ se puede entender como opuesto al sí mismo ordinario. En este sentido, se puede relacionar con las olas substantivas que aparecen por un breve periodo de tiempo solamente para volver a su origen”.

⁵¹⁵ Esta posición también es la mantenida por DILWORTH, “Nishida’s Early Pantheistic Voluntarism”, art. cit., pp. 38-39.

permitirse sólo enunciar aquello que “no-es” algo o, en otro nivel lingüístico, hacerlo sólo en forma paradójica.

Hay que empezar por el primer concepto al que Nishida aplica claramente la expresión paradójica y su semejanza con la vía negativa de la mística medieval: el concepto de “actualidad” (*kenzaiteki*- 顯在的). Actualidad, en su vaguedad como vocablo, recoge una amplia gama significante, pues es el puro “tiempo presente” y la ejecución efectiva de una posibilidad. Pero en la posición filosófica de Nishida, tanto el tiempo presente como la ejecución efectiva de una posibilidad, se han mostrado intratables en el justo momento en que se han querido encerrar en la conceptualización lingüística unilateral. Por eso, es lógico que Nishida trate de buscar la salida expresiva alternativa para una imposibilidad tal, puesto que las alternativas serían o el silencio o la confirmación justo de lo que él ha batallado por destruir: el dualismo del discurso filosófico y ontológico que seca el dinamismo de la realidad.

A fin de evitar esa sequía o fosilización propia de la concepción (dualista), Nishida opta por un nombrar paradójico que, quedándose en ese espacio intermedio (ser / no-ser), reconoce tácitamente que la funcionalidad de la contradicción lingüística es la única capaz de recoger el sentido contradictorio en el seno de lo real. Y así lo sostiene en referencia a la actualidad:

La actualidad está en una infinita distancia inalcanzable aunque sin ésta no haya ideal posible; sin el acto, no hay objeto. En tanto que unidad de los objetos infinitos y límite de los sistemas de pensamiento infinitos es, de modo negativo, inalcanzable, y, positivamente, es el aquí y ahora actual, el presente que es conciencia y que es conciencia sola.⁵¹⁶

Para el filósofo, la actualidad es, por tanto, un siempre aún-por-hacer y un “haciéndose”. Por ello es inalcanzable –una meta, la de la idealidad, a la que nunca se puede llegar completamente pero a la que se debe tender. Ahora bien, también se puede decir de ella que es alcanzable correlativamente: cada vez que la actualidad se actualiza en un acto concreto. Es decir, en el aquí (espacio presente) y el ahora (tiempo presente) que se recoge en la autoconciencia y que solamente se compone de tal lugar y tiempo en la intuición y la reflexión del momento “en” la autoconciencia.

Nishida, expuesto lo anterior, es decir, la actualidad en su la actividad/pasividad recíprocas o en su dialéctica de lo alcanzable/inalcanzable, en su explicación de la realidad introduce la forma paradójica o contradictoria. La autoconciencia, vista como principio originario de la realidad desde el monismo metafísico que subyace en todo el

⁵¹⁶ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 135 (NKZ2: pp. 273-274).

esquema nishidiano, es ella misma unidad y a su vez, mutua oposición o contrariedad. Solamente así se pueden entender las siguientes formulaciones del filósofo japonés:

Al igual que sucede con el punto productivo de Cohen que no es determinado él mismo por la curva pero genera la curva, así la conciencia no está producida por la causalidad natural pero ella genera la naturaleza. (...) De este modo, la actualidad se revela como un abismo, el *Ungrund* de Boehme, hacia cuyo fondo no podemos llegar nunca. La marca de la actualidad es esta infinita inalcanzabilidad. Si no podemos conocerla de ningún modo, sería mera nada, pero si pudiéramos conocerla completamente, no sería lo real.⁵¹⁷

Fijando la atención en la formulación de sus proposiciones: “la conciencia no está producida por la causación natural pero ella genera la naturaleza” y “Si no podemos conocerla de ningún modo, sería mera nada, pero si pudiéramos conocerla completamente, no sería lo real”, Nishida sintetiza la razón de ser de la conciencia en la formulación negativa-positiva que recoge una de las enunciaciones de la unión y correlación de los opuestos en la conciencia o voluntad. Aquí, claramente, la conciencia remite al principio ontológico de todo lo real, no a la conciencia individual, como sí sucede en otros casos. Ahora bien, habitualmente Nishida no diferencia los niveles porque la conciencia particular (del individuo) funciona, a estos efectos, del mismo modo que lo hace la conciencia universal. Se podría decir lo mismo de la voluntad particular/universal. Por consiguiente, se puede reformular la relación conciencia-naturaleza con la siguiente proposición: Conciencia como incausada-causa natural y causa-incausada de la naturaleza.

El filósofo japonés hace lo mismo respecto a la actualidad. Frente a la actualidad, coloca en un lugar intermedio entre su conocimiento efectivo y su desconocimiento pleno. Por eso, la forma condicional es la que parece adecuarse más al fondo expositivo de un concepto, el de actualidad, que difícilmente se deja encerrar en el discurso lingüístico. El condicional “Si no,..., pero, no...” es bien interesante porque afirma negando y niega afirmando, de tal modo que la actualidad tal y como la ha ido concibiendo el pensador queda bien recogida en una simple frase.

Hay que recordar que para Nishida la actualidad es la realidad concreta, el aquí y ahora, que conjunta el mundo espiritual y el material y que, a nivel personal, se encuentra sola y exclusivamente en el yo presente, en el punto exacto donde el sujeto reflexiona sobre sí. Como tal aquí-y-ahora, instante de conjunción exacto y reflexivo, de él no se puede decir que sea incognoscible (“si no podemos conocerla de ningún modo,

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 135 (NKZ2: pp. 274-275).

sería mera nada”). Tampoco se puede decir que se conozca absolutamente, pues ha demostrado que una particularidad de la actualidad es su carácter insondable. Nishida parece sostener que si se dijera que es cognoscible completamente, simplemente se estaría hablando de otra cosa, no de la realidad vital y dinámica (“pero si pudiéramos conocerla completamente, no sería lo real”). Si se niega su carácter cognoscible, se la está negando. Si se afirma su carácter de absoluta disposición para el entendimiento del sujeto, lo único que se hace es traspasar la limitación propia del entendimiento bajo un dogmatismo que se apoyaría en una ficticia compleción de la intuición y la reflexión. Esto último algo que el filósofo ha mostrado en diversas ocasiones que es imposible.

Avanzando en este mismo sentido y tras haber circunscrito la frase anterior, se verá a continuación cómo incide Nishida en la vía negativa y, así, iguala la “Realidad” a la “Cosa en sí” kantiana. Por tanto, hace sinónimas su concepción de la actualidad-realidad y su fundamento inescrutable con la frontera intraspasable de la “cosa en sí” kantiana:

La realidad, igual que la cosa en sí kantiana, es el límite del pensamiento. Esta inalcanzable profundidad, el límite de la unidad de los sistemas de pensamiento, es positivamente el presente auto-moviente, nunca en reposo, que es precisamente la voluntad.⁵¹⁸

El voluntarismo nishidiano ha llegado al espacio noumérico intraspasable. Es solamente indicándose el límite, la posición epistemológica negativa recíprocamente reflejada en la ontología de tal suerte, también, siempre incompleta, que Nishida puede afirmar que la realidad es auto-productiva y auto-desarrollante.

El modelo hermenéutico frente a los límites de la subjetividad.

La completa formulación de la ontología de la voluntad con la que se cierra *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* muestra una finura intelectual pocas veces vista cuando se atiende a las categorías voluntaristas que Nishida extrae y redacta en frases aforísticas, de una brevedad inusitada, que conjuga con sentencias breves de Pseudo Dionisio Areopagita, Escoto Eriúgena o Boehme. Aunque no entre en un diálogo detallado con estos pensadores, el campo interpretativo que abre Nishida es radicalmente original. Original porque pocas veces se ve en los historiadores de la filosofía que sean capaces de entrever en la teología negativa, como hace Nishida, una

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 135 (NKZ2: p. 275).

prefiguración de la “subjetividad” que ha pensado previamente desde la filosofía moderna y claramente alrededor del idealismo alemán.

Las categorías sobre la voluntad que se enlazan con la previa estructuración filosófica en torno a la continuidad entre autoconciencia-experiencia inmediata que se ha ido analizando, se resuelven en una figuración que delinea un tipo de subjetividad más allá de los límites cerrados de la subjetividad finita del hombre, característica de la filosofía moderna. Nishida va más allá y encuentra en las figuras preeminentes de la filosofía medieval, la voz razonada y semejante que le ayuda a dar grueso y también valor a su propia indagación filosófica. Solamente así, valorándose aquí también la originalidad de su posición filosófica en este punto, se puede entender la extensión y la importancia de su diálogo con los autores medievales.

Nishida encuentra en las obras del Pseudo Dionisio Areopagita y Escoto Eriúgena, por ejemplo, a unos autores con los que comparte un interés centrado en el carácter negativo con el que analiza la conciencia del hombre que sabe que su capacidad de conocer es limitada. Es decir, una conciencia que se reconoce siempre ante el límite del discurso. En efecto, así se encuentra en el Pseudo Dionisio y en otros autores neoplatónicos de fuerte tendencia mística. Ellos, al igual que hace Nishida, parecen reivindicar un tipo de conciencia que solamente puede expresarse en la parábola interna de la realidad misma que sirve de paradigma de su constitución. Y tal parábola, como la figura geométrica, no se deja atrapar en la finitud impuesta por las categorías discursivas (los límites del lenguaje) sino que, aún asumiendo la limitación de todo discurso, tal límite se contraviene. Y, obligadamente, el discurso finalmente va más allá de ellas pues se sigue hablando. Este tipo de traspaso de los límites del lenguaje es claro en la posición de Nishida. Y en base a él es como se puede entender la insistencia con la que el autor señala, una y otra vez, que la voluntad (consciente) es una “insondable infinidad”:

Si tratamos de pensar la voluntad desde parámetros racionales, aparece como accidental en relación a cualquier pensamiento; para cualquier sistema de pensamiento, la voluntad es una insondable infinidad. La voluntad elude a la reflexión aunque es precisamente en ella donde se encuentra el fundamento de la reflexión. La reflexión es ella misma una especie de voluntad. Al igual que el Dios del Pseudo Dionisio, la voluntad está en todo pero no es nada. Abraza el orden infinito pero ella misma no está caracterizada por seguir ningún orden. Da cabida a la causación pero no está gobernada por la ley causal.⁵¹⁹

⁵¹⁹ *Ibíd.*, cit., p. 135 (NKZ2: p. 275).

Desde la perspectiva de Nishida, el modelo hermenéutico que acerca a un sentido más completo de la noción de voluntad es uno cuyas bases sólo encuentran espacio en la expresión contradictoria. El carácter insondable de la voluntad solamente puede expresarse mediante la forma contradictoria (“la voluntad está en todo pero no es nada”) pues ésta es la única forma lingüística capaz de hacer suya la posibilidad de expresar el sentido de lo inconmensurable.

Con el uso de formas lingüísticas paradójicas, Nishida respeta, a la vez que acentúa, la inabrazabilidad. Ejerce el respeto por la eminente inefabilidad de la voluntad absoluta ejerciendo tal respeto en proposiciones que conjugan siempre dos pares opuestos pero que, en el seno de la voluntad-realidad, son una y la misma cosa. Una contrariedad correlativa y recíproca que hace consistente el dinamismo autoproducido y automanifestativo de la ontología nishidiana: todo/nada; orden infinito/carencia de orden; causación/a-causación, etc.

Asumiendo esta última enunciación a la que empuja el sistema de la autoconciencia de Nishida, resulta que la subjetividad infinita (de todo lo real) y la subjetividad finita (del individuo) se correlacionan, produciéndose así un concepto de “subjetividad” mucho más inclusivo y menos cercenado que la perspectiva privativa característica de la modernidad filosófica.

El hecho es que el recorrido que ha trazado Nishida hasta llegar a este concepto de “subjetividad” es inverso al tiempo histórico-narrativo de la historia de la filosofía (pues va del análisis crítico, a través de la idea de autoconciencia del idealismo alemán, hacia una subjetividad emanantista medieval). Pero, lo que es más importante, el filósofo japonés aporta una perspectiva original al interpretar y aplicar conceptos y estructuras propias del idealismo alemán (Fichte y Hegel) a la base ontológica compartida con algunos autores medievales (Plotino, Boehme, Pseudo Dionisio, Escoto). Por eso, hay que estar de acuerdo con Dilworth cuando se hace eco de esta originalidad en el planteamiento de Nishida.⁵²⁰

⁵²⁰ DILWORTH, “Nishida’s Early Pantheistic Voluntarism”, art. cit., p. 40: “(...) la posición que Nishida desarrolló en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* (1917) muestra una afinidad incluso mayor que antes con la tradición mística occidental, (...) En ese periodo, Nishida está interesado en formular una ontología de la voluntad absoluta como la primera ilustración de su doctrina de la autoconciencia (...) El carácter absoluto de la voluntad al que él alude solamente es, de una manera derivada, la voluntad humana. En la voluntad activa ‘tocamos la voluntad de Dios’, que es la ejemplificación primaria de sus categorías voluntaristas. Entonces, Nishida se vuelve hacia el emanantismo o, dicho de un modo más preciso, el ‘creacionismo’ de la tradición medieval cristiana neoplatónica. Que él hizo este cambio a través de las categorías sobre la subjetividad de autores como Kant, Fichte y Bergson es una de las marcas de la originalidad de Nishida”.

Nishida estructura una concepción de la subjetividad que media entre la subjetividad medieval y la moderna, tratando de conectar lo que no dejan de ser posiciones discrepantes y puntuadas en esa particularidad proveniente de contextos históricos diferenciados y que en cualquier estudio deben ser obligatoriamente diferenciables. Pero Nishida ofrece una mediación entre una idea de subjetividad que remite a la totalidad del Dios, la de la filosofía medieval neoplatónica, y la idea de subjetividad propia de la modernidad que él suele ubicar en las ideas de Descartes y Kant.

El planteamiento nishidiano sobre la subjetividad y también sobre el lenguaje, aunque no es novedoso, sí que clarifica algunos caminos expositivos. Son caminos que no sólo aproximan a una idea de subjetividad donde los patrones neoplatónicos e idealistas se juntan en los lugares donde tienen pretensiones compartidas, sino que también dan cuenta de lo que podría considerarse un primer acercamiento a la filosofía de la historia y la posibilidad de una “filosofía social” del japonés.⁵²¹ Hay un primer indicio de interés respecto a la filosofía de la historia y la filosofía social como correlato del sistema de la autoconciencia. Porque es sólo tras fijar el alcance del sistema de la autoconciencia y, especialmente, cuando se ha fijado su limitación, que Nishida da su vuelco religioso, aunque antes busca y explica qué es aquello que constituye no sólo la historia del mundo (por decirlo así, universal) sino qué es aquello que constituye las diferentes etapas de lo que es la historia personal, la de cada sujeto.

Antes se mostró la manera que emplea Nishida para sostener que a la voluntad no se le puede imponer el orden temporal –por tanto la narratividad histórica y la linealidad del tiempo. Decía entonces que la voluntad es la que voltea el pasado para sí y lo hace su presente. Teniendo en cuenta la imposibilidad de imponer a la voluntad esa sucesión lineal, es como se entiende la manera con la que Nishida resume el proceder de la historia personal del sujeto:

El desarrollo infinito del “deber” que es uno con el “ser” en un sistema autoconsciente es aquello que constituye la historia personal individual. Pero esta historia personal individual aún pertenece al mundo objetivo. Debemos pensar sobre la voluntad absoluta que hay tras ella, que trasciende y subyace este desarrollo histórico. En otras palabras: debemos movernos desde el punto de vista meramente filosófico hacia el punto de vista

⁵²¹ El profesor Agustín Jacinto ZAVALA es el investigador que ha estudiado extensamente lo que él enmarca bajo la teorización de la “filosofía social” de NISHIDA Kitarō y que focaliza fundamentalmente en su filosofía tardía (1930/35-1945) aunque va desgranando algunas pinceladas analíticas interesantes sobre los indicios de filosofía social y el análisis de la historia del autor japonés en algunas de las obras de su primera época. Véanse al respecto: ZAVALA, *Filosofía de la transformación del mundo: introducción a la filosofía tardía de Nishida Kitarō*, cit. y *La filosofía social de Nishida Kitarō, 1935-1945*, cit.

religioso. Desde la autoconciencia como tema de la reflexión consciente hacia el mundo de misterio situado tras ella.⁵²²

Así, para el pensador la historia personal individual no es más que un constructo, una imposición de orden desde la filosofía. Por tanto, un orden encadenado a la voluntad particular y objetivada. La historia personal debe entenderse, sí, como el desarrollo infinito del punto de unión entre “deber ser” y “ser” en la autoconciencia. Ahora bien, incluso ese entendimiento que reconoce el punto de unión de “deber ser”-y-”ser” en la autoconciencia, sigue enmarcado, según Nishida, en un tipo de estructura propia del mundo objetivo –es decir, del mundo objetivo fundado por la facultad del pensamiento. Un mundo objetivo resultante de la abstracción de “mi” historia personal, lo que la convierte en “objeto” de “mi” entendimiento.

Si, como se subrayó, la subjetividad triádica nishidiana se componía de la correspondencia entre memoria/personalidad individual, pensamiento/mundo objetivo y libertad creativa/voluntad, la trascendencia de los diversos mundos objetivos, posible gracias a la voluntad activa, es aún un paso previo para Nishida, pero no definitivo. La voluntad del sujeto, aún haciendo consistente la evolución creativa personal, sigue apegada a la pura objetualidad y a la pura subjetividad, propias del dualismo epistemológico del que el sujeto no se puede deshacer por más que quisiera.

En múltiples ocasiones se ha hecho hincapié en que Nishida establece la necesidad de la conciencia judicativa del sujeto cognitivo. La división entre conciencia presentativa y representativa equivalía a distinguir entre la cosa-en-sí y la apariencia sin poderse evitar, por consiguiente, el trasfondo epistemológico dualista connatural al reconocimiento de la unión de las dos necesidades propias del entendimiento (la intuición y la reflexión). De igual modo, al introducirse ahora una segunda bifurcación entre voluntad relativa (a un sujeto) / voluntad absoluta (no-relativa), se tiene que aceptar un doble nivel de análisis y una diferencia entre la esfera de la reflexión filosófica (donde tiene cabida el sistema de la autoconciencia y las características de la voluntad relativa que se acaba de ver) y la esfera religiosa. Nishida defiende que en la esfera religiosa el sujeto es capaz de trascender, doblemente, los límites de la intuición y la reflexión “en” la autoconciencia del sujeto particular, e ir más allá hasta llegar a la voluntad absoluta que trasciende y subyace cualquier desarrollo histórico particular (también, por tanto, el del individuo).

⁵²² NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., pp. 135-136 (NKZ2: pp. 276-277).

La obligatoriedad del paso del nivel filosófico al religioso que Nishida establece aquí explícitamente tiene consecuencias radicales. Las vicisitudes que ha sufrido el sistema de la autoconciencia que se iniciaba en 1913 con una pregunta inicial que cuestionaba si era posible fundamentar la conexión interna de intuición y reflexión en la autoconciencia; la reubicación de todo el problema posterior con la vuelta a conceptualizar la experiencia pura/inmediata y la final incardinación de todo el sistema alrededor del voluntarismo, desembocan en un reconocimiento de la limitación de la tarea filosófica y obligan al pensador a un viraje hacia la esfera religiosa con el que acaba la obra con los textos datados en 1916 y 1917 (Secciones 35 a 39 – Espíritu y Materia; Secciones 40 a 41 – Voluntad libre absoluta; Sección 42 – Pensamiento y Experiencia; Sección 43 – Varios mundos; Sección 44 – Significado y Hecho).

Al topar con cuestiones que escapan a la explicación lingüística, Nishida reconstruye y mueve los presupuestos iniciales del sistema de autoconciencia con esta vía negativa ponderada con la filosofía medieval. Y no sólo expone crudamente la relación de continuidad entre el “ser” y el “deber ser” a la que ha querido dar una base sólida durante toda la obra, sino que expone ese estrato unificador en el interior del único ámbito que puede responder ante lo que queda ignoto: la religión.

El proceso dinámico y en continuo autodesarrollo que adjetiva por completo el sistema de la autoconciencia de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* desemboca en el reconocimiento de una filosofía del límite capaz de asumir su incapacidad y dar espacio a la inefabilidad en la religiosidad. Porque al no serle posible a la filosofía dar cuenta de la realidad absoluta con las herramientas discursivas y lógicas de las que dispone, si se quiere ir más allá del discurso filosófico se tiene que salir de él. Nishida sale de él ayudado por la vía negativa propia del neoplatonismo y desvelando que todo el recorrido solamente cobra sentido en el momento en el que se acaba por ceder ante la imprevisibilidad propia de la vida. Eso es el arte de vivir⁵²³, según dice el pensador: no poder llegar a fijar absolutamente qué es lo que nos mueve.

La problemática que surge al considerar este cambio de rumbo del posicionamiento nishidiano es que él mismo se está impugnando a sí mismo –negar un *telos*, una finalidad, que es lo que significa resaltar con el límite de la filosofía ante los ojos el arbitrio de lo desconocido, es destruir una parte importante del sistema anterior de la autoconciencia. O, en todo caso, simplemente reducirlo a un ámbito muy concreto

⁵²³ *Ibíd.*, p. 136 (NKZ2: p. 277).

que queda encerrado en la pura particularidad pero que, queriendo ir más allá en el conocimiento de todas las cosas tal y como son, encuentra el paso cercenado.

La humildad de la filosofía pasa por el reconocimiento de su propia falibilidad ante lo absoluto a lo que, no obstante, siempre tiende cuando reflexiona sobre lo real. En el colapso que se produce al querer solucionar teóricamente el conflicto entre la determinación y la indeterminación de lo real, entre lo estático y lo dinámico o entre lo particular y lo universal, la única salida posible es la de la voz del misticismo o la de la imposición de un orden discursivo. No obstante, reconocer el punto ciego al que se llega con la filosofía es un reconocimiento que traslada la compleción a un ámbito igualmente inescrutable. El yo no puede ser encerrado en la categoría discursiva de la “yoidad”: la subjetividad es dinámica y elude su conceptualización y, por tanto, cualquier determinación positiva sobre ella. En la perspectiva nishidiana, el yo, la vida personal, está sometida a un continuo cambio y una continúa creación de sí y para sí, de ahí que poco se puede decir con sentido que no reconozca en su decir que es un discurso incompleto y condenado a no poder ser nunca una expresión discursiva acabada y completa. Como él sostiene, la vida personal está orientada por su impredecibilidad y su cambio y transformación incesantes:

Bergson dice que podemos predecir en términos generales el resultado del trabajo de un pintor si es que estamos lo suficientemente informados, pero sus cualidades particulares permanecen impredecibles incluso para el propio pintor. Lo anterior se aplica también al arte de vivir. Al igual que el talento artístico se forma mediante su ejercitación, así nuestra situación está en permanente cambio y el yo se crea incesantemente a sí mismo.⁵²⁴

La expresión “arte de vivir”⁵²⁵ que usa Nishida parafraseando a Bergson, incide en la idea de la marca de la contingencia que se repasó en relación a la reflexión y que parecía conformar la acción sucesiva que arribaba a determinaciones provisorias de la reflexión autoconsciente. La yoidad de Nishida es, por ello, un espacio indefinido que va tomando definiciones temporales, sujetas al cambio y la transformación de esa incesante cadena de eventos. Todo ello comporta que el yo no se pueda referir a una

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 136 (NKZ2: p. 277).

⁵²⁵ Nishida se refiere a lo que Bergson llama “obras de la naturaleza” (*oeuvres de la nature*). Véase, BERGSON, Henri, *L'Évolution Créatrice*; Paris: Félix Alcan, 1908, p. 368: “El pintor ante su lienzo, los colores de la paleta, el modelo; lo vemos y también sabemos la manera en que se pinta pero, ¿qué se espera que aparezca en el lienzo? Contamos con los elementos del problema; sabemos, por un conocimiento abstracto, cómo se va a resolver, porque la imagen seguramente se parecerá al modelo y, probablemente también al artista, pero la solución concreta trae consigo algo que lo es todo de la obra de arte. Y esto no es otra cosa que la toma de tiempo. Ni si quiera la materia se crea ella misma como forma. La germinación y la floración de esa forma se contrae en la contracción de la duración que se hace una con ellas. *Lo mismo se aplica a las obras de la naturaleza (De même pour les oeuvres de la nature)*”. *Cursiva añadida.*

identidad auto-igual a sí, sino a una entidad que incesantemente está inmersa en la tarea de mantener la unidad en la complejidad⁵²⁶ de sí. Esa es la contrariedad propia de la subjetividad y eso es lo que no se recoge en las teorías mecanicistas o teleológicas según Nishida. Se apoya aquí expresamente en la terminología bergsoniana de *La evolución Creadora [L'évolution Créatrice]* (1907) y la rechaza: “(...) porque en el momento creativo en el cual el yo se sumerge en sí mismo, el “tiempo” e incluso la “duración pura” se han convertido en términos sin sentido”.⁵²⁷

Debe advertirse que esta enmienda a la teleología (y a Bergson) es, en cierto modo, una subsanación al proceder teleológico con el que Nishida mismo resituaba la relación mente-cuerpo. Aquella posición teórica ya se interpretó como titubeante. Entonces el pensador no aclaraba suficientemente la diferencia entre causalidad y teleología, aunque lo que más parecía importarle no era tanto definir rigurosamente qué entendía él por teleología, sino salvarse de los peligros del determinismo en el que se podía caer si se procedía a reconocer la fundamentación de la relación mente-cuerpo en un puro mecanismo que dejara sin espacio el libre desarrollo de la vida.

Sirva esta constancia del cambio de perspectiva desde el que ahora Nishida corrige la teleología para indicar que, en la inclinación progresiva hacia la religiosidad, se ve empujado a negar algunos de los supuestos que ha ido asumiendo anteriormente. Esto sucede dado que aquellos supuestos no son válidos si lo que se quiere analizar ahora es la presencia de lo infinito y absoluto en el interior del mundo y también del yo, finitos.

Por eso es que desde la atalaya del acto creativo en el que el yo “se sumerge en sí mismo”, se ensimisma, los conceptos creados con el discurso filosófico dejan de tener sentido -o, mejor dicho, su sentido no es capaz de agotar el alcance significante de aquello a lo que sólo pueden nombrar con un “como si”. Parte del discurso nishidiano en este punto define y compone nociones que se expresan en esa analogía del “como si”: en una determinación condicionada siempre a serlo como “semejante a”. Es decir, en una relación de semejanza que obligatoriamente se queda en esa búsqueda de asimilación con lo infinito o lo absoluto, pero que nunca llega a ser un nombrar que se iguale en amplitud y que recoja una corrección de los nombres capaz de hallar una equivalencia entre el nombre y la cosa o, en el nivel religioso, entre la yoidad del hombre y esa yoidad absoluta que se aspira a conocer.

⁵²⁶ Complejidad en el sentido de aquello que se compone de elementos diversos.

⁵²⁷ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 136 (NKZ2: p. 277).

Sucede que la limitación propia de la analogía en el campo filosófico empuja a dos caminos: o ir más allá de los estrictos límites de lo que se puede conocer sin reconocerse tal limitación o bien, partiendo del reconocimiento de la limitación del conocimiento intelectual, fijarse en el espacio absoluto. Nishida opta por esta segunda opción, evocando y reformulando, en la que es la cuarta y última parte de la obra, su tratamiento final de los primeros problemas planteados (unión de ser y valor, significado y hecho, etc.) pero modulados por la introducción de la figura de la voluntad no ya individual, sino absoluta.

CAPÍTULO 6. LA LIBERTAD Y LA PERSONALIDAD.

Introducción.

El cambio de enfoque desde la autoconciencia a la voluntad que se acaba de repasar es un momento crucial de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Determina cierta reformulación de los principios sobre los que se iniciaba la reflexión nishidiana. La introducción de la voluntad en el interior de su sistema filosófico bascula ante el reconocimiento de un principio absoluto que gobierne la realidad y la determine. Hasta se puede decir que con ello se reconoce en ese enfoque conceptual diferenciado y en todas las tonalidades filosóficas que han ido apareciendo, la dificultad notoria que tiene Nishida para mantener su teoría en un espacio equidistante entre unos principios metafísicos y epistemológicos que se autoexcluyen: monismo y dualismo.

Buscando cimentar en el interior del sistema de la autoconciencia la directriz capaz de resolver toda oposición (yo y mundo, infinito y finito, unidad y pluralidad,...), Nishida fija en la “voluntad absoluta” la forma más refinada de autoconciencia y el molde de la acción moral y también de la creatividad artística. En definitiva, la “voluntad absoluta” parece servirle como la figura filosófica capaz de resolver las incoherencias de la noción de “experiencia pura”, tal cual la expuso en *Estudio sobre el Bien*, y las inconsistencias o espacios en blanco de la presentación de la “autoconciencia” de la primera parte de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* (especialmente en sus primeras secciones introductorias, 1 a 6) que ahora ocupa estos apartados de la investigación.

En su lucha por unificar sujeto y objeto en la conciencia, la inclinación hacia el lado de la mística por la que se decanta Nishida corre el riesgo de enfrentarse a algunos de los presupuestos filosóficos (corrientes, escuelas, autores) de la filosofía de principios del siglo pasado. Así, ciertamente, la extrañeza entre el sostenimiento de algunas directrices de la indagación filosófica nishidiana y el peligro de estar ante un problema, por sí mismo, irresoluble, forman parte de la materia prima de su trabajo intelectual. Obligan al filósofo japonés a tener que recapitular, reformular y rediseñar constantemente su esquema de nociones básicas. Sucede que Nishida deja algunos de

los obstáculos más pronunciados sin resolver⁵²⁸, abandonados en flecos a lo largo del texto que, unidos a otros flecos, pueden convertirse en el nudo gordiano de su filosofía.

En la trayectoria de Nishida en general y también en lo tocante a *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, la confrontación con la filosofía moderna se muestra pronunciadamente ambivalente. En las páginas anteriores se ha podido comprobar cómo Nishida se medía y reflexionaba a la luz de las ideas y las teorías de autores y corrientes de pensamiento que personificaban el foco de diálogo y discusión del debate filosófico en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX (pragmatismo, psicología moderna, neokantismo, las matemáticas de la teoría de conjuntos, metafísica, estética, etc.). En el entretrejo de ideas nishidiano, algunas corrientes de pensamiento se adicionan a la particular perspectiva del pensador pero otras, apreciadas y calibradas, no sólo son criticadas o confrontadas sino que dejan en evidencia disonancias filosóficas entre el filósofo japonés y las mismas. Disonancias significativas de la potencialidad de la filosofía nishidiana pero también de sus limitaciones.

En este sentido es muy ilustrativa la vivencia biográfica que relata y comenta Heisig haciéndose eco del hecho tal y como lo describe YUSA Michiko en su magnífico relato intelectual de Nishida.⁵²⁹ Justo en la época en la que redacta el corpus de textos que componen la parte final de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, Nishida lee la obra de Wilhelm WINDELBAND, *Introducción a la filosofía (Einleitung in die Philosophie)* (1914). Aunque la utiliza como manual de referencia para sus clases, las críticas que dirige Windelband contra toda idea o teoría filosófica que se sostenga o encuentre salida en el “misticismo”⁵³⁰ no parece permear del todo en el sistema de autoconciencia nishidiano. Entre otras cosas porque, como se está viendo, Nishida va concluyendo el libro a la vez que acentúa marcadamente la importancia de ciertas ideas provenientes de la tradición neoplatónica, el monismo religioso o la teología negativa.⁵³¹

⁵²⁸ Según él mismo reconoce en los dos Prefacios a la obra de 1917 y 1941. Véase para Primer Prefacio, *Ibidem*, pp. xxiii-xxiv (NKZ2: p. 11) y para el Segundo Prefacio, pp. xxv-xxvi (NKZ2: pp. 12-13).

⁵²⁹ YUSA, op. cit., p. 134.

⁵³⁰ O, más exactamente, lo que Windelband llama “especulaciones teosóficas o teogónicas”, expresión con la que adjetiva el enfoque religioso y místico de autores como Boehme. Véase WINDELBAND, op. cit., p. 358.

⁵³¹ HEISIG, “Nishida’s Medieval Bent”, art. cit., p. 57-58: “En 1916, cinco años después de completar su primer libro, *Estudio sobre el Bien*, Nishida publicó su primer intento de escribir una visión general de la filosofía actual para el número inaugural de la revista *Estudios Filosóficos*, publicación lanzada por la Sociedad Filosófica de Kioto. En aquel momento él estaba leyendo la nueva obra de Windelband, de hecho, su último trabajo, *Introducción a la Filosofía*. (...) Él [Nishida] sigue la novedosa aproximación de Windelband que abandona la tradición cronológica por una aproximación temática donde mezcla su propia crítica en el interior de la presentación de las posiciones de otros. Pero las opiniones de Nishida difieren pronunciadamente de las de Windelband en una multitud de cuestiones. (...) Lo más cerca que se

De hecho, a tenor de las secciones finales de la obra y las reflexiones que versaban alrededor de la vía negativa y el voluntarismo nishidiano, parecería que en vez de corroborar el juicio del neokantiano Windelband, la posición de Nishida se contraponía al mismo.

Para Windelband, la intención filosófica rectora que mueve el discurrir nishidiano, a saber, la idea de la conjugación de la unidad de la existencia conjuntamente al ineludible dualismo, sería algo así como un obstáculo no sólo a efectos de su mostración, sino, por sí mismo –un problema filosófico sin solución o con una conjugación inconjugable.⁵³² Para Nishida, sin embargo, esa posible conjugación conforma la aspiración a la que llegar a través de su noción de experiencia pura, primero, y del sistema de autoconciencia, después. Parece ser que la dificultad reside en parte en algunas de las convicciones que sostienen la perspectiva filosófica nishidiana desde el principio. Sin querer abandonar en ningún momento sus dos presupuestos básicos, es decir, que la unidad de la realidad se sostiene sobre la unificación de los principios opuestos y que se puede intuir esa unión, Nishida desencadena toda una suerte de cuestiones anejas de difícil resolución.

pone Windelband respecto a la importancia del pensamiento místico es citando la idea, “impresionantemente simple” pero al final errónea, de la idea de la *coincidentia oppositorum* tal y como la encuentra en Giordano BRUNO o Nicolás de CUSA, una idea que él lamenta que fuera “fundacional” para pensadores posteriores como Spinoza y Leibniz. No es difícil ver por qué esta cuestión no encajaba bien con Nishida. Habiendo peleado en *Estudio sobre el Bien* para unificar al sujeto y al objeto en la conciencia, para él debió suponer un choque leer que uno de los principales pensadores del movimiento filosófico dominante en Europa sugiriera que ese tipo de esfuerzos no eran mucho más que una forma desfasada de misticismo o una forma sofisticada de sentimentalismo religioso”.

⁵³² WINDELBAND, op. cit., pp. 358-359: “No podemos salir de la contradicción. *El dualismo es el más cierto de todos los hechos aunque el henismo es la más sólida de todas las asunciones de nuestra filosofía de la realidad.* Para los dialécticos, que intentarán evadir la dificultad, la única herramienta lógica parecía ser la de la *disyunción contradictoria y el único escape metafísico, el reconocimiento de la negatividad.* Y, por tanto, desde Proclo a Hegel, han intentado lo imposible con sus tesis, antítesis y síntesis. Pero cuando intentan mostrar cómo, en palabras de Heráclito, el uno se divide a sí mismo en dos y luego vuelve a sí mismo, *el proceso dialéctico solamente lo consigue al definir y describir pero nunca en entender y explicar.* Este problema final no tiene solución por su propia naturaleza. Es un misterio sagrado que marca los límites de nuestra naturaleza y nuestro entendimiento. *Debemos estar contentos por quedarnos ahí y reconocer que aquí, en este punto recóndito de la vida, nuestro conocimiento y entendimiento no pueden llegar más allá que a la otra cara de nuestro ser, la voluntad. Para la voluntad, la dualidad del valor de la realidad es una condición indispensable de su actividad. Si el valor y la realidad fueran idénticos, no habría ni voluntad ni evento.* Todo permanecería inmóvil, en un estado de compleción eterna. El significado más íntimo del tiempo es la diferencia inalienable entre aquello que es y aquello que debe ser. Y, a consecuencia de esta diferencia que se revela a sí misma en nuestra voluntad y que constituye la condición fundamental de la vida humana, nuestro conocimiento no puede jamás ir más allá hacia una comprensión de su origen. Por consiguiente, los seres humanos encontramos un gusto desapasionado no en la inquietud de nuestra voluntad que nos arrastra a la agitación transitoria del mundo de las apariencias, sino en la provincia tranquila del pensamiento puro y la contemplación, donde se revelan los valores de la eternidad”. Cursiva añadida. “Henismo” (“Henism”) remite al griego “*heis*”, es decir, uno. Decir aquí como hace Windelband, “henismo”, es aproximadamente lo mismo que decir “monismo”.

Frente a la dificultad filosófica resultante que comporta sostenerse en esas dos convicciones básicas (de hecho, una sola), o Nishida acaba por reconocer la dificultad que tiene la filosofía para resolver las aporías, o bien trata de desentrañarlas desde perspectivas que ya no son exclusivamente filosóficas, sino más bien propias de un tipo de religiosidad que la filosofía moderna quería relegar a un ámbito distinto del marco teórico exclusivamente filosófico.⁵³³ Nishida parece ubicarse entre ambas posturas: reconoce, por un lado, la limitación de la filosofía y, a su vez, se escora progresivamente hacia la religiosidad de raíz mística y se respalda en los pensadores de matiz neoplatónico (Eriúgena, Pseudo Dionisio, etc.).

En lo referente a *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, un acercamiento detallado y crítico del texto evidencia que el filósofo ha sido empujado y obligado a realizar sucesivas reformulaciones, alteraciones y descartes de cuestiones que, al ser abandonadas, son legitimadas y reconocidas subrepticamente como insolubles. Con una lectura atenta del texto se comprueba que su sistema se resquebraja frente a ciertos escollos (por ejemplo, la irresuelta paradoja de la autorreferencialidad de la autoconciencia) o bien se desdibuja en posturas demasiado indeterminadas (como sucede con el discernimiento dudoso de la causalidad o la teleología ordenadora de la relación mente-cuerpo). En ocasiones, la dubitación del filósofo comporta que no acabe de abrazar del todo ninguno de los dos extremos teóricos que describe. Se queda enrocado en una perspectiva, la suya propia, que quiere huir de posiciones absolutas. Pero esto le sitúa, a veces, en sitios igualmente prisioneros de potenciales dogmatismos no suficientemente criticados. Por ejemplo, en su no depurada noción de “experiencia pura” que recupera e introduce en esta obra y que le acerca nuevamente a la limitación propia del psicologismo; en la falta de delimitación clara entre intuición/autoconciencia y la carencia, también, de un análisis reconocedor de la autorreferencialidad inherente y problemática en su noción de autoconciencia; en la opacidad y ambigüedad con la que parecen mezclarse el nivel epistemológico-lingüístico y el ontológico, etc.

Es necesario ilustrar una de las consecuencias que se pueden extraer de esta tendencia contracorriente de un Nishida confrontado, en cierto modo, a la mira dominante de la filosofía de principios del siglo XX. En síntesis: la filosofía se empeñaba en desterrar todo trasunto de misticismo queriendo eliminar de sí todo

⁵³³ Heisig comenta con acierto que en la filosofía de Nishida parece haber cierto anacronismo connatural a su perfil filosófico que puede ser superado por quienes se acerquen a su obra o, al menos, debería ser advertido al analizarse e interpretarse sus ensayos. Véase HEISIG, “Nishida’s Medieval Bent”, art. cit., p. 70.

principio que se mostrara falsado con las solas herramientas de la lógica y la crítica racional. Introducir, como hace Nishida, la carga mística no acaba de encajar en la época pero, sobre todo, comporta que su sistema en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* puede quedar prisionero de alguna aporía difícil de salvar. Para ilustrar qué tipo de problema parece haber tras la connotación mística con la que colorea Nishida su sistema al final de la obra, puede ser útil prestar atención a la definición de “conciencia mística” que plantea el filósofo de la religión, Louis ROY, O.P. (1942-).

El ensayo de Roy, *Conciencia Mística: perspectivas occidentales y diálogo con pensadores japoneses (Mystical consciousness: western perspectives and dialogue with Japanese Thinkers)* (2003), es un trabajo de carácter comparativo que pone en diálogo a una parte de la tradición mística “occidental” con unos pocos pensadores japoneses. El autor trata de indagar, analizando e interpretando las tesis de autores occidentales y japoneses, qué es aquello que queda dentro del adjetivo “mística” cuando se aplica a la “conciencia”. Usando del texto de Roy se podrá testar qué consecuencias filosóficas se siguen de una postura similar, en este caso, la del virar místico nishidiano que prepara el tono conclusivo de la obra y de su posición final respecto al sistema de la autoconciencia.

El texto de Roy compara la teorización de la “conciencia mística” de autores como Eckhart o Plotino con el planteamiento de unos pocos autores japoneses particularmente interesados en estudiar y analizar algunas figuras clave de la mística cristiana. Cabe señalar que los autores citados por Roy son o discípulos directos de Nishida, como es el caso de NISHITANI Keiji, se relacionan con él por lazos de amistad, como en el caso de SUZUKI Daisetz o están vinculados de algún modo a la Escuela de Kioto, como sucede con HISAMATSU Shin'ichi.⁵³⁴

Así las cosas, lo primero que llama la atención es que, para Roy, la “conciencia mística” puede definirse simplemente como un tipo de conciencia que está “más allá” de los actos y estados “ordinarios”. Si se sigue la clasificación con la que este autor inicia su libro, se comprueba que empieza determinando lo que para él son las tres formas de conciencia posibles.⁵³⁵ La primera, dice, es aquella conciencia que tenemos

⁵³⁴ Véase particularmente ROY, Louis, “Part III. A Dialogue with Zen Philosophy”, *Mystical consciousness: western perspectives and dialogue with Japanese Thinkers*; New York: SUNY, 2003, pp. 113-186.

⁵³⁵ Son muy útiles también las definiciones que aparecen en el glosario del libro. En *Ibíd.*, p. 221: “Conciencia C: conciencia-de, o conciencia posicional; intencionalidad consciente al captar los objetos a través de los actos de percibir, entender o juzgar. Conciencia B: conciencia-en, o conciencia no-

sobre las “cosas” y la “gente” (conciencia C) –figura ésta que sería similar a lo que se entiende por la conciencia como facultad “cognitiva”. La segunda sería aquella conciencia que experimentamos en nuestras actividades diarias; una conciencia, según explica, que permea en todos nuestros actos y estados (conciencia B). Y, por último, una tercera conciencia que se obtiene cuando alcanzamos, personalmente, una fase más allá de nuestros actos y estados (de conciencia) ordinarios (conciencia A).⁵³⁶

Según este autor, los tres tipos de conciencia son continuos (¿correlativos?) los unos con los otros y acaecen previamente a cualquier tipo de formulación reflexiva (judicativa⁵³⁷).⁵³⁸ Por consiguiente, la conciencia mística parece resolver la oposición entre dualismo y monismo, pero, como contrapartida, deja sin responder qué es aquello que delimita y determina esa “fase más allá” de nuestros actos o estados ordinarios. Se deja sin responder la cuestión y, por otro lado, se abre una línea que se aleja del análisis sobre la conciencia estrictamente filosófico y se ampara en la circularidad resultante de los estados de conciencia personales (experimentados sólo por un sujeto) e incommunicables de la mística. Con ello se corre el riesgo de arribar a una perspectiva donde la conciencia es un puro misterio y se abre espacio para múltiples críticas nacidas desde la teoría del conocimiento. La epistemología puede criticar que una semejante “conciencia mística” no es más que una pura conciencia encerrada en su privacidad solipsista –pues no otra cosa es una conciencia que se sostiene sobre la base de la experiencia personal y privativa que no puede explicar o comunicar a otros en qué consiste su conciencia “más allá” trascendente.

Es posible ver que hay algo de ese camino sin salida en algunas de las consecuencias derivables del voluntarismo místico de Nishida hacia el final de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Y especialmente hay mucho de esa limitación de su sistema cuando se tiene en cuenta cómo su esquema pivota continuamente en la irreducible intuición de unidad.

Como se ha ido mostrando, Nishida ha querido hacer firme la intuición de unidad con el sistema de la autoconciencia. Pero la búsqueda de solidez pierde firmeza en tanto se introduce la actividad de la voluntad en el interior del sistema unificador. Así,

posicional; la conciencia que permea todos nuestros estados y actividades ordinarios. Conciencia A: conciencia mística; la misma conciencia que la conciencia B pero presente en los estados no-objetivados”.

⁵³⁶ *Ibíd.*, p. xv.

⁵³⁷ Puntualización ésta, por otro lado, necesaria porque, de considerarse la reflexión sobre “qué tipo de conciencia” es la que está haciéndose presente, al introducirse la duda sobre qué tipo de conciencia es aquella en la que “estamos” “siendo conscientes”, este autor, como cualquier otro que se enfrente a un análisis de la autoconciencia, debería solucionar el problema de la autorreferencialidad.

⁵³⁸ ROY, *op. cit.*, p. xv.

a medida que la actividad de la voluntad tiende hacia su conceptualización como principio absoluto, parece eludir su vigor como noción y se diluye la necesidad que tiene la actividad de la voluntad de la facultad reflexiva, que acaba difuminada en una intuición intelectual hermética, mística.

A continuación se prestará atención a algunas de las formas con las que Nishida trata de salvar las consecuencias de su viraje misticista. En concreto, se verá en qué modo la indefinición a la que dirige su semblante “conciencia mística”, descrita entre líneas en los textos finales de la obra, horadan el camino tortuoso con el que se concluye la obra.

Si se certifica que la “conciencia mística” elude la necesidad de la facultad reflexiva y hace hermético todo el sistema de la autoconciencia, las conclusiones provisionales le darían razón al Nishida que, retrospectivamente, reconoce los errores intrínsecos de su colección de ensayos ensamblados como libro. En los dos prefacios que se incluyen en la obra, él la enjuicia negativamente. Entiende que el trayecto final al que llega su indagación filosófica le ha dejado en un lugar donde no se ofrecen nuevas ideas o soluciones. Un sistema que ha quedado encerrado en el laberinto del “campo enemigo del misticismo” del que siempre quiso desmarcarse.⁵³⁹

La dicción limitada del absoluto.

Nishida finaliza la sección 39 con la siguiente enunciación:

Eriúgena nos enseña que es cuando negamos todas las categorías a la naturaleza divina superesencial que somos conscientes de ella. Eriúgena tuvo grandes problemas para reconciliar la infinidad de Dios con la autoconciencia de Dios, aunque lo verdaderamente infinito deba ser autoconsciente porque la autoconciencia es la experiencia positiva de la infinidad.⁵⁴⁰

Al señalar que la autoconciencia es la experiencia positiva de la infinidad, el filósofo retoma la cuestión en torno a lo infinito, pero enunciándola a través de la reconciliación entre la infinidad de Dios y su autoconciencia y la complejidad de ésta, palpable en las tesis de Escoto Eriúgena. Reconciliación que marca, según Nishida, lo que para el sujeto es una asunción de la finitud de su conocimiento intelectual.

⁵³⁹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. xxiii (NKZ2: p. 11) y p. xxvi (NKZ2: p. 13).

⁵⁴⁰ *Ibíd.*, p. 136 (NKZ2: p. 277).

Asunción de lo finito que le obliga, siguiendo en esto a Kant, a reconocer los límites de su capacidad de conocimiento.⁵⁴¹

Nishida denomina a ese límite, a aquello más allá del conocimiento intelectual, “absoluto”. Al buscar una definición plausible del absoluto, se apoya en la evocación del absoluto que encuentra en las obras de Escoto Eriúgena y el Pseudo Dionisio e interpreta sus textos de tal modo que las ideas de ellos favorezcan sus propias tesis. Así pues, según la interpretación que hace Nishida, ellos exponen que la verdadera realidad creativa (no otra cosa que lo “absoluto”) recoge en sí y sin contrariedad, el todo-y-la nada, el movimiento-y-el reposo. O, según la cita en 452C de *División de la naturaleza (Periphyseon)* (862-866) de Escoto Eriúgena apuntada por el japonés: la verdadera realidad creativa en su compleción es “movimiento en reposo y reposo en movimiento”.⁵⁴²

Con todo, para Nishida, una definición como la anterior del Eriúgena a la que él se adscribe, no es más que un tipo de definición meramente convencional y, por tanto, tan impugnable como cualquier otra dicción que se quiera enunciar sobre el absoluto. Esto sucede porque para él ni siquiera una semejante enunciación que aspira a mantenerse en el espacio indeterminado de la bidireccionalidad del “entre” [afirmando unas características (movimiento) y negando otras (reposo) y a la inversa (“movimiento-en-reposo” y “reposo-en-movimiento”)] es capaz de recoger en el seno de su decir todo el campo semántico-ontológico del absoluto.

Este punto de vista parece corroborar que cualquier explicación o descripción enmarcada en la estricta lógica lingüística, lejos de acercarse al sentido del absoluto, lo que hace es, de hecho, alejar de aquello que más que enunciarse, debe experimentarse.

Pero, ¿cómo explicar con palabras lo que no puede ser nombrado? La dicción limitada del absoluto se traspone desde la esfera filosófica a la religiosa. Y es aquí, frente a la esfera religiosa, que Nishida requerirá no sólo de autoridades mayoritariamente occidentales, como ha venido sucediendo en toda la obra hasta esta recta final expositiva. La religiosidad parece pedirle al pensador que incluya también su propia filiación religiosa budista *Zen* sin que, por otro lado, se encuentre un análisis

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 139 (NKZ2: p. 278).

⁵⁴² ESCOTO ERIÚGENA, Juan, *División de la naturaleza (Periphyseon)* (862-866); FORTUNY, Francisco José (Int. y Trad.), Barcelona: Ediciones Folio, 2002, pp. 60-61: “Y, pese a ello, no se mueve de ninguna manera. De Dios, con toda certeza y verdad, se afirma un movimiento estable y un estado móvil. Permanece en sí mismo inmutable sin abandonar jamás su natural reposo. A sí mismo mueve a través de todas las cosas para que sean aquellas cosas que esencialmente subsisten desde Él. Por su movimiento todas las cosas se hacen”.

pormenorizado de la misma. Como mucho, en lo que respecta ahora a esta obra, se puede interpretar que el filósofo solamente sugiere ciertas ideas que, más adelante, pueden indicar la raigambre del diálogo entre el cristianismo de raíz neoplatónica y el budismo *Zen*.⁵⁴³

La indefinición compartida del absoluto.

Si el objetivo básico de este trabajo consistiera en analizar y comparar la influencia del budismo *Zen* y el cristianismo como tradiciones religiosas, una primera hipótesis podría consistir en decir que el misticismo cristiano y el budismo *Zen* coinciden en algunas de las calificaciones que hacen del absoluto y, entre ellas, la de describir el absoluto como “indefinido”. Incluso sería posible demostrar esta intuición comparativa citando algunos de los fragmentos del libro de Nishida a los que ahora se está atendiendo. En algunos párrafos, Nishida expone la similitud que él encuentra entre algunos pensadores budistas y los místicos cristianos neoplatónicos.

Aquí no se va a entrar en detalle en este tipo de enfoque comparativo. No obstante, sí que se debe advertir que es sólo a partir de las secciones conclusivas de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* cuando Nishida equipara voces provenientes de la tradición religiosa cristiana con voces propias de la amplia y compleja tradición religiosa de Asia Oriental y, en concreto, del budismo *Zen*. Asimismo, se debe tener en cuenta que lo hace en el momento en el que quiere exponer la última formulación de su sistema de la autoconciencia: justo cuando la autoconciencia aparece modulada con la noción de “voluntad”. Con ello pareciera que Nishida legitima las voces de los místicos occidentales pero no por sí mismas, sino por semejanza con las voces de pensadores de Asia Oriental a los que pone a dialogar y responderse entre sí sin que lo haga entrando en ellas detalladamente ni ofreciendo una extensa base de ninguna de las corrientes clásicas del pensamiento y la religiosidad asiática con las que refuerza sus propias argumentaciones.

No es posible aseverar fehacientemente qué tipo de intención última es la que empuja a Nishida a introducir en este momento la citación de obras de la literatura religiosa *Zen*. Sin embargo, sí que se puede aventurar que tras esa dialéctica somera entre ramas religiosas diferentes, el autor busca puntuar aquello en lo que parecen

⁵⁴³ Diálogo que, con disimilar suerte y alcance, esta cuestión ha marcado algunos de los debates religiosos de las últimas décadas ofrecidos bajo la rúbrica general de “diálogo interreligioso”.

converger, mostrando expresamente, con las citaciones, que el budismo *Zen* y el misticismo cristiano concurren en algunos puntos.

Hablar de convergencia es asumir que se discute de dos tipos de tradiciones de pensamiento y religiosidad diferentes sobre las que se quiere encontrar, al contrastarlas, aquello que comparten. A este nivel, se funcionaría con un método comparativo que, de hecho, podría ampliarse peligrosamente con sólo considerarse lo siguiente: que Nishida, por el mero hecho de ser originario de Japón, ha hecho lo mismo en toda la obra cuando contrastaba sus ideas y comentaba, expresando a la vez su propio punto de vista, a autores no-japoneses, clasificables dentro de lo que se denomina homogéneamente y sin análisis crítico suficiente, “Occidente”. Sin embargo, esta posición es pobre en lo que respecta a una exégesis textual. Parece un presupuesto potencialmente más fructífero otro que huya del mero comparativismo.

Es más factible sostener, por un lado, que lo que hace Nishida al ir construyendo la obra, es dialogar con autores y corrientes coetáneas a su tarea como filósofo. Y, por otro, es mucho más rico tener en cuenta la información que sus citas textuales aportan ya que informan de las lecturas que el filósofo hacía en aquellos años.⁵⁴⁴ Ni una ni otra cosa deben ser interpretadas en clave eurocéntrica u orientalista ya que, ni Nishida tiene en esta obra la intención de discurrir sobre el conflicto “intelectual” entre Occidente y Oriente, ni es de relevancia para el análisis filosófico de este texto fijarse en que las fuentes que cita sean de la pluma nacional de autores ingleses, americanos o franceses.⁵⁴⁵ Valga esta puntualización sobre el enfoque, sin que con ello se quiera desvirtuar la importancia y necesidad de estar atentos al justo momento en el que Nishida introduce en su inquirir un conjunto de fuentes provenientes de la tradición religiosa asiática. Hasta ahora no lo había tenido a bien hacer o no lo había necesitado a los efectos de su investigación.

Dicho esto, hay que señalar cuándo introduce Nishida la que es la primera citación proveniente de la tradición budista *Ch'an* (jap. *Zen*).⁵⁴⁶ Lo hace con una suerte

⁵⁴⁴ Es decir, toda una constelación de lecturas y de autores que son historicables a poco que se haga una biografía intelectual de cualquier pensador.

⁵⁴⁵ A lo largo del análisis de la figura de la autoconciencia y de los sistemas de experiencia, Nishida puntúa y ubica su perspectiva propia siempre en diálogo con pensadores coetáneos o, al menos, pertenecientes a una misma esfera de preocupaciones filosóficas. Así se ha visto al señalar su cuestionamiento y apreciación de figuras matemáticas (Cantor, Dedekind), los neokantianos y, por supuesto, la amplia y definitiva influencia de la filosofía alemana de filiación idealista.

⁵⁴⁶ El vocablo chino *Ch'an* es el equivalente de la palabra sánscrita *Dhyana* que normalmente se traduce como meditación o concentración. En lo referente a la escuela budista *Ch'an* y su desarrollo en suelo japonés, el budismo *Zen*, hay disponibles muchas cronologías que explican las etapas de introducción y desarrollo de la escuela en China y luego en Japón. Aquí, por ser útil y concisa, se repasará la cronología

de contra-citación análoga a las enunciaciones del Pseudo Dionisio o Escoto Eriúgena (Dios es ser y no-ser; Dios es movimiento y es reposo):

Donde la duración pura de Bergson, por el hecho mismo de ser llamada duración, se muestra como meramente relativa (su insistencia en la irrepitibilidad ya sugiere la posibilidad de que puede repetirse), el Pseudo Dionisio y Eriúgena evocan una realidad absoluta, verdaderamente creativa, que es a la vez todo y nada, movimiento y reposo, “movimiento en reposo y reposo en movimiento” (en un sentido más profundo que la explicación de Bergson sobre la relajación como el otro lado de la tensión). Incluso llamarlo voluntad absoluta sería algo equivocado: “en el momento en el que uno quiere explicarlo, se pierde”.⁵⁴⁷

La última frase, “en el momento en el que uno quiere explicarlo, se pierde”, es la primera citación budista que pertenece a un aforismo de la obra *La transmisión de la lámpara [Ching-te Ch'uan teng-lu]*.⁵⁴⁸ El aforismo enuncia la imposibilidad con la que choca cualquier intento enunciativo, filosófico o religioso, que quiere conseguir con el lenguaje una explicación omniabarcante del absoluto. Así pues, en este clásico de la literatura china budista *Ch'an*, también se exterioriza especulativamente la limitación propia del vehículo lingüístico que, pretendiendo expresar y explicar lingüísticamente el absoluto, al verbalizarlo, no hace más que perderlo.⁵⁴⁹ O, lo que sería lo mismo: encerrar en un concepto al absoluto lo convierte en algo inerte, un mero concepto estático muerto.

que relata Conze. Según Conze, durante el siglo V-VI en la historia del *Ch'an* hay un primer periodo formativo durante el cual se introducen y comentan las primeras traducciones del corpus budista en lengua china; un periodo posterior, alrededor del siglo VIII, en el que los comentaristas se independizan como escuela propia; y un periodo de florecimiento y protagonismo del *Ch'an*, alrededor del año 1000, en que la secta budista pasa a ser preponderante junto al amidismo. El *Ch'an* llega a Japón a partir de los siglos XII-XIII cuando Eisai (Yōsai, 1141-1215) y Dōgen (1200-1253) llevan el *Ch'an* al país. A partir de ese momento, lo que se conoce como *Zen* se irá imbricando en la cultura japonesa. Véase CONZE, Edward, *El Budismo. Su esencia y su desarrollo* (1951); BOTTON-BURLÁ, Flora (Trad.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, Segunda Reimpresión, 2006, pp. 278-284. Para una explicación abreviada de la introducción del budismo *Zen* en Japón, véase DE BARY, Theodore WM., KEENE, Donald, TANABE, George, VARLEY, Paul (Eds.), *Sources of Japanese Tradition. From Earliest Times to 1600*; Vol. 1, New York: Columbia University Press, Segunda Edición, 2001, pp. 306-335. Para la explicación del desarrollo del budismo *Ch'an* en China, véase CHENG, Anne, *Historia del Pensamiento chino* (1997); SUÁREZ GIRARD, Anne-Hélène (Trad.), Barcelona: Edicions Bellaterra, Primera Reimpresión, 2006, pp. 352-359.

⁵⁴⁷ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 139 (NKZ2: p. 278): “*Ipse est motus et status, motus stabilis et status mobilis*”.

⁵⁴⁸ La obra *La transmisión de la lámpara (Ching-te ch'uan teng-lu)* consiste en la recopilación de textos pertenecientes a la literatura *Ch'an* (jap. *Zen*) del periodo *Song* (960-1279) en China. Sus 30 fascículos narran cronológicamente las vidas y las enseñanzas de diversas figuras asociadas al budismo *Ch'an* y abarca la descripción histórico-biográfica desde los Budas y patriarcas legendarios hasta el linaje imperial en la China del siglo X. Véase para más detalles WELTER, Albert, “Lineage and Context in the Patriarch's Hall Collection and the Transmission of the Lamp”, en HEINE, Steven, WRIGHT, Dale S. (Eds.), *The Zen canon: understanding the classic texts*; New York: Oxford University Press, 2004, pp. 137-179. Hay traducción al inglés de este clásico de la literatura budista escrita en China: *The Transmission of the Lamp: Early Masters*; SCHMIDT, Paul F. (Int.), OGATA, Sohaku (Trad.), Wolfeboro, New Hampshire: Longwood Academic, 1990.

⁵⁴⁹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 139 (NKZ2: p. 278).

Así las cosas, nominando nuevamente el límite de la dicción del absoluto ahora reforzado con la perspectiva de la tradición budista *Ch'an*, Nishida vuelve a cuestionarse sobre la pre-conceptuación. Ya se habló de la pre-conceptuación en referencia al sistema de la pura intuición que, tal y como se vio, era particularizado como pre-cognitivo, pre-judicativo, pre-reflexivo y pre-determinado. Ese estado de precedencia cognitiva, judicativa, reflexiva y determinativa se puede subsumir en lo que cae bajo la noción “indefinición”. “Indefinición” puede servir aquí para hablar de los dos niveles en juego en este análisis del absoluto: el lingüístico y el ontológico.

Es posible identificar la indefinición lingüística porque, como se ha mostrado con las citas que proporciona Nishida (místico-cristianas o budistas), ninguna definición lingüística va o puede ir más allá de su mera funcionalidad: es una simple y llana convención incapaz de acoger en sí el significado siempre extra-límites del absoluto. Indefinición, asimismo, ontológico-epistemológica, porque se sucede con ella la obligación de reconocer la incapacidad del sujeto para definir qué es el principio absoluto que determina la formación y la sustanciación de lo real.

Consecuentemente, también se puede decir que la indefinición se impugna a sí misma si se enuncia que el absoluto es “indefinido”. Decir del absoluto que es “indefinición” tampoco es designar cabalmente el absoluto. Precisamente por eso tampoco se consigue, según apunta Nishida, con otras concepciones filosóficas que eventualmente acentúan el rasgo de la indeterminación del absoluto: nociones como puedan ser “duración pura” (Bergson), “material informe” o “mundo abstracto de las ideas”.⁵⁵⁰

Con todo lo anterior parece que se vuelve, nuevamente, a la cuestión de la dicción limitada del absoluto. Para Nishida, si hay una verbalización del absoluto más próxima a su sentido aunque tampoco definitiva, es aquella que quieren expresar con coherencia, a pesar de (o gracias a) la forma paradójica, los filósofos neoplatónicos (Pseudo Dionisio, Escoto Eriúgena) con su vía negativa o los primeros maestros budistas *Ch'an*. El argumento que sostiene el punto de vista nishidiano consiste en mostrar que todos esos pensadores niegan que sea posible encontrar una expresión lingüística del absoluto plenamente perfecta, adecuada. Nishida, evitando hasta cierto punto su ambigüedad religiosa, niega también que el más común de los sinónimos de absoluto, Dios, sirva para tal propósito. De hecho, para él los místicos son los que

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 139 (NKZ2: pp. 278-279).

niegan que de Dios-o-el-absoluto pueda decirse con pleno sentido que consiste totalmente en “ser”, “no-ser”, que es taxativamente “movimiento” o “reposo”.⁵⁵¹

Tampoco al citar, acto seguido, otra obra clásica del budismo *Ch'an* (jap. *Zen*), en este caso, *Las Enseñanzas de Linji* (*Linji lu*), encuentra una forma lingüístico-filosófica con carga significativa positiva. Al contrario, a lo que remiten las enseñanzas de algunos maestros *Ch'an*, como Deshan Xuanjian (o Te-shan Hsüan-chien) (780-865) sobre el que recae la atención de Nishida, es a un acceso experiencial y personal cuya expresión no pasa necesariamente por el respeto del principio de contradicción. De hecho, la mayoría de las veces se contraviene intencionalmente la lógica formal porque sólo así, en la contradicción, aparece la expresión más próxima a eso, el absoluto, que no se puede reducir en el cierre de los vocablos. Esa expresividad contradictoria queda fielmente reflejada en la cita que indica Nishida donde el maestro Deshan Xuanjian (Te-shan Hsüan-chien) dice a su discípulo: “¡si se puede hablar, treinta golpes, si no se puede hablar, treinta golpes!”.⁵⁵²

En resumen: para Nishida, en el decir los místicos neoplatónicos y en concreto, de Escoto Eriúgena, se transparenta lo mismo que se vislumbra en el aforismo del *Linji* y, por extensión, en las enseñanzas de los maestros del budismo *Ch'an*. Como es sabido, Escoto Eriúgena presenta la primera división de todas las cosas diciendo que éstas se pueden dividir entre aquellas que son y aquellas que no son. Posteriormente establece que el nombre general apropiado para todo lo que es y todo lo que no-es es el de naturaleza. A la naturaleza la divide en cuatro especies: la primera, que crea y no es creada (Dios como causa primera); la segunda, que es creada y crea (causas primordiales); la tercera, la que es creada y no crea (el universo creado) y, la cuarta, que

⁵⁵¹ Ibídem, p. 139 (NKZ2: p. 278).

⁵⁵² Ibídem, pp. 139-140 (NKZ2: p. 279). El *Linji* (o Lin-chi, según trascripción fonética del chino Wade-Giles) contiene la descripción de la vida y las enseñanzas de Linji (muerto en 866) durante la dinastía Tang (618-907). En Japón, *Linji* y su escuela son conocidos bajo el nombre de *Rinzai*. El verso que cita Nishida remite al método de enseñanza de uno de los primeros maestros *Ch'an* de la escuela de Linji llamado Deshan Xuanjian (o Te-shan Hsüan-chien, transcr. Wade-Giles) (780-865). Entre los métodos de enseñanza de este maestro estaba el de pegar a sus discípulos con un palo para que éstos despertaran a la experimentación de la idea de vacuidad en su mente. Este es un tipo de práctica que, en el seno de la escuela de Linji, puede entenderse, en palabras de Anne CHENG, como un método de choque. Coge al discípulo por sorpresa para hacerle dar un salto fuera de sus hábitos mentales y hacerle evidente su naturaleza fundamental, forzándole a salir de quicio y a describir en sí mismo la parte desconocida en él aunque siempre presente. Véase CHENG, op. cit., p. 357. El diálogo completo puede encontrarse en LIN-CHI, *The Zen teachings of Master Lin-chi: a translation of the Lin-chi lu*; WATSON, Burton (Trad.), Massachusetts: Shambhala Publications, 1993, p. 92 y en LINJI, *The Record of Linji*; FULLER SASAKI, Ruth (Trad. y Com.), YÚHŌ KIRCHNER, Thomas (Ed.), Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009, pp.37-38.

ni crea ni es creada (Dios como finalidad última).⁵⁵³ Para Nishida, existe la misma paradoja expresiva entre el decir del maestro Deshan Xuanjian (o Te-shan Hsüan-chien) cuando espeta “¡si se puede hablar, treinta golpes, si no se puede hablar, treinta golpes!” que en Escoto Eriúgena cuando expone que es incorrecto decir de Dios que es ser o que es no-ser, que es movimiento o que es reposo o cuando identifica al Dios que “crea y no es creado” con el Dios que “ni crea ni es creado”.⁵⁵⁴ En lo referente a esta interpretación, a tenor de las líneas generales de la filosofía del Eriúgena, no es posible sostener como correcta ni acertada la interpretación que de ellas ofrece en este punto concreto el japonés. Y sucede así porque en Eriúgena no hay tal contradicción entre los términos puesto que el pensador irlandés diferencia claramente entre Dios considerado como causa primera y Dios como finalidad última en la naturaleza.

Con estas citas entrecruzadas provenientes del misticismo neoplatónico y de obras clásicas del budismo *Ch'an*, Nishida da una primera conclusión. Como el lenguaje del Pseudo Dionisio o de Escoto Eriúgena no puede aplicarse a las cosas ordinarias, Nishida dice que del absoluto podría decirse que no es más que una hipótesis totalmente innecesaria. Si lo que interesa es simplemente entender y organizar nuestra experiencia ordinaria, una caracterización del absoluto contradictoria como la que muestran los autores antes vistos, no aporta nada según el japonés o, como mucho, sólo una posibilidad adicional que, por otro lado, el individuo no suele necesitar para relacionarse con lo que le rodea. Sin embargo, si se parte de la perspectiva metafísico-ontológica, esa que ha querido conformar Nishida a lo largo de la obra, no queda más remedio que pensar y expresar la totalidad o el absoluto dentro de dichas coordenadas lingüísticas contradictorias. Ello porque parece que no hay otro modo de aproximarse al conocimiento del *continuum* de lo real, como Nishida mismo dice:

Como este tipo de lenguaje no puede aplicarse a las cosas ordinarias, el absoluto puede parecer una hipótesis totalmente innecesaria. Sin embargo, el fondo de la proposición “A es A” no se puede encontrar ni en su sujeto ni en su predicado, ni en algo aparte de ellos, sino solamente en una subyacente totalidad concreta pre-cognitiva. Para pensar en un continuum debemos proceder desde ese mismo suelo pre-cognitivo pues no podemos derivarlo desde una actividad diferenciadora sin fin. La totalidad pre-cognitiva no es un simple todo, sino que incluye la disyunción.⁵⁵⁵

⁵⁵³ ESCOTO ERIÚGENA, op. cit., 441A-443A, pp. 45-47.

⁵⁵⁴ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 140 (NKZ2: p. 279): “*Natura creans et non creata; Natura nec creata nec creans*”.

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, p. 140 (NKZ2: p. 279).

Por tanto, la hipótesis del absoluto es innecesaria, a su parecer, si sólo nos relacionamos con la realidad a un nivel superficial. Pero es una hipótesis, se puede decir, obligada, si lo que queremos es pensar el absoluto o totalidad y lograr entenderlo. Pero para ello, se requiere de la primera condición que Nishida impone: la indefinición pre-cognitiva en el sentido que da la anterior cita. “A es A” se puede analizar desde ese punto de vista superficial u ordinario y, con ello, no habría problema en decir que la proposición viene dada por la estructura de sujeto y predicado que se religan con la cópula “es”. Con esta afirmación, sí que se puede decir sin problemas y con sentido que “algo es algo”.

Ahora bien, el fondo significativo de la proposición no se deja encerrar en la explicación antes indicada, de un sujeto y un predicado unidos formalmente con la cópula es. Para poder entender el fondo de la proposición o del *continuum* de lo real, Nishida dice que debemos pensar esa totalidad de lo real (lo absoluto) siempre como una totalidad que es pre-conceptual (pre-cognitiva, pre-judicativa, pre-reflexiva y pre-determinada). Por tanto, como unificada pero que no es una unificación simple (sin composición) puesto que contiene en sí a la multiplicidad (los elementos componentes). Es decir, lleva la diferenciación o disyunción en su seno. Es por ello que se yerra si se dice de la totalidad que es “objeto de la cognición”: no puede ser objeto de la cognición porque precisamente es en la totalidad donde se funda la cognición y la relación con los varios elementos que pre-contiene. Tampoco es correcto decir, según el parecer de Nishida, que la totalidad de los elementos es una unidad, o que es una pluralidad o que cambia o que no cambia. Para él, con la cognición reducida a las paredes del conocimiento ordinario no se puede capturar la totalidad aunque el carácter de la totalidad está siempre ahí, de modo tangible.

A nivel filosófico es particularmente interesante pararse a analizar dos metáforas que introduce Nishida y que le sirven para exponer esa dialéctica de lo tangible y lo intangible que conforma ampliamente lo real. Sorprende la equiparación que hace entre la cadena de proposiciones argumentativas que ha indicado (la totalidad de los elementos no es unitaria; no es múltiple; cambia o no cambia) y de las que extrae una conclusión en forma negativa (la totalidad de los elementos no es unitaria ni es múltiple; cambia y no cambia) con las proposiciones que se verán a continuación cuya función es, de hecho, aclarar las anteriores.

Nishida introduce el conocido símil del ojo y de la cámara fotográfica del modo siguiente. Explica, por un lado, que el ojo no puede ver al ojo y que la cámara

fotográfica no puede fotografiarse a sí misma.⁵⁵⁶ Pero es el ojo el que nos hace tangibles (en su sentido de percibir visualmente de manera precisa) los objetos y, la cámara, tangibles los objetos, figuras, colores,... en las imágenes. Ambos instrumentos, cámara y ojo (pues el ojo también es, en cierto sentido teleológico, un instrumento para Nishida), no pueden realizar la acción que los particulariza precisamente como medio (para ver o para capturar objetos, figuras, colores,... en una imagen) –no se ven ni se fotografían a sí mismos.

Parafraseando los conocidos versos de Machado, los ojos son ojos precisamente porque ven pero no pueden verse a sí mismos –son ojos en tanto que hacen tangible su acción concreta (ver, fotografiar) mientras que les queda como intangible esa misma acción respecto a sí mismos. Con todo, según Nishida no podemos negar que somos conscientes de nuestra vista y que también conocemos el producto de la cámara (la fotografía) que nos devuelve imágenes quietas de aquello que ha quedado fijado y reproducido en el interior de la imagen.

Los ojos son ojos porque ven pero no pueden verse a sí mismos: son ojos por la tangibilidad de su acción aunque la actividad misma les queda formalmente como algo intangible pues son el medio para “ver” sin que puedan verse a sí mismos. Lo mismo sucedería con la cámara fotográfica. Es innegable que somos conscientes de nuestra vista y de su función, aunque su función no sirva para la vista desde sí misma para sí misma; al igual sucede con la cámara al fotografiar: devuelve imágenes quietas de los objetos que retrata pero no de sí misma desde sí misma.

Esa dialéctica entre tangible/intangible que ejemplifica con el ojo o la cámara se muestra de manera análoga si, siguiendo a Nishida, se retiene el par libertad/dependencia de la libre voluntad del sujeto. Porque el sujeto sabe que su voluntad es libre pero a la vez está determinada por el deber. Esta identidad entre “ser” y “deber” es uno de los temas que ha querido aclarar Nishida desde el principio de la obra. Se trató esta cuestión, por ejemplo, respecto a la identidad del yo en el que el yo “pensado” y el yo “que piensa” se mostraban como simultáneamente idénticos, sin dualidad dicotómica entre lo pensado y el pensar, sino en dirección a la unidad trascendental del yo que sólo entonces se entendía como deber regulativo (*Sollen*). Ahora retoma la idea y la completa introduciendo la cuestión de la voluntad libre. La voluntad libre es tangible (mueve a la acción y se desarrolla en las acciones que

⁵⁵⁶ *Ibíd.*, p. 140 (NKZ2: p. 280).

persigue) frente a la intangibilidad de la conciencia regulativa (en el sentido de regla de acción de la voluntad). La conciencia regulativa forma parte de cada acción y aparece en la decisión que mueve a la acción pero no es fácilmente asible o, se podría decir, lo es en un nivel formal (como el imperativo categórico kantiano).

Para Nishida, la voluntad libre o, si se prefiere, la “voluntad práctica” (libre), ocupa un lugar preeminente y prima por encima de la “voluntad teórica” (dependiente, condicionada). La voluntad libre es pre-judicativa (inmediata) y, de hecho, incluye en su interior a la voluntad teórica, a la función cognitiva. Se encuentra que la autoconciencia está guiada por la voluntad libre siendo así que su pre-conceptuación o pre-judicatividad da acogida y es el origen de los conceptos y los juicios.

Es evidente que la voluntad libre está representada bajo los condicionantes explicativos en la noción de la experiencia pura nishidiana, que ya se resaltaron, y especialmente en la autoconciencia, central en esta obra *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Y, no menos claro es que Nishida reivindica en todo momento la eticidad, la practicidad del sujeto, como primaria –hay un orden de primacía de la perspectiva ética sobre la cognitiva. En esto, como ya se indicó, hay una absoluta adscripción a las posturas de Kant y Fichte.⁵⁵⁷

En la jerarquía valorativa que introduce Nishida entre mundo de la cognición (que ensambla junto al mundo de la causación natural) y el mundo de la voluntad, éste último se le ofrece como poseedor de una amplitud mayor y más abarcadora donde, en sus palabras, incluso la fantasía y los sueños proveen volición para con sus objetos –lo que para el mundo cognitivo no son nada más que ilusiones, son un principio volente real para la voluntad.⁵⁵⁸ Así es que, y esto es importante, para Nishida el mundo infinito de la voluntad es el que sirve de base y fundamento para el mundo de la necesidad (el del conocimiento) y no al revés.

Esta jerarquía entre el mundo de la voluntad y el de la necesidad causal, que es como él describe en muchas ocasiones al mundo del conocimiento, es, asimismo, un hecho de verdad que, sin embargo, no cae en la necesidad o el determinismo de lo que no puede ser de otra manera. Recoge la contingencia como proceder propio de la voluntad. De su argumentación resulta que, dado que la voluntad no puede estar sujeta a

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, p. 140 (NKZ2: p. 280).

⁵⁵⁸ *Ibíd.*, p. 140 (NKZ2: p. 280).

la necesidad causal externa, tampoco lo puede estar a la necesidad interna, como sucede, según indica, con la noción de libertad de Spinoza.⁵⁵⁹

Tras una premisa como la anterior subyace el principio primero del carácter absoluto de la voluntad y, lo que es más importante, la concepción que Nishida sostiene sobre la “libertad” de la voluntad absoluta.

Libertad y creatividad: la realidad dinámica como forma absoluta de la voluntad.

En principio, para Nishida no parece haber contradicción alguna si lo que se hace es confrontar el principio de causalidad frente a uno de los presupuestos básicos de su idea de voluntad: la contingencia. Si hay que confrontar algo así como una razón causal a su voluntad, su filosofía dice que la voluntad “viene de” y “retorna a” la “nada creativa”.⁵⁶⁰ Pero para mostrar este venir-y-retornar, retornar-y-venir, lo que hace es contrastar su conceptualización de la voluntad con unos presupuestos similares a los teístas.

Es importante fijar que si se habla de “teísmo” nishidiano, éste es peculiar porque alberga, consciente o inconscientemente en el proceder del filósofo, un sentido vago. La vaguedad pone en una posición complicada al intérprete y estudioso de su obra porque no es posible sostener de modo taxativo que Nishida se coloca en una posición teísta, deísta o panteísta diáfana. Los contornos de la concepción sobre Dios que sostiene Nishida en esta obra son imprecisos. Los textos tampoco ayudan lo suficiente como para poder confirmar con sus premisas que la posición nishidiana es claramente teísta o deísta. Parece que su concepción es oscilante. Teniendo en cuenta el sentido general del teísmo y el marco grueso de su concepción, a saber, que Dios es un Dios personal creador y rector del universo, el personalismo de Dios puede defenderse en tanto se considere esa bidireccionalidad entre la voluntad cósmica y la voluntad personal o subjetiva o, como se verá, esa voluntad-como-persona que prefigura el filósofo en el interior de su noción de personalidad. Por otro lado, también sería posible escoger como camino interpretativo la posición contrapuesta, la deísta. El deísmo

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 140 (NKZ2: p. 281).

⁵⁶⁰ Recuérdese que la conceptualización de la “nada creativa” ya había surgido con anterioridad. Primero se vio bosquejada y luego en relación a la circunscripción concreta de la yoidad y el límite de la enunciación filosófica. En aquel momento, Nishida decía que ningún concepto o cualidad podía agotar el sentido del yo, un yo proveniente de y que retornaba a la “nada creativa”. Véase *Ibidem*, p. 134 (NKZ2: p. 272). También se vio al indicarse la cuestión acerca de la irrepitibilidad del tiempo y la caracterización que hacía el filósofo para referirse al mundo de la imaginación, las hipótesis científicas y la libertad creativa que se constituían, a la vez, como “ser” y “relativo no-ser”. Véase *Ibidem*, p. 133 (NKZ2: p. 270).

afirma la existencia de Dios pero lo excluye de regir u ordenar el mundo y lo recluye a un sentimiento o vivencia personal e interna. Teniendo en cuenta la importancia la centralidad del principio de libertad que mueve a la voluntad (del mundo y del hombre), la posición nishidiana también casaría con posturas deístas que se derivaran en la negación progresiva de la personalización de Dios, pues la personalización acaba por convertir a Dios en un Dios como esencia inmutable.

Así las cosas, optar por decir que Nishida sostiene una posición teísta o deísta es decir demasiado –como mucho, el filósofo se queda en una posición intermedia, ni enteramente teísta ni enteramente deísta. Ahora bien, más allá de esta indefinición respecto al teísmo/deísmo nishidiano, que debe quedar como un tema irresuelto interpretativamente, sí que es importante tener en cuenta la idea que le acerca a posturas cercanas al teísmo. El centro de la posición nishidiana consiste en afirmar que la realidad infinita es la voluntad de Dios.⁵⁶¹ En definitiva, iguala realidad infinita con el ímpetu o *virtus* de Dios.

Esa equivalencia obliga a preguntarse cómo es que Nishida puede justificar el origen formativo de la voluntad. Y a cuestionarse sobre el modo en el que lo ha defendido en el interior de su sistema filosófico tiñéndolo de teísmo/deísmo con la crítica constante al principio de causalidad. Nishida ha introducido elementos de crítica al principio de causalidad desde las primeras páginas de la obra y todo parece indicar que es reacio a sostener su edificio ontológico sobre la cadena de causas y efectos. Ahora bien, la formulación acerca del origen formativo de la voluntad y la equiparación teísta/deísta de la realidad y la voluntad de Dios puede inducir a la confusión entre la voluntad-como-causa y la causalidad. Y esta confusión hay que tenerla en cuenta al interpretar la libertad y creatividad de la realidad.

Dicho esto, es obligado fijarse en cómo expone Nishida en qué consiste el “ímpetu” que mueve el desarrollo de la realidad. Eso puede ayudar a despejar la confusión posible entre la voluntad y la razón causal. Nishida explica la base de su postura como sigue:

No hay un hecho más inmediato e indudable que el del nacimiento del ser desde el no-ser, que ocurre constantemente en la actualidad de nuestra experiencia. Para satisfacer las demandas de la razón lógica, pensamos en este hecho como si fuera la manifestación de algo que estaba latente o bien encontramos alguna otra explicación igualmente vacua. Pero cuando penetramos en la inmediatez de este acto creativo que produce algo desde la nada sin dejar que otras explicaciones cubran esta idea, encontramos la voluntad

⁵⁶¹ *Ibíd.*, p. 141 (NKZ2: p. 281).

absoluta libre y entramos en contacto con la realidad infinita, con la voluntad de Dios.⁵⁶²

Es necesario recordar que la perspectiva nishidiana acerca de la voluntad se ha venido respaldando en constantes citas de autores generalmente relacionados con presupuestos interpretativos del neoplatonismo. Ahora, incluso si se aislara el que es el argumento mayor de la cita anterior, se podría optar por interpretar que cuando Nishida considera como hecho de experiencia cierto e indubitable que el ser nace del no-ser, el japonés defiende la formación “*ex nihilo*” (“el nacimiento del ser desde el no-ser”) que tantas connotaciones y disputas filosóficas originó en la historia del pensamiento neoplatónico y en autores como Orígenes o San Agustín.

Ahora bien, teniendo en cuenta el modo que Nishida ha usado para ir describiendo la formación de la realidad, la única manera posible de resolver la confusión entre voluntad y principio causal es entendiendo que en ningún caso quiere referirse a una causa primera. La voluntad, en todo punto, se representa para él como un “proceso” creativo o, si se prefiere, productivo.⁵⁶³

Si se vuelve a la cuestión del teísmo, es cierto que Nishida ha ido dibujando su ecuación entre “voluntad” y “Dios” apoyado en autoridades filosóficas mayoritariamente neoplatónicas, aunque nunca acaba por definir con exactitud qué es lo que entiende por “Dios” o, si se prefiere, qué es lo que no queda dentro de esa figura. Lo que sí parece posible afirmar es que su idea de Dios aparece enunciada sobre la base del otro término, voluntad, con el que, por tanto, comparte iguales atributos. Así, el teísmo transpira a través de las expresiones explicativas de su voluntarismo. Y lo hace, en primer lugar, cuando la equiparación entre voluntad y Dios se apoya en las tesis de autores como Escoto Eriúgena. Pero, como no acaba de determinar los límites precisos de su idea de Dios, en el hecho de dejar abierta la cuestión y de sucederse las dudas, su teísmo, en vez de aclarar su idea de voluntad, parece emborronarla.

Sea como fuere, lo que sí parece claro es que para poder fundamentar el carácter absoluto de la voluntad, Nishida relaciona “lo absoluto” de la voluntad con su idea de “Dios”. Y esto es así precisamente porque en su voluntarismo lo que subyace es la necesidad de identificar a Dios-como-voluntad-absoluta y Dios-como-presente. Así lo

⁵⁶² *Ibidem*, pp. 140-141 (NKZ2: p. 281).

⁵⁶³ La propuesta nishidiana es muy similar a la que posteriormente expuso Whitehead, al que ya se hizo referencia en otro momento. En los años 1920, Whitehead habla, al igual que hace antes Nishida, de la formación de la realidad como proceso creativo o productivo. Se puede ver una parte de la explicación detallada en WHITEHEAD, Alfred North, *Science and the Modern World* (1925); New York: The Free Press, 1997, pp. 71-73.

expresa como continuación al párrafo que antes se resaltaba: “El presente, como punto de contacto del mundo infinito, se puede identificar con la voluntad que entonces aparece como aquello que une a estos mundos infinitos”.⁵⁶⁴

La voluntad unifica y lo hace en el tiempo presente. El tiempo presente está en un mismo nivel de igualación a esa idea de Dios-como-absoluto. Una primera interpretación de ese Dios-como-voluntad-absoluta podría llevar a considerar que el absoluto nishidiano es trascendente. Pero no es así en tanto en cuanto Nishida declara específicamente que el absoluto es el del tiempo presente. Un absoluto inmanente: el del ahora.

Si Nishida no hiciera esta sucesión entre voluntad absoluta – Dios – presente, se produciría un conflicto en su sistema que siempre ha tenido como eje central la inmediatez. Si se leen con atención y conjuntamente las dos citas anteriores, este requerimiento de la inmediatez inmanente aparece de un modo claro. La inmediatez del acto creativo es, según el texto, aquello que produce al ser desde la nada. Por tanto, no puede ser otra cosa que el instante mismo que define, en cada momento, el punto de unión creativo y formativo de lo real. La realidad es inmanente y es una voluntad absoluta y libre. Las posibilidades de ser de todo lo que puede llegar a ser “existente” no se pueden encontrar en un ámbito trascendente o más allá de la experiencia, sino en uno que se formaliza y concretiza cada vez que se produce la actualización de la experiencia. Es decir, cada vez que las posibilidades pasan de lo que aún no-es, a lo que ya ha pasado a ser (“es” en acto). Y ese paso o proceso solamente puede darse en el presente en tanto que punto de contacto de los mundos infinitos. Es decir, infinitos mundos que son las varias estancias de cognición y experiencia que se desarrollan y diferencian desde el principio originario.

Teniendo en cuenta ese tiempo presente, Nishida pone el fundamento sólido para la explicación de la diferenciación de lo real. Esto es así puesto que es en el instante presente en el que se producen las distintas entidades efectivas que pertenecen a una única esfera que las origina, las engloba y unifica: la voluntad. Lo que hay tras la diferenciación de los entes particulares es el mecanismo del proceso continuo de autorrealización de la autoconciencia/experiencia inmediata, como ha sostenido el filósofo en toda la obra. Y ello sin necesidad de referir a una causa fuera de todo el proceso.

⁵⁶⁴ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 141 (NKZ2: p. 282).

Por consiguiente, parece plausible entender que Nishida, tras haber encontrado el principio único y originario capaz de responder ante la unificación, necesita también afirmar la evidencia palmaria de la diferenciación y la individuación. Por ello se puede interpretar que, tanto en la unificación como en la diferenciación, lo que actúa es un mismo motor absoluto y creativo. Su sistema no olvida, de este modo, la reflexividad propia de la realidad. Es decir, el aspecto de diferenciación que es connatural y pertenece, igual que la unificación, al seno creativo que mueve y dirige lo real. Sólo así parece posible sostener su noción de voluntad en tanto voluntad que es libre y es absoluta. Absoluta porque se nutre del sentido de absoluto instaurado en un principio ontológico primario y fundamentante como la voluntad. Libre porque su sentido de absoluto no es el sentido de lo condicionado. Si su absoluto fuera condicionado, se borraría la acción libre de la voluntad. Pero, marcando la importancia de la diferenciación y su connaturalidad en lo real, no puede ser condicionado sino que es libre y contingente.

Nishida demarca un sentido de absoluto que elude encerrar a lo absoluto de lo real a la condicionalidad, si por condición se entiende el marco cerrado de la necesidad. Nishida afirma, sí, el carácter absoluto, pero de un absoluto siempre en el interior de un imparable desarrollo dinámico de la realidad. Recuérdese que para él la realidad es unificación que ya contiene la multiplicidad.

Es harto difícil interpretar taxativamente la funcionalidad del absoluto en este texto, pero aún así parece, al menos, que tras su afirmación constante sobre la inmediatez de la realidad, Nishida niega que haya un tipo de trascendencia trabada a la necesidad. La voluntad libre absoluta de Nishida califica el carácter absoluto en lo que de absoluto hay en la que es, posiblemente, la única necesidad defendible: la del autodesarrollo incesante y la compleción autónoma y libre que marca el proceso de lo real. Es decir, lo único necesario es la ilimitación de esa autorrealización continua y autónoma del proceso. La autorrealización es continua y autónoma y marca el camino de compleción irrefrenable y bidireccional: desde lo uno hacia lo múltiple y desde lo múltiple hasta el recogimiento de lo uno.

Por todo ello es que Nishida se permite afirmar que la realidad inmediata no puede acoger otra forma que no sea la que une y fija a lo que sale con lo que vuelve; a

lo que se desarrolla infinitamente con lo que retorna a su origen primario continuamente: *egressus* y *regressus*.⁵⁶⁵ Según sus propias palabras:

La realidad concreta e inmediata es a la vez desarrollo infinito e infinito retorno; *egressus* y *regressus*; infinita progresión del “deber”-como-actualidad y el ahora eterno de la reflexión que vuelve a su fundamento; la base cuantitativa del número y cualitativa de la geometría; la unión de lo aparentemente contradictorio, como el Dios de Eriúgena, de tal manera que elude la explicación pero a la vez provee la base del pensamiento lógico.⁵⁶⁶

Como se deriva de las premisas contenidas en la cita, para sostener la certeza de la concreción e inmediatez de la realidad, la realidad debe acoger siempre los momentos que se diferencian en su “flexión” desde el uno originario. Los componentes que se diferencian e individualizan y conforman “el mundo” están funcionando siempre y en todo punto en la realidad una, originaria y primaria. Se puede interpretar que Nishida establece ese acto “unísono” porque si no, no podría defender que la realidad es concreta e inmediata. Por tanto, entera, conjunta, toda, no relativa o mediada y no abstraída. Para salvar la coherencia de su sistema requiere de ese doble movimiento: la realidad no es solamente desarrollo sino que debe ser de igual modo y con igual peso, retorno; no se puede considerar solamente desde una perspectiva cuantitativa, sino que requiere de su perspectiva cualitativa. La realidad efectiva es, así, el centro radial donde se une y resuelve siempre y en todo momento (en el ahora) lo que “aparece” ante el conocimiento ordinario, como contradictorio. Y si hay una ubicación donde se resuelve continuamente esa aparente contradicción no es nada más que en base al orden marcado por el sistema de autoconciencia tornada ahora en voluntad. Porque en el sistema se ubica el “en” unitivo de la intuición “y” la reflexión.

Es obligado advertir que Nishida no está hablando sólo desde el punto de vista exclusivo de los sistemas de autoconciencia particulares, de “mi” sistema de autoconciencia. En paralelo siempre refiere al macrosistema, es decir, a la común estructura de la Realidad (universal). Por tanto, no refiere exclusivamente a las realidades de los entes particulares sino que remite, por igual, a la Realidad que origina ese esquema estructural entre intuición (unión) y reflexión (diferenciación) que coinciden en la autoconciencia. Como mucho, se podría permitir decir que los entes particulares son los que reproducen ese gran esquema.

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, p. 141 (NKZ2: p. 284).

⁵⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 141-142 (NKZ2: p. 284).

Ahora bien, hay un detalle necesario para acabar de redondear el porqué exacto de la introducción de la voluntad absoluta en el interior del sistema de la autoconciencia. Según se deduce de los argumentos nishidianos, sólo si hay una voluntad absoluta tras todo sistema de autoconciencia (universal y particular) se puede entender cómo se produce ese “en”, esa ubicación de la intuición y la reflexión “en” la autoconciencia. La voluntad absoluta es el principio que decanta que el sistema de la autoconciencia no sea nada más que un sistema determinista plagado de cadenas necesarias limitantes. El sistema de la autoconciencia que Nishida quiere defender es uno que siempre y en todo momento debe atender a un mundo dinámico y libre, en continua formación y transformación.

Por todo lo anterior, Nishida prioriza nuevamente al yo práctico como base antecedente del yo cognitivo. O, afinando esta interpretación: se puede decir que el yo práctico es la base regulativa del yo cognitivo, pues la voluntad absoluta es lo que subyace tras los sistemas de autoconciencia (o sistemas de experiencia, según se vio al analizar las transiciones desde la unicidad de la experiencia inmediata/autoconciencia). Tal es esta primacía o “subyacencia” de lo práctico, lo moral, en la base fundante del mundo en el sentido técnico que le da Nishida. Así lo indica él mismo respaldando su postura en las tesis de ORÍGENES DE ALEJANDRÍA (185-259 d.C):

La realidad empieza con el imperativo. El “Sea la luz”⁵⁶⁷ de la Biblia muestra que la libertad moral está en la fundación del mundo. Esta verdad fue defendida por Orígenes que, contradiciendo en esto a los neoplatónicos que consideraban la materia como la última emanación de Dios, pasó a concebirla como el mundo de la culpa.⁵⁶⁸

La doctrina de Orígenes a la que se refiere sucintamente Nishida recuerda, en primer lugar, a la teoría del alma del de Alejandría. Para Orígenes, el alma cae en lo sensible, lo material, en tanto contraviene los designios de la libertad que concede Dios para realizar el bien. Si el hombre, pudiendo obrar libremente, realiza actos que contravienen la finalidad de la libertad designada por Dios (el bien), es castigado a permanecer en la materia. La libertad moral, por tanto, está en la fundación del mundo, como indica Nishida siguiendo a Orígenes. Aunque más bien debería decir, según el sentido exacto de las tesis de Orígenes, que Dios es el fundamento del mundo en el que el hombre tiene concedida esa posibilidad de acción libre pero sujeta a la realización del bien.

⁵⁶⁷ Gen. I, 3.

⁵⁶⁸ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 142 (NKZ2: p. 285).

Con la citación expresa de Orígenes y la remisión a su teoría del alma y, por extensión, a la apocatástasis (vuelta de todo a Dios)⁵⁶⁹, Nishida justifica esa precedencia de la voluntad absoluta y libre que es siempre y en todo caso más fundamental que el mundo de la cognición.

Para Nishida, la cuestión básica reside en mostrar que el ímpetus moral, como voluntad libre, es el principio vector y rector de la realidad. Rescatando la tesis de la apocatástasis de Orígenes, la vuelta de todo a Dios, el voluntarismo teísta de Nishida parece quedar confirmado. Pero, como anteriormente se comentó, no porque haya una religiosidad que quiere perfilar sobre las bases teológicas de Orígenes o San Agustín, al que también cita poco después, sino porque quiere perfilar mejor la preeminencia de la “fuerza moral” en el proceso formativo y “performativo” del mundo. En definitiva, porque ideas como la apocatástasis o el amor como ímpetus de Dios para crear el mundo de San Agustín⁵⁷⁰, encajan con la fundamentación de la voluntad libre nishidiana que de este modo concuerda con el proceder activo de la realidad. Es decir, con su dinamismo.

Es por eso que de la forma de la voluntad libre puede decir que condiciona el mundo cognitivo y los objetos de conocimiento, porque esa esfera de lo real responde también a la realidad como dinámica y heterogénea. Lejos de buscar la matriz fundamental en el aspecto objetivo enfrentado al subjetivo, que dividiría el mundo en dos perspectivas, la del cognoscente y la de aquello conocido; y gracias a ese dinamismo propio del proceder de lo real tras la pluralidad de objetos a conocer, tras todo lo que puede ser conocido subyace siempre la unicidad de esa recapitulación: del todo en el todo o de lo múltiple en lo uno. Nishida insiste una y otra vez sobre esta idea: lo uno es el principio y fin de la realidad. Pero con ello no se debe entender que la realidad sigue un progreso lineal y determinista. Más bien sostendría lo contrario: se está ante un punto focal autorrealizativo que surge de la base unificadora de la realidad, se desenvuelve en la multiplicidad y recapitula esa extensión en una unidad más incluyente que la primera.

La insistencia del filósofo en mostrar cómo esa mayor fundamentación es el motor de la realidad, le acerca a posturas religiosas como la de Orígenes. Frente a una unificación de sentido emanantista (como puede ser la de Plotino), Nishida defiende la

⁵⁶⁹ Véase ORÍGENES, *Tractat dels principis*; Vol. I y Vol. II, RIUS-CAMPS, Josep (Trad.), Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1998.

⁵⁷⁰ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 142 (NKZ2: p. 285).

prelación de ese origen unificado y unitario de lo real como voluntad creativa y “libre” (*jiyû no ishi*-自由の意志).⁵⁷¹ Porque, cabe recordarlo nuevamente, no se está aquí ante un proceso formativo de la realidad que sea lineal y señaladamente determinista. El carácter libre es el que conforma que en el interior de la voluntad absoluta se recojan los principios que dirigen tanto la posibilidad del repliegue como la del avance: porque para Nishida es voluntariedad libre⁵⁷² y síntesis interna de la dialéctica de los principios aparentemente contradictorios.

La conceptualización de la personalidad.

En su momento se introdujo la teorización de la subjetividad triádica, formada por la memoria, el pensamiento y la voluntad, en correspondencia con la personalidad individual, la fundación del mundo objetivo y el mundo de la libertad creativa. En lo tocante a la voluntad se dijo entonces que ella permitía trascender los diversos mundos objetivos. En la sección 41, la segunda de las que conforman el apartado dedicado a la aclaración del concepto de voluntad libre absoluta, Nishida repasa esta cuestión pero centrado ahora en resaltar la “unidad de la personalidad” (*zenjinkaku*-全人格).

Si en lo anterior el filósofo se situaba en un nivel ontológico, ahora la perspectiva varía para centrarse en la propia del individuo y su voluntad particular. Es decir, en lo que Nishida denomina “personalidad” (*jinkaku*-人格).

La discusión y conceptualización de la voluntad como personalidad empieza de un modo sencillo. El filósofo afirma que la voluntad es la síntesis de todas las facultades del sujeto: ver, escuchar, pensar, actuar.⁵⁷³ Es decir, la voluntad es el centro o línea que une todas las facultades activas. El centro absoluto que une todas las acciones y que, por tanto, las liga entre sí, es la voluntad. Y es ella la que, como centro unitivo y radio desde el que surgen y se desarrollan todas las múltiples acciones del ser humano, define a su vez la unidad de la personalidad.

La unidad de la personalidad-como-voluntad es la traducción, en lo particular, de la inmediatez, la concreción y el dinamismo de la realidad universal. La voluntad personal es, en este sentido, exclusivamente privativa puesto que, como ya se vio, determina la unión del cuerpo y del espíritu en la unidad teleológica de la vida concreta del individuo. La conciencia volitiva que entonces explicaba Nishida se transforma

⁵⁷¹ *Ibíd.*, pp. 142-143 (NKZ2: p. 284).

⁵⁷² *Ibíd.*, p. 143 (NKZ2: p. 284).

⁵⁷³ *Ibíd.*, p. 143 (NKZ2: p. 289).

ahora en la conceptualización de la voluntad-como-personalidad. Y es en esa conceptualización de la personalidad que, nuevamente, hace patente la idea de que cada actividad, sea el movimiento de un brazo o sea la expresión artística del pintor con su pincel⁵⁷⁴, expresa esa unificación subsistente de todas las actividades en mi voluntad y, a su vez, el carácter libre y dinámico que va conformando mi propia personalidad.

No es extraño que Nishida vuelva a respaldarse en algunas de las ideas que Fiedler expone en su teoría estética. Las ideas de Fiedler le sirven para configurar su noción de personalidad. Porque, como ya se dijo, Fiedler acentúa el carácter activo tras las facultades perceptivas normalmente tenidas o malentendidas como sólo pasivas. Esa fundamentación activa y creativa es paradigmática en la actividad artística. Pero lejos de ser un simple fenómeno del artista es, para Nishida, la quintaesencia de la unificación de todas las actividades personales en la voluntad. Todas y cada una de las acciones tienen su centro en la voluntad y, surgiendo y volviendo a esa instancia activa y creativa de la voluntad, representan lo que el filósofo entiende por “personalidad”.⁵⁷⁵

Por tanto, el yo concreto, personal, se sostiene sobre la base de la unidad de la voluntad. Recuérdese que es esta unidad de la voluntad la que confiere la unificación y es el punto de transición entre las facultades que, mediante la abstracción, aparecen como diferentes.

Para Nishida, como se mostró con motivo del análisis de los primeros argumentos y la transición entre sistemas existente en su formulación inicial, uno de los grandes problemas filosóficos por resolver es el de la resolución del quiasmo que separa a pensamiento y experiencia; forma y contenido; sujeto y objeto; significado y existencia, etc.⁵⁷⁶ Con la introducción de su idea de voluntad y, ahora, de personalidad, cree resolver definitivamente el abismo entre esferas aparentemente fragmentadas e incomunicadas. Porque es la voluntad unitiva la que afianza, no ya la discontinuidad entre esferas, sino su mutua interrelación. Y sólo así se pasa de un sujeto fragmentario y fragmentado en ámbitos de conocimiento distintos, a una personalidad no dicotómica que se mueve en el proceder dialéctico y envolvente propio de la voluntad, absoluta y libre.

⁵⁷⁴ Ibídem, p. 144 (NKZ2: p. 290).

⁵⁷⁵ Idea de personalidad que comparte algunos de los patrones con los que la define Kant. Véase KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, cit., p. 111: “(...) la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, al mismo tiempo como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón, la persona, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible; (...)”.

⁵⁷⁶ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 144 (NKZ2: p. 291).

Ahora bien, lo que no se salva es el quiasmo propio de la dicción del absoluto. La voluntad resuelve la necesidad de trabazón y reasegura que, detrás del perspectivismo con el que se diferencian las facultades, hay un absoluto (la voluntad) que mueve el proceder universal y también, por tanto, mi proceder activo como agente participante de esa realidad universal. Pero el absoluto es un límite para el conocimiento ordinario y, por tanto, él mismo no es objeto de conocimiento: como tal, permanece incognoscible. El absoluto de la voluntad libre permanece ignoto: una figura ignota que, más adelante, Nishida entiende como similar a la “cosa en sí” kantiana⁵⁷⁷ (*kanto no iwayuru monojitai*-カントの所謂物自体). En definitiva, para Nishida el absoluto marca el punto originario de nuestro conocimiento pero está vedado como “objeto” para nuestra cognición. Es el marco de la unidad del mundo y de nosotros como seres que pertenecemos a él pero, para nosotros, es ininteligible en tanto en cuanto queramos apropiarnos de su sentido con la facultad cognitiva o el conocimiento ordinario.

La libertad “universal” y la “particular”.

En relación con esta parte del estudio que tiene como objetivo dilucidar el sentido de la libertad y la personalidad en el interior del voluntarismo nishidiano, es importante pararse a analizar la relación entre la idea de libertad “universal” (*fuhen-teki*-普遍的) y “particular” (*tokubetsu*-特別). Del análisis cruzado entre el fundamento universal y los entes particulares se derivan algunas cuestiones ciertamente esclarecedoras de lo que bien puede ser leído e interpretado en clave ética y social.

Aunque Nishida no refiere a esta cuestión de manera explícita, parece posible leer algunas de sus premisas de un modo atento para extraer consecuencias interesantes, escondidas tras su discurso, sobre la relación entre la voluntad libre absoluta (universal) y la voluntad libre individual (particular).

La primera idea con la que empieza su reflexión acerca de la relación entre la voluntad libre absoluta (universal) y la voluntad libre individual (particular) es simple si se tienen en cuenta las características con las que ha definido el sistema de la voluntad absoluta. Dicha premisa inicial simplemente recuerda que cuando se habla de voluntad libre absoluta, se habla de la “actividad creativa del universo” (*imi ni okete uchû no sôzô sayô*-意味に於けて宇宙の創造作用).⁵⁷⁸ Ahora bien, con la voluntad libre absoluta

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 148 (NKZ2: p. 300).

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 145 (NKZ2: p. 295).

(actividad creativa del universo) y en ella, ha ido considerando en todo el trayecto explicativo, a la voluntad libre individual (particular) que es forma integrante e integrada de esa universalidad.

Teniendo esto en cuenta, lo que hace Nishida es reflexionar sobre qué condiciones marcan esa relación entre la voluntad libre absoluta universal y aquella otra particular, del individuo. Para ello, Nishida expone que, respecto al individuo, son sus fenómenos de conciencia los que se unifican en el interior de su yo. Ahora bien, esta “unificación” no significa encadenamiento de los fenómenos de conciencia al yo (o cosificación de la subjetividad), sino funcionamiento libre en él mediado en su acción. Luego prosigue indicando que cada yo, con su multiplicidad libre de fenómenos de conciencia, se cimienta en una totalidad o comunidad de fenómenos de conciencia. Esa totalidad, lejos de una mera subsunción en sí de las partes, es la que permite que cada una de ellas actúe autónoma y libremente.

Es por este proceder que de cada parte, cada individuo, dice que participa de una comunidad similar a la que Kant recoge en su concepción del “reino de los fines”. Es decir, cada individuo participa en la construcción de la sociedad moral gobernada por el “deber moral” que, en la perspectiva nishidiana, se desempeña como fuerza o poder, no sólo como imperativo formal. Nishida lee, en esta clave de virtud, de actividad o fuerza, el “puedes porque debes”⁵⁷⁹ que es como se resume habitualmente la formulación kantiana.⁵⁸⁰

De lo anterior se puede extraer una primera consecuencia moral y política en las tesis nishidianas: cada una de nuestras acciones libres se adiciona y pasa a formar parte de eso que podría llamarse, sin entrar ahora en disquisiciones terminológicas, sociedad. Esa sociedad, o la suma de las acciones de cada individuo, es cambiante, porque se suceden las acciones individuales diferentes. Pero, a su vez, ese todo global modula las acciones de los individuos que la componen. Hay, en ese espacio entre el individuo y la sociedad, una influencia y confluencia constantes. Nishida explica eso que aquí se

⁵⁷⁹ El lema kantiano del “puedes porque debes” está explicitado en el Libro II, Cap II. de la *Crítica de la Razón Práctica*. Véase, por ejemplo, en KANT, *Crítica de la razón Práctica*, cit., p. 105: “El concepto del deber exige, pues, a la acción, *objetivamente*, la concordancia con la ley, pero a la máxima de la acción, *subjetivamente*, el respeto hacia la ley, como el único modo de determinación de la voluntad por la ley. Y en esto descansa la diferencia entre la conciencia de haber obrado *conforme al deber y por deber*, es decir, por respeto hacia la ley, siendo lo primero (la legalidad) posible aún cuando sólo las inclinaciones hubiesen sido los fundamentos de determinación de la voluntad; lo segundo, empero (la *moralidad*), el valor moral, tiene que ser puesto exclusivamente en que la acción ocurra por el deber, es decir, sólo por la ley”. Cursivas en la edición utilizada.

⁵⁸⁰ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 145 (NKZ2: p. 296).

interpreta como “influencia” y “confluencia” equiparando la relación entre esa “colectividad” de individuos o “sociedad” y el individuo, con la relación del artista y sus obras. A la vez que el artista desarrolla su talento con la creación de obras de arte, dice, las obras de arte crean o modulan al artista. Por tanto, la equiparación es simple: la voluntad individual permanece libre en el interior de la actividad creativa del universo, por tanto, absoluta⁵⁸¹, que conforma eso que se ha nombrado aquí “sociedad”. Ante esa comunidad de acciones, esa “sociedad”, es ante la que respondemos y es, a la vez, a la que le pedimos respuestas (por el principio de responsabilidad por los actos, acciones, omisiones, etc.). Asimismo es la que nos pregunta y a la que preguntamos.

La voluntad absoluta se llena y se hace más absolutamente libre mediante ese juego de independencia y autonomía de la voluntad particular activa. O, como dice Nishida usando de un ejemplo histórico: el hombre blanco llegó a ser completamente libre en el momento en el que liberó a sus esclavos negros. Liberándolos a ellos, se hizo verdaderamente libre a sí mismo. El hombre blanco, con su acción, hizo que la libertad ganara en profundidad en la sociedad concreta.⁵⁸²

Todo lo anterior en el planteamiento de Nishida no significa que se pueda cosificar o reificar ni a la voluntad libre absoluta y universal ni tampoco a la individual⁵⁸³, esencializando una u otra. Más bien de la perspectiva nishidiana se desprende que no sólo se está ante una simple conexión “individual” y “universal”, sino ante una interrelación entre ambas. La perspectiva universal y la individual son una sola si se las considera a la luz de esta interrelación y, por tanto, su transformación mutua. Interrelación y transformación porque las acciones de los agentes individuales residen en lo universal. Esa actividad creativa universal (voluntad libre absoluta) es, así, el marco en el que quedan recogidas todas las acciones particulares.

Pero, ¿ante qué responden nuestras acciones y decisiones libremente realizadas y consideradas? ¿Ante qué respondemos como agentes activos en el seno de lo real? La respuesta de Nishida se alinea, otra vez, con la ética kantiana, pues aquello ante lo que se responde no es otra cosa que la “conciencia moral”.

Para Kant, la “conciencia moral” es la “conciencia que acusa y juzga” tal y como la describe en su *Crítica de la razón práctica*.⁵⁸⁴ La estancia moral interna es la que nos acusa y nos juzga en su tribunal. Esto es así por el principio de libertad y personalidad.

⁵⁸¹ *Ibíd.*, pp. 145-146 (NKZ2: pp. 295-296).

⁵⁸² *Ibíd.*, p. 146 (NKZ2: p. 296).

⁵⁸³ *Ibíd.*, p. 146 (NKZ2: p. 296).

⁵⁸⁴ En el Libro I, Cap. III. Véase KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, cit., p. 124.

Para Nishida, también es esa conciencia moral ante la que respondemos en la medida en la que cada individuo es libre y es consciente al decidir y al actuar. Libertad y conciencia que, matiza Nishida, no sólo deben ser consideradas en relación a las acciones estrictamente ligadas al comportamiento. También están en cada instante presente en el que decidimos realizar una acción: decisión de una acción física como puede ser la de decidir ir hacia la derecha o hacia la izquierda o, sin ejecutar la decisión, simplemente pensarla como posibilidad de pensar en tomar una dirección u otra.⁵⁸⁵ La enunciación de Nishida que resume todo lo anterior es un lema significativo: “Sólo la voluntad mueve a la voluntad”.⁵⁸⁶

Pero, ¿qué sucede si la libertad individual contraviene o colapsa con la normatividad de la voluntad libre absoluta? O, leído de otro modo, ¿qué sucede cuando la dinámica de la “sociedad” o “comunidad” choca con la del individuo? Ante esta segunda cuestión, la tentativa de respuesta nishidiana inicial es más bien insatisfactoria. Y lo es por varios motivos. Primero porque para dar cuenta de ese encaje entre la voluntad absoluta libre y la libertad de la voluntad individual, introduce un tipo de argumentación que es esencialmente ambigua. Y lo es porque, en su análisis, introduce una alusión a las “leyes de la naturaleza” (*shizen no hôritsu*-自然の法律):

Al decir que la voluntad absoluta no entra en conflicto con la libertad de la voluntad individual no estoy sugiriendo que nuestra voluntad puede romper las leyes naturales y actuar con una completa libertad. La voluntad, objetivada en el mundo natural, está, evidentemente, sujeta a sus leyes.⁵⁸⁷

Este tipo de enunciación puede llevar a error pues es posible entender que la voluntad absoluta está determinada y dirigida por la legislación natural. Si así fuera, chocaría el modo en que ha ido identificando y formulando su idea de libertad con su insistencia separativa entre la teleología en el hombre y la pura causalidad de la ciencia natural. Por otro lado, también podría ser posible leer que en esa enunciación de la sujeción de la voluntad a las leyes naturales, se defiende una teoría moral que acepta una concepción cercana a la del derecho natural. Una teoría ética basada en una concepción regulativa que defiende el derecho natural produciría, como es conocido, aporías entre la acción libre y autónoma como guía de comportamiento y la subordinación a un conjunto de leyes y principios unitarios y superiores que regirían el comportamiento humano.

⁵⁸⁵ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 146 (NKZ2: p. 297).

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 146 (NKZ2: p. 297).

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 146 (NKZ2: p. 297).

No hay base textual suficiente para aseverar qué interpretación es la más plausible. Ahora bien, aunque Nishida diga que no hay conflicto entre la voluntad absoluta universal y la libertad de la voluntad individual, lo que no afirma es que se está ante una voluntad autárquica. Debe haber y debe tenderse a esa concordancia entre las voluntades individuales que, sí, son libres, pero que lo son en el interior de esa esfera común y sujeta también a la legislación natural.

Para Nishida, la dirección regulativa de la acción que debe tender a la concordancia es igual a lo que Kant llamó “mundo inteligible” (*intelligible welt*).⁵⁸⁸ Ahora bien, el mundo inteligible en el interior de la crítica a las facultades de la razón práctica, no es concordancia natural, según Kant, sino que es la posibilidad de concordar de los seres racionales en un reino de fines posible gracias a la libertad o autonomía legislativa moral de todas las personas que comparten ese espacio común.⁵⁸⁹

Nishida remite al mundo inteligible y antes a la fórmula del reino de los fines kantiano –se debe entender, con esta adhesión, que quiere conjugar su perspectiva sobre la voluntad universal/individual con la teoría ética kantiana. El problema es que no hay un desarrollo completo de esta cuestión. Sólo se encuentra que Nishida finaliza con una enunciación de estricta igualdad entre su perspectiva ética y la de Kant, entre su voluntad como experiencia concreta y el mundo inteligible kantiano: “Pero en su raíz, nuestra voluntad pertenece a un mundo de experiencia más profundo y verdaderamente concreto: el mundo inteligible kantiano.”⁵⁹⁰

Ahora bien, aunque no elabora mucho más su posición, de algún modo la matiza. Es así pues seguidamente la encarna en el interior de la dialéctica hegeliana cuando dice:

En este mundo, al igual que sucede en la concepción hegeliana de concepto, cada parte es el todo. La realidad concreta es individual: posee la racionalidad dentro de la irracionalidad, la necesidad dentro de la contingencia.⁵⁹¹

Con esta alineación kantiana-hegeliana, Nishida se repliega en la dialéctica que resuelve, en su proceder, lo racional con lo irracional, lo contingente y lo necesario, etc. Quizás este matiz dialéctico le pareció idóneo para aclarar definitivamente su posición y la vaguedad con la que habla de “leyes naturales” que podría, según se interprete, dismantelar la idea básica de la voluntad libre y autónoma.

⁵⁸⁸ Ibídem, p. 146 (NKZ2: p. 297).

⁵⁸⁹ Véase KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, cit., pp. 129-132.

⁵⁹⁰ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 146 (NKZ2: pp. 297-298).

⁵⁹¹ Ibídem, p. 146 (NKZ2: p. 298).

Parece que con la inserción de la dialéctica, en que cada determinación (o juicio deliberativo que mueve a la acción) es racional y contingente, Nishida acaba por esclarecer una teoría ética que se aplica, por igual, a la voluntad universal (la realidad universal) y a la individual (la realidad concreta). Y, lo que es más importante, indica la centralidad de la contingencia en el interior de la red de eventos o acciones. Vuelve a surgir, por tanto, aquella idea de contingencia que encarnaba una imagen del sujeto falible pero en incesante aspiración al deber práctico, al ser /poder ser perfectible.

En lo referente a esta discusión sobre la teoría ética y, por derivación, social, lo realmente decisivo de la dialéctica universal / individual, más allá de los problemas interpretativos y la ambigua exposición nishidiana, es esa idea de la contingencia. Porque aunque cada determinación es, de por sí, contingente, no convierte al sujeto en evanescente, es decir, en un sujeto no responsable. Al contrario: según Nishida, en cada determinación, en cada acto o decisión, se puede rastrear la huella precisa del sujeto, de su personalidad y, por tanto, está obligado a responder ante eso que es él y que va expresándose y dibujándose en sus acciones. Porque sus actos, aunque libres y contingentes, van dejando su impronta, que es la que reaparece en forma de cuestión ante el tribunal de su conciencia. Por eso el filósofo puede decir que: “Al igual que la vida entera del artista está presente en cada trazo de su pincel, también aparece, tras cada determinación contingente, la completa realidad del yo.”⁵⁹²

La completa realidad del yo, como aquí la nombra Nishida, sigue el mismo esquema de la entera realidad universal que aparece igualmente con cada determinación contingente. Determinación contingente, por ejemplo, la de la misma persona que contacta con las diversas dimensiones o determinaciones que le conectan a la realidad, por tanto, también a otros individuos con los que convive. En resumen: Nishida dibuja una idea de libertad donde el diálogo interrelacionado entre lo universal y lo particular es continuo y está siempre basado en una comunicación, en un sentido de hacer común a cada parte con el todo y al todo con cada parte.

La voluntad especular.

Con la sección 42 titulada “Pensamiento y Experiencia”, Nishida incide otra vez en el problema de la relación entre pensamiento y experiencia y espíritu y materia. Estas cuestiones ya las ha enunciado con anterioridad y en numerosas ocasiones. Pero en esta

⁵⁹² *Ibíd.*, p. 146 (NKZ2: p. 298).

sección quiere reconsiderarlas a la luz de la voluntad absoluta que ha sustituido, en gran parte, la dirección inicial marcada por la autoconciencia como lugar de encuentro entre la intuición y la reflexión.

Como se ha ido viendo, Nishida comenzaba el difícil proyecto de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* afirmando que su busca consistía en encontrar el sistema filosófico capaz de reconciliar o unir la intuición (o experiencia inmediata) con la reflexión. Quería, así, elucidar el “dónde” de esa conjunción entre intuición y reflexión: se comprobó que era “en” la autoconciencia que, como se ha demostrado ampliamente, se cimenta sobre un tipo particular de intuición intelectual.

Nishida dividía a los objetos de conocimiento en conjuntos a partir de esa autoconciencia unificadora. Esto se vio, por ejemplo, al tratar de los tres grupos de conocimiento que recogían a los objetos de la matemática; los de la intuición estética y los del conocimiento científico natural.⁵⁹³ En palabras de Maraldo⁵⁹⁴, Nishida caracteriza cada estancia cognitiva con una posición de desarrollo de la experiencia inmediata de la autoconciencia y su expresión desde la perspectiva artística, religiosa, moral, histórica, psicológica, biológica, física, etc. Cada una de esas perspectivas o mundos surgen de la autoconciencia y en ella se juntan. Con tal sistema, resolvía el origen y la unificación de los ámbitos que aparecen normalmente como separados y, por tanto, disgregados: experiencia y conocimiento, intuición y reflexión, espíritu y materia, etc.

Hay que tener en cuenta que en esta obra la estructura epistemológica nishidiana se mostraba incapaz de desligarse de lo que se denominó como “dualidad metódica”. Su sistema obliga a reconocer y diferenciar el proceder diferente de cada facultad, la de la intuición y la de la reflexión. Era por ello que se sostuvo entonces que Nishida se movía en el espacio existente entre la defensa de un irreducible dualismo epistemológico y un monismo metafísico. El monismo metafísico era necesario en tanto necesitaba recoger un principio absoluto que gobierna la realidad. Para él, la voluntad.

Ahora bien, el conocimiento del sujeto es un conocimiento finito e incapaz de poder conocer e incluso nominar, como se mostró, ese principio absoluto que gobierna y que, de hecho, es la verdadera realidad. Nishida ha expresado en muchas ocasiones que ese absoluto es un límite para nuestro conocimiento y está vedado para él. Por ejemplo, cuando lo enunciaba del siguiente modo:

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 39 (NKZ2: p. 75).

⁵⁹⁴ MARALDO, “Translating Nishida”, art. cit., p. 480.

La realidad, igual que la cosa en sí kantiana, es el límite del pensamiento. Esta inalcanzable profundidad, el límite de la unidad de los sistemas de pensamiento, es, en un sentido positivo, el presente auto-moviente, nunca en reposo: la voluntad.⁵⁹⁵

La sección 42 vuelve sobre ese límite al conocimiento ordinario. En este texto concreto, el viraje desde la autoconciencia hacia la voluntad absoluta es completo. La voluntad absoluta eclipsa a la figura de la autoconciencia. La voluntad absoluta ha reformulado de tal modo el sistema de la autoconciencia que, si en un principio era posible afirmar que el principio originario y unitario de la realidad era lo prefigurado bajo la “autoconciencia”, ahora, al final de la obra, es la voluntad absoluta libre la que ha pasado a ser la raíz primaria en la que se origina esa autoconciencia. Es por ello que la voluntad absoluta ha asumido el papel de principio fundacional de toda conciencia (como sistema universal y también desde la estricta perspectiva de “mi” conciencia individual) y, por tanto, de toda la realidad. Ahora es la voluntad absoluta libre la que es el principio y origen de todo y hacia lo que todo retorna.

Sobre la base de esa reconsideración radical que se ha ido desvelando con el análisis de la figura de la voluntad y ahora con lo dicho sobre la libertad y la personalidad, esta sección reivindica el papel unificador y originador de la voluntad y, de algún modo, reordena el dualismo epistemológico con el monismo metafísico y ontológico.

Se deben subrayar algunas cuestiones significativas que aparecen enunciadas en esta sección. El primer punto importante es que Nishida insiste en la voluntad absoluta como límite y frontera para nuestro conocimiento ordinario. Como indica, la voluntad absoluta libre es similar a la “cosa en sí” kantiana porque comparte su carácter incognoscible. Así pues, si hay un límite infranqueable para la razón cognitiva, y ese límite, en el sistema nishidiano, es el de la voluntad absoluta-como-realidad, resulta que todo derivado cognitivo no es nada más que un reflejo o una pura imagen de ese principio absoluto:

La voluntad absoluta libre, como la cosa en sí kantiana, no puede quedar cercada en nuestro conocimiento y sus discriminaciones. Esto no significa que no tenga conexión con el conocimiento, pues incluye al conocimiento en su interior como uno de sus aspectos. El conocimiento expresa el auto-retorno de la voluntad, su *regressus*, y el mundo de los objetos de conocimiento es un espejo en el que la forma de la voluntad se refleja. De este modo, el conocimiento da una imagen pero no es la sustancia de la cosa en sí, incognoscible. La voluntad recoge [en sí] a la imagen de sí [misma] en su interior y se ve; es a la vez desarrollo infinito e infinita reflexión.⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 135 (NKZ2: p. 275).

⁵⁹⁶ *Ibíd.*, p. 148 (NKZ2: pp. 300-301).

Esta cita no es más que la formulación nishidiana de un viejo problema filosófico: el del discernimiento entre la realidad y la apariencia. Como es bien sabido, el planteamiento sobre la realidad y apariencia divide la unidad de la realidad en las categorías de una realidad “verdadera” y otra “aparente”. El enfoque nishidiano no ofrece una novedad significativa a no ser que se considere lo que de diferente aporta el uso metodológico de la idea de “espejo” (*kagami*-鏡).

Desde la perspectiva nishidiana, el problema entre realidad y apariencia se establece en el juego entre *egressus* y *regressus*, desarrollo y retorno, de la voluntad. El conocimiento, como dice, forma parte del retorno de la voluntad: el mundo de los objetos de conocimiento es un mundo en la superficie. Es posible entender a qué se refiere Nishida si se considera que el mundo de los objetos de conocimiento es similar a la superficie de un espejo en el que se refleja la forma de los objetos pero que se mantiene intraspasable. La superficie, por sí misma, es un límite que separa y distingue y que, en este caso, se queda en la externalidad: el espejo mantiene la frontera infranqueable porque solamente recoge una de las facetas de los objetos. Pero, como puntualiza Nishida, no puede recoger su sustancialidad que es un remanente incognoscible.⁵⁹⁷

Así pues, el conocimiento ordinario sólo puede aspirar a mostrar el aspecto, la apariencia, de la voluntad, pero no puede traspasar la cara reflectiva del espejo –el conocimiento ordinario, por tanto, simplemente devuelve una superficie en la que subyace el absoluto al que no se puede acceder con la mera cognición: el absoluto se esconde tras ese velo reflectivo.

Es preciso recordar que Nishida retoma así la idea de “espejo” que ya apareció al inicio de la obra. En aquel momento, la idea de “espejo” era un símil o vehículo explicativo del proceder de la reflexión. Como se vio entonces, cuando el filósofo atendía a la reflexión como operación y acto del yo (en su linaje fichteano) y explicaba la funcionalidad de la conciencia reflexiva del yo sobre sí mismo, relacionaba el mapear de Royce con un símil propio idóneo para representar ese proceso interminable de la

⁵⁹⁷ Véase la lectura que de esta misma cita textual hace Dalissier donde interpreta que hay dos sentidos de reflexión con los que juega Nishida. Uno, la “reflexión sobre algo” que es ésta que se queda en la superficie y la “reflexión para” que traspasaría la cara visible del espejo y que, según la lectura que hace Dalissier del texto, correspondería a la dirección del desarrollo de lo real. Véase DALISSIER, “The idea of the Mirror in Nishida and Dôgen”, art. cit., pp. 105-106.

reflexión: el de la proyección infinita de la imagen de un objeto que estuviera ubicado entre dos espejos brillantes.⁵⁹⁸

Al introducir ahora la voluntad absoluta como quicio que asegura y comunica con el sistema de la autoconciencia y, por tanto, con la intuición y la reflexión en el esquema epistemológico, Nishida debe volver a mostrar cómo procede la reflexión y cómo queda modificada cuando el carácter de la realidad es ahora el de la voluntad absoluta. Por eso, en vez de ubicar esa auto-identidad en la autoconciencia, se desmarca de esa perspectiva marcadamente epistemológica y fija un fondo ontológico diferenciado y diferenciable. De algún modo, parece como si Nishida quisiera separar el ámbito puramente epistemológico de aquel otro puramente ontológico. No es que cambie la estructura, pero sí la noción focal. Y ello es suficiente para mostrar cómo, a estas alturas, se ha sustituido casi totalmente la figura de “autoconciencia” por la de voluntad absoluta. La voluntad permite expresar de un modo más adecuado, según le parece a Nishida, el carácter absoluto de la realidad. Es decir, de esa realidad inmediata que acoge en sí lo que se desarrolla (sale) y lo que retorna.

Es por eso que mientras que la facultad reflexiva cognitiva solamente llega a la superficie del espejo, a esa forma reflejada de la voluntad, la voluntad es como aquellos dos espejos. Dos espejos frente a frente que, por un lado, crean el espacio donde está ubicado el objeto (su esencia, de algún modo) y, por otro, retienen y desarrollan la forma del objeto de un modo infinito. La voluntad absoluta o esos dos espejos confrontados, representan el desarrollo y el retorno idéntico de la realidad, la unificación-diferenciación y la diferenciación-unificación.

Como con la autoconciencia, el lugar de unión entre intuición y reflexión, de esa voluntad absoluta surge ahora la estructura de la voluntad-como-realidad que debe ser la misma en cada acto de conciencia del individuo. Es por eso que tras resituar la figura de la voluntad en el esquema primero sobre la representación (lo especular), Nishida puede indicar que en la autoconciencia es donde se resuelven las contradicciones y se produce la unión de contrarios: de la reflexión como acto y de lo reflejado (el objeto).⁵⁹⁹ Pero, atento a esa dualidad entre el acto de la reflexión y el objeto que se conoce (reflejado), elimina el dualismo metódico por la vía del monismo ontológico que supone la voluntad. Y por eso, cada actividad de la conciencia o cada objeto reúne lo que aparece disgregado en una única instancia, la de la voluntad, y en un único momento: el del

⁵⁹⁸ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 4 (NKZ2: p. 16).

⁵⁹⁹ *Ibíd.*, p. 148 (NKZ2: p. 301).

justo instante en el que el acto de reflexionar (conocer) y el objeto reflejado (lo conocido) no se diferencian. Pero es un instante *per se* irreflexivo pues, en tanto se piense en la acción misma, se está otra vez no en el instante (de su pura presentación) sino en el de la re-presentación, el del volver a presentar mediado por las categorías explicativas.

¿Cómo explicar el error y el mal en el sistema de la voluntad absoluta?

Otro de los aspectos importantes que surgen con la lectura de esta sección 42 es el referente a la justificación del error (*ayamari*-誤り) y el mal (*akuma*-悪魔). En su momento se hizo referencia a ello y se estudió la relación entre la voluntad absoluta libre y la voluntad individual libre. En el contexto de aquella discusión, Nishida no incidía en el origen del mal y del error. Es precisamente ahora cuando trata de recoger en el esquema de necesidad absoluta de la voluntad, al error y al mal.

El breve párrafo en el que dilucida esta cuestión y que se cita más adelante, ofrece un esquema filosófico y de nuevo, ambiguamente teísta, que recuerda, por ejemplo, al motivo que mueve a Leibniz a tener que explicar el mal y su existencia en el interior de su sistema metafísico.⁶⁰⁰ Nishida hace lo propio pero incardinando la cuestión en el interior del esquema de la libertad y de la realidad absoluta que corresponde, como se ha dicho reiteradamente, a la voluntad como principio originario.

Como se vio cuando se exponía el principio lógico formal de identidad y la relación entre identidad y diferencia en el sistema de la autoconciencia, Nishida tomaba de Fichte el principio de identidad y, de Hegel, la justificación de la diferenciación o el aspecto de la negatividad. Los principios de la lógica hegeliana y el proceder dialéctico le servían para exponer, entre otras cosas, que era en la autoconciencia donde el “yo reflexionante” (sujeto) y el “yo sobre el que se reflexiona” (objeto) eran idénticos en la autoconciencia. Con la idea del espejo, esa cuestión sobre lo idéntico y lo diferente en relación a la facultad reflexiva, volvía a salir. Pero pareciendo que un tipo de sistema unificador reduciría todo a un plano solamente enfocado a la consecución de una realidad esencialmente buena, reintroduce la cuestión que, de algún modo, ya había

⁶⁰⁰ Véase por ejemplo LEIBNIZ, Gottfried W., *Monadología*; FUENTES BENOT, Manuel, CASTAÑO PIÑÁN, Alfonso, SAMARANCH, Francisco de P., (Trads.), Barcelona: Ediciones Folio, 2002, p. 49: “Se puede decir también que Dios, como Arquitecto, satisface en todo a Dios, como Legislador, y que, por tanto, los pecados deben llevar consigo su castigo por el orden de la naturaleza; y en virtud de la misma estructura mecánica de las cosas; y que asimismo las buenas acciones obtendrán sus recompensas por caminos mecánicos en relación a los cuerpos, aunque esto no pueda ni deba suceder siempre en el momento”.

adelantado al citar de pasada a Orígenes, que en esta interpretación se completó mencionando algunos aspectos de su teoría del alma y la apocatástasis. Si allí indicaba que en la fundación del mundo está la libertad moral, ahora es precisamente en esa infinita libertad en la que se incluyen, por igual, los infinitos aciertos y bienes de igual modo que se incluyen los infinitos errores y males.

Siguiendo la dialéctica nishidiana en este punto, cualquier actividad de la conciencia comprende dos momentos: la reflexión en sí mismo y la reflexión sobre el otro. En este sentido, cualquier acto debe considerar esa cuestión de identidad y de diferencia –o, debe considerarse a sí mismo y las infinitas relaciones con lo otro de él. Las infinitas relaciones posibles con lo otro de sí se corresponden con la libertad infinita. El ser tiene esa capacidad de libertad infinita y, de manera previa a cada determinación tiene ante sí una red infinita de posibilidades de acción, de relaciones posibles entre su sí mismo y lo otro de sí. Sea este “otro”, otro sujeto, un objeto (simple cosa o la naturaleza) resultado de la mirada que se ha abstraído a sí de la realidad a la que pertenece o bien un otro de sí mismo que cambia la dirección, el sentido, etc. En definitiva, que cambia su acción y su comportamiento. De esta manera se expresa Nishida respecto a la dialéctica entre el “sí mismo” y el/lo “otro”:

Las relaciones infinitas con el otro que cada momento consciente posee se deberían comprender como determinadas concretamente mediante la actividad viviente de la conciencia. Pero lo que hacemos es objetivarlo si pensamos cada momento como poseyendo una fuerza latente, puesto que cada momento es una subjetividad libre y sus relaciones infinitas con el otro constituyen la libertad infinita. Estas relaciones incluyen, por necesidad, el error y la maldad infinitas. El mal viene de la capacidad de la subjetividad libre para negar al yo desde sí mismo. La realidad absoluta es inherentemente moral y su punto de partida concreto es la actualidad de cada momento de conciencia. Así pues, tocamos la verdadera realidad de Dios en cada acto y también podemos tocar al demonio, tal y como se dio cuenta San Agustín al poner el énfasis en la libertad que Dios dio a los primeros humanos.⁶⁰¹

Estando ante esa infinita red de relaciones posibles entre el sujeto y su otro o lo otro respecto a él mismo, la subjetividad es libre y la libertad misma, como posibilidad entre posibilidades, es infinita. En este sentido, de la naturaleza humana no se puede decir que sea inherentemente buena como tampoco se puede decir que sea inherentemente mala. Al igual que Nishida indica claramente en su texto que las relaciones infinitas entre uno mismo y el otro/lo otro son infinitamente libres, en esa libertad, el hombre tiene a su disposición actuar y determinar esa bondad o esa maldad. De este modo sucede que, para Nishida, el mal se define en el espacio interior de la

⁶⁰¹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 149 (NKZ2: pp. 301-302).

subjetividad libre. El sujeto, pudiendo escoger afirmarse a sí mismo o bien negarse, opta por negarse. Su negación da origen y espacio al mal.

La subjetividad libre del hombre lo capacita para el bien pero también para el mal. No es que el hombre o la naturaleza humana tenga una capacidad dirigida sólo a una de las direcciones. Es precisamente por ese concepto de la libertad que el hombre está capacitado para escoger, para decidir y, haciendo uso de esa capacidad, optar por negarse a sí mismo desde sí mismo, desde su interior subjetivo. El mal surge, según enuncia Nishida, de esa capacidad abierta del hombre: “El mal viene de la capacidad de la subjetividad libre para negar al yo desde sí mismo”.⁶⁰²

El mal es el reverso de la libertad y, por tanto, el mal y la libertad coinciden de tal modo que uno se explica por el otro. El mal es la tragedia de la libertad y la libertad, el escenario donde se representa ese mal. Y es justamente desde ese teatro de la libertad que el sujeto puede autonegarse: porque tiene conciencia y tiene conciencia de ser libre, el mal puede asumirse como la autonegación libre y consciente del yo desde sí mismo, desde el espacio interior de su subjetividad. Es una negación consciente, intencional y libre que surge de sí pero que sale al exterior en el momento en el que se “fija” la acción de la negación. El mal forma parte de la libre capacidad del sujeto y, por tanto, de la serie de decisiones autónomas, de las capacidades electivas del sujeto. Si la capacidad electiva opta por negarse a sí y negar, usando de esa capacidad, su propia libertad, aparece el mal.

Desde la perspectiva ética nishidiana, el mal sería un acto o evento que se produce de un modo concreto una vez el sujeto elige la negación de sí. En consecuencia, no es posible leer la posición nishidiana de tal manera que se dijera de ésta que señala que el origen del mal y del error está en el fondo de la realidad absoluta. Más bien, es la realidad absoluta la que engloba o da espacio al sujeto que cuenta con libertad y una capacidad de elegir infinitas. Tiene frente a sí infinitas posibilidades que podrán bifurcarse entre los caminos del bien o del mal que, pre-electivamente, están ante él en una posición equidistante.

La postura de Nishida sugiere que la realidad es un horizonte no resuelto en el que el sujeto tiene la capacidad abierta, no fijada, de actuar libremente. Por eso precisamente, ni de la realidad se puede enunciar que sea absolutamente buena o mala ni tampoco se puede decir de la subjetividad: el hombre es un sujeto no fijado; un sujeto

⁶⁰² *Ibíd.*, p. 149 (NKZ2: p. 302).

que, en todo caso, puede encomendarse a sí mismo desarrollarse a la vez que actúa en el mundo.

Si de la realidad no se puede enunciar que sea absolutamente buena o absolutamente mala y tampoco se puede decir del hombre, la realidad es inherentemente moral. Pero, en tanto se entienda que Nishida refiere aquí a moral “neutramente” –ni movida forzosamente por la bondad, ni por la maldad.⁶⁰³ La moralidad, en el sentido de las categorías morales, aparece en un momento posterior: cuando las acciones pasadas se vuelven a pensar, se deliberan, se enjuician de modo conjunto a sus consecuencias o también cuando se contrasta reflexivamente qué hacer a la luz de acciones y consecuencias pasadas.

Esa neutralidad abierta nishidiana recoge un tipo de subjetividad libre que tiene ante sí posibles relaciones infinitas. El puro tener a disposición un horizonte preñado de posibilidades para la acción se reconoce con cada acción concreta. Con esas acciones ya efectuadas, se va construyendo la subjetividad como personalidad, en el sentido que se analizó anteriormente.

Es precisamente esa particularización o concreción lo que lee Nishida en San Agustín. La lectura que hace de San Agustín le sirve para reforzar su concepción de la subjetividad libre y del reconocimiento acto-a-acto que se va llenando de sentido en tanto se efectúa: un sentido que bien puede ser una tendencia a llenarse de absoluta bondad, abriendo la vía de acceso a la verdadera y completa realidad (Dios), o bien abriendo la vía a un sentido de lo malicioso, de la pura maldad.⁶⁰⁴

Las consecuencias de esta introversión del sentido de la libertad son suficientemente interesantes. Hay introversión porque para Nishida y en parte también con San Agustín en el que refuerza su perspectiva, el yo interior, la conciencia, es el espacio ético resaltado. Esto desdibuja el lugar o espacio exterior. Es decir, aquel que se conforma con las acciones individuales en su discurrir fuera del centro del sí mismo del hombre. Por consiguiente, parece que en la teorización ética nishidiana se echa en falta una conformación clara del espacio social. Más allá del espacio ético interior reflexivo o deliberativo, en el sistema nishidiano de esta época es evidente la falta de consideración

⁶⁰³ Incluso sería posible pensar en esa neutralidad en el sentido nietzscheano enunciado en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*) (1873) y decir que la realidad es “extramoral” –más allá de las categorías de lo bueno, malo, moral o inmoral, etc.- fruto de una posterior categorización y de una convención práctica que responde a determinados fines. Véase NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; ORDUÑA, Teresa, VALDÉS VILLANUEVA, Luis M., (Trads.), Madrid: Tecnos, 1996.

⁶⁰⁴ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 149 (NKZ2: p. 302). Nishida refiere a *De civita dei* XII, 22 y XIV, 11, de San Agustín.

y despliegue completos del espacio social. Sin una filosofía social acorde al sistema individual de la subjetividad, es difícil responder ante la posterior legitimación regulativa de la valoración externa: es decir, de la valoración o reconocimiento de esos otros con los que el sujeto convive y a los que incumben también las acciones del individuo.

Las acciones propias y las acciones de otros “en” el mundo colaboran en el establecimiento de la normatividad de la vida “social” y dirigen el campo valorativo externo sin que éste ámbito tenga porque excluir necesariamente el juicio interno de la conciencia. Aunque se pudiera aceptar que la realidad es neutralmente moral (si se la considera sólo como el *continuum* de lo real, en su plena indeterminación), esto mismo no se puede sostener si se mira hacia el espacio compartido en el que se entrecruzan unas acciones con otras. Una vez se ha actuado y, por tanto, se ha escogido entre la infinitud de posibilidades, ya no se puede hablar de pura neutralidad.

En concreto es tras la particularización consciente o acción efectiva cuando se desencadena el entretejido de juicios reflexivos, valorativos, deliberativos y se construyen sentidos para referir y categorizar las acciones. Es decir, cuando se valoran las acciones, los comportamientos, las omisiones, como buenas o malas. Se inicia con ello esa serie valorativa y se construyen categorías que objetivan el silogismo práctico y que construyen los conceptos (éticos pero también jurídicos), donde se querrán subsumir y quedarán subsumidas las acciones propias y las de otros.

Con todo, es obvio que, aunque sea con argumentos esquemáticos, la confrontación de Nishida ante el error y el mal y las consecuencias éticas y morales quedan limitadas a un espacio interior, el de la conciencia. No llega a analizar, como sería deseable, el vector de la exterioridad. Tomando como punto de partida la figura de la reflexión y considerando que toda reflexión es el descubrimiento del otro en uno mismo, su ética queda prisionera de la reflexión o deliberación interior. Ésta necesitaría calibrarse reconociendo al otro, la diferencia, la alteridad, pero no sólo en sí, sino también fuera de sí. La eticidad del sujeto completaría el esquema que se trató de la relación entre la voluntad universal y la individual. El diálogo interrelacionado voluntad universal – voluntad particular parece quedar cojo en lo que respecta a la deliberación comunitaria, el reconocimiento y la responsabilidad. Es decir, no se menciona lo suficiente el aspecto social que se expresa en el juicio de los otros cuando miran a nuestros actos y cuando nosotros miramos los actos de otros. Tampoco se recoge suficientemente la determinación de una idea regulativa del bien y del mal que, sin duda,

moldea nuestras acciones. Las moldea tanto si pensáramos que las acciones individuales tienen consecuencias puramente privativas (sólo para mí), como si se entiende que cualquier acción tiene efectos sobre la comunidad en la que se vive.

Se debe valorar cómo define y defiende Nishida un sentido completamente abierto de la idea de libertad. Pero le faltaría entrar a detallar cómo es que cada libertad infinita individual impacta con las infinitas libertades individuales y cómo se solucionan los conflictos. Lo mismo valdría para los conflictos supra-individuales (sociales, o entre naciones o estados, por ejemplo).

Para finalizar es preciso mencionar que, aunque Nishida equipara error y maldad, su planteamiento filosófico se ciñe al análisis del mal y no diferencia lo que hay de diferente entre el error y el mal. No se detiene en esta cuestión y, por tanto, si se quiere diferenciar entre error y maldad en su texto, sólo queda especular y lanzar hipótesis. Por un lado, si define la maldad como la “capacidad de la subjetividad libre para negar al yo desde sí mismo”, el error puede entenderse, en paralelo, como la capacidad del yo para negar el acierto ante sí o desde sí. El error sería similar a estar ciego ante la evidencia. Por otro lado, también podría ser posible interpretar que Nishida concibe el error como la falta de completitud. Es decir, error como una posibilidad no desarrollada: sea de la realidad como un todo o sea respecto a las individualizaciones en las que estaría integrado el sujeto. Es decir, los sujetos particulares que yerran porque aún no saben o porque con la facultad de conocimiento (en su sentido meramente abstractivo u objetivante) se distancian del conocimiento de lo real. En cualquier caso, el filósofo no desarrolla la idea y, por eso mismo, lo indicado aquí no es más que una débil presunción interpretativa.

La jerarquía de los varios mundos.

La última cuestión que resaltará sobre esta sección 42 que compendia temas recurrentes en el conjunto de ensayos que forman *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, tratará de la concepción de los “varios mundos”.

Cuando Nishida habla de “varios mundos” (“*Shuju no Sekai*”) [“種々の世界”] refiere a los varios mundos epistémicos que se constituyen como etapas o estancias desde la unidad de la voluntad absoluta.

Las últimas secciones de la obra y, en concreto ahora, con la reestructuración progresiva del sistema, son extremadamente útiles para clarificar cuál es la postura final

del pensador. En este caso, analizar cómo se explica el proceso de diferenciación de lo real desde la voluntad absoluta resuelve muchas de las cuestiones que antes había dejado deliberadamente sin resolver. Como se advierte, los textos nishidianos se componen como si fueran láminas donde los interrogantes filosóficos se suceden y donde los intentos de resolución adicionan problemas o descartan otros. Uno de los problemas que más complicaciones comporta es el de la transcripción de la diferenciación dialéctica desde la unidad del sistema de la experiencia inmediata-autoconciencia-voluntad absoluta.

Bajo el epígrafe “La transición del sistema de pensamiento puro al sistema experiencial”, en las secciones 11 a 13, el filósofo realizaba un primer intento de reubicación y resolución del cuestionar planteado respecto a la diferencia de grado en la unificación o universalidad relativa contrastada con la noción de existencia. En su momento se mostró que, según el parecer del filósofo, la unidad externa no podía ser suficientemente distinguida desde la unificación interna de la experiencia mediada por su significado. Con todo, Nishida resolvía que la síntesis de los contenidos de conciencia clasificados en relación a su contenido lógico, estético y espacio-temporal no diferían de modo esencial, sino sólo en cuanto a su grado de unificación.⁶⁰⁵ Esta cuestión le obligaba a tener que aclarar no sólo el modo de unificación de la experiencia sobre la base de las coordenadas existencial y de significado sino, también, a explicar las correlativas diferenciaciones.

En aquella ocasión, la transición del sistema de pensamiento puro al sistema experiencial se producía mediado por dos coordenadas: la coordenada existencial (conocimiento empírico y conocimiento científico-natural) y la coordenada del significado (intuición estética y conciencia lógica). De las coordenadas, Nishida extraía una primera clasificación de los diferentes objetos de conocimiento: objetos de la matemática, objetos de la intuición estética y objetos del conocimiento científico natural. A continuación se tratará la reformulación de esta primera clasificación en el interior de la antepenúltima sección de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*.

En primer lugar hay que decir que, aunque Nishida reubica los mundos epistémicos, no lo hace reformulando el presupuesto inicial. Este presupuesto inicial no ha cambiado y sigue consistiendo en partir de la situación pre-cognitiva (indeterminada).

⁶⁰⁵ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 38 (NKZ2: pp. 73-74).

Es desde la indeterminación pre-cognitiva que se desprenden las diferencias o disyunciones. Las determinaciones y particularizaciones, por tanto.

Nishida reemprende el discurso referido a la cognición y lo hace apuntando otra vez que la búsqueda de objetividad cognitiva depende siempre y en todo momento de la pura percepción. En su clásico modo de argumentar, reflejo de las vacilaciones de su propio pensamiento, Nishida ejemplifica su idea diciendo que su tesis es similar al principio de la “anticipación de la percepción” de Cohen para luego, negar este primer paralelismo y corregirse a sí mismo indicando que, en todo caso, su posición encaja mejor con la teoría de la pura percepción de Fiedler.⁶⁰⁶ Independientemente de las vacilaciones para con sus aliados filosóficos, lo importante es resaltar que Nishida readmite la precedencia del estado pre-cognitivo también en el momento en el que la figura central es la voluntad absoluta. La precognición es el puro origen indeterminado que se desarrolla dinámicamente con la mediación disyuntiva de la reflexión. Pero, y esto es central, la voluntad absoluta elude el acto reflexivo. Entre otras cosas, es ella precisamente la que da espacio para el acto de la reflexión, tal y como se vio que Nishida dejó explicado.⁶⁰⁷

Así las cosas, Nishida, centrado ahora en la voluntad absoluta, grada las diferentes estancias epistémicas resultando que, como se verá, eludirá las particularidades de algún mundo epistémico y, a su vez, introducirá alguna estancia que pasará a ser preeminente en el sistema.

Aunque se parte del pensamiento puro como acto, en filiación con la idea fichteana de la unión de hecho y acto en la conciencia que no acaba de abandonar en toda la obra, la analogía entre la experiencia pura y la pura percepción del artista es la

⁶⁰⁶ Es curioso comprobar cómo Nishida iguala sistemáticamente su posición a la de otro autor para, justo después, negar la carta de validez de esa equiparación y adscribirse a otra perspectiva. Aquí sucede claramente porque hay una primera aceptación de la reinterpretación del principio kantiano de la anticipación de la percepción por parte de Cohen al que Nishida alude para defender la dependencia que tiene la cognición sobre la pura percepción. Acto seguido, dos líneas después, entiende que más allá de la cognición, lo importante es marcar el modo en el que la voluntad absoluta se desarrolla. Entonces hace su posición cercana a la de Fiedler. Con el vuelco argumentativo se aleja, así, un paso más de la noción de autoconciencia como fundamento unitario y traslada, aunque transformados, algunos argumentos que en su momento había aplicado a la autoconciencia, ahora definidores de la voluntad absoluta. Con la “anticipación de la percepción”, Cohen reinterpreta el modo en el que Kant introduce los principios sintéticos del entendimiento puro y define el proceder de la anticipación de la percepción. Especialmente significativa es la formulación kantiana en KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., p. 203, A166: “[Epígrafes en A] – Las anticipaciones de la percepción. El principio que anticipa todas las percepciones en cuanto tales es como sigue: en todos los fenómenos, la sensación –y lo real que a ella corresponde en los objetos (*realitas phaenomenon*)- posee una magnitud intensiva, es decir, un grado”. Cursiva en el original. Para la interpretación de Cohen del principio de anticipación de la percepción, se puede consultar la obra de Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871).

⁶⁰⁷ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 135 (NKZ2: p. 275).

que le sirve como pórtico explicativo. Con ella introduce su concepción de los varios mundos epistémicos -cognitivo, religioso y artístico. Porque la pura percepción y el paradigma del artista son claves para entender la posterior derivación dialéctica nishidiana de los varios mundos. Así, el orden de prelación del esquema nishidiano parte de la asunción básica de que la pura percepción contiene en sí una unidad mayor que la cognición y que, en este sentido, la pura percepción es equivalente a la voluntad absoluta que, al mismo tiempo, engloba en sí la experiencia pura:

La pura percepción tiene la forma de la voluntad absoluta y es de un orden mayor que la cognición. Ahora bien, el pensamiento es él mismo un acto y es al mismo nivel experiencia pura al igual que lo es la percepción pura en el artista. (...) El límite de la reflexión infinita no es otra cosa que su desarrollo poseedor de su centro propio. (...) El Dios que crea es, a su vez, el Dios que no crea; la voluntad afirmativa y la negativa son, en última instancia, idénticas. La pura percepción incluye su forma reflectiva en tanto que un aspecto de la experiencia.⁶⁰⁸

Como se puede comprobar con el texto, en el esquema nishidiano la pura percepción incluye en sí la forma del objeto percibido. La forma no es nada más que un aspecto de sí (una perspectiva) al igual que lo es el contenido. Partiendo de la centralidad de la pura percepción o la cognición misma, se obtiene un centro (o unicidad indeterminada) desde el que es posible derivar las diferentes determinaciones. O, también se podría decir, se obtiene una pura percepción, no mediada, en la que aún es patente la unión de sujeto y objeto (del perceptor y lo percibido) y una segunda percepción, mediada por la reflexión, que determina y particulariza pero que a su vez describe el desarrollo perceptivo. Así sucede en la tarea del artista cuando partiendo de esa unión indiferenciada de sujeto-objeto, reflexiona y expresa en la obra de arte y, en ella, da forma (sujeto) y contenido (objeto) a la primera unificación indeterminada.

Para Nishida, el trayecto dialéctico que se puede describir tomando como ejemplo la pura percepción también se produce en la cognición. En la pura actividad del pensar sucede lo mismo que en la pura percepción. En el pensamiento también reside, como no podía ser de otro modo, ese aspecto reflexivo que se une a la intuición en la voluntad absoluta. Y los pares explicativos, reflexividad e intuición, percepción y cognición, etc., surgen y se reúnen en el interior de la voluntad absoluta –en unidad indeterminada desde donde se desarrolla la diferencia y desde la diferencia particularizada que volverá a una unidad mayor, englobadora. La voluntad absoluta, por tanto, es el punto originario del desarrollo en su unificación pero también en su disyunción connatural.

⁶⁰⁸ *Ibíd.*, p. 150 (NKZ2: p. 305).

En definitiva, cabe señalar que en esta etapa de la filosofía de Nishida, la reflexividad subjetiva es el marco formal que acoge el contenido concreto de la experiencia, de la percepción. Además, esto indica que la dialéctica procedimental de la facultad cognitiva y la perceptiva funcionan de igual modo partiendo de la estructura matriz de la voluntad absoluta libre. Sea que refiera al pensamiento puro, sea que refiera a la pura percepción, lo que marca el proceder dialéctico nishidiano es ese origen compartido en la voluntad absoluta y de igual modo y manera. Se está ante un sistema anclado en la dialéctica de la continuidad y la discontinuidad, o de la intuición (continua e infinita) y la reflexión (discontinua y finita). La dialéctica que plantea Nishida devuelve a la solidez de la idea de subjetividad que el pensador está exponiendo para poder dar respuesta al punto de unión entre la intuición y la reflexión sea en la experiencia pura, en la reformulación en la autoconciencia o en la voluntad absoluta. El obstáculo de la dialéctica, como no, está en el desafío de la idea de infinitud.

Al analizar separadamente y en detalle el proceso continuo de la reflexión, se resaltó cómo Nishida defendía una idea de infinitud responsable de componer y componerse en base a la correspondencia dinámica entre la autorreflexión y la identidad del sujeto (o auto-identidad –reflejo de sí en sí). Introducida ahora la figura de la voluntad absoluta y su proceder movido por la libertad, la idea de infinitud es clave para retomar esa unidad del pensamiento y la disposición de la subjetividad, de la identidad del sujeto en corresponsalía con la identidad del sistema puro del pensar. Nishida requiere, en primer lugar, defender su idea de infinitud como buena o verdadera infinitud.⁶⁰⁹ Y reclama de esa idea de infinitud que no es mala infinitud puesto que no se trata simplemente de la carencia de límites.

Esta referencia es obstinadamente hegeliana en su terminología y también en su vertiente expositiva. En efecto, entre los diferentes infinitos que diferencia Hegel (matemático, de magnitud, subjetivo, objetivo), es la idea de “infinitud” (*Unendlichkeit*) positiva como el infinito que es el “verdadero infinito” (*Das wahrhaft Unendliche*) la que se aviene con la postura nishidiana al respecto. En Hegel se produce la dialéctica entre la infinitud subjetiva y la infinitud objetiva, que son infinitudes relativas (al sujeto o al objeto) pues muestran la insuficiencia como pares solamente completados en relación al otro par opuesto. Es en la infinitud positiva o verdadera, tal y como la entiende el alemán, en la que se da la completitud de la idea, su posición absoluta. Es la

⁶⁰⁹ *Ibíd.*, p. 151 (NKZ2: p. 306).

determinación afirmativa de lo finito, el arribar a lo que es verdadero en sí. Igual sucede en Nishida –la infinitud nishidiana se ancla en el modo de proceder sinfín de la función propia y autónoma del sujeto. No es una carencia o una pura relatividad (del sujeto respecto al objeto y al revés), sino la demostración precisa de la capacidad auto-reflexiva y, por tanto, de la autorrealización absoluta del sujeto individualmente considerado y, en paralelo, de toda la realidad.

Ahora bien, sólo si se entiende esa infinitud desde la perspectiva funcionalista, como requiere Nishida induciéndose ésta lectura de su texto, parece posible salvar el problema de la idea misma de la infinitud. Porque la circularidad viciosa de la idea de infinito está indefectiblemente asociada a cualquier sistema dialéctico que, como el nishidiano, reposa en un marcado monismo.

Es una crítica común al proceder dialéctico decir que se basa en un principio único y absoluto, por tanto, implícita o explícitamente monista, que deja incompleta la explicación. Hay una falta de ligazón explicativa que dé cuenta de cómo sucede que el principio unitario infinito se presenta a sí mismo y permanece presente en la pluralidad. Y lo cierto es que comúnmente se evade la dificultad apelando a la acción libre, espontánea y arbitraria, según enjuicia críticamente Windelband⁶¹⁰ al que, se recordará, lee Nishida en esta época. Precisamente lo más significativo es el escollo de esa cuestión insoluble a la que retrotrae el monismo dialéctico que asume como propio el pensador japonés. Más si se tiene en cuenta que la falla ya había sido señalada repetidamente una vez colapsan los sistemas filosóficos del idealismo alemán. Quizás por eso es un signo particular de la toma de determinación filosófica de Nishida aventurarse sabiendo de las críticas dirigidas contra los sistemas monistas. Porque intencionalmente acoge su patrón como válido y como instrumento para dar respuesta a su convicción filosófica pugando por mostrar que es posible conjugar la unidad de la existencia y el dualismo epistemológico siempre remanente. La dialéctica es la vía pero es una vía meramente descriptiva, no explicativa. Por eso, el juicio que Windelband hace sobre el henismo/monismo de Fichte parecería también un juicio adecuado para calificar la posición nishidiana. Para este pensador, cuando Fichte describe la auto-limitación del Yo Todo-Uno (*All-Einheit*) que se dirige hacia la plenitud infinita de los contenidos de experiencia mediante el acto libre, sabía que la descripción concluía la discusión sin explicar el modo en que es posible dar cabida a ese pluralismo en el

⁶¹⁰ WINDELBAND, op. cit., pp. 80-81.

interior del sistema monista.⁶¹¹ El salto desde el principio unitario a la multiplicidad es, en efecto, un salto en la conexión lógica de la dialéctica y, como tal, lejos de explicarse por medio de operaciones lógicas, es una contravención de la operación lógica misma. O, si se prefiere, una omisión.

La clave está en que Nishida asume la omisión y la hace suya, sea con la figura de la autoconciencia, o con la especificidad de la voluntad libre absoluta, su figura transfigurada en esta parte final de la obra. Por otro lado, se está viendo la manera en que la dialéctica nishidiana está obligada a buscar la resolución y cómo, al igual que sucede en el interior de los sistemas fichteanos y hegelianos, la libertad juega un papel determinante para engarzar el monismo y el pluralismo⁶¹² –pero, parece, engarzar descriptivamente y omitidamente.

Esta cuestión surge con fuerza y se hace más patente justo cuando Nishida defiende su idea de infinitud en el sentido hegeliano, de la infinitud positiva, y caracteriza la verdadera infinidad subjetiva como el movimiento autónomo de la autorreflexión. La autorreflexión nishidiana, lejos de consistir en un puro esquema formal, como el del principio lógico de identidad “A es A”, particulariza esa identidad y materializa la reflexividad en tanto que característica propia de la voluntad absoluta.⁶¹³ La autonomía es la fuerza que empuja lo que para Nishida es el *a priori* creativo – principio de la creatividad uno del que surgen las subsiguientes multiplicidades. No obstante, multiplicidades en las que sigue quedando recogido el principio unitario.

⁶¹¹ Ibídem, p. 81: “Cuando Fichte describió la auto-limitación del Ser Todo-Uno hasta la infinita plenitud de los contenidos de experiencia como un acto libre arbitrario, sabía bien que esto significaba que abandonaba la idea de explicarlo. Todos los métodos que los filósofos han concebido para explicar, con operaciones lógicas en las que la negación es un tipo puramente formal de disyunción que debe jugar un rol principal, esta evolución de lo uno en lo múltiple, sea la explicación neoplatónica o la dialéctica hegeliana, han fallado en el cumplimiento de su objetivo de derivar lo finito de lo infinito, lo definido de lo indefinido”.

⁶¹² Esta íntima relación entre la filosofía japonesa moderna y la filosofía del idealismo alemán no es una simple coincidencia si se conoce el diálogo que se ha ido produciendo en relación a la conceptualización del “*All-Einheit*” o “*hen panta*” durante décadas entre los pensadores japoneses y alemanes. La idea de la “Unidad de todas las Cosas” es una idea que produjo interesantes intercambios intelectuales en la época de Nishida y también posteriormente. La idea de “*All-Einheit*” parece ser un patrón mínimo común que encaja en diferentes escuelas filosóficas de Asia y Occidente, más allá de las vicisitudes particulares. Las versiones de esta idea viajan desde los presocráticos a los neoplatónicos, pasando por la influyente filosofía spinozista que alimenta una parte importante del idealismo alemán y dibuja su propio trayecto en diversas escuelas de pensamiento asiático (en el budismo y el taoísmo de un modo evidente). Para completar y profundizar acerca de la idea en sus diversas perspectivas en Asia y Occidente, es muy interesante la siguiente lectura de los diferentes ensayos, de autores alemanes y japoneses, que componen referencia bibliográfica: HENRICH, Dieter (Ed.), *All-Einheit: Wege eines Gedankens in Ost und West*; Publications of the International Hegel Association, Vol. 14, Stuttgart: Klett-Cotta, 1985.

⁶¹³ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 151 (NKZ2: p. 306).

La caracterización de la “voluntad como creativa” (*sōzōteki ishi*-創造的意志) en relación a la libertad del autodesarrollo es capital en esta etapa filosófica de Nishida. Ya se ha resaltado antes. Y ahora, en la estricta aparición de esa creatividad en relación a los varios mundos, lo que hace el filósofo es completar su aspecto funcional. Porque la figura de la voluntad creativa es una transposición de la idea de la buena infinitud. Así se puede apreciar considerando la siguiente cita:

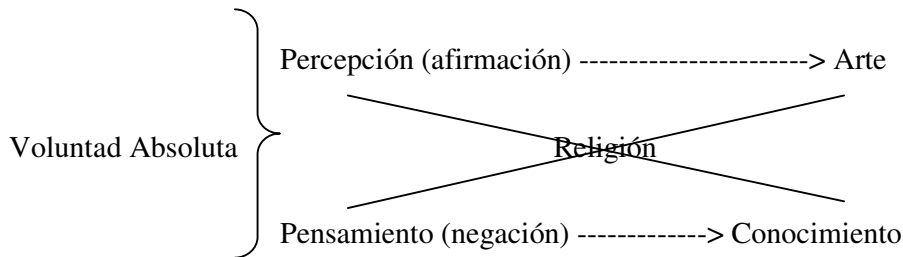
La voluntad absoluta creativa no es una mera negación y de hecho no se puede determinar de ninguna manera. Es la unidad de afirmación y negación, forma y contenido, infinitamente rica e infinitamente pobre. En esta unidad personal recae la conjunción de pensamiento y experiencia así como la objetividad del conocimiento. No podemos alcanzar esta unidad pura aunque continuamente nos acercamos a ella. Los varios mundos surgen dependiendo de la calidad y grado de este acercamiento.⁶¹⁴

Tal y como queda expuesto claramente en la cita anterior, la voluntad absoluta y su carácter creativo son esa infinitud verdadera y, como tal, positiva –no puede ser una mera negación. Además, en tanto que marcada por la infinitud, no se deja determinar completamente. Es una unidad donde se recogen las perspectivas: afirmación y negación, forma y contenido. Y, en consonancia con anteriores definiciones de la voluntad y de su absolutidad, es un límite inalcanzable. Lo alcanzable es la gradación del mayor o menor acercamiento a la unidad pura de ese principio originario que es la voluntad desde donde todo surge.

En mucho, el esquema es similar a un sistema emanantista. Ahora bien, Nishida sugiere una distanciamiento de tal posición, como en su momento ya dejó apuntado, al señalar la creatividad y la libertad como punto de fuga. Y puede ser así en tanto ya se demostró que el proceso formativo de la realidad no era, para Nishida, lineal ni determinista. El carácter libre es el punto diferenciador entre el sistema nishidiano y lo que sería un estricto sentido de la idea de emanación en autores como Plotino. No obstante, aunque la libertad es la que fundamenta que las diferentes diferenciaciones se dirijan al repliegue y al avance, es difícil no advertir en los argumentos con los que Nishida acompaña a su especulación sobre el doble movimiento de despliegue y recogimiento desde la voluntad absoluta que ésta es similar al uno plotiniano: una suerte de realidad absoluta. Y, así, un fundamento absoluto de todo ser. Por ello, en tanto se analiza la estructura de los varios mundos, es difícil diferenciar entre la dialéctica de filiación hegeliana, que utiliza profusamente Nishida, y la emanación que subyace y trasciende en el modo y en la terminología.

⁶¹⁴ *Ibíd.*, p. 151 (NKZ2: p. 306).

La figura que organiza el movimiento dialéctico nishidiano más o menos podría tener esta forma:



La figura simplemente muestra un juego dialéctico. Con él, Nishida religa el orden afirmativo de la percepción que, según sostendría, en su total compleción se ejemplifica en el Arte; el segundo momento, el negativo, lo pone según el orden del pensamiento como disyunción devenida de la unidad de la voluntad absoluta; y, por último, el orden sintético representado por la Religión en el que se produciría la negación de la negación. El esquema anterior dibuja lo que Nishida expresa del siguiente modo:

Aunque la forma de esta experiencia es fundamentalmente una, se despliega en diferentes estancias, como pura percepción (que puede entenderse como afirmación absoluta), como puro pensamiento (*ishi no tachiba*-思惟の立場) (o mera negación), y en sus diversos puntos de vista. Si el arte (*geijutsu no tachiba*-芸術の立場) (pura percepción) es la afirmación absoluta de un contenido, el pensamiento es su negación y la negación de esta negación, o la absoluta afirmación del todo, es el punto de vista de la religión (*shûkyô no tachiba*-宗教の立場).⁶¹⁵

La religión es el lugar del recogimiento de las diferentes estancias en las que se ha desplegado la experiencia. Por el lado del despliegue, se obtiene la pura percepción como afirmación absoluta, y por la vía del pensamiento o conocimiento diferenciador, la negación. Por el lado del recogimiento, es decir, la negación de la negación, no otra cosa, por tanto, que una afirmación absoluta, está la religión.

En consecuencia, la jerarquía de los varios mundos nishidianos es una gradación que acaba por socavar las bases de la filosofía, pues da a entender que la herramienta filosófica es insuficiente para trascender los límites cognitivos connaturales a cualquier epistemología.

De todo esto parece resultar que no hay modo posible de trascender los límites de la cognición a no ser que sea mediante una perspectiva que rompa con el marco

⁶¹⁵ *Ibíd.*, p. 151 (NKZ2: p. 306).

mismo de los esquemas epistemológicos. La filosofía para Nishida, si por ella se entiende ahora la reflexión sobre cómo conocemos la realidad, cómo el sujeto se relaciona con lo que le rodea y cómo abstrae y esquematiza en base a categorías, aparece dibujada como un espacio fronterizo entre el arte y la religión.

Aunque Nishida intenta fundamentar en la filosofía su concepto de experiencia inmediata, de autoconciencia y de voluntad libre absoluta, parece que en última instancia debe rendirse, entregar el método filosófico y sacrificarlo ante la religión. De algún modo, para el pensador japonés la filosofía queda en desventaja en relación al arte y a la religión. Arte y religión muestran, en su proceder, la superación de problemas insolubles para el método filosófico. Aunque los útiles de la filosofía son medios necesarios para trasladarse a través de la dialéctica nishidiana y, por tanto, para explicar la sucesión de las instancias o mundos (perceptivo, cognitivo y religioso), el útil parece, al final, solamente descriptivo.

Por consiguiente, en el planteamiento nishidiano, la filosofía como método de indagación se paraliza ante el límite al que llega: lo incognoscible, lo ignoto. Asimismo el pensador debe reconocer, como ya se indicó en otro momento, los límites de la enunciación filosófica de tal suerte que, para él, los límites de la enunciación solamente pueden traspasarse pero una vez en el interior de la expresión artística o la perspectiva religiosa.

Desde sus inicios, una particularidad de la filosofía nishidiana es la gradación apreciativa que establece entre la filosofía, el arte y la religión. Cuando parece no haber más remedio que la aserción de los márgenes de la filosofía, Nishida afirma ese campo ciego de la reflexión filosófica. Pero no se queda en la mera fijación de lo que queda fuera: escapa del espacio que queda en blanco en la filosofía reivindicando, en su lugar, el arte y a la religión.⁶¹⁶ De este modo, la dialéctica nishidiana y su medio explicativo de los varios mundos se corresponde con una exposición, también triádica, que llega a la trascendencia, a la superación del encadenamiento en el que quedan sujetas las diferentes estancias previas.

La dialéctica nishidiana, como se ha mostrado reiteradamente a lo largo de esta investigación, es profundamente hegeliana pero no es menos kantiana en tanto en

⁶¹⁶ Y en el arte, es particularmente significativa la valoración que Nishida expresa sobre la tarea del poeta. En sus pugnas filosóficas, este pensador muestra su anhelo por encontrar un método filosófico capaz de descubrir las raíces de la realidad con sus propias herramientas, al igual que lo hacen los poetas o los artistas con el lápiz o el pincel. Véase respecto a la gradación favorable al arte y la religión VIGLIELMO, Valdo H., "Nishida Kitarō: The Early Years", en SHIVELY, Donald H. (Ed.), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*; Princeton: Princeton University Press, 1976, pp. 551-552.

cuanto acentúa la limitación y el marco de las condiciones de posibilidad de conocimiento del sujeto. Respecto a los varios mundos, Nishida aglutina en el interior de su postura expositiva última en el libro, la metodología y el proceder de la dialéctica hegeliana y el tipo de subjetividad recortada con los aparejos de la crítica de las posibilidades del entendimiento de la filosofía kantiana.

Si a nivel abstracto los tres mundos o esferas son los del arte, el conocimiento y la religión, a nivel particular, o sea, en cuanto al individuo, también se suceden esas estancias. Partiendo de la primera conciencia, esa que ha adjetivado el filósofo sistemáticamente como una conciencia originaria e indeterminada que es pre-conceptual (pre-cognitiva, pre-judicativa, pre-reflexiva y pre-determinada), el campo a su disposición es siempre un lugar dispuesto a la inclusión de la concepción, la judicación y la reflexión. Es decir, la conciencia es un lugar abierto que en cada momento está en posición abierta y, de hecho, se despliega. Para Nishida, en el individuo, ese despliegue o apertura construye la esfera del pensamiento puro desde donde se forman los mundos numéricos y se originan las categorías del tiempo y el espacio (y sus aspectos cuantitativo y cualitativo, correlativamente).⁶¹⁷ Nishida prosigue con la explicación epistemológica indicando que, en el subsiguiente movimiento desde la determinación regida por las categorías de espacio y tiempo, el individuo requiere de la unificación ordenadora de su propia experiencia y constituye tal ordenación con las categorías tiempo (*jikan*-時間), espacio (*kûkan*-空間), causa y efecto (*genin to kekka*-原因と結果).⁶¹⁸ Según interpreta el eje espacio-temporal, el tiempo se conforma de acuerdo al desarrollo del yo y, el espacio, en base a las distinciones que se producen desde ese proceso de desarrollo. De la explicación nishidiana se sigue que el tiempo acompaña el desarrollo subjetivo y el espacio, por tanto, objetivo, se conforma gracias a, o en contraposición a, las distinciones que laminan al sujeto.

Merece mención aparte la referencia de pasada a la construcción de la “coseidad” (*mono*-物) que Nishida introduce subrepticamente criticando una de tesis de Poincaré sobre geometría.⁶¹⁹ Para Nishida, la “coseidad” no es nada más que la reunión

⁶¹⁷ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 151 (NKZ2: p. 308).

⁶¹⁸ *Ibíd.*, p. 152 (NKZ2: p. 308).

⁶¹⁹ En concreto, refiere a la obra de Henri Poincaré *La valeur de la science* (1905) y a la concepción de éste de “*loi brute*” en referencia a la geometría: “La relación entre A y B es una ley bruta, y se descompone. Ahora tenemos dos leyes que expresan las relaciones de A y A’, de B y B’ y de un principio que expresa la relación entre A’ y B’. La aplicación de estos principios es lo que se llama geometría” en POINCARÉ, Henri, *La valeur de la science*; Paris: Ernest Flammarion Editeur, 1911, p. 241. Para

del aspecto temporal y el espacial. Se podría decir, quizás, que una simple reducción estática de los dos aspectos, temporal y espacial, que, en rigor, no pueden ser reducidos a la inmovilidad pero que se abstraen y, por tanto, se cosifican. La “coseidad”, al cohesionar en sí los dos aspectos, de algún modo elimina lo que en ellos hay de cambio y transformación. Pero repliega lo que precisamente fomenta ese cambio y esa transformación (“en” el espacio y “en” el tiempo) y se presenta en el mundo.⁶²⁰

Es en base a la interrelación del eje temporal y el espacial que, para-el-individuo se constituye -o es constituido por él-, el “mundo objetivo”.⁶²¹ Las condiciones de conocimiento marcan el origen y el marco del “mundo objetivo” que está a disposición de todas las personas y es común a todas ellas. Se constituye así la unidad del ego trascendental.

Hasta aquí nada parece aportar Nishida que sea novedoso respecto a la filosofía kantiana y la construcción del ego trascendental. De hecho, en la misma reivindicación de la filosofía como ímpetu que empuja a ir más allá de los límites del puro mundo objetivo, el respaldo sobre Kant por parte de Nishida es, nuevamente, de absoluta adscripción.⁶²² En tanto el sujeto se limite a dirigir ese requerimiento de unidad de contenido de la experiencia en el ámbito de sus propias condiciones de posibilidad de conocimiento, lo único que hace es construir y fundar la ciencia natural. Ahora bien, si la reflexión encaminada a la fundación sólida de la ciencia natural parece tener su raíz en el ímpetu que empuja al hombre a tratar de investigar con la materia empírica y atenerse a ella, en tanto se da el vuelco hacia la experiencia personal o, si se quiere, existencial, este encuadre de la reflexión ya no es posible.

A Nishida, el giro religioso le obliga a una subsiguiente deriva hacia el plano existencial hacia donde salta desde el sistema epistemológico, claramente reducido a las bases kantianas. Pero en tanto se ha producido ese viraje voluntarista, religioso y, por ende, tintado con las bases del misticismo que se ha reseguído, el marco de lo

Nishida no hay tal ley bruta sino una derivación “relativa” entre la cosa y la cualidad y la cosa y la función.

⁶²⁰ Aunque sea arriesgadísimo, en la referencia de pasada que hace Nishida sobre la cosa resonaría la pregunta por la coseidad que algunos años después expresaría Heidegger en su conferencia “La cosa” (“*Das Ding*”) (1951). Ahora bien, se podrían escuchar ecos entre los dos planteamientos en tanto se religara esa derivación de cosa y cualidad y cosa y función como lo que se presenta y se afianza en el mundo para conformar el “mundo” para los individuos. Véase HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*; BARJAU, Eustaquio (Trad.), Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001, pp. 121-137.

⁶²¹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 152 (NKZ2: p. 308).

⁶²² Se puede comparar la posición nishidiana con la tercera analogía kantiana y el “Principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad” (B257-262), en KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., pp. 235-239.

puramente empírico es estrecho y no le sirve para la unificación concreta de la experiencia personal, del sujeto. A este respecto, la idea de la libertad profunda e ineludible en su vivencia interior⁶²³, le obliga a romper las cadenas epistemológicas que, sin embargo, son válidas para la explicación de la realidad expresada desde la perspectiva científica. Para Nishida, en tanto se quiera proceder desde el plano de la subjetividad como vivencia o como existencia, ya no es posible acudir a una mera reunificación con fines de explicación científica de la realidad. Es necesario conjuntar lo que puede aparecer como disperso en el sujeto mediante una idea regulativa originaria y, de hecho, fundante, de la propia subjetividad. Y esa es, de nuevo, la idea de la libertad personal. Sobre tal idea ya se ha explicado extensamente el sentido y el alcance que el filósofo le da en el interior de su sistema y en la ligazón entre libertad y personalidad. Por tanto, los varios mundos solamente prescriben esa jerarquía que remite, de un modo u otro, a una diferencia de perspectivas que, en la letra de la teoría nishidiana, no debe desconsiderarse.

De todo ello parece posible sacar una conclusión –la jerarquía de los varios mundos nishidiana es un esquema explicativo que solamente enlaza esas diversas perspectivas y les da cohesión. Por otro lado, simplemente sirve para radicalizar algunas peligrosas dicotomías que apuntalan posteriores interpretaciones que serán, al menos, problemáticas. Porque parece abrirse el camino de una separación posteriormente utilizada continuamente entre una filosofía moderna dualista y occidental y una filosofía moderna no-dualista (u holística) y asiática no suficientemente criticada por sí misma.

La “estetización” de la filosofía a la que llega Nishida cuando no encuentra los medios filosóficos idóneos para explicar esa necesidad de unidad y unificación propia de todo sujeto en su vivencia existencial y personal, es resuelta con la analogía de la pura percepción artística o la pura religiosidad. Así, el sujeto debería tender a reflexionar sobre sí y movido por la idea de libertad. De tal suerte que su reflexión y su acción sean similares a las cotas de libertad y profundidad a las que llega el artista. Es decir, según sostiene el pensador, a una conciencia más concreta, más interior, más libre, más inmediata.⁶²⁴ Porque, tal y como se deriva de su argumentación, en ese tipo de conciencia concreta a la que llega el artista ya se preluen las características que de un modo completo lucen en el sujeto religioso. Es decir, la afirmación y la negación acompasadas, con la equidistancia con la que se muestran de modo suficiente en la

⁶²³ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 152 (NKZ2: p. 309).

⁶²⁴ *Ibíd.*, p. 152 (NKZ2: p. 309).

acción formativa y expresiva del artista. Para Nishida, el arte preluce esa estructura donde se recogen las dos dimensiones de la conciencia, llámense dimensión afirmativa y negativa, intuición (afirmativa y unitiva) y reflexión (negativa y diferenciadora), prejudicativa o judicativa, indeterminada o determinada, pura o impura.

De ahí que el filósofo pueda indicar que se está ante el patrón común de la voluntad que se repite y reitera tanto si nos ceñimos a la teoría de la realidad como si pasamos a dirigir nuestra mirada a la voluntad privativa, solamente mía. Porque el patrón de la voluntad, tal y como lo entiende Nishida, está presente en el estricto ámbito existencial personal pero no sólo como punto de vista particular. En todo caso, considerado como reflejo o microcosmos del cosmos con el que comparte el diapasón de su movimiento:

Si, en este sentido, el puro pensamiento (*junsui shii*-純粹思), al que podemos denominar *pura percepción del universo* (*uchû no junsui chikaku*-宇宙の純粹知覚), es el aspecto de la negación de la voluntad absoluta, la *voluntad moral* (*dôtokuteki ishi*-道德的意志) es su faceta afirmativa. La religión sería la unión de ambos aspectos.⁶²⁵

Por consiguiente, la jerarquía de los mundos es el eje del lugar o posición (*tachiba*-立場) desde el que se origina la pregunta y la dirección del sujeto al preguntar. Y, además, desde el que se vislumbra el horizonte compartido de arte y religión y el encaje que se produce en el sujeto desde su posición ética y moral.

Se entiende así que, según la filosofía nishidiana, arte y religión comparten una frontera en la que lindan y, por tanto, funcionan de modo análogo. Y esto es así considerando que, posicionados en una perspectiva u otra, se entrevé perfectamente esa valencia de las dos esferas. La religión es el punto de vista artístico de la conciencia trascendental. El arte es el punto de vista religioso de la experiencia del sujeto que, en tanto que apegado a su individualidad, es obligatoriamente parcial o, mejor dicho, relativo-a-sí. Por otro lado, la moral es la que funciona como punto de inflexión entre ambas esferas, religiosa y artística.

En suma, la jerarquía de los mundos que esgrime Nishida funciona como los pasajes concretizadores de la voluntad absoluta. Desde la diferenciación y la pluralización, en el camino en el que la voluntad absoluta vuelve hacia su concreta totalidad originaria, la primera condición pasa por trascender la cognición o la reflexión como el espacio donde se produce ese desarrollo diferenciador. Para trascender la

⁶²⁵ *Ibídem*, p. 153 (NKZ2: p. 311).

cognición según Nishida, el sujeto entra en la esfera del arte y en la esfera de la religión a los que llega mediante el punto de inflexión determinado por el movimiento de la voluntad moral, que va de la negación a la afirmación, tal y como se ha visto.

Trascendencia y mundo simbólico.

La sección 43, titulada propiamente “Varios Mundos” y subrayando, así, la centralidad de esta concepción, es un excelente resumen de algunas de las cuestiones que se han indicado ahora. Además, funciona como compendio de muchas de las ideas fundamentales en el cierre de la obra. En este sentido, es obligado obviar algunas cuestiones que simplemente inciden en temas que ya se han tratado. Se impone, sin embargo, mencionar una cuestión, la referente al mundo simbólico, que clarifica algunas cuestiones referentes al linde entre la eticidad, la estética y la religiosidad desde el punto de vista subjetivo.

La concepción del “mundo simbólico” nishidiana aparece como correlato al impulso hacia la trascendencia que, en su pura lógica, queda más allá de la razón meramente teórica, de la posibilidad de su conocimiento por parte del ser humano. Pero no quedan fuera, por todo lo que se ha visto, de otro tipo de acceso más allá del puro límite de los principios ordenadores epistemológicos.

Recapitulando algunas de las ideas que el filósofo ha alimentado con la confluencia del neoplatonismo de Plotino, Pseudo Dionisio y Escoto Eriúgena, a tenor de la interpretación que el japonés hace de sus ideas, estos autores han mostrado que es Dios el que trasciende todas las categorías. Dios, para Nishida, no es otra cosa que Dios como voluntad absoluta y, en ese equiparar es como él entiende que tanto Dios como la voluntad absoluta, trascienden todas las categorías y, con ello, eluden la reflexión para acceder a la realidad primaria y concreta.⁶²⁶ Es en línea con este traspaso trascendente que esa realidad primaria, concreta y unitaria prefigura a la voluntad libre absoluta como constituyente del “mundo simbólico” (*symbol no sekai-symbol の世*, o *shōchō no sekai-象徴の世界*). Nishida define el mundo simbólico como el mundo donde se producen las relaciones de la libre voluntad y que constituyen, según su punto de vista, las actividades puras del espíritu.⁶²⁷

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 155 (NKZ2: pp. 317-318).

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 156 (NKZ2: p. 318).

Desde la función de una subjetividad donde se resalta la primacía ética y la artística, Nishida insiste en la ventaja del artista y, en concreto, de los poetas. Los poetas pueden acceder a ese mundo simbólico donde se producen las actividades puras del espíritu. Pero, afinando en su valoración, no son solamente los poetas, por el mero hecho de serlo, los que acceden a ese mundo simbólico. En concreto, es la forma poética propia del simbolismo y, por tanto, los poetas que se expresan con la voz poética particular del simbolismo, los que muestran, con su hacer literario, que es posible expresar la desintegración de las categorías con las que ordenamos el mundo e ir más allá de ellas. De algún modo, trascenderlas tras forzarlas. Para el pensador japonés, estos poetas simbolistas muestran con su poesía que es posible expresar y leer la realidad en pura correspondencia con uno mismo pero desintegrando el esquema cerrado del orden epistemológico:

Es un mundo en el que no hay ni tiempo, ni espacio ni causalidad y en el cual, según declaran los poetas simbolistas, cada cosa que se ve y se escucha es un símbolo, e incluso la ciencia y las matemáticas se convierten en una canción de fiesta en el reino de la Flor Azul.⁶²⁸

Los poetas simbolistas o, en el sentido literal del texto, la poesía de la escuela simbolista (*shōchōha no shi* –象徴派の詩), son capaces de traspasar y trascender todas las categorías. Son capaces, por tanto, de acceder con su poesía a la realidad primaria, no otra que la de las relaciones voluntarias, de la voluntad libre absoluta. Y, para Nishida, al trascender con su poesía todas las categorías que dividen el mundo y lo fragmentan, pueden declarar que todo lo que vemos y oímos mediado con las categorías aparece de un modo transfigurado como símbolo: una señal por la que acceder a la realidad en su carácter primigenio, originario y unitario.

Esta referencia al mundo simbólico es una especie de trasunto de aquello a lo que debería aspirar la filosofía según Nishida: debería ser posible, con la filosofía como herramienta para la tarea del pensar y del expresar, romper las relaciones duales que la dejan encerrada en los esquemas de las categorías.

El simbolismo, como movimiento literario poético moderno, fue un vehículo con el que el poeta se mostró capaz de quebrar las categorías poéticas clásicas que lo encerraban en una mera descripción explicativa de los fenómenos. Para algunos poetas japoneses que abrazaron la expresividad simbolista, como KITAHARA Hakushū (1885-1942), la ruptura de la simple categorización esquemática se convirtió en la vía poética

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 156 (NKZ2: p. 318).

propicia de la “intimación”, a saber, la correspondencia y transfiguración del orden impuesto exteriormente (en la razón teórica, cognoscitiva) con la realidad tal y como es originariamente.⁶²⁹

En paralelo en la filosofía, la concepción del mundo simbólico por parte de Nishida sigue una constelación similar a la de Kitahara. El mundo simbólico, en el interior de los argumentos nishidianos, se puede leer perfectamente como la posibilidad que todo sujeto tiene de acceder, al igual que lo hace el poeta o el artista, a ese mundo donde todo lo que se ve o se oye, todo objeto particularizado, no es nada más que un símbolo. Símbolo que en todo momento se correlaciona con la actividad profunda e infinita de los actos de la voluntad libre y creativa y, en definitiva, con la realidad.

Siguiendo las premisas nishidianas, en la poesía y en el mundo simbólico al que accede el filósofo (como el poeta) movido por la voluntad libre absoluta, la razón teórica y sus ámbitos de conocimiento (como puedan ser la ciencia y las matemáticas) se transfiguran en canción, en la métrica armónica del verso. Son parte del “reino de la Flor Azul”, en clara alusión a la carga simbólica de la “flor azul” que se encuentra en la novela inacabada de Friedrich von HARDENBERG, NOVALIS, (1772-1801), *Enrique de Ofterdingen*.⁶³⁰

Es posible imaginar qué intención hay tras la mención del símbolo de la “flor azul” de Novalis. Como es natural, a Novalis no se le puede incluir dentro de la escuela simbolista pero, en la identificación que hace Nishida entre los poetas simbolistas y Novalis, no hay nada extraño o anacrónico. Parece, más bien, que hay una inteligente agudeza con la que Nishida emparenta a la poesía simbolista del siglo XIX con el

⁶²⁹ KITAHARA citado en ANGLES, Jeffrey, “The Heritage of Symbolism: The ‘Aesthetic’ Style of Kitahara Hakushū and Murayama Kaita”, *PAJLS-Proceedings of the Association for Japanese Literary Studies. Japanese Poeticity and Narrativity Revisited*, Vol. 4, 2003, pp. 239-240: “La fuerza vital de un poema se encuentra en la intimación, no en las simples explicaciones de los fenómenos. El poeta se dirige a los pálidos, indistintos sollozos del espíritu que surgen de entre el ilimitado estremecimiento de la emoción que no puede expresarse completamente con la escritura o el habla. Él está enamorado del placer de la música apenas audible y se enorgullece en la pesadumbre de sus propias impresiones. ¿No es éste el propósito del símbolo? Miramos hacia lo misterioso, nos regocijamos en visiones y anhelamos la roja y pútrida decadencia. ¡Ay! Incluso en nuestros sueños, nosotros, los discípulos de la moderna fe herética, no podemos olvidar los lamentos del mármol que solloza en la pálida y blanca luz de la luna. (...)”. El texto se encuentra en la colección de poemas titulada *Herejía (Jashūmon)* [邪宗門] (1909). Véase en KITAHARA, Hakushū, *Herejía (Jashūmon)* [邪宗門] (1909), en *Aozora Bunko*. [www.aozora.gr.jp/cards/000106/files/4850_13918.html] (Consulta: 29 Agosto 2011).

⁶³⁰ Véase NOVALIS, *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen* (1797-1799); BARJAU, Eustaquio (Ed. y Trad.), Madrid: Ediciones Cátedra, Cuarta Edición, 2008. Es preciso mencionar que la visión de la flor azul en sueños se desencadena en el personaje de Enrique tras el relato de un extranjero que ha visitado a la familia Ofterdingen y que es el que despierta su anhelo por encontrar la flor y realizarla como poesía. Es fundamental la figura del extranjero y las diversas formas que adquiere a lo largo de la novela: los guerreros, el minero, el personaje de la muchacha oriental Zulima que representa al país de la poesía,... y cómo su contacto con ellos le acerca más a su deseo de llegar al significado completo de la flor azul.

idealismo filosófico-simbolista que impulsa la intención expresiva del alemán. Porque como elemento subyacente en la producción literaria de Novalis no sólo hay un puro ejercicio literario o estético, sino una determinante aunque, en ocasiones obviada, filosofía.⁶³¹ Unos principios filosóficos que, en palabras de Barjau en su introducción crítica a la traducción de la novela de Novalis, se sustentan en una intuición intelectual activa, en una proyección activa del sujeto sobre el objeto que conoce, una acción del ser humano sobre las cosas y un entendimiento capaz de asir la correspondencia hombre-mundo.⁶³² Intuición activa que, por otro lado, también se encuentra en la intuición artística de Nishida y que sitúa al sujeto en el medio propicio para el reconocimiento de esa correspondencia entre el hombre y el mundo y, por tanto, para la reunificación de lo disgregado cognoscitivamente.

Así las cosas, el punto de unión e importancia entre algunos de los trazos definidores de la poesía simbolista, la tarea del poeta y la argumentación filosófica de Nishida respecto a la concepción del “mundo simbólico”, se produce en el momento en el que, atendiendo a las características que de la poesía simbolista extrae el japonés, se refuerza la trabazón entre la epistemología (cómo conocer) y la ontología (cómo es la realidad). La concepción del mundo simbólico y su expresividad mediante la poesía simbolista le sirven a Nishida para reforzar y completar el entramado proposicional de su sistema. Y, especialmente, fortalecer esa asunción de que el sujeto, en el mundo del arte, puede asociar, reunir, reunificar, lo que se le aparece disgregado –unir, en definitiva, su yo con el mundo. Un camino, el de la expresividad poética y su linaje de co-pertenencia con la filosofía, que ayudaría al examen, en palabras de otro poeta japonés, KANBARA Ariake (1875-1952), de las “relaciones mutuas” entre los fenómenos del mundo externo y el yo y, por tanto, del nivel en el que es posible

⁶³¹ Filosofía que está presente de una manera radical en la antología de sus escritos filosóficos conocida con el título de *Estudios sobre Fichte* (1796-1799). En las anotaciones filosóficas en forma telegráfica, de fragmentos de ideas, Novalis completa y contribuye a la discusión filosófica de la época, a la filosofía del sujeto y a la reflexión sobre cuestiones de estética tan importantes para comprender mejor el idealismo alemán. Por lo demás, habría un interesante diálogo filosófico en el ámbito comparativo de estudiarse algunas de las ideas de Novalis en relación con las de Nishida, por ejemplo, en lo tocante al sentido de la autoconciencia y la intuición. Leer fragmentos como el siguiente reubicados en un plano más amplio el particular idealismo del mismo Nishida: “La acción originaria es la *unidad* de sentimiento y reflexión en la reflexión. La intuición intelectual es su unidad fuera de la reflexión. Ya que todo lo pensado es reflexión, la intuición intelectual, ciertamente, también será pensada en las formas de la acción originaria –pero aquí tenemos que hacer abstracción de esto. En el origen precede a la acción originaria. La fundamenta –de modo secundario es al revés. Es una relación parecida a la que se da entre conciencia pura y reflexiva”, en NOVALIS, *Estudios sobre Fichte y otros escritos* (1796-1799); CANER-LIESE, Robert (Ed. y Trad.), Madrid: Akal-Clásicos del Pensamiento, 2007, p. 48.

⁶³² BARJAU, Eustaquio, “Introducción”, en NOVALIS, *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, cit., pp. 18-19.

participar en la vida donde las ondulaciones entre los mundos, las resonancias, se multiplican.⁶³³ Sería posible participar incluso si, como dice Nishida unas pocas líneas después, el yo que participa de las resonancias entre el mundo interior y el exterior con el arte, vive en un “mundo de misterio” (*shinpi no sekai* - 神秘の世界) –misterio que, según Nishida, los simbolistas consideran como algo implícito en todos los fenómenos.⁶³⁴

La anterior contextualización sobre la concepción del mundo simbólico nishidiano sirve para reubicar la subjetividad nishidiana. La subjetividad, vista desde la perspectiva del arte y la religión, cuenta con el pasaje intermedio del sujeto desde la posición moral. La moral, en su primacía, se posiciona en el umbral de esa gradación de acercamiento a la trascendencia. La cuestión clave es que, según resume Nishida hacia la mitad de esta sección, el primer mundo objetivo que surge de la voluntad absoluta es el del arte o el de la religión. En la específica indefinición de la “o” disyuntiva, el espacio queda abierto para la voluntad absoluta y, por tanto, también para la voluntad del sujeto individual que desde la esfera del arte o de la religión puede proceder a objetivar el mundo de la cognición en un único hecho y acto.⁶³⁵ Así, la “autoconciencia” nishidiana, a pesar de la introducción del voluntarismo, sigue manteniéndose en su sentido fichteano. Esto es así porque la figura de la “autoconciencia” recoge la unidad auspiciada por la reflexión de la reflexión del sujeto y la identidad fundamental de la conciencia consigo misma en la factualidad activa. Es por eso que cada fenómeno de la conciencia, en tanto que reflexión de la reflexión, da acogida al punto de unión de la cognición (que desarrolla y diferencia) y el mundo simbólico (del arte y la religión). Y ese punto de unión es el que sirve de sostén, no sólo de la multiplicidad y la diferenciación sino, más específicamente, del retorno y el repliegue hacia la concreción de la realidad en su esencial ser tal y como es.

Resulta que, en el trayecto de búsqueda del punto de unión de los diferentes pares duales, Nishida ha ido desgranando un esquema cuya intención se ha mantenido

⁶³³ Véase KANBARA citado en JACKSON, Earl, Jr., “The Heresy of Meaning: Japanese Symbolist Poetry”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 51, No. 2, 1991, p. 584: “La poesía simbolista no es una poesía intelectual limitada y arrogante. La literatura moderna ofrece una experiencia profunda en aquellos trabajos en los que escapa de un pensamiento ego-centrista. Cuando se examinan las relaciones mutuas entre el “yo” y los fenómenos del mundo externo y entre el “yo” y el poder de una naturaleza más expansiva inmersa en el interior de los fenómenos, las ondulaciones entre los mundos interior y exterior se multiplican. Uno puede así participar verdaderamente del caleidoscópico tumulto de la vida. Más allá de esto no hay nada. Esencialmente no hay ningún otro camino [para la poesía moderna]”.

⁶³⁴ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 156 (NKZ2: p. 319).

⁶³⁵ *Ibidem* p. 156 (NKZ2: p. 319).

imperturbable a lo largo de la obra, aunque es claro que ha virado hacia el ámbito de la religiosidad y del arte para justificarla. La trascendencia ha entrado en el entramado epistemológico para justificar, aunque hasta cierto punto subvirtiendo el sistema inicial, la dualidad en la cognición. Y con ello poder mantener la no-dualidad en la esfera ética, estética y religiosa. Eso sí, debiendo forzar todo el sistema a no otra cosa que un fuerte monismo metafísico.

CAPÍTULO 7. NOTAS FINALES SOBRE LA FIGURA DE LA AUTOCONCIENCIA.

Recapitulación.

Para finalizar el análisis es necesario recapitular algunas de las ideas fundamentales vistas así como ofrecer una valoración general acerca de aquello que, al final, aporta el sistema de la autoconciencia tal y como aparece en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* y que marca gran parte del primer periodo de producción filosófica nishidiana.

Si se confía en la evaluación que el propio pensador expone en los dos prefacios que acompañan a la organización de la colección de ensayos, el balance es, sin concesiones, negativo. Para Nishida, los textos del libro componen un documento tortuoso, un espacio de ideas donde la textura final no es otra que la del “campo del puro misterio” (*shinpi no gunmon* -神秘の軍門).⁶³⁶ A saber, la esfera de las preguntas que no encuentran fácil clarificación y que, a su pesar, pueden caer en lo que se entiende por misticismo.

Nishida es consciente del balance inestable que resulta entre la pregunta inicial que origina los primeros ensayos en 1913, y los inconclusivos vuelcos esteticistas y religiosos que colorean los ensayos finales, en 1917. Él mismo lo dice de un modo contundente: no ha sido capaz de aportar soluciones a los planteamientos iniciales y el trayecto repleto de efugios tampoco ha servido para dar luz a nuevas ideas.⁶³⁷

En un inicio, Nishida quería establecer un fundamento sólido para defender la unidad que sustenta internamente aquello que se nos aparece con la forma de irreconciliables dualidades –como se ha ido viendo, pares como significado y hecho, o bien, la relación entre ser y la perspectiva valorativa. Buscando este fundamento, se vio que Nishida partió postulando el principio focal de la autoconciencia en tanto lugar donde coinciden la intuición y la reflexión. Progresivamente, la reformulación de la autoconciencia se sucede a medida que Nishida debe ir salvando circularidades y escollos (entre otras cosas, los propios de la autorreflexión). La reformulación empuja a su sistema a una reaparición, modulada pero aún así, evidente, de su inicial concepción de la experiencia pura/inmediata. Con ello, Nishida se ancla nuevamente en una

⁶³⁶ *Ibidem*, p. xxiii (NKZ2: p. 11).

⁶³⁷ *Ibidem*, p. xxiii (NKZ2: p. 11).

concepción de la experiencia que, aunque parece capacitada para recoger en sí el dinamismo propio de la autorrealización y el autodesarrollo (del individuo y de la realidad), arrastra algunos de los fallos palpables en su primera obra filosófica, entre otros, el de la carga de psicologismo. Además la correlación autoconciencia – experiencia pura/inmediata tampoco acaba de explicar con claridad suficiente en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, el paso dialéctico de la unidad indiferenciada originaria, a la diferenciación y a la posterior unificación. Por ello, de la explicación jerárquica de los sistemas de experiencia se puede decir que deriva en un callejón sin salida, incapaz de dar cuenta cabal de la transición entre sistemas.

Al intérprete le queda la sensación de que, ante las dificultades filosóficas inherentes al propio sistema, Nishida va abandonando caminos que inicia él mismo y explora incesantemente otras vías. Precisamente es ante el requerimiento de unificación entre transiciones como este proceder metodológico de saltos queda patente. La inquietud de la difícil transición o unificación le demandó al pensador, como se ha visto, el surgimiento de otro concepto principal y único que no es otro que el de la voluntad absoluta. Nishida introduce la figura de la voluntad absoluta creyendo encontrar en ella una noción mucho más adecuada que la sola noción de autoconciencia para unir las esferas cognoscitiva, ética y religiosa. Pero la fuerte combinación de referentes de apoyo quizás muestra la indefinición de la noción en su inicial aparición: desde la introspección neoplatónica al tímido budismo *Zen* demasiado desdibujado en las páginas como para ser relevante a primera vista, pasando por el mundo simbólico de los poetas.

Se puede afirmar que la posición a la que llegan el lector y el intérprete es similar a la del propio Nishida. El documento, visto desde la meta, describe, punto por punto, el desasosiego mismo de la tarea del pensar cuando se imbrica en el legítimo afán por sustentar la unificación del sujeto.

Más allá de lecturas particulares sobre aspectos concretos, el valor inmenso de esta obra filosófica consiste en mostrar, sin ambages, las superficies, los desniveles o las planicies que se repiten en la filosofía moderna y, por herencia, en la contemporánea, cuando se intenta delinear la geografía de la subjetividad y teorizar sobre ella. La teoría de la subjetividad nishidiana resultante aquí muestra, sin ocultamiento alguno, que desde el firme presentimiento de la unidad de intuición y reflexión “en” la autoconciencia, el presentimiento debe demostrarse. Y siendo inicialmente un problema filosófico, debe encarar el modo de indicar la unidad, pero también, la coherencia, del

ser humano, del sujeto, y, en paralelo siempre, de las cosas tal y como son en su radical “ser y estar”.

El planteamiento inicial de la autoconciencia es fuertemente fichteano, incluso más de lo que Nishida mismo acepta cuando admite la cercanía entre su noción y la del *Tathandlung*. Pero aún así, también dista. La necesidad nishidiana encarna una revalorización de los intentos del alemán por unificar los aspectos teóricos y prácticos de la subjetividad, haciendo pender la perspectiva del conocimiento puro y la pura libertad del sujeto, en una sola raíz.

En su investigación sobre la teoría de la subjetividad en la obra de Fichte, Frederick NEUHOUSER expone claramente cuál es el proyecto fichteano. Señala que el modo más adecuado para entender la idea de sujeto en la primera filosofía del alemán es saber que consiste en construir un proyecto válido para demostrar la unidad de la razón teórica y práctica. Para ello, Fichte busca especificar la característica esencial de la subjetividad aislando una estructura singular de la conciencia con la que explicar la posibilidad de la unificación de las perspectivas teórica y práctica. Y esa estructura singular de la conciencia es, precisamente, la que queda recogida en la figura del *Tathandlung*. Tal y como explica Neuhouser, el problema al que se enfrenta Fichte es el “cómo” poder estructurar la conexión esencial entre la subjetividad teórica y práctica. Y la conexión esencial queda expuesta, en las introducciones de 1797, en tanto Fichte defiende que la conciencia práctica del sujeto en relación a su obligación moral es un tipo de conocimiento intuitivo y reflexivo (consciente) de la obligación moral inmediata, por tanto, no representacional. Y, en este sentido, se puede ver en paralelo a la posición del “yo” siempre capaz de poder acompañar a todas las representaciones⁶³⁸ desde la perspectiva de la autoconciencia teórica. De aquí la importancia, como indica Neuhouser, de la auto-determinación (o autonomía) del sujeto que une la exigencia teórica con la práctica.⁶³⁹

Nishida, tanto en su proyecto, como en el énfasis que se ha visto que pone en la unidad de la autoconciencia, insiste continuamente en la unidad y la singularidad lógica y existencial del sujeto –es decir, en el hecho fundamental y fundacional de la igualdad entre el abstracto principio “A es A” y el “Yo soy yo”. O, más correctamente, en cómo sucede que el “Yo soy Yo” es un principio lógico formal declaradamente enraizado en

⁶³⁸ Por tanto, en continuidad con el “Yo pienso” que Kant entiende como capaz de “poder” acompañar todas las representaciones del sujeto. Véase KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., B132, pp. 153-154.

⁶³⁹ NEUHOUSER, Frederick, *Fichte's Theory of Subjectivity*; Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 117-118.

lo ontológico. Y con esto reaviva, a inicios del siglo XX, el proyecto fichteano, sus bases metafísicas y, claro, los peligros de caer en la absolutización o la circularidad.

La claridad expositiva del postfacio a la obra de 1917⁶⁴⁰ ayuda a disponer de la posición final y, a su vez, de esas hondonadas del sistema nishidiano que quedan sin ajustar. Para finalizar, a continuación se puntuará este texto último que marca las conclusiones a las que llega Nishida.

Síntesis de ideas y notas finales sobre *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*.

El texto del postfacio de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* resume toda una serie de líneas conclusivas que se pueden entender como asumidas por parte del pensador. Y además comporta una síntesis de su posición final en la obra. Las líneas de esa síntesis son, a grandes rasgos, las siguientes:

1. El cambio en la idea de verdad después de la filosofía crítica kantiana.
2. La cosa en sí como experiencia inmediata unitaria y pre-conceptual, a su vez origen de los diferentes mundos objetivos surgidos de la situación posicional del sujeto.
3. Las limitaciones de la filosofía para dirigirse a la comprensión del mundo/realidad previo a las dicotomías epistemológicas con el proceso de construcción subjetiva y, en su lugar, la preeminencia del arte y, en mayor medida, de la religión.
4. La prosecución de la filosofía en el espacio del “como si” que se corresponde con la conceptualización del sistema de la voluntad libre absoluta.
5. Una concepción de la realidad como mundo dialéctico movido por la negación de la negación.
6. El juego dependencia/independencia constitutivo de la concreción histórica y vital del mundo y del individuo.
7. El mundo de la cultura y la conciencia cultural.

En relación al primer punto, es claro que el marco conceptual para la indagación filosófica nishidiana de esta época es el de la filosofía kantiana y la reverberación de sus temas reseguídos por el idealismo alemán y posteriormente la escuela neokantiana cuya influencia parece comenzar a declinar precisamente en los años en los que Nishida

⁶⁴⁰ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., pp. 164-169 (NKZ2: pp. 337-350).

redacta los textos que componen esta obra.⁶⁴¹ *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* se inicia y se finaliza en el interior de esos referentes, reconociendo el impacto de la filosofía crítica kantiana y las contribuciones que subvirtieron, con la modernidad, algunas bases epistemológicas antes incuestionadas.

Nishida ya indicó que, con Kant, se había asumido la imposibilidad de sostener una epistemología basada en una idea de conocimiento ubicada exclusivamente en la mera reproducción pictórica⁶⁴² -en definitiva, en un conocimiento pasivo y paciente. Por eso, Nishida considera a Kant el responsable de producir una importante desviación de la idea de “verdad” (*shinri*-真理):

La significación de la contribución kantiana a la epistemología consiste en que Kant efectuó un cambio radical en nuestra idea de verdad, un movimiento desde la idea dogmática de verdad como unión con lo real, hacia una idea crítica que explica el conocimiento construido con las formas subjetivas *a priori* y una idea de verdad universal como función de nuestra inhabilidad para pensar fuera de estas formas.⁶⁴³

La inhabilidad para pensar fuera del marco de las formas subjetivas *a priori* consiste, en su formulación positiva, en la descripción de la estructura que sostiene que conocer algo es unificar determinado contenido de la experiencia. Recuerda, como hace Nishida, la función de la unidad sintética original de la apercepción y el establecimiento de esa unidad sintética como guía y principio del uso del entendimiento, tal y como se encuentra en la *Crítica de la Razón Pura*⁶⁴⁴ de Kant.

Pero, de la mano, está la compleja “cosa en sí”. Si la “cosa en sí” kantiana es problemática para Fichte, también lo es para Nishida, aunque, curiosamente, lo que éste último cuestiona es dónde se ubica dicha cosa en sí “previa” a la cognición. Es ese aspecto de la precedencia o aprioricidad locativa lo que para Nishida complica la funcionalidad de “cosa en sí” kantiana.⁶⁴⁵ Porque, entendida como el linde fundante de la diferenciación ontológica entre apariencia y realidad, la “cosa en sí” ha venido funcionando desde una perspectiva tan anclada en el dualismo entre lo nouménico y lo fenoménico que ha llegado a confundir los planos. Ha fundamentado la diferencia desde la perspectiva cualitativa, de la *qualitas* de la realidad, en vez de hacerlo desde la

⁶⁴¹ Véase a este respecto las complicaciones a la hora de determinar el período de influencia de los filósofos neokantianos que hay quien sitúa hasta el fin de la primera guerra mundial o bien hasta los años 1930, en ADAIR-TOTTEFF, Christopher, “Neo-Kantianism: the German idealism movement”, en BALDWIN, Thomas (Ed.). *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 27-42.

⁶⁴² NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 5 (NKZ2: p. 18).

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 164 (NKZ2: p. 337).

⁶⁴⁴ *Ibidem*, pp. 164-165 (NKZ2: pp. 337-338). KANT, *Crítica Razón Pura*, cit., B135, B137, pp. 155-157.

⁶⁴⁵ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 165 (NKZ2: p. 338).

diferencia cuantitativa, la *quantitas* de la experiencia. La posición nishidiana recoge esta corrección que es de Windelband.⁶⁴⁶ Así las cosas, Nishida acoge el criticismo valiente que Windelband impone a la dicotomía apariencia/realidad con estas palabras:

En este sentido y sólo en este, consiste la verdad de nuestro conocimiento, porque en él producimos los objetos que, en cuanto a su contenido y forma, de hecho pertenecen a la realidad aunque en relación a su selectividad y disposición surgen como nuevas estructuras. Así, la producción de estos objetos en el conocimiento mismo es una de las estructuras valiosas de la realidad y, si la formación y conformación de estos objetos en el proceso del conocimiento humano se denomina “apariencia” (pero una apariencia que en este caso es cuantitativa y no cualitativa, ya que no puede representar la realidad, sino solamente una selección de la misma), podemos citar la frase de Lotze cuando dice que, si nuestro conocimiento se supone que contiene sólo apariencia, el florecimiento de esa apariencia en la conciencia debe ser considerado como una de las cosas más valiosas que pueden ocurrir entre los constituyentes de la realidad en general.⁶⁴⁷

Para Windelband y, por tanto, para Nishida al apoyarse en éste, la “verdad” de nuestro conocimiento recae en el cariz “selectivo”, “ordenativo”, “productivo” desde el lado del sujeto que, así, es parte constituyente (a la vez que constitutiva, como no) de eso que denominamos “realidad”.

No obstante, a pesar del refinamiento de la idea de verdad después de Kant y la corrección de Windelband al sentido erróneo pero poderoso de la “cosa en sí” como *qualitas*, es en la raíz misma de los orígenes de la reflexión filosófica donde se cimientan las asunciones comunes de las dicotomías y los contrastes. Contrastes que bien pueden ser ficciones regulativas, pero que no deben ser erróneamente tomados por esenciales. Esta parece ser la intención de Nishida al conectar, acto seguido, la necesidad de depurar las ideas de verdad y de “cosa en sí”, así como de cualquier tipo de oposición ordenativa. Y en esto, claramente, se reconoce que el diálogo del japonés se injerta en la crítica a la médula de la filosofía misma y su proceder. Pero, se tiene que decir, asumiendo que se refiere al desarrollo de la filosofía griega antigua desde la esencial dualidad institucionalizada con Platón y Aristóteles.

Algunos pensadores japoneses, al recepcionar y dialogar con la filosofía occidental moderna, critican lo que asumen que es un error común en su ontología porque ésta se sustenta en la dualidad. No suelen referir a las líneas ontológicas divergentes que se encuentran en su propia historia intelectual. Aquí no se puede entrar en más detalles, pero baste indicar que la búsqueda de un sentido subyacente que sostenga el mundo y la vida y dé respuesta a la indefinición y la inseguridad del hombre

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 165 (NKZ2: p. 339).

⁶⁴⁷ WINDELBAND, *op. cit.*, p. 201.

ante el cambio y la impermanencia (aquello que no cambia y permanece inmutable más allá de las vicisitudes de la transformación continua), no es una idea que ocupe un lugar prevalente en la cosmovisión originaria del pensamiento japonés antiguo. Hay una tendencia más acentuada hacia una cosmovisión sobre la realidad que se concibe como un *continuum* ontológico, no específicamente movido por una necesidad primaria de especular acerca de divisiones entre lo real y lo aparente para conseguir disminuir las consecuencias de la indefensión del hombre ante un mundo en constante cambio.

El contexto filosófico del Japón en el que vive y publica Nishida ha asumido, no sin contradicciones, el dualismo que trata de apagar esa indefinición antropológica ante la simple y desnuda realidad en la que se vive y se siente. De ahí que se pueda leer en este primer Nishida una asunción del problema de la “occidentalización” implícito en la recepción de la filosofía entendida, primeramente, como un corpus de conocimiento importado.⁶⁴⁸ Con la introducción y la transliteración en Japón de los planteamientos propios de la filosofía moderna occidental y teniendo en cuenta, también, el contexto geopolítico e histórico de principios de siglo XX, parece que los intelectuales asumen cuestiones fundamentales sobre las que luego imponen un curioso trayecto hermenéutico pendular –desde la asunción y expresión de la duda frente a lo dispuesto ante sí que constituye la experiencia cotidiana del hombre (¿puede haber algo más allá de la realidad que experimentamos?), pasando por la provisoria aceptación ingenua de la duda transfigurada en certeza, hasta llegar a un posterior desmontaje normalmente acompañado de una vuelta culturalista y esencialista a las fuentes de una recreada tradición.

Es factible sostener que, en el proceso de conocimiento del corpus filosófico occidental a través de la traducción y circulación terminológica, para Japón supuso la aceptación de algunas de las encrucijadas de la filosofía y de su amplia esfera de dificultades. NISHI Amane, responsable de dar forma a numerosos neologismos entre los que se encuentra la palabra misma “filosofía” (*tetsugaku*-哲学), al bregar con la traducción al japonés de “metafísica”, dudó ampliamente hasta llegar a la que sigue siendo la forma terminológica actual, *keijijōgaku*-形而上学. En su dubitación sobre cómo traducir y qué neologismo crear para referir a la “metafísica”, no es descabellado intuir que, como le sucedió al traducir “filosofía”, “lógica” o “estética”, el peso del

⁶⁴⁸ Recuérdese lo que se comentó sobre “filosofía” (*tetsugaku*-哲学) como conocimiento importado de Occidente y la noción utilizada para hablar de la historia intelectual japonesa, “pensamiento” (*shisō*-思想).

confucianismo de Nishi tuvo que contrarrestarse con su simpatía por el positivismo de Comte o Mill⁶⁴⁹ que él dio a conocer en Japón a finales del siglo XIX. Con toda seguridad, en su tarea de traducción hubo un intento por evitar trasponer con el vocablo elegido las connotaciones de la metafísica en la historia filosófica occidental y su inherente dualismo, separativo de la trascendencia y la inmanencia. Pero, a pesar de las suspicacias que Nishi pudiera tener en los primeros años de recepción e irrupción de la filosofía “occidental” y, especialmente, de conformación de la terminología, en el vocablo escogido para “metafísica” es distintiva la separación que se introduce entre lo trascendente y lo inmanente.

Lo inmanente, entendido como lo físico o material (*keijika*-形而下), está abajo (*shita*-下) y aquello otro que está más allá de la forma física y que es, por tanto, metafísico (*keijijō*-形而上), está “por encima de” o “arriba” (*ue*-上). La introducción de un concepto con tanta carga ontológica significativa conlleva necesariamente, con su inserción y uso lingüístico posterior, el establecimiento de una fuerte estructura filosófica, la de la trascendencia, con no pocas consecuencias que se aprecian a medida que avanza el pensamiento filosófico japonés durante las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Porque, a un nivel básico, la trascendencia remite a un principio u orden de cosas que se encuentra/n más allá de los límites de lo puramente fenoménico, físico, factual o, si se prefiere, material. La introducción de esta mirada hacia la “trascendencia” connotativamente tan fuerte, y el dualismo clásico inmanente/trascendente, se sigue escuchando, como es evidente, en la filosofía de Nishida. Se escucha, no sólo en la asunción definitiva de filosofía kantiana, sino también en la dificultad que se infiere de la esencial ordenación en la “diferencia” diádica.

Tanto con la dificultad de la diferencia diádica, como con la necesidad de utilizar las herramientas de la filosofía crítica al servicio del descarte de todo dogmatismo, Nishida defiende una idea de subjetividad anclada en el marco conceptual

⁶⁴⁹ GONZÁLEZ VALLES, op. cit., p. 200: “Antes de Nishi no había en la lengua japonesa palabras apropiadas para expresar conceptos filosóficos occidentales, y él se impuso la dura tarea de enriquecer el vocabulario patrio con tecnicismos trasladados directamente de las lenguas europeas. (...) Si exceptuamos la terminología que él mismo trasladó directamente de las lenguas occidentales al japonés, la mayor parte de su vocabulario técnico tiene la impronta confuciana. Incluso recurre al principio *Li* (o *Ri*) para explicar la relación entre un ser y otro. Si quisiéramos definir sucintamente la personalidad de Nishi como filósofo, diríamos que fue un positivista ecléctico y un idealista en ciernes”. Véase también respecto a la creación de la terminología filosófica y el eclecticismo de Nishi: PIOVESANA, Gino K., YAMAWAKI, Naoshi, *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962. A Survey. With a New Survey (1963-96) by Naoshi YAMAWAKI*; Richmond, Surrey: Japan Library-Curzon Press, Tercera Edición Revisada, 1997, pp. 11-18.

de las críticas kantianas. Es así como, si la idea de verdad y la de “cosa en sí” han pulido sus aristas gracias a los principios metodológicos de Kant, para Nishida, las nociones de la “subjetividad” (*shukanteki* -主観的) y la “objetividad” (*kyakkanteki* -客観的) deben pasar por el mismo proceso de superación del enraizado dogmatismo. Por ello, para el japonés no es posible seguir sosteniendo la vieja asunción de la diferencia entre la mente, como raíz de la subjetividad, en confrontación a un mundo “externo” a ella. No sostiene, por tanto, una idea de “mundo” cosificado, confrontado a nosotros mismos y alejado, que dibuja la vieja idea de objetividad. Teniendo en cuenta que la moderna idea de subjetividad se fundamenta en el conocimiento construido por las formas *a priori* subjetivas, como ha aceptado antes Nishida, no es el caso que pueda seguirse defendiendo una subjetividad sólo introspectiva, en relación monológica consigo misma e inconexa o enfrentada con el mundo externo de “objetos”. Por eso, Nishida defiende que el sujeto de la epistemología crítica ejerce la actividad de la unificación y construye (*tōitsu sayō* - 統一作用) cierto mundo objetivo.⁶⁵⁰

Teniendo en consideración esta idea de subjetividad como acto y operación (obra), parece que Nishida puede descargarse con ello de las limitaciones propias de la subjetividad cuando queda anclada en el lado de la autorreflexión. Porque para él, este sujeto acto-obrante no puede constituirse él mismo como “objeto de reflexión”. No es, por tanto, el sujeto que cae en la autorreflexión sólo encerrada en sí, sino que es una subjetividad que mueve y se mueve en el proceso de construcción del mundo. En conclusión, para Nishida las diferencias entre subjetividad y objetividad no son esenciales, sino que componen los extremos de una única realidad.⁶⁵¹

Con este tipo de subjetividad nishidiana que es actuante y operante, se presencia un tipo de sujeto que es constructivo y que demarca, en su ponerse, las diferentes perspectivas sobre esa sola realidad que se ven en forma de mundos objetivos diferentes –sea el lugar posicional del mundo objetivo del científico, el matemático, el artista o el historiador.⁶⁵² Todos son “mundos” y son “objetivos” aunque surjan “de” y se erijan “en” las posiciones del sujeto. En la clave de esta subjetividad que se desarrolla en el interior de las variaciones de lugar del sujeto, en la argumentación nishidiana está presente, nuevamente, Kant y el hecho de que, tras él, se acepta que los objetos se constituyen mediante la forma que el sujeto proyecta en ellos para constituir “mundos”.

⁶⁵⁰ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 165 (NKZ2: p. 340).

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 165 (NKZ2: p. 340).

⁶⁵² *Ibidem*, p. 165 (NKZ2: p. 340).

Pero se puede lanzar la duda, a su vez, sobre la consistencia de la idea de sujeto que plantea Nishida, tanto respecto al sujeto que construye como sobre aquello que se dice que construye. Porque si frente a lo que se está es ante un tipo de subjetividad “proyectiva”, que da sentido y construye “mundos”, quitando las características de los diferentes mundos posicionales (de la matemática, la ciencia, el arte o la historia), ¿qué queda en pie? Así se puede leer la manera en la que Nishida plantea la cuestión que ya apunta hacia algunos patrones argumentativos que retornarán, sin ir más lejos, cuando centralice su filosofía en torno a la concepción de la “nada”, aquí todavía apegada a los márgenes de su analogía con la “cosa en sí” kantiana:

Podemos preguntarnos qué tipo de mundo tendríamos si no se adoptara ninguna de las posiciones [subjetivas] o si se eliminaran todas ellas, quedando el verdadero mundo dado de la experiencia inmediata, la cosa en sí kantiana. Pues bien, un tipo de mundo como ese trasciende, inevitablemente, las capacidades del discurso y el pensamiento. Incluso referirlo como un mundo de misterio inconcebible sería caer en un error.⁶⁵³

Así, si a los diferentes mundos surgidos desde las posiciones subjetivas se les quita específicamente esos atributos de sentido que el sujeto proyecta sobre ellos, sucede que lejos de encontrar una idea de sujeto férrea, se pone en otro lugar el espacio donde se puede desarrollar esa subjetividad. Y el espacio de la “cosa en sí” marca la reaparición de un tipo de filosofía del límite como patrón de la subjetividad. El último punto de vista ya no puede ser considerado, en rigor, punto de vista, sino que describe la idea del perímetro sin contorno del concepto-límite (*genkai gainen*-限界 概念)⁶⁵⁴, que ya apareció. Ahora esta idea reaparece pero acentuándose su alcance porque da la razón a la “ficción” ordenativa sobre la que se construye la idea de sujeto. Una subjetividad que, como la kantiana en palabras de KARATANI Kojin, se sostiene en una sensibilidad, un entendimiento y una razón que no existen empíricamente sino que son una nada, pero una “nada” que existe como función.⁶⁵⁵

Si se pierden de vista las limitaciones del conocimiento humano, como estableció Kant, y también se olvida la advertencia nishidiana en el mismo sentido con

⁶⁵³ *Ibíd.*, p. 166 (NKZ2: pp. 340-341).

⁶⁵⁴ *Ibíd.*, p. 6 (NKZ2 : pp. 19-20).

⁶⁵⁵ KARATANI, Kojin, *Transcritique. On Kant and Marx*; KOHSO, Sabu (Trad.), Massachusetts: The MIT Press, 2005, p. 30: “Kant es consistentemente blanco de criticismo cuando se le acusa de ser el progenitor de la filosofía de la subjetividad. Sin embargo, lo que realmente hizo Kant fue presentar los términos o límites de las facultades subjetivas humanas y, al hacerlo, criticar a la metafísica como una arrogancia que traspasa esos límites. Más o menos como el ‘ello, ego y superego’ de Freud, la ‘sensibilidad, entendimiento y razón’ de Kant no son cosas que existan empíricamente. En este caso, de hecho, son *nada*; aunque, no obstante, es una “nada” que *existe* como cierta *función*. Dicho de un modo más preciso, la aperccepción trascendental (o subjetividad) es la ‘función como nada’ que ata juntas en un solo sistema a las tres facultades”. *Cursivas en el original.*

el concepto-límite, no se hace otra cosa que traspasar las fronteras de la filosofía y, yendo más allá de ella, ya no se está en su territorio, sino en otro. Para Nishida, se está en el territorio de la religión.⁶⁵⁶ Desde su perspectiva, la filosofía no puede dirigirse a ese mundo que no ha adoptado ninguna de las posiciones subjetivas y no puede enfrentarse a él –la filosofía está ciega ante esa tarea que la excede a sí misma.

La filosofía, reconociendo que el sujeto epistemológico es el que ejerce la actividad unificadora que “construye” el mundo objetivo, resulta ser una herramienta inerte, debilitada frente a un hipotético mundo despojado de las construcciones subjetivas. Eso sí, Nishida, aún reconociendo la limitación propia de la filosofía, no finaliza el discurso. Insiste en proseguir desde la filosofía aunque sea tentativa o “hipotéticamente” (*tameshi*-試し):

Es tarea de la religión, no de la filosofía, la de dirigirse a este mundo directamente. Ahora bien, en un intento de discutir desde el punto de vista de la filosofía, me gustaría pensar esta cuestión como el mundo de la voluntad libre absoluta. Nuestra experimentación de la unidad personal que, sintetizando y unificando nuestras múltiples capacidades, es capaz de usarlas libremente, es un tipo de experiencia de la voluntad libre absoluta que puede proveer algo de comprensión.⁶⁵⁷

No se puede perder de vista que Nishida está contraviniendo su primera aseveración, es decir, que la filosofía no tiene por tarea ni puede dirigirse a ese mundo desnudo (puro). Como mucho, lo que puede plantearse es una tentativa, una hipótesis para seguir. Tenida en cuenta esta continuidad hipotética, el sistema de la voluntad libre absoluta encarna, en este postfacio final, la funcionalidad de un “como si”. Y un “como si” puede aproximarse a la comprensión del mundo unitario, puro, libre de los constructos subjetivos. Pero solamente arrimarse, algo que recuerda el sentido de las palabras de Novalis cuando describe la tarea filosófica como actividad infinita, sin final, una necesidad satisfecha pero “relativamente”.⁶⁵⁸

Al personificar la imposibilidad de la filosofía de llegar a una completa y sólida explicación, Nishida pone a la filosofía en la encrucijada de moverse en el “como si pudiera” traspasar los límites de la aserción del mundo puro; relega el acceso posible y la comprensión del mundo inmediato a la esfera del arte, que puede amparar una expresividad no ceñida a la de los principios de la lógica lingüística y formal, o bien a la religión, que también se expresa acogiendo la contravención del principio de contradicción.

⁶⁵⁶ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 166 (NKZ2: p. 341).

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 166 (NKZ2: p. 341).

⁶⁵⁸ NOVALIS, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, cit., pp. 172-173.

En la esfera religiosa, el carácter irracional o, si se prefiere, emotivo, se puede expresar habitualmente usando del lenguaje parabólico. Este lenguaje da cabida a las paradojas ontológicas que Nishida resalta de su lectura de los místicos neoplatónicos. De hecho, vuelve a fijarse en ellos para ejemplificar, concretamente, ese lenguaje contradictorio pero coadyuvante de aquello que no se puede expresar con los principios lógico-lingüísticos y, por eso, los fuerza:

El verdadero mundo inmediato es, en palabras de Eriúgena, el del flujo estacionario y la inmovilidad móvil; que trasciende completamente todas las categorías del pensamiento, al igual que el Dios del Pseudo Dionisio que no puede ser descrito ni siquiera como Ser. Al igual que nuestra voluntad, que es nada siendo ser y ser siendo nada, este mundo trasciende incluso las categorías de ser (*yū*-有) y nada (*mu*-無) (por no hablar de las categorías de espacio, tiempo y causación), porque aquí el ser nace de la nada. A este respecto, creo que hay una gran significación en el viraje desde la teoría emanantista del Neo-Platonismo a la teoría creacionista de los Padres de la Iglesia al final del periodo helenístico. La interpretación más profunda de la realidad no se debe buscar en la razón, sino en la voluntad creativa.⁶⁵⁹

En este postfacio que sintetiza las claves y conclusiones provisorias de Nishida aparecen de un modo clarísimo líneas de reflexión que retomará en obras posteriores y sobre las que profundizará por no quedar aquí resueltas. En concreto, ahora, al retomar la expresividad paradójica en los neoplatónicos, no sólo es importante fijarse en la postulación de los elementos opuestos que aparecen (ser/nada o flujo/estacionario e inmovilidad/móvil), sino también fijarse en la significación que tienen este tipo de expresiones con pares opuestos. Esta contrariedad de pares opuestos que, sin embargo, conviven en un espacio unísono e indeterminado, adelanta el perfil de ideas embrionarias que Nishida pule con posterioridad. Nuevamente queda demostrada la necesidad obligada de conocer y analizar los esbozos que marcan la genealogía de las nociones clave de la filosofía nishidiana. Estas primeras formas dan luz explicativa a formulaciones tardías, como pueda ser la de la “lógica del lugar de la nada” (*mu no bashoteki ronri*-無の場所的論理) o el concepto de “identidad contradictoria” (*mujunteki jikodōitsu*-矛盾的自己同一), centrales a partir de 1927, en plena madurez filosófica.

Retomando el argumento de la cita, en ella se entiende que la voluntad del sujeto puede funcionar como analogía de ese mundo inmediato al que no se puede acceder con el solo ejercicio de la razón y que relega la aserción lingüística a un acercamiento antinómico. Esto marca el límite de la filosofía y una provisionalidad de

⁶⁵⁹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 166 (NKZ2: pp. 341-342).

cualquier interpretación que surja del condicionado uso del entendimiento. Todo lo que traspasa las condiciones de posibilidad de la experiencia y el modo en el que el sujeto las sintetiza y unifica para crear mundos objetivos diversos, no puede ser considerado, en su opinión, con las categorías del “razonamiento” (*risei*-理性), sino que debe aceptar el viraje hacia la a-categoría “volición creativa” (*sōzōteki ishi*-創造的意志).

Es precisamente esta posición de la volición creativa a-categoría la que devuelve, por así decirlo, al circuito dialéctico. Porque Nishida pregunta, ¿cómo es posible “explicar”, desde ese “como si”, la emergencia de los varios mundos objetivos que surgen de la voluntad absoluta (realidad inmediata)?⁶⁶⁰ Es posible hacerlo pero, otra vez, si se sigue el camino del proceder en clave dialéctica. Por un lado, la “introspección” (*naisei*-内省) muestra que la voluntad (individual), aunque es libre en cada momento, está subsumida en una voluntad libre mayor (absoluta). Por eso, de la voluntad individual puede decir que es libre en cada uno de sus momentos aunque dependiente de su subsunción en esa otra voluntad mayor absoluta.

Para Nishida, la libertad incluye su negación (la dependencia, subordinación) dentro de su afirmación y la afirmación dentro de su negación. El ser individual muestra este espacio dialéctico en cada momento dado. Es libre en cada una de las circunstancias, puede negar o flexionar sobre sí, haciendo que esa unidad originaria de la voluntad absoluta se disgregue y se reúna nuevamente, pero bajo la unidad sintética de la experiencia en la apercepción que guía el entendimiento. Así pues, Nishida indica que los “yoes” individuales son independientes y libres y el mundo de la “realidad” está construido (recuérdese la tarea de la unificación y la construcción del mundo objetivo: *tōitsu sayō* - 統一作用). La construcción pasa por reconocer que se da el mismo proceder en cada uno de los individuos que, aún siendo libres e independientes, comparten un espacio común que favorece la intersubjetividad: lo que Nishida denomina “conciencia trans-individual” (*chōkojinteki ishiki*-超個人的意識)⁶⁶¹. La pega que hay que hacer a este proceso dialéctico es que la explicación está demasiado anclada en la perspectiva del sujeto empírico, como Nishida de hecho reconoce. Toda explicación parece que sólo se muestra como coherente si ejemplifica el funcionamiento desde el proceder del pensamiento del sujeto. Pero esto relega al sistema a una sola de las actividades de la voluntad absoluta, a saber, la que está en

⁶⁶⁰ *Ibíd.*, p. 166 (NKZ2: p. 342).

⁶⁶¹ *Ibíd.*, p. 166 (NKZ2: p. 343).

relación o es “relativa a” el sujeto individual. Evidentemente, en la postura nishidiana resurge la carga psicologista. Además, aunque se evite, es fácil que caiga en una abstracción separativa y reificante del sujeto y de otros sujetos (por no decir, de cierta instrumentalización de una idea de naturaleza bastante ausente en estos textos). Y también que el juego dialéctico de la dependencia/independencia no funcione en toda su compleción. En consecuencia, sólo es posible salir de esa trampa subjetivista del conocimiento de la realidad relativo y abstracto, si se traspasa esa individualidad y se considera la realidad, tal y como es en su completa expresión, como una personalidad entera ella misma, no una simple suma de partes.

Para aspirar al conocimiento de la verdadera realidad, hay que tener en cuenta que Nishida está buscando refinar su modo filosófico. Esto no hace más que corroborar la dificultad de lo que quiere explicar: cómo funciona el principio unitario de lo real del que se sigue un orden y una ley lógica de todas las cosas. Pero una ley o regla lógica en el sentido del principio de lo común, del *Logos* heraclíteo.

Los fragmentos de Heráclito de Éfeso aparecen citados en muchas de las obras de Nishida dispersa, pero continuamente. Heráclito es un referente constante aunque pocos intérpretes hayan advertido este punto. El hecho es que los fragmentos esparcidos aquí y allá suelen apuntalar ideas que Nishida no acaba de exponer con la economía expositiva de los fragmentos del presocrático.

En este postfacio, el fragmento de Heráclito que selecciona Nishida para reforzar la solución al problema se acerca al significado de su idea de voluntad absoluta. El *Logos* heraclíteo es una buena analogía posible que encaje con el planteamiento que Nishida ha defendido sobre la voluntad absoluta. El logos, como la voluntad absoluta, siempre se sitúa más allá de todo particularismo, como regla y principio de orden de la realidad:

Cuando estructuramos el mundo de la realidad en la forma de la experiencia original, ésta deviene el mundo de la historia, que es el inverso del de la ciencia. Porque la ciencia avanza universalizando y la historia, individualizando. Si consideramos la historia y la ciencia como dos extremos, podemos distinguir muchos otros mundos interviniendo: el psicológico, el químico o el biológico, por ejemplo. (...) La voluntad absoluta trasciende este mundo jerárquico de la realidad que, negando la negación, se hace a sí mismo independiente de cualquiera de las posiciones (...) “Hay un mundo uno y común para los que están despiertos, pero el que duerme se reduce a un mundo propio”.⁶⁶²

⁶⁶² *Ibidem*, p. 167 (NKZ2: p. 344). En la obra, Nishida cita a Heráclito dos veces. Ésta que se indica ahora es la segunda vez que lo hace. En la primera refiere a la imposibilidad del yo de separarse del flujo heraclíteo (*eikyû no nagashi nimo*-永久の流にも). Ídem, p. 163 (NKZ2: p. 334). La cita corresponde al Fr. 89, en Plutarco, *De Superstitione*, 3. Para el fragmento de Heráclito en la cita, se usa la traducción al

En Heráclito, la conexión entre los opuestos y la búsqueda de la regularidad que hay en todas las cosas, se relaciona con la necesidad, constantemente defendida por éste, de depurar al conocimiento de todos los particularismos (similares a los perspectivismos nishidianos) que impiden el conocimiento diáfano de la raíz verdadera de las cosas. Heráclito presenta una idea de *Logos* unificada donde aún no se ha producido la escisión dualista entre hecho (es) y valor (deber ser) o entre saber teórico-abstracto y práctico.

Parece que en Nishida hay un deseo, incluso se podría decir que nostálgico, de llegar a ese conocimiento de la realidad unitario que facilitaría a los sujetos la comprensión de la coherencia subyacente en todas las cosas. Una coherencia común a todas ellas que lejos de escindir, se unifica en aquello que se comparte (*Logos*). Si el *Logos* es el elemento que ordena todas las cosas y es la base de la unión de unas cosas con otras, en Nishida ese *Logos* es el de la forma original de la experiencia (inmediata, pura), la autoconciencia o la voluntad libre absoluta. Estas nociones son los modos en los que Nishida expresa ese elemento ordenador, que da coherencia a todas las cosas, a la realidad tal y como es. Sin embargo, sucede, como ya dijera Heráclito, que es complejo llegar al camino de esa comprensión que permita a los hombres reconocer la unidad y coherencia común a todas las cosas que conforman la realidad tal y como ésta es.⁶⁶³ Por eso, para los que están despiertos (los que han comprendido la idea de unidad y ley de coherencia del *Logos*), hay un solo universo (*kosmos*) ordenado para todos ellos; mientras que los que duermen (que no han comprendido la cohesión subyacente), se apartan y permanecen en sus mundos particulares (en sus *logos* privativos). De hecho, ese tipo de mundo unitario y coherente, como dice Nishida unas líneas después, es el mundo primario de los objetos inmediatos de la voluntad absoluta que elude la reflexión (en tanto es la que particulariza esos mundos privativos) y que, por tanto, es el mundo del arte y la religión. No, así, el de la filosofía.

De lo anterior bien se podría concluir que, con la búsqueda de coherencia en el sentido heraclíteo, Nishida está sacrificando la libertad individual. Pero no sucede así

castellano disponible en PARMÉNIDES, ZENÓN, MELISO, HERÁCLITO, *Fragmentos*; MÍGUEZ, José Antonio (Pról. y Trad.), Barcelona: Ediciones Folio, 2002, p. 236.

⁶⁶³ Por ejemplo, en el Fr. 1: “Siempre se quedan los hombres sin comprender que el *Logos* es así como yo lo describo, lo mismo antes de haberlo oído que una vez que lo han oído; pues, aunque todas las cosas acontecen según este *Logos*, se parecen los hombres a gentes sin experiencia, incluso cuando experimentan palabras y acciones tales cuales son las que explico, cuando distingo cada cosa según su constitución y digo cómo es; al resto de los hombres les pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de lo que hacen cuando duermen”, Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII, 133, en KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, op. cit., p. 273. Cursiva añadida.

porque la voluntad absoluta, como el *Logos* heraclíteo, es el espacio del surgimiento de todos y cada uno de los actos independientes de las cosas que componen el global de esa realidad inmediata.⁶⁶⁴ Es más, en tanto debe entenderse siempre como un mundo donde se dan al unísono el cambio (heraclíteo) pero también lo común, es por eso que se produce el espacio para la realidad concreta de cada individuo que compone su historia particular y también la historia común del mundo. Y así lo plantea Nishida: la realidad concreta e inmediata es histórica y es en esa en la que vive el individuo.⁶⁶⁵

Para el pensador japonés, la vida humana también sigue esa línea progresiva de desarrollo y aspira, como cualquier otra cosa de las que componen el mundo, a poder llegar a esa realidad concreta donde su propósito vital (*mokuteki*-目的) se ubica. Nishida recuerda cómo los varios mundos surgen desde los varios *a priori*: el mundo de los números racionales del *a priori* de la aritmética; el de los números reales, del *a priori* del análisis; el de las figuras geométricas, del *a priori* de la geometría; el mundo mecánico, de la dinámica y el biológico, de la fuerza vital. Estos mundos, lejos de estar separados entre sí, están unidos y se ordenan jerárquicamente desde aquellos que están en el nivel más abstracto (la lógica y la matemática), a los más concretos. Pero todos contienen, en sí, su propósito vital (su *logos* privativo) que les conduce al propósito de todos los propósitos, el sitio que los contiene todos: el de la voluntad libre absoluta. Y para Nishida esta voluntad que engloba esos mundos independientes y dependientes es voluntad vital. Y es esta voluntad vital la que coopera con la formación del mundo como “conciencia cultural” (*bunka ishiki*-文化意識). El mundo de la cultura es, al fin y al cabo, el que para él recoge, sin diluir, las particularidades de los individuos y su propósito de concreción real. El mundo de la cultura al que llega Nishida compone, además, el espacio ético y comunicativo –es decir, el espacio para la trans-subjetividad o trans-intelectualidad en coherencia con ese *Logos* regular que es propio de su idea de voluntad absoluta.

⁶⁶⁴ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 167 (NKZ2: p. 345).

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 168 (NKZ2: pp. 346-347).

CAPÍTULO 8. TRANSICIÓN HACIA EL SUJETO Y EL MUNDO HISTÓRICOS: LA “CULTURACIÓN” DEL CONOCIMIENTO, EL ARTE Y LA MORAL.

Introducción: el interés temprano de Nishida por el arte en “Una explicación de la belleza” (1900).

En *Estudio sobre el Bien* (1911) e *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* (1917), el rol del arte aparece imbricado en el discurrir de otras argumentaciones detalladas sobre cuestiones cognoscitivas, perceptivas, éticas o religiosas. En ambas obras, las alusiones al rol del arte resaltan la importancia del papel que juega la creación artística. La creación artística es descrita como un momento especialísimo de la intuición de manera análoga, aunque no exactamente igual, a la actitud del sujeto en la esfera religiosa. En esas dos obras, tanto el artista como el hombre religioso ejemplifican el acercamiento al fondo unificado máximo de conciencia.

Nishida nunca llegará a erigir un análisis del arte sistemático ni un corpus de ideas sobre la apreciación y creación artísticas que sea metódico. No obstante, si hay una base de razonamientos suficientes para delinear los principios de la filosofía de la subjetividad en su primera etapa, es indudable advertir que cuando el filósofo traza los diversos planos y dimensiones de experiencia subjetivos, desemboca en el arte, la moral y su imbricación con la religión de una manera constante y transversal.

Once años antes de la publicación de *Estudio sobre el Bien* y veintitrés antes de la tercera obra que aquí se verá, *Arte y Moral (Geijutsu to dōtoku)* [芸術と道徳]⁶⁶⁶ (1923), Nishida publica un muy breve ensayo titulado “Una explicación de la belleza” (“Bi no Setsumeī”) [“美の説明”] (1900).⁶⁶⁷ Este artículo ofrece una primera definición de belleza en términos de la actitud de “negación de uno mismo” (*muga*-無我).

Este opúsculo es de interés para el propósito de este capítulo por diversos motivos. Primero porque, a pesar de ser un documento en extremo esquemático, expone de una manera diáfana algunas ideas clave para ubicar correctamente las notas sobre la apreciación y creación artísticas que aparecen desperdigadas aquí y allá en *Estudio sobre el Bien* e *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Nishida trata de ordenarlas al redactar los ensayos que componen *Arte y Moral*. “Una explicación de la belleza”

⁶⁶⁶ En NISHIDA, *Obras completas de Nishida Kitarō*, cit., Vol. 3: *Arte y Moral (Geijutsu to dōtoku)* [芸術と道徳] (en adelante, NKZ3), pp. 237-545.

⁶⁶⁷ NISHIDA, “Una explicación de la Belleza”, NKZ13, cit., pp. 78-80. [Trad. ingl.: “An Explanation of Beauty. Nishida Kitarō’s Bi no Setsumeī”, ODIN, art. cit., pp. 215-217 (en adelante entre paréntesis, BS)].

aporta luz sobre las formulaciones iniciales en las que se mueve Nishida al discurrir sobre la idea de belleza, la creación y la apreciación estéticas. En segundo lugar, es un documento que enlaza los intereses del joven Nishida expuestos en sus primeros escritos académicos con el grueso de las publicaciones aquí escogidas para enmarcar los puntales de su primera etapa de producción filosófica.

Una de las primeras noticias sobre el texto se encuentra en el ensayo de Valdo H. VIGLIELMO (1926-), “Nishida Kitarō: los primeros años” (“Nishida Kitarō: the Early Years”) (1971).⁶⁶⁸ Viglielmo, al dibujar la fisonomía del joven filósofo, refiere directamente a “Una explicación de la belleza” proveyendo de un esquema de su estructura y del pronto interés que el pensador mostraba por indagar, a través de la idea de belleza, la ligazón entre el arte y la moral. La segunda referencia significativa sobre este documento se encuentra en el estudio crítico que precede a la traducción inglesa hecha por Steve ODIN en el año 1987.⁶⁶⁹ Odin ampliaría más tarde algunas de las intuiciones que ahí expone cuando analiza someramente el texto y compara la noción de *muga* de Nishida con el “desinterés” en el sentido del *interesselos* kantiano. En su obra *Desinterés Artístico en Japón y Occidente. Distancia Psíquica en estética comparada (Artistic Detachment in Japan and the West. Psychic Distance in Comparative Aesthetics)* (2001) estudia extensamente las posibilidades comparativas entre la contemplación desinteresada en la filosofía occidental y algunas teorías estéticas de Japón.⁶⁷⁰ Por último, Yusa menciona el texto al fijarse en el contraste que se da entre el relativo silencio de Nishida en el año 1900 y la magna significación de ese año en el panorama filosófico, especialmente si se tiene en cuenta que con esa datación se suele marcar el final de una época con la muerte de Nietzsche. El silencio de Nishida se debe, por lo que se deduce de los datos biográficos, a una completa dedicación a sus tareas laborales y responsabilidades familiares, con poco tiempo para la producción filosófica propia que se reduce a redactar pequeños textos, como “Una explicación de la belleza”, o algún esquema sobre la teoría de otros filósofos como Spinoza.⁶⁷¹

Viglielmo y Odin coinciden en la importancia de “Una explicación de la belleza” porque ven en él un documento clave para reubicar los años de formación filosófica de Nishida y el temperamento que se materializará posteriormente en *Estudio*

⁶⁶⁸ VIGLIELMO, “Nishida Kitarō: The Early Years”, art. cit., pp. 507-562.

⁶⁶⁹ ODIN, “An explanation of Beauty. Nishida Kitarō's Bi no Setsume”, art. cit., pp. 211-214.

⁶⁷⁰ Véase ODIN, Steve, *Artistic Detachment in Japan and the West. Psychic Distance in Comparative Aesthetics*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

⁶⁷¹ YUSA, op. cit., p. 62.

sobre el Bien. El escrito de Nishida clarifica algunas cuestiones sobre la apreciación artística, y, aunque en menor medida, algunas otras sobre la creación artística.

En las partes anteriores de esta investigación, se ha podido ver el modo en el que su particular perspectiva sobre el arte y el artista se mezclaban con la noción de “experiencia pura”, la intuición y sus diversas reformulaciones, además de con la voluntad y su momento absoluto, cuestiones todas ellas que son las notas filosóficas predominantes tanto en *Estudio sobre el Bien* como en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*.

Al entrar a analizar *Estudio sobre el Bien* se mencionó de pasada la existencia de “Una explicación de belleza” porque, aunque muchas son las diferencias, el concepto de *muga* es un claro precedente de la “experiencia pura”. Ahora bien, en vez de haber optado entonces por analizar el artículo siguiendo así un orden cronológico, se prefiere utilizarlo ahora pues, a efectos metodológicos, es útil para contextualizar el subsiguiente análisis de la obra *Arte y Moral*.

Esta elección se debe a dos motivos básicos. Por un lado, porque el documento sirve como eje común entre las dos primeras obras ya revisadas. Por otro, porque delimita el objeto al que se dirige la mirada de Nishida respecto a la apreciación artística, ayudando así a completar los supuestos básicos necesarios para entender mejor la perspectiva completada en *Arte y Moral*. Será útil tener en cuenta la genealogía de ciertas ideas en “Una explicación de la belleza” para dar posteriormente un enfoque más preciso sobre el sujeto artista y el que contempla la obra de arte.

El joven Nishida que escribe “Una explicación de la belleza” muestra su ambición filosófica sólo con titular el texto como lo hace. El título avisa de su intención: definir la belleza (*bi*-美) y explicar (*setsumei*-説明) su sentido. Definir la belleza es, de suyo, problemático. A continuación se repasará cómo desenvuelve la complejidad inherente a la definición de lo bello y la originalidad y los límites de su propuesta teórica.

Es evidente que responder a una pregunta como “¿Qué es la belleza?” significa aceptar, de consuno, que no va a ser posible ofrecer contestaciones definitivas y mucho menos unívocas. Nishida es consciente de estas dificultades. Por eso, antes de definir su posición particular, expone el marco teórico desde el que plantea la cuestión. Sus referencias a los principios de diversos autores sirven aquí para conocer los antecedentes intelectuales que le sirven al pensador como punto de partida,

contraposición y diálogo para establecer él mismo su idea de belleza y la definición de su sentido.⁶⁷²

Nishida inicia el ensayo con la común definición de la belleza en términos de “placer” (*kairaku*-快樂):

¿Qué es la belleza? Si nos preguntamos sobre ella desde su aspecto emotivo, el sentido que tiene la belleza no es otro que el de ser un tipo de placer. Principalmente a partir de Burke, los psicologicistas ingleses habían enfatizado que la belleza es algo que nos da una sensación de placer y que la sensación producida por la belleza es idéntica al placer egoísta. Aunque esta explicación es cierta en algún sentido, no es adecuada como definición de la belleza. La sensación de belleza es placentera, pero su reverso no siempre es verdad.⁶⁷³

Para Nishida, la definición de la belleza unida a la sensación de placer circula desde Edmund BURKE (1729-1797). No extraña que mencione a Burke porque este autor es, sin dudas, fundamental para entender algunos de los análisis modernos sobre el arte, la idea de belleza y de lo sublime. Además es interesante leer en el texto de Nishida que se refiere a una tal “escuela psicológica británica” (*eikoku no shinrigakusha*-英国の心理学者)⁶⁷⁴ donde él engloba las propuestas teóricas de los autores británicos que interrelacionan lo bello y el sentimiento de placer que produce en los individuos.

Ahora bien, Nishida no ofrece una explicación detallada de las ideas estéticas de Burke ni tampoco de la por él llamada escuela psicológica británica. Lo que parece interesarle es algo más simple: mostrar de qué manera se puede sostener que el sentimiento placentero que surge con la contemplación de algo bello se relaciona con un tipo de “placer egoísta” (*shiyoku kairaku*-私欲的快樂).⁶⁷⁵ Al aceptar que la sensación de belleza es placentera pero no la situación inversa, es decir, que todo placer se deba corresponder con una idea de lo bello, Nishida quiere desmarcarse no tanto del sentimiento del placer cuanto del adjetivo “egoísta” (*shiyoku*-私欲) que se le suma. Nishida quiere desmarcarse de la ecuación que iguala a la belleza con el placer egoísta, porque lee hedonismo como egoísmo y, el placer, como peculiar del sujeto centrado sólo en sí mismo. Y así es como interpreta las teorías emotivas o psicológicas de autores como Burke.

⁶⁷² Aunque aquí solamente se hará referencia a algunos de esos referentes (Burke, Marshall, Kant), en el texto Nishida menciona a algunos otros: Baumgarten o Hegel, en referencia a la estética; Goethe y Shakespeare como paradigmas de la alta creación artística; y Confucio, puesto como ejemplo del camino de perfeccionamiento de la moral hacia la religión.

⁶⁷³ NISHIDA, “Una explicación de la Belleza”, NKZ13, cit., p. 78 (BS: p. 215).

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 78 (BS: p. 215).

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 78 (BS: p. 215).

Sin que se desprenda del texto nishidiano más pretensiones que las de citar a un representante del emotivismo británico como Burke, la cuestión es que la postura teórica del irlandés no se reduce a enfatizar que la belleza produce una sensación placentera o egoísta. En su obra *Una investigación filosófica sobre el origen de nuestras ideas sobre lo sublime y lo bello (A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful)* (1756)⁶⁷⁶, Burke analiza lo sublime y lo bello poniendo el acento en la cualidad “social” que mueve pasionalmente a los sujetos:

Pero el hombre, una criatura que se adapta a una gran variedad e intrincación de relaciones, conecta la pasión general con la idea de ciertas cualidades *sociales (social qualities)* que dirigen y engrandecen el apetito que es lo que tiene en común con otros animales. El hombre no está designado como los animales para vivir sin restricciones, sino que crea cierta preferencia y fija su elección. Y esta elección debe radicar en alguna cualidad sensible, porque no otra cosa produce tan rápida, poderosa y airadamente un efecto. El objeto de esta pasión mezclada (*mixed passion*) que llamamos amor es la *belleza del sexo*. Los hombres están dirigidos por el sexo y por la ley común de la naturaleza, pero están a su vez ligados a las particularidades de la *belleza personal*. Yo llamo a la belleza cualidad social, porque cuando hombres y mujeres y también los animales nos hacen sentir felicidad y placer, nos inspiran con sentimientos de ternura y afecto hacia ellos. Queremos tenerlos cerca y estamos deseando tener relaciones con ellos, aunque sintamos a la vez poderosas razones para hacer lo contrario.⁶⁷⁷

Aparte de la importancia de la “cualidad social”, a la que no refiere Nishida, otra de las claves de las ideas sobre estética de Burke que tampoco señala, es la correspondiente a la extensa crítica que hace el autor dublinés a la idea de proporción (*proportion*) en relación a la determinación de lo bello. Por ejemplo, Burke sostiene que la proporción no es la causa de la belleza en la especie humana.⁶⁷⁸ Se opone, en cierto modo, a la racionalidad presupuesta en la búsqueda de la armonía, apuntando más hacia una característica pasional, no racionalizada, en la percepción y en la búsqueda de la belleza. Así, si se puede compartir y comunicar la idea de belleza es, en parte, por ese sentido común socialmente construido sobre algo “bello”, aunque la construcción no concuerde con una idea racional o proporcionada. No es, por tanto, que Burke iguale sin más la belleza con el placer egoísta, como parece indicar la lectura que hace Nishida. Más bien indica que, en sociedad, los sujetos comparten determinados instintos y reacciones análogas frente a ciertos sujetos u objetos que convienen en cualificar como “bellos”.

⁶⁷⁶ BURKE, Edmund, *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* (1756); London: R. and J. Dodsley, 1757.

⁶⁷⁷ *Ibídem*, pp. 18-19. Cursivas en el original.

⁶⁷⁸ *Ibídem*, pp. 78-84.

Dejando aparte algunos otros detalles sobre las tesis de Burke, lo que aquí interesa es comprender qué mueve a Nishida a criticar que se defina lo bello en términos de placer. Para Nishida esta interrelación entre belleza y sensación placentera es una solución incompleta al problema. Además para él no indica con exactitud a qué tipo de placer se quiere referir. Eso explica que Nishida, aún aceptando que la belleza produce placer en el que la admira, requiera definir los límites de la unión entre lo bello y lo placentero. Esto no significa que niegue que la apreciación de algo bello produzca una sensación placentera. Pero le requiere a tal sensación una delimitación. Es decir, qué tipo de placer, si es que puede definirse con claridad, es el que se relaciona con la belleza. Para tal propósito, Nishida busca en las teorías psicológicas sobre el arte y, en concreto, en la obra de Henry Rutgers MARSHALL (1852-1927), *Dolor, placer y estética: un ensayo sobre la psicología del dolor y el placer, con una referencia especial a la estética (Pain, pleasure, and aesthetics: an essay concerning the psychology of pain and pleasure, with special reference to aesthetics)* (1894).⁶⁷⁹

Las teorías psicológicas del siglo XIX y principios del XX buscaron una vía alternativa a las interpretaciones románticas que aparecían a esas alturas como fórmulas agotadas. La explicación de las ideas estéticas por medio de la teoría psicológica podía reducir su análisis de lo bello en términos de la experiencia de la sensación del sujeto. Se lee la apreciación del arte en la clave de la experiencia del sujeto ante algo bello. Y por eso se entiende que Marshall, por ejemplo, se proponga exponer una “psicología del dolor y el placer” a través del arte. Hay que recordar que la obra de Marshall que cita Nishida se enmarca en una corriente discursiva coetánea sobre la pertenencia o no de la percepción estética al ámbito novísimo de la psicología como disciplina independiente. De hecho Marshall, al exponer el marco teórico de su obra y las intenciones de su estudio, refiere a la figura de William JAMES espetándole que en sus *Principios de Psicología (The Principles of Psychology)* (1890)⁶⁸⁰ omite incidir sobre la unidad existente entre estética, dolor y placer.⁶⁸¹

En el Prefacio a su libro, Marshall describe que su intención es la de desarrollar y analizar la relación existente entre estética y hedonismo.⁶⁸² Se puede encontrar el

⁶⁷⁹ MARSHALL, Henry Rutgers, *Pain, pleasure, and aesthetics: an essay concerning the psychology of pain and pleasure, with special reference to aesthetics*; London: MacMillan, 1894.

⁶⁸⁰ La figura de James, importante en la primera etapa filosófica de Nishida, aparece aquí también aunque sea de manera indirecta y señala el marco general de la filosofía de una época fuertemente inclinada al psicologismo.

⁶⁸¹ MARSHALL, op. cit., cit., p. vi.

⁶⁸² *Ibídem*, p. v.

grueso de su exposición teórica en el capítulo tercero titulado “El campo de la estética” (“The Field of Aesthetics”).⁶⁸³ Allí, Marshall, aceptando que el tratamiento de la estética es una rama del hedonismo (o ciencia del placer), considera que lo que permanece sin explorar es la discriminación necesaria entre “placeres en general” (*pleasures in general*) y “placeres estéticos” (*aesthetic pleasures*). Para tal propósito, establece la diferencia entre los placeres estéticos que son “relativamente permanentes en el recuerdo” (“*relatively permanent in revival*”)⁶⁸⁴ y los otros placeres que no perduran en el tiempo y la memoria. Esta división metodológica es justamente la que recoge Nishida en su ensayo:

Recientemente, un hombre llamado Marshall ha escrito un libro titulado *Pain, Pleasure and Aesthetics*, que explica con detalle la belleza considerada como un tipo de placer. De acuerdo con el argumento de Marshall, el placer estético no sólo queda limitado al momento en que se siente, sino que vuelve a disfrutarse en el mismo sentido cuando lo recordamos. En pocas palabras, es placer estable. Aunque puedo aceptar que la explicación de Marshall concuerda bastante con los hechos, fundamentalmente no es diferente de los planteamientos previos sobre la cuestión. No puedo aceptar como una explicación completa la teoría que expone que la característica especial de la belleza se encuentra simplemente en ser placer estable, o que esta teoría pueda explicar a fondo la naturaleza de la belleza.⁶⁸⁵

Como se ve, Nishida cita las categorías establecidas por Marshall para diferenciar entre placeres, pero le parecen insuficientes. Aunque Nishida acepte hasta cierto punto las tesis correctivas de Marshall, no le parece suficiente reducir la belleza a un placer recordativamente estable. Se puede deducir, además, que, para Nishida, las tesis psicologistas o emotivas de Burke o Marshall se quedan en la superficie del problema, circunvalan la complejidad de la cuestión y no aciertan a indicar claramente cuál es la característica especial, la esencia de la idea de belleza.

En su búsqueda del enigma tras la belleza, Nishida mira hacia la tradición filosófica alemana y, como no podía ser de otro modo, a Kant. Es bien conocido que Kant define el juicio estético que refiere a la belleza en términos de actitud “desinteresada”.

Se puede recordar ahora la definición de lo bello en la *Crítica del Juicio* (1790) en relación al primer momento, a saber, el del juicio del gusto según la cualidad:

⁶⁸³ *Ibidem*, Chapter III “The Field of Aesthetics”, pp. 106-166.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 347.

⁶⁸⁵ NISHIDA, “Una explicación de la Belleza”, NKZ13, cit., p. 78 (BS: p. 215).

Gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, sin interés alguno. El objeto de semejante satisfacción llámase bello.⁶⁸⁶

Y contrastarse con la interpretación nishidiana en el texto:

De acuerdo con las explicaciones dadas por parte del Idealismo alemán desde Kant, la sensación de belleza es el placer separado del ego. Es un placer momentáneo, cuando uno olvida su propio interés o intereses del tipo ganancia o pérdida, ventaja o desventaja. Sólo este tipo de *muga* (無我) es el elemento esencial de la belleza; cuando este elemento falta, no importa qué tipo de placer se haya experimentado, puesto que no surgirá de él este sentido de belleza.⁶⁸⁷

Nishida reformula como “el sentido de la belleza es un placer separado del ego” (*bikan to wa jiko hanaretaru kairakunari*-美感とは自己を離れたる快樂なり)⁶⁸⁸ aquello a lo que Kant denomina como “satisfacción o descontento, sin interés alguno”. La reformulación nishidiana mediante la que se equipara “desinterés” con “placer separado del ego” y se transforma la exacta definición kantiana del gusto y de lo bello, muestra cierta incorrección en la interpretación que el pensador japonés hace del “desinterés” kantiano.

Las nociones de satisfacción o descontento utilizadas por Kant como categorías para determinar con la facultad de juzgar, un objeto por medio de su representación “sin interés alguno”, refieren a la falta de interés acerca de la existencia de la cosa y objeto en sí:

2. *La satisfacción que determina el juicio de gusto es totalmente desinteresada.* Llámase interés a la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto. (...) cuando se trata de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa o solamente puede importar algo a nosotros o a algún otro, sino de cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión). (...) Se ve fácilmente que cuando digo que un objeto es bello y nuestro tener gusto, me refiero a lo que de esa representación haga yo en mí mismo y no a aquello en que dependo de la existencia del objeto.⁶⁸⁹

Es decir, la actitud desinteresada se refiere a la indiferencia acerca de la existencia del objeto sobre el que aplicamos nuestro gusto en el juego de la facultad de juzgar. Kant no refiere a la actitud desinteresada como placer separado del sujeto.

⁶⁸⁶ KANT, Immanuel, *Crítica del Juicio* (1790); GARCÍA MORENTE, Manuel (Ed. y Trad.), Madrid: Austral, 2001, p. 141, Primera Parte –Crítica del Juicio Estético, Primera Sección-analítica del Juicio Estético, Primer Libro-Analítica de lo Bello, Primer momento.

⁶⁸⁷ NISHIDA, “Una explicación de la Belleza”, NKZ13, cit., pp. 78-79 (BS: p. 216).

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 78 (BS: p. 216).

⁶⁸⁹ KANT, *Crítica del Juicio*, cit., pp. 132-133; Primera Parte –Crítica del Juicio Estético, Primera Sección-analítica del Juicio Estético, Primer Libro-Analítica de lo Bello, Primer momento, 1, 2.

Tampoco se encuentra la desaparición de la individuación del sujeto en el juicio estético. En todo caso, en cierto modo se estaría ante su formación.

Cuando Nishida resume la base de la idea de bello en Kant, aunque se puede leer la satisfacción o descontento en contraste con lo agradable y lo bueno, que sí están unidos al interés, lleva más allá el estricto momento de la definición kantiana al introducir su propio concepto de *muga*, de negación de sí mismo.

Su intención al hablar de la sensación de belleza como placer separado del ego y su seguida explicación de ese tipo de placer como “placer momentáneo”, es decir, del lapso en el que “uno olvida su propio interés o intereses del tipo ganancia o pérdida, ventaja o desventaja”, pretende conectar su propia lectura materializada en la noción de *muga* y hacerla sinónima del desinterés en Kant. Es bastante claro que decir que la noción de “desinterés” se corresponde con el “olvido del propio interés” está bastante lejos del significado exacto de las proposiciones kantianas. Kant no se centra en el desinterés en la actitud del sujeto cuando éste percibe un objeto como bello sino en el desinterés del sujeto sobre la existencia o no del objeto en el que se basa su juicio sobre el gusto.

El reconocido intérprete de la obra de Nishida y especialmente de sus ideas sobre arte, IWAKI Ken'ichi, comenta que no es del todo acertado sostener que Nishida ha malinterpretado las tesis kantianas.⁶⁹⁰ Iwaki considera que Nishida falla al leer la noción de “desinterés” kantiana (*Interesselosigkeit*) como el momento del olvido del propio interés o ventaja. Pero según él no se puede afirmar que haya tal error interpretativo si se tiene en cuenta que Nishida no parte estrictamente de Kant, sino de una noción de “desinterés” que bebe, según este intérprete, de la tradición asiática, del *Zen*, el confucianismo y el taoísmo. Esa perspectiva imbuida de la propia historia intelectual asiática se ve mejor, según Iwaki, en el momento en el que se traduce la noción en alemán “*Interesselosigkeit*” por la palabra japonesa *mukanshin*-無關心, “indiferencia”.⁶⁹¹

Es más que aceptable que Nishida lea la noción kantiana de tal modo que sostenga su propia idea de lo bello. También es factible entender el desnivel siempre existente a la hora de traducir el concepto, en este caso, el del desequilibrio conceptual entre el “desinterés” kantiano, la “negación de uno mismo”, *muga*-無我 y la indiferencia, *mukanshin*-無關心. Pero no se puede aceptar que se salve el error de

⁶⁹⁰ Véase IWAKI, art. cit., pp. 259-284.

⁶⁹¹ *Ibidem*, p. 261.

lectura alegando a un movimiento del enfoque justificado en diferencias filosófico-culturales.

Iwaki no menciona que la estrategia de Nishida es la de adecuar su propia posición y su noción (*muga*), con claros referentes intelectuales que en el vocablo se enraízan en su suelo cultural, al desarrollo moderno de la cuestión de la mano de la filosofía occidental que toma como primer referente directo. Es evidente que las piezas del puzzle no encajan bien en los argumentos que aporta Iwaki. Aunque se pueda aceptar que haya ese cambio de perspectiva cultural, la interpretación del “desinterés” kantiano que aquí da Nishida no es adecuada. La “negación de uno mismo” o la “indiferencia” remiten a un estado subjetivo, al estado subjetivo de apatía o indiferencia o, en palabras de Nishida, al momento subjetivo cuando el “yo” olvida su posición egoísta frente a la sensación que le produce la apreciación de lo bello. El desinterés en el primer momento, el del juicio del gusto, no refiere al olvido de la propia individualidad, sino que indica solamente el desinterés sobre la existencia o inexistencia del objeto representado.

Dicho esto y volviendo a lo que quiere mostrar Nishida, siguiendo sus argumentos parece que el elemento esencial de la belleza se corresponde con la negación de la individuación del sujeto y sus intereses –negación de sí mismo que es lo que significa su noción de *muga*.

Muga se puede traducir de diversas maneras: como desinterés, modestia o incluso auto-renuncia. También puede referir a la traducción japonesa de la palabra sánscrita *anâtman*, no-ego en el budismo. Si se toma el sentido de *muga* como expresión de no-ego (olvido de sí mismo) o como éxtasis (el estado anímico del sujeto que le llena de un sentimiento de admiración y felicidad o bien le pone en una actitud de suspensión de las actividades sensitivas), la noción parecería más próxima incluso a la idea de “sublime” en Kant que no a la conceptualización del “desinterés” en el juicio del gusto. Además, si se parte de la literalidad de la explicación nishidiana, *muga* se circunscribe en la inspiración del artista.⁶⁹² Un tipo de inspiración que es algo así como el movimiento no-intencional, espontáneo, que origina la creación del artista. Sería una

⁶⁹² De hecho, en el texto, Nishida describe que el sujeto llega al verdadero sentido de la belleza desde el estado de pureza subjetiva originado a partir del estado de negación de sí mismo (*muga*): “Así pues, si se quiere obtener el verdadero sentido de la belleza, las cosas deben confrontarse desde el estado puro de *muga*. El sentido de la belleza surge a través de esta condición esencial, conocida como la ‘inspiración divina’ (神来 *Inspiration*) en el arte” en NISHIDA, “Una explicación de la Belleza”, NKZ13, cit., p. 79 (BS: p. 216). La palabra “inspiración” aparece en inglés en el original.

espontaneidad sin esfuerzo, pero no equiparable al sentido filosófico del “desinterés”, más cercano a la apreciación y no tanto a la creación.

En “Una explicación de la belleza”, *muga* es el elemento sustancial y particular de la belleza. La noción le sirve a Nishida para discriminar el placer estético de cualquier otro tipo de placer en general. Pero en vez de quedarse con la delimitación aportada por Marshall, que el placer estético es “estable”, es decir, permanente en la memoria, prefiere hablar de “momentaneidad”. La definición de *muga* nishidiana reconduce la particularidad de la belleza a un tipo de placer de “un momento” (*hitotoki*—時).⁶⁹³ Significativamente, el contraste entre la apreciación estética como momentánea en contraposición a la tesis psicologista de Marshall, que estabiliza en el recuerdo ese placer, es la vía para que Nishida introduzca el papel que juega la religión en todo este esquema. Nishida prima, nuevamente, la función de la religión aunque en este brevísimo ensayo lo haga de modo tímido:

La belleza que evoca este sentimiento de *muga* es la verdad intuitiva que trasciende la diferenciación intelectual. Esta es la razón por la que la belleza es sublime. En relación a este punto, la belleza puede ser explicada como el abandono del mundo de la diferenciación y el llegar a ser uno con el Gran camino de *muga*; y este camino es, de este modo, del mismo tipo que el camino de la religión. La única diferencia está en el grado de profundidad y superficie, entre lo grande y lo pequeño. El *muga* de la belleza es el *muga* del momento. El de la religión es eterno (*eikyū*-永久) *muga*.⁶⁹⁴

Nishida, lejos de acomodarse en la cualidad de la belleza persistente en el tiempo de la memoria, se fija en la momentaneidad del éxtasis, de la pura y directa suspensión de la auto-reflexión o el auto-interés. En el olvido de sí. Y, en este sentido, la apreciación de la belleza explicita un momento del abandono puntual del sujeto del mundo de la diferenciación (dual) –una suspensión temporal que, sin embargo, puede derivar en una transformación completa del sujeto mediante el sentimiento religioso.

Si se recuerda, la primacía de la religión por encima del arte y la moral aquí insinuada, se vio de manera acabada y de forma sistemática en *Estudio sobre el Bien*. Allí la religión aparecía como el culmen de la filosofía y la intuición intelectual en el sujeto, superado en alcance a conocimiento y voluntad. Esta gradación ya se vislumbra al final “Una explicación de la belleza” como sigue:

Si bien la moral también se deriva del Gran Camino de *muga*, aún pertenece al mundo de la diferenciación, porque la idea de deber que es la idea esencial de la moral se construye sobre la distinción entre el “yo” y “el otro”, la bondad y la maldad. No llega aún a los caminos sublimes de la religión y el arte. Sin embargo, cuando se practica la

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 80 (BS: p. 217).

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 80 (BS: p. 217).

moral durante años, finalmente se consigue llegar al nivel que Confucio describió como “ir a bañarse al río Yi y disfrutar la brisa en el Altar de la Lluvia, y después volver a casa cantando poesía”.⁶⁹⁵ En otras palabras, cuando la moral avanza y entra en la religión, ya no hay diferencia entre ambas.⁶⁹⁶

Para concluir, se puede decir que con su texto “Una explicación de la belleza” Nishida muestra la reformulación de la idea de “desinterés” en Kant para así justificar su propia noción, *muga*, como factor que determina y particulariza la característica especial de la apreciación de lo bello. Si se quiere extraer una única idea importante que resuma el alcance del sentido de lo bello en este primerizo texto de Nishida, se puede decir de él que es un ejemplo notable del carácter bilateral, en palabras de Karatani⁶⁹⁷, de los conceptos filosóficos sobre la apreciación estética en Occidente y Japón. Teniendo en cuenta ese carácter bilateral que Nishida muestra en esta primera indagación sobre la apreciación de lo bello, se pueden sintetizar las claves del texto en la fórmula siguiente:

<El sentido de la belleza es el del placer momentáneo que surge cuando el sujeto se olvida de su propio interés en el estado de puro negarse a sí mismo (*muga*)>.

A pesar de los detalles y la asincronía entre los conceptos recibidos de la filosofía moderna occidental y la posición propia que el pensador quiere comunicar, es indudable que el texto provee, al menos, de tres cuestiones que interesa retener:

- Que la definición de la apreciación de la belleza como *muga* arroja luz a las particularidades del proceso de construcción de conceptos que comenzó con la Era Meiji. El texto de Nishida evidencia la dificultad para ajustar el corpus de la filosofía moderna, los discursos psicologistas coetáneos y el patrimonio conceptual de la historia intelectual japonesa.

⁶⁹⁵ La cita completa que se corresponde con la paráfrasis que incluye Nishida en su ensayo se encuentra en *Analectas (Lun Yu)* de Confucio, Libro XI, 25: “[Dian] dijo: ‘Al final de la primavera, con el atavío estacional completo, en compañía de cinco o seis hombres y de seis o siete donceles, desearía bañarme en el río Yi, refrescarme con la brisa en la terraza de la Danza de la Lluvia y regresar cantando’. Confucio lanzó un suspiro y dijo: ‘Estoy con Dian’ ”, en CONFUCIO (Maestro Kong), *Lun Yu: Reflexiones y enseñanzas*; SUÁREZ GIRARD, Anne-Hélène (Int. y Trad.), Barcelona: Kairós, 1997, pp. 85-86.

⁶⁹⁶ NISHIDA, “Una explicación de la Belleza”, NKZ13, cit., p. 80 (BS: p. 217).

⁶⁹⁷ “Bilateral” en el sentido que expone el filósofo Karatani como la alternación o pertenencia de dos líneas. En el caso concreto de la filosofía de Nishida, la alternancia de principios filosóficos occidentales y asiáticos. Para Karatani, en la historia intelectual japonesa se puede hablar de bilateralidad o alternancia entre principios o fuentes de referencia diferentes (confucianismo, budismo, pensamiento europeo, etc.) que se imbrican en diversas épocas históricas en el pensamiento japonés. Véase KARATANI, Kojin, “On Bilateralism”, *SOAS Occasional Translations in Japanese Studies*, Vol. 1, 2012, pp. 1-18. [www.soas.ac.uk/jrc/translations/]. (Consulta: 19 Mayo 2012). El capítulo pertenece a la obra de Karatani *Pensamiento de preguerra (Senzen no jikō)* [<戦前>の思考], Tokio: Kōdansha, 2001.

- Que la apreciación de la belleza leída como “negación de uno mismo” ayuda a una mejor comprensión de los orígenes de la noción de “experiencia pura” y el aspecto de transformación personal que se indicó al exponer sus contornos.

- Que ya en sus primerísimos textos, Nishida define el arte en relación a la moral y la religiosidad. Aunque en “Una explicación de la belleza” la cuestión no aparece del todo desarrollada, indica la que es una particularidad constante de la filosofía nishidiana que empuja al pensador a buscar el punto de unión de los diversos mundos epistémicos: conocimiento científico, arte, moral y religión.

El mundo de la cultura como objetivación de la voluntad.

En este trabajo se ha presentado un estudio extenso y pormenorizado de la obra *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. La intención de aquel detalle analítico era ayudar a formar el mapa genealógico, terminológico y conceptual en el que se mueve la filosofía de Nishida en los años que aquí se toman como referencia de su primera etapa, las décadas 1910 y 1920. La parte dedicada al análisis de aquella obra se cerraba, en consonancia a como lo hacía Nishida en el texto del postfacio, resaltando la analogía posible entre el *Logos* heraclíteo y la voluntad absoluta. Como se vio entonces, en Nishida prevalece la búsqueda constante de llegar a un conocimiento de la realidad que se siga de un elemento ordenador que es el que da coherencia al mundo. Nishida denomina a este elemento ordenador con sus nociones de experiencia pura (inmediata), autoconciencia y, finalmente, voluntad.

El enfoque secuencial de los conceptos que se ha ido viendo va de la experiencia inmediata a la autoconciencia (punto de unión de la reflexión y la intuición en el sujeto) y en este periodo de los primeros años de la década de los años 1920 finaliza con la centralidad de la noción de voluntad libre absoluta. La obra *Arte y Moral* (1923) sigue la secuencia trazada y, de hecho, subraya aún más el papel de la voluntad en la formación del mundo de la cultura mediando en él la “conciencia cultural” (*bunka ishiki*-文化意識).

Los textos que componen *Estudio sobre el Bien e Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* describen una hermenéutica antropológica que sitúa el interés de la reflexión del pensador en la vida humana y en sus manifestaciones. La vida humana, según se ha ido viendo, sigue una línea progresiva y procesal de desarrollo que aspira a alcanzar su propósito vital concreto. En *Estudio sobre el Bien*, Nishida recogía la

dialéctica formativa de lo real, es decir, la unificación y la diversificación, al explicar las dimensiones subjetivas (conocimiento, voluntad e intuición) y el intento de trasponer esa triádica función del sujeto individual en el mundo con su tratamiento pormenorizado de la Realidad, el Bien y la Religión. En *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, la sistematización se problematiza pero, ciertamente, se complementa también, tanto a nivel epistemológico como ontológico. La búsqueda del fundamento de la realidad llevó de la autoconciencia a la voluntad libre absoluta, siguiendo la trayectoria de Nishida y su diálogo con los referentes filosóficos coetáneos (James, Royce, Bradley, Cohen, Natorp, etc.) y el marco teórico predominante (la filosofía de Kant, Hegel y fundamentalmente Fichte). La estructura resultante pretendía exponer el proceso desde la perspectiva ontológica (de la totalidad de lo real) y la epistemológica (del sujeto en su conocimiento y reconocimiento de sí y de lo que le rodea) en el que la dialéctica entre la unificación y la diversificación se explicaba mostrándose cómo surgían diversos mundos partiendo de un fundamento único y absoluto. Esos mundos representativos nacían de la categorización de diversos *a priori*: el mundo de los números racionales del *a priori* de la aritmética; el de los números reales, del *a priori* del análisis; el de las figuras geométricas, del *a priori* de la geometría; el mundo mecánico, de la dinámica, y el biológico, de la fuerza vital. Pero, ¿acaso no faltaba explicitar más cuál es el mundo que recoge esa red de representaciones diferenciadas? ¿Hay un mundo que envuelve en sí todas las relaciones que se resumen en las tres ideas fundamentales: verdad, belleza y bondad?

Nishida insiste en la unión y co-pertenencia de estos diversos mundos y sus representaciones aunque no duda tampoco en ordenarlos jerárquicamente en relación a su mayor o menor abstracción o concreción. Cada mundo, cada esfera de representaciones, contiene su propósito o *telos* que coopera en la interrelación y co-pertenencia en un mundo, el de la realidad, que es único y que se contiene en su fundamento absoluto: la voluntad libre absoluta.

El papel de la voluntad que reúne esos mundos, al unísono independientes y dependientes en ese fondo absoluto común, se materializa en el “mundo de la cultura” (*bunka no sekai*-文化の世界). Es precisamente el mundo de la cultura el que sirve como vehículo del análisis de *Arte y Moral*. Es un motivo fundamental para entender el propósito y objetivo de la obra. El mundo de la cultura recoge, sin hacerlas desaparecer, las particularidades de los diversos mundos, de los individuos con su autorrealización personal. Pero no sólo recoge sino que construye y se construye en el espacio para la

trans-subjetividad. Es decir, el lugar comunicativo de todos los componentes particulares en la totalidad de lo real.

Arte y Moral reemprende el camino de formación del mundo de la cultura que Nishida solamente enunciaba en el postfacio de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Parte, por eso mismo, de la misma premisa básica, la de la voluntad. Se entiende esta continuidad argumentativa con sólo repasar la introducción al libro, fechada en Julio de 1923:

He demostrado la relación interna entre la intuición artística y la voluntad moral en la conexión que existe entre la intuición y la reflexión en el yo volitivo. (...) creo que la verdadera belleza no está separada de la verdad y del bien (...) El problema de las relaciones entre lo bueno y lo bello envuelve, naturalmente, la discusión sobre las relaciones de belleza, verdad y bondad. (...) El mundo objetivo de la voluntad del que yo hablo se refiere al mundo de la cultura.⁶⁹⁸

El concepto central en la obra será el de la voluntad, aunque circunscrita a su función en el interior de la discusión concreta sobre el arte y la moral. En lo que sigue, se propondrá una interpretación de *Arte y Moral* organizada alrededor del estudio de la apreciación y creación artísticas, la intercomunicación entre el sujeto que crea el objeto artístico y el que lo contempla, y el lugar de conexión entre arte y moral.

Además del obligado análisis filosófico de los textos, este apartado dedicado a indagar los motivos tras la discusión filosófica de los reinos del arte y la moral y sus relaciones mutuas, debe cerrar el círculo iniciado con la exégesis de *Estudio sobre el Bien*. Así se podrán enlazar los motivos comunes que sustentan la intención y creencia nishidiana en una filosofía capaz de reivindicar y mostrar la unidad del sujeto. La filosofía de Nishida ofrece una propuesta que, ubicada en el momento concreto en el que escribe, trata de dar con la vía filosófica que permita rebasar la fragmentación del sujeto, la disociación que parece unida a los avatares de la historia de la filosofía después de Kant.

El mismo Kant se enfrentó a un problema similar al que se enfrenta Nishida. Con la capacidad del juicio, en palabras de Ernst CASSIRER (1874-1945), Kant quiere presentar el juicio como la actividad mediadora entre la razón teórica y la razón práctica, el eslabón que reúna a ambas.⁶⁹⁹ La búsqueda de la capacidad que sirve de tránsito entre la capacidad teórica y práctica del sujeto mueve a Kant a escribir la *Crítica del Juicio* y buscar las relaciones mutuas entre los dos campos: el de la

⁶⁹⁸ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 239.

⁶⁹⁹ CASSIRER, Ernst, *Kant, Vida y Doctrina* (1918); ROCES, Wenceslao (Trad.), Madrid, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, Quinta Reimpresión, 2003, p. 319.

naturaleza y la libertad, el ser y el deber. Explicitar, en definitiva, el espacio donde se coordinan:

Los conceptos de la naturaleza, que contienen la base de todo conocimiento teórico *a priori*, descansaron sobre la legislación del entendimiento. El concepto de la libertad, que contiene la base de todos los preceptos prácticos sensibles-incondicionados, descansó sobre la legislación de la razón. Ambas facultades, pues, además de poder, según la forma lógica, aplicarse a principios, cualquiera que sea su origen, tienen cada una, según el contenido, su propia legislación, por encima de la cual no hay otra (*a priori*), y que justifica, por lo tanto, la división de la filosofía en teórica y práctica. Pero en la familia de las facultades de conocer superiores hay, sin embargo, un término medio entre el entendimiento y la razón. Éste es el Juicio, del cual hay motivo para suponer, por analogía, que encierra en sí igualmente, si no una legislación propia, al menos su propio principio, uno subjetivo, *a priori*, desde luego, para buscar leyes, el cual, aunque no posea campo alguno de los objetos como esfera suya, puede, sin embargo, tener algún territorio y una cierta propiedad del mismo, para lo cual, justamente, sólo el tal principio sería valedero.⁷⁰⁰

Además, si seguimos la hipótesis de investigación que tan bien expone y resuelve Salvi TURRÓ en su estudio sobre las posibilidades del tránsito entre lo teórico y lo práctico en la *Crítica del Juicio*⁷⁰¹, también se puede decir análogamente que Nishida empieza a mostrar en su obra *Arte y Moral* cómo responder ante la construcción del mundo moral, cultural y religioso en la senda de la filosofía de la historia en la que se fijará en las obras de los años 1930 y 1940.

Esta analogía entre Kant y Nishida aporta un dato importante, a saber, que la obra del pensador japonés sigue la senda particular de la filosofía que, asumiendo una estructura unilateral consumada tras la inquietud idealista que describe el dominio del pensamiento alemán en el siglo XIX, se revuelve y retuerce en los albores del siglo XX. Y no sólo se revuelve en las críticas al sostenimiento de ese término medio posible entre entendimiento y razón, justificante de una subjetividad en unidad. También está presente en la muerte del sujeto vociferada por algunos que, siendo una muerte conceptual, parece haber dejado sin contestar algunas interpelaciones importantes encarnadas crudamente en los acontecimientos históricos del siglo, en la época de las dos guerras mundiales y más allá de ellas. Si se mira hacia la situación de Japón y sus particularidades en esa época como agente histórico, esa manifestación está presente en una parte de su historia como país que personifica las aporías de la reflexión filosófica más reciente en el tiempo.

⁷⁰⁰ KANT, *Crítica del Juicio*, cit., p. 102: Introducción, III.

⁷⁰¹ Véase TURRÓ, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*; Barcelona: Anthropos, 1996.

Arte y Moral, con su especial énfasis en el mundo de la cultura como objetivación de la voluntad, es un libro excelente para completar las perspectivas nishidianas que se han ido apuntando en esta investigación (epistemología, ontología, ética, religión,...) de la mano de *Estudio sobre el Bien e Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Además, constituye el origen de los vuelcos y nuevas perspectivas que se materializarán en el desarrollo filosófico nishidiano posterior. Asimismo el libro es hábil para ofrecer un primer dibujo de la hermenéutica filosófico-cultural a la que se deben someter algunas obras de Nishida, especialmente las publicadas durante los años 1910 y 1920. A menudo se pasa sobre ellas de puntillas con valoraciones demasiado generales o bien aplicándosele valor más allá de sí mismas, retrospectivamente vistas a la luz de los cambios o relecturas que el filósofo hizo posteriormente sobre algunas de las reflexiones inscritas en sus páginas.

Algunas de las conclusiones a las que se apunte y llegue tras el análisis de *Arte y Moral* deberían aclarar ciertos aspectos no suficientemente estudiados de la primera etapa filosófica de Nishida. En definitiva, completar huecos que faciliten ulteriores exámenes de estos mismos textos para reubicar algunos de los presupuestos que se enuncian sobre estos escritos habitualmente eclipsados por conceptos, terminología y giros de madurez que beben de las primeras discusiones del pensamiento nishidiano y tienen su genealogía, acertada o errada, en ellos.

¿Por qué “arte” (*geijutsu*-芸術) y no “estética” (*bigaku*-美学)?

En su tesis doctoral *La creación artística de Nishida Kitarō a través de sus lecturas de Fiedler y Kant en su texto ‘Arte y Moral’ (Geijutsu to dōtoku) de 1923 [La création artistique chez Nishida Kitarō (1870-1945) à travers ses lectures de Fiedler et de Kant dans son texte ‘Art et morale’ (Geijutsu to dōtoku) de 1923]* (2003), Britta STADELMANN BOUTRY advierte perfectamente sobre la particularidad de la terminología escogida por Nishida: el filósofo hablará de “arte” (*geijutsu*-芸術) en lugar de hablar de “estética” (*bigaku*-美学).⁷⁰² Sin este tipo de advertencias contrastables en el original, para un lector desconocedor de las fuentes primarias o uno otro que lea sus

⁷⁰² STADELMANN BOUTRY, Britta, *La création artistique chez Nishida Kitarō (1870-1945) à travers ses lectures de Fiedler et de Kant dans son texte ‘Art et morale’ (Geijutsu to dōtoku) de 1923*; Genève: Thèse de doctorat Univ. Genève, 2003, No. L. 527, pp. 190-193. [archive-ouverte.unige.ch/unige:603] (Consulta: 1 Marzo 2012).

textos acostumbrado a la común equivalencia entre la estética y el estudio de las manifestaciones artísticas sería fácil caer en alguna confusión.

Los intelectuales de la época Meiji trabajaron la traducción y transposición terminológica de conceptos enraizados en la historia de la filosofía occidental ajenos en lengua japonesa, como se vio con la palabra filosofía. En el caso del arte, hay un conjunto de palabras que comparten ámbito semántico limítrofe y que, al ser fácilmente confundibles, cabe distinguir: *bigaku*-美学, *bijutsu*-美術 y *geijutsu*-芸術.

Si se fija la atención en *bigaku*-美学 y *bijutsu*-美術, se comprueba que el *kanji* que sirve de guía semántica es el de *bi*-美, belleza. *Bigaku* se puede traducir literalmente como el conocimiento o estudio (*gaku*-学) de la belleza (*bi*-美). Fue NAKAE Chōmin⁷⁰³ quien introdujera este neologismo en japonés a la vez que otro concepto también significativo en filosofía, “símbolo” (*shōchō*-象徴).

Los dos neologismos aparecen por primera vez en la traducción de la obra de Eugène VÉRON (1825-1879), *L'esthétique* (1878)⁷⁰⁴ que hace entre los años 1883 y 1884. *Bigaku*-美学 es el término empleado desde entonces para referirse a la estética y la palabra habitual para hablar desde la filosofía sobre el análisis de las manifestaciones artísticas.⁷⁰⁵ La triple traducción, del francés de Véron al japonés de Nakae y aquí ahora al castellano, deja ver el peaje que pagamos para podernos comunicar en nuestro mundo babélico –el neologismo *bigaku* parte de un presupuesto escrito que ya ha desdibujado

⁷⁰³ Véase JACKSON, Earl, Jr., “The Metaphysics of Translation and the Origins of Symbolist Poetics in Meiji Japan”, *PMLA (Modern Language Association)*, Vol. 105, No. 2, 1990, p. 263 y MARRA, Michele, *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*; Honolulu: Hawai'i University Press, 1999, p. 26.

⁷⁰⁴ La traducción que hiciera Nakae del texto de Véron es de una importancia significativa en el contexto de la literatura japonesa. Supuso, entre otras cosas, el interesante debate, fuertemente centrado en conceptos filosóficos, que mantuvieron durante los años 1891 y 1892 dos figuras centrales de la historia de la literatura japonesa moderna: TSUBOUCHI Shōyō (1859-1935) y MORI Ōgai (1862-1922). Tsubouchi y Mori contrapusieron sus perspectivas sobre cómo concebir la literatura en diversos artículos publicados en las páginas de las revistas literarias *Literatura Waseda (Waseda bungaku)* [早稲田文学] y *Revista de Shigarami (Shigarami Zasshi)* [据雑誌]. Mientras que Mori defendía la perspectiva de la filosofía idealista de autores como Karl Robert Eduard von HARTMANN (1842-1906) y el papel de la literatura como medio para discutir “ideas”, Tsubouchi defendía que la literatura debía ser más bien el espacio para la descripción de “hechos”, siguiendo en esto la línea crítica contra el idealismo del propio Véron en *L'esthétique*. Véase KARATANI, Kōjin, *Origins of Modern Japanese Literature* (1980); JAMESON, Fredric (Int.), DE BARY, Brett (Ed. y Trad.), Durham, London: Duke University Press, 1993, pp. 136-154 y MARRA, Michele, “A Voice of Resistance: Tsubouchi Shōyō” en *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*, cit., pp. 38-48. Para calibrar la influencia de las tesis de Véron en la posición de Tsubouchi, hay disponible la traducción de uno de sus textos: TSUBOUCHI, Shōyō, “What is Beauty?”, en MARRA, *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*, cit., pp. 48-64.

⁷⁰⁵ Si bien la primera traducción es también fruto de la tarea de NISHI Amane que en el año 1874 acuñó una traducción para “estética” como “la ciencia del bien y la belleza” (*zenbigaku*-善美学). Nishi preludia la búsqueda de nexo entre el bien y la belleza que se verá desarrollada posteriormente en la obra de Nishida. Para entender el enfoque de Nishi, se puede leer la traducción de uno de sus textos en NISHI, Amane, “The Theory of Aesthetics”, en MARRA, *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*, cit., pp. 26-37.

la derivación griega de “estética”. *Aisthetiké* recoge un significado amplio de lo que se asocia con la palabra sensación, pues apunta a la esfera de la percepción recibida por los sentidos o formada por ellos.

Es Kant en la *Crítica de la Razón Pura* el que utilizará rigurosamente esa raíz griega para hablar de la estética trascendental como “La ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*”.⁷⁰⁶ El uso exacto de las palabras, tan propio de Kant, ayuda a ver el desnivel entre *bigaku* y la definición de estética trascendental, enlazando con Nakae que se aproxima más al sentido de estética impulsado por Alexander G. BAUMGARTEN (1714-1762). En 1735 Baumgarten es el que pone en circulación el nombre de estética en su *Meditaciones filosóficas sobre algunas problemas pertenecientes a la poesía (Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus)* –sería su inicial sentido de estética como *epistémé aisthetiké* el que acabaría estirándose hasta convertir a la estética en una disciplina filosófica con identidad autónoma más allá de la epistemología. Al referirse al saber sensible, siguiendo en esto también la raíz de la *aisthetiké*, la estética se fue separando progresivamente de su anclaje en el conocimiento sensitivo estricto para constituirse como la rama de la filosofía dedicada a estudiar los fenómenos artísticos y la indagación sobre la idea de lo bello. En todo caso, Baumgarten reivindicaba la posibilidad de la perfección de la cognición estética (sensitiva) siguiendo la identificación clásica de lo bello y lo bueno de raíz platónica.⁷⁰⁷

El otro término en cuestión, *bijutsu*-美術, se traduce normalmente como “bellas artes” (por ejemplo, al referir a una galería o museo, *bijutsukan*-美術館). Por su parte, *geijutsu*-芸術 se emplea para “arte” en sus varios sentidos de *tekné*, al igual que sucede en castellano, con el “arte” como habilidad, destreza para producir o realizar algo, o en adjetivos como “artístico” (*geijutsutekini*-芸術的に) o para nombrar la profesión de “artista” (*geijutsuka*-芸術家).

Quizás la pieza que ayuda a entender mejor los motivos por los que Nishida usa en su libro el término *geijutsu*-芸術 se encuentre al sonsacar las raíces etimológicas de la palabra. Por un lado, porque *gei*-芸 habla del arte en el sentido de habilidad y

⁷⁰⁶ KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., p. 66, B35/A21.

⁷⁰⁷ Hay disponible un interesante artículo de Paul GUYER que repasa la estética alemana del siglo XVIII en GUYER, Paul, “18th Century German Aesthetics”, en ZALTA, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2008 Edition. [plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/aesthetics-18th-german/](Consulta: 10 Febrero 2011).

perfección en la realización de algo. Y, por otro, porque *jutsu*-術 implica también mentar los medios o instrumentos para realizar algo. Y arte, por eso, devuelve a la situación análoga en castellano en la que se puede seguir utilizando “arte” de una manera pluri-semántica que acoge tanto el acto del sujeto creador como la interacción del sujeto con lo creado, en el sentido de apreciador del mundo objetivo resultante de la acción artística.

Con su elección terminológica, Nishida se ubica otra vez en el interior de una orientación filosófica que remarca las dimensiones activas y creativas. Éstas se vieron en *Estudio sobre el Bien* con el “activismo” o “teoría de la actividad” (*katsudōsetsu*-活動説), y de un modo aún más evidente en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Al analizar ambas obras se mostró suficientemente en qué modo subrayaba Nishida la dimensión activa de la autoconciencia. Por ejemplo, al reconocer la unión entre conocimiento y existencia poniendo como principio a la autoconciencia en la forma de una actividad simultánea a la reflexión. También apuntaba a un proceso de desarrollo creativo explícitamente delineado en la construcción de la propia subjetividad y de su historia:

El auto-mantenimiento del yo, a través del cual “el pasado está preservado por sí mismo, automáticamente”⁷⁰⁸ es un “deber” plasmado en un proceso vivo de desarrollo, una verdadera evolución creativa, la fuerza motor de nuestra historia personal.⁷⁰⁹

La preservación del yo, el proceso de completitud del espacio entre el “es” y el “deber ser” (lo sido y lo aún por ser), se correlacionaba allí con la “historia personal” (*jinkakutekirekishi*-人格的歴史). Ahora, análogamente, esta idea se dejará ver en *Arte y Moral* en el desarrollo del mundo de la cultura como objetivación de la voluntad.

Vistos los motivos tras la elección de “arte” (*geijutsu*-芸術) y no “estética” (*bigaku*-美学), se puede lanzar una primera hipótesis que explique el ligamento entre arte y “moral” (*dōtoku*-道徳). Esta primera hipótesis redobla, justamente, la preponderancia de la dimensión activa en la filosofía de Nishida. El *kanji* leído en la palabra como *dō*-道, se utiliza en el sentido de camino, vía o ruta (y es utilizado, por ejemplo, para hablar de una calle con la lectura del *kanji* como *michi*-道). Pero también

⁷⁰⁸ Esta frase se corresponde a una cita de Bergson en NISHIDA, *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, cit., NKZ2, p. 66: “*En réalité le passé se conserve de lui-même, automatiquement*”.

⁷⁰⁹ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, cit., p. 34 (NKZ2: p. 66).

refiere al modo o método para conocer algo o dominar una técnica. He ahí precisamente la dimensión práctica –la moral es el modo o manera de llegar a la virtud, *toku*-徳.

Arte y Moral: el estudio particular de los mundos objetivos del arte y la moral.

En el apartado “Arte y Ciencia” del capítulo de este trabajo dedicado a tratar los sistemas de experiencia en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, se abstraieron las indicaciones que Nishida hacía sobre el arte.

Por un lado, se vio que Nishida afirmaba que la intuición artística era capaz de revelar el verdadero rasgo de toda experiencia como parte del sistema de la autoconciencia.⁷¹⁰ Desde su punto de vista, la intuición artística sigue el patrón de actividad de autodesarrollo y la completitud de la experiencia. El proceder de la actividad de creación artística es análogo al del desarrollo ontológico de la realidad. También en la ciencia se podía ver el mismo proceder, de tal modo que Nishida podía afirmar que la ciencia y el arte describen un proceso parejo. Las diferencias, en coherencia con el perspectivismo que aplica el filósofo, no eran más que el fruto de una concertación convencional, porque arte y ciencia responden en su opinión al mismo principio único. Para Nishida, como elementos de lo real, son partes constituyentes de un sistema organizado apriorísticamente alrededor del sistema de la experiencia o autoconciencia:

He defendido que considerar lo real como infinitesimal presupone un sistema auto-generativo o auto-desarrollante. En cambio, cada progresión en su interior es diferencial y debe ser (parte) de un *continuum* en el sentido estricto de las matemáticas o la física. La realidad científica se constituye desde cierta posición estratégica en el interior del sistema de autodesarrollo de la experiencia y la realidad artística, desde otra.⁷¹¹

Con todo, al extraer el mundo del arte de la contraposición con el método científico, el arte no quedaba suficientemente particularizado y explicado en los ensayos de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Como mucho, la explicación específica se extraía de la sección al mostrarse el modo de formación de lo real a la luz de la teoría de la expresión y la pura visualidad de Fiedler. Allí, la experiencia artística pura ejemplificaba, para Nishida, uno de los modos de acercamiento a la mismidad de lo real.

La relación de los trece capítulos que componen *Arte y Moral* ayuda a hacerse una idea sobre el plan de trabajo del pensador. Aunque como en anteriores ocasiones tampoco se puede decir que el orden de los textos en el libro responda a una

⁷¹⁰ *Ibidem*, p. 62 (NKZ2: pp. 122-123).

⁷¹¹ *Ibidem*, p. 63 (NKZ2: p. 126).

arquitectónica estrictamente coordinada. Con todo, teniendo en cuenta la división capitular de la obra, la triple orientación para estudiar el mundo del arte, el de la moral y su mutua relación, está indicada en el índice general:

- Capítulo 1. La esencia de lo bello
- Capítulo 2. Sobre "Grabado y Pintura" de Max Klinger
- Capítulo 3. El contenido del sentimiento y el contenido de la voluntad
- Capítulo 4. El mundo objetivo del Juicio Reflexivo
- Capítulo 5. El punto de unión de la verdad, el bien y lo bello
- Capítulo 6. La sociedad y el individuo
- Capítulo 7. La conciencia del acto
- Capítulo 8. La subjetividad de la conducta
- Capítulo 9. La voluntad y el silogismo
- Capítulo 10. Lo bello y lo bueno
- Capítulo 11. Ley y Moral
- Capítulo 12. La verdad y la belleza
- Capítulo 13. La verdad y la bondad

El estilo de escritura de Nishida es asistemático de raíz. Su salto de un tema a otro, de una orientación a otra, de una discusión filosófica a otra, es como un torrente con el que se encuentra el intérprete cuya primera tarea es ordenar las ideas para conseguir su propio propósito hermenéutico. Por eso, aquí se dividirá el trabajo interpretativo en tres cuestiones básicas a partir de las cuales se desgranarán y mostrarán esas otras diversificaciones temáticas tan propias del método expositivo de Nishida. Por un lado, se verá el desarrollo del mundo objetivo del arte desde las dos perspectivas que Nishida acentúa (la de la creación y la de la apreciación artísticas). Luego, se verá el desarrollo del mundo de la moral, particularmente en referencia al viraje sociológico ausente en otras obras y aquí expresamente cuestionado. Por último, se tratará de analizar cómo resuelve Nishida el tránsito unificador entre las ideas de belleza, verdad y bondad.

La pregunta por la belleza y el fondo del juicio valorativo-reflexionante.

El primer capítulo, "La esencia de lo bello" ("*Bi no honshitsu*") [美の本質] empieza con una pregunta: "¿Qué es lo que nos empuja a buscar la esencia de lo bello?".⁷¹² El sujeto se ve impelido a cualificar una obra de arte o un panorama natural frente a él. La obra de arte o el espacio natural nos afectan cuando los contemplamos, de tal modo que se expresa esa afectación, por ejemplo, diciendo de ellos que nos parecen "bellos". Por eso, el primer paso metodológico para acercarse a la esencia de la belleza

⁷¹² NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 241.

es para Nishida, igual que hizo en “Una explicación de la belleza”, abstraer la particularidad de esa cualidad precisa que está inserta en la expresión de la idea de belleza.

La primera cuestión que llama la atención es que Nishida, lejos de encerrar el tratamiento del arte en la sola contemplación, va a instaurar como momentos primordiales de su análisis, los dos lados a tener en cuenta a la hora de abordar el estudio del arte: el de la apreciación y el de la creación artísticas:

La belleza es una cualidad atribuida a las cosas por el sujeto (*shukan*-主觀). Se cree que el juicio sobre lo bello es un juicio de los sentimientos. ¿Debemos, por lo tanto, buscar lo bello en el acto de apreciación de la belleza? La conciencia del artista no es solamente la de la apreciación. También es posible pensar que la esencia del arte se busque en el acto de creación del artista. Además es necesario considerar el acto de apreciación (o reconocimiento) como la base de otro aspecto del acto creativo.⁷¹³

Este párrafo inicial es fundamental para entender que la intención de Nishida es la de discutir la esencialidad de la idea de belleza desde las dos perspectivas que, lejos de contraponerse, se necesitan y complementan entre sí. Es un tipo de intención profundamente ambiciosa porque, advirtiendo de la necesidad mutua de apreciación y creación como hace, el pensador deberá instaurar esa complementariedad entre la apreciación y la creación artísticas en vez de reducir su mirada propia a uno sólo de los fenómenos, como suele suceder normalmente. La filosofía ha optado la mayoría de las veces por ceñirse al estudio de la afectación o la sensación, mientras que los historiadores del arte y/o los artistas han buscado en el creador y en su acto creativo el canon de esa misma idea de belleza. Se han atomizado los dos momentos, el de la apreciación y la creación, en los que, por otro lado, el sujeto se puede mover constantemente: de apreciar a crear o de crear a apreciar; de creador a espectador u ocupando indistintamente el papel de ambas figuras.

Según se encamina la orientación de la reflexión nishidiana, las dos perspectivas juntas son las que pueden proveer de una visión completa del arte y de la esencia de lo bello, no una fragmentada en un lado o sólo creativo o sólo contemplativo.

El diálogo inicial entre el acto creativo y el acto contemplativo apunta los ejes sobre los que va a moverse el análisis de Nishida y acerca otra vez a un patrón clásico de su pensamiento: la superación de las estructuras binarias o duales con las que se fragmenta uno y el mismo fenómeno hasta hacer irreconocible su condición completa. Lo mismo sucede, por tanto, si se quiere encerrar la cualidad de lo bello sólo en la

⁷¹³ *Ibíd.*, p. 241.

atribución de esa cualidad que hace el sujeto o bien en la objetivación de esa cualidad del algo físico que se contempla o se crea. Todos los aspectos que, de hecho, son triples, se necesitan y se complementan. La regla que no se puede olvidar es, por tanto, la de la interrelación:

Igualmente se puede pensar que la persona que contempla una obra de arte ocupa, ella misma, el lugar del artista y procede imitando el acto de creación de éste. Así, es factible pensar que la esencia de la belleza se encuentra en el acto subjetivo pero al mismo tiempo no se puede dejar de pensar que nuestro juicio sobre eso bello remite a un objeto que es del que decimos que es bello. Aunque el contenido de la belleza no sea una cualidad existencial de las cosas, también es posible pensar que, en cierto sentido, se convierte en algo objetivo al hablar de un sentimiento de la belleza (*bikan*-美感). Por lo tanto, para aclarar la esencia de la belleza se tendrá que clarificar la cualidad objetiva del objeto bello.⁷¹⁴

La intersección entre principios (subjetivo y objetivo; apreciación y creación) es interesante para el propósito ulterior de demostración del punto de unión entre arte y moral. Porque la pregunta sobre la belleza pone en situación de revelar tres figuras: la del espectador, la del creador y una tercera, la del apreciador-creador, que adhiere sentido a un objeto cuando comparte con el creador, o bien contradice, determinado juicio sobre el mismo. Es decir, para Nishida no hay tareas o espacios separados, uno para el que contempla, otro para el que crea. Sino que se produce un lugar intermedio de comunicación entre la apreciación y creación: el punto de conexión de ambas dimensiones. Por consiguiente, el pensador sostiene que para clarificar la esencia de lo bello será necesario reconocer y clarificar tanto la cualidad objetiva⁷¹⁵ como la subjetiva de cada una de las dimensiones que coinciden en el arte.

Dicho esto, hay que volver a una pregunta primera y más básica que ésta del reconocimiento de las dimensiones implicadas en el arte. Si tomar cada una de las dimensiones por separado lo que hace es ponernos en una perspectiva aislada y, por tanto, no dirigir la mirada al mundo del arte en su sentido unificado, cabría empezar por identificar cuál es el fondo originario que comparten esas dimensiones del arte.

Nishida establece que el mundo del arte y la orientación hacia la idea de belleza desde la apreciación o la creación artísticas, tiene su origen en un principio único: el de la voluntad absoluta. Aclarar el mundo del arte y el mundo de la moral supondrá, desde un inicio, recordar el esquema ontológico nishidiano de la voluntad absoluta. Y, precisamente por eso, el reconocimiento del carácter activo, creativo y libre de esa voluntad.

⁷¹⁴ *Ibíd.*, pp. 241-242.

⁷¹⁵ *Ibíd.*, p. 242.

Asimismo, aclarar la esencia de la belleza requiere, según Nishida, esclarecer cuál es el *a priori* de la experiencia de esa voluntad en la que se origina el mundo del arte y, por consiguiente, la idea de “lo bello”. Para tal propósito, el pensador procede, primero, por analogía: buscando el *a priori* de los objetos bellos en analogía al apriorismo que determina los números en las matemáticas.

No es necesario entrar en el detalle de los ejemplos matemáticos que pone Nishida. Basta con fijarse en que la analogía se queda en simple similitud si hay, como comenta, una diferencia fundamental que hace incomparables a números y objetos propios del arte. La diferencia está en el tipo de juicio por el que se constituyen unos y otros.

Si, para Nishida, las matemáticas se constituyen en juicios simples en los que no participa el componente valorativo, para los juicios ligados al arte y a aquello que queda enjuiciado como “bello” es determinante ese vuelco valorativo y personal que engarza la perspectiva teórica con la práctica:

He comparado el objeto de lo bello con los números matemáticos. Pero no son ámbitos idénticos en esencia. Los números son el objeto de un juicio simple mientras que la belleza pertenece a un juicio valorativo (*kachihandan*-価値判断). Este juicio es justamente el que dirá que una actividad está contenida en cierto objeto en tanto que tal. Dicho de otro modo: [en el juicio valorativo] está implicado un contenido personal. Desde ese punto de vista, el objeto de la belleza y el objeto de la moral son idénticos en esencia. Al igual que de un juicio moral no se puede decir que exista independientemente del motivo, el carácter (*seikaku*-性格) y la acción de una persona, del juicio de lo bello tampoco se puede decir que exista independientemente de una circunstancia subjetiva y de una actividad creativa.⁷¹⁶

Si se repasa la diferencia entre juicio simple (de los números) y juicio valorativo (del arte y la moral), es factible ver en esta división metodológica un indicio de concordancia entre la distinción nishidiana y la distinción del juicio determinante y el reflexionante que Kant expone en la *Crítica del Juicio*:

El Juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como Juicio trascendental pone *a priori* las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general), es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cuál debe encontrarse lo universal, entonces el Juicio es solamente *reflexionante*.⁷¹⁷

En palabras de Turró, el juicio determinante kantiano no introduce nada que no contuviera de manera implícita el propio desarrollo sistemático-deductivo de los

⁷¹⁶ *Ibíd.*, p. 244.

⁷¹⁷ KANT, *Crítica del Juicio*, cit., Introducción, IV, p. 105.

principios teóricos y prácticos. Sin embargo, el juicio reflexionante hace lo contrario: puede haber determinación de algo desde principios, leyes, reglas o conceptos porque este algo, en cierto modo, ya se ha entendido en un nivel preconceptual que encierra la idea de la experiencia unitaria del mundo.⁷¹⁸

Con esta fijación del juicio estético como juicio reflexionante y la distinción nishidiana entre mero juicio y juicio valorativo, ya se adelanta una parte de la discusión que el filósofo emprende extensamente en el capítulo cuarto de *Arte y Moral* titulado “El mundo objetivo del juicio reflexivo” (“Hanseiteki handan no taishōkai”) [“反省的 判断の対象界”].⁷¹⁹

No obstante, la distinción entre juicios que Nishida intercala entre la pregunta por la belleza y la definición del juicio valorativo que refiere al objeto del arte y al de la moral, no avanza y devuelve a la pregunta inicial. Es decir, Nishida sigue necesitando contestar a lo siguiente: ¿qué principio es el que origina los mundos objetivos del arte y la moral? ¿Por qué tal principio implica que los juicios vayan acompañados del contenido personal?. Esta es la tentativa de respuesta que ofrece el pensador:

Independientemente de mí, no puede haber ni acto ni conciencia moral. Si para comprender la esencia de los números referí al acto sintético que intercambia la afirmación y la negación, de la misma manera se tiene que esclarecer el yo libre para esclarecer la esencia de la moral. Todos los fenómenos morales se establecen desde este punto de vista. Por lo tanto, el punto de vista del yo libre es el del sí mismo que trasciende el tiempo y el espacio y que, por tanto, no permite la explicación mediante la ley de causalidad. Se podría decir lo mismo del juicio valorativo sobre lo bello. Porque aquello que deviene objeto del juicio valorativo sobre lo bello debe surgir del yo libre. Si la reflexión en las matemáticas crea el mundo de los objetos matemáticos, la voluntad libre crea su propio mundo objetivo del mismo modo.⁷²⁰

La amplia cita clarifica que ese principio no es otro que el de la voluntad libre y que sus juicios valorativos, reflexionantes en el sentido kantiano, trascienden la estricta limitación de las categorías (tiempo y espacio) y no caen bajo la aplicabilidad de la ley de causalidad. Por ahora, entendiendo que el juicio estético es un tipo de juicio reflexionante al que se refiere Nishida como “juicio valorativo”, se ha dado con el principio que origina la esfera objetiva de cada ámbito. Es decir, el principio de la voluntad libre del que nacen los objetos del arte y de la moral.

⁷¹⁸ TURRÓ, op. cit., p. 55 y p. 70.

⁷¹⁹ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 336-349.

⁷²⁰ *Ibidem*, pp. 244-245.

Reafirmación de la voluntad absoluta libre como origen de la conformación del mundo objetivo de la cultura.

Tras aclarar el lugar de origen del mundo del arte, a saber, la voluntad libre absoluta, y la modalidad en que se expresa el juicio valorativo-reflexionante, Nishida pasa a elucidar en qué consiste el movimiento que funda el mundo objetivo del arte. Para ello, requiere armonizar las dos perspectivas, la de la apreciación y la creación artísticas, y hacerlo buscando el tronco común de las dos que se materializa en esa idea aún esquiva de belleza.

Como narra Nishida, ante el problema hay diversas posibilidades explicativas. Por un lado, es posible dar con la raíz de la belleza partiendo de una lectura psicológica que proyecta en el “sentimiento compartido” o “empático” (*kanjō inyū*-感情移入)⁷²¹, la explicación sobre la belleza. Pero esta explicación, como bien comenta, lejos de ir a la raíz de la belleza artística, busca su esencialidad fuera de ella: en una reducción heterónoma que al final contesta sobre la esencia de la belleza diciendo de ella que es un tipo de placer. Este tipo de opción explicativa que pivota en el sentimiento placentero es, ya desde tiempos de “Una explicación de la belleza”, una posibilidad que el pensador descarta por incompleta.

Por otro lado, Nishida indica parece apuntar a que se puede optar por fijar el significado sin fijarlo, en el puro relativismo de la subjetividad y la particularidad del juicio del gusto. En este caso, la falla según él estaría en negar su validez si lo que se hace es afirmar que la apreciación artística sólo depende del lado subjetivo (privativo) e individual. Y, negando la validez universal, se negaría la definición misma de la voluntad libre absoluta como origen del mundo del arte.

Así las cosas, conjugando, por un lado, la necesidad de contenido personal y, por tanto, subjetivo-particular, y, por otro y a la vez, la demanda de validez universal, para el filósofo será cuestión de buscar aquella instancia que desde la voluntad absoluta recoja la unión de ambos polos y que permita, entre otras cosas, hablar de trans-individualidad. Pues ésta es requerida para hablar del yo que aprecia y crea libremente en correspondencia con la voluntad absoluta, activa y creativa.

Nishida defiende que en el sujeto esa instancia es la de la conciencia. Una conciencia en su estadio preconceptual pues sólo así puede dar espacio al posterior nacimiento del mundo objetivo del arte con validez universal:

⁷²¹ *Ibíd.*, p. 245.

Se debe tener en cuenta que si los fenómenos de la conciencia contienen los objetos de manera inmanente (*naizaiteki*-内在的), contienen la exigencia de una validez universal. El requisito de la llamada validez universal, que trasciende el tiempo y el espacio, es la condición para el establecimiento de la conciencia. Sin embargo, la exigencia real de tal requisito presupone una conciencia supra-individual (*chōkojinteki*-超個人的).⁷²²

En consecuencia, teniendo el lado universal, se requiere también la particularidad. La supra- o trans- individualidad necesita, según establece, de la concreción no ya sólo en la conciencia de cada individuo, sino también de la concreción en lo real. Esto devuelve otra vez a la interpretación de la autoconciencia como el lugar donde coinciden lo que se conoce y lo conocido (la intuición y la reflexión). Una unificación. Es decir, un reconocimiento de la identidad unificada que es capaz de recoger en su interior los dos momentos, el de la universalidad y la concreción (particularidad) de la realidad:

Creo que la realidad verdaderamente concreta se asienta en la forma de la experiencia de la autoconciencia. En la autoconciencia, aquel que conoce y lo que conoce son una sola cosa; en este caso, el acto y el objeto de conocimiento son el yo mismo. Si nos fijamos en el yo como un objeto, se puede pensar en el yo en la forma de una identidad inmutable que trascendiera los diversos actos. Por el contrario, si se mira a sí mismo desde el interior es, momento a momento, una serie interminable de actos. Pero en el interior de sí mismo, los actos y el objeto son el yo que deviene uno; lo que cambia y lo que es inmutable son directamente una sola cosa. También se pueden abstraer los actos de la materia, pero en la experiencia concreta, [actos y materia] tienen un enlace interno que los hace inseparables. Esta unión de las acciones internas y el progreso de los medios y los fines es el desarrollo infinito de la experiencia en sí misma. En otras palabras, significa que la unión es creativa. En el interior de sí, el yo se proyecta a sí mismo y contiene un progreso ilimitado. El yo fijado es un yo pensado; no es el yo pensante.⁷²³

Como se advertirá, el planteamiento de Nishida sigue el tipo de argumentación que aparece en su forma primera en *Estudio sobre el Bien* y que se desarrolla ampliamente en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. En esta tercera obra, *Arte y Moral*, Nishida sigue fielmente la idea básica a la que llega en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*: del estudio pormenorizado de la autoconciencia (lugar de unión de intuición y reflexión) se podía concluir que si había un modo de superar las estructuras binarias, era en tanto éstas se resolvían y reunificaban en el fondo de la voluntad absolutamente libre. Cuando Nishida enfoca el mismo tipo de discurso en la explicación del mundo del arte y la moral en *Arte y Moral*, quiere dar más consistencia a una cuestión que, aunque insinuada, no se había resaltado lo suficiente: la materialización de la estructura ontológico-epistemológico-práctica en el mundo de la cultura.

⁷²² *Ibídem*, p. 246.

⁷²³ *Ibídem*, p. 247.

A continuación, partiendo del análisis sobre la esencialidad de la belleza, Nishida aporta una primera definición de la cultura ya en el primer capítulo de la obra. Buscar la unidad y conexión del arte y la moral es para él definir el mundo de la cultura. Con esto indica, entre otras cosas, que en el modo en el que se interrelacionan dos planos cualquiera que se consideren como confrontados desde la estructura metafísica dual (sujeto y objeto, espíritu y materia,...), éstos se manifiestan en esa unidad del mundo de la cultura. Y, a nivel subjetivo, en el yo que ha llegado a su completitud, que ha realizado completamente su autodesarrollo y su propósito personal:

Desde el punto de vista de la actividad de nuestro yo limitado, el contenido de mi yo trascendental (*senkenteki*-先驗的) puede ser considerado como un mundo trascendental (*chôetsuteki*-超越的). La voluntad absoluta no posee solamente el mundo objetivo en el que se confrontan el sujeto y el objeto y se oponen mutuamente, sino que posee su propio mundo objetivo que es el mundo de la fusión del objeto y el sujeto. Este es nuestro mundo de los fenómenos culturales. El mundo de los fenómenos culturales es el mundo donde se realizan los valores.⁷²⁴

Por consiguiente, si el mundo de los fenómenos culturales es el mundo donde se realizan los valores (artísticos y morales), es el que recoge en sí a todos esos otros mundos objetivos que también muestran su particular proceso de desarrollo activo. Y para Nishida éstos son los mundos de la filosofía, el arte, la moral y la religión:

La cultura no considera a la naturaleza como un medio para el yo. La cultura es ver la naturaleza dentro del yo. Mejor dicho: la cultura consiste en buscar en mí lo más profundo de la naturaleza. La filosofía, el arte, la moral, la religión, son todos ellos fenómenos pertenecientes a la cultura. El mundo objetivo que se base en el solo acto o bien en la unión limitada de actos, no es un mundo creativo, sino que es sólo un mundo objetivo de los que caen en los juicios simples. Sin embargo, el mundo de los objetos de la voluntad misma, es decir, de la unión de los actos infinitos, forma el mundo objetivo de los juicios valorativos. Y es en ese mundo en que el valor es igual a la realidad y en el que el yo crítico es el yo activo.⁷²⁵

Con esto ha proporcionado una inicial definición del mundo de la cultura. Al menos en primera instancia, mediante la filosofía, el arte, la moral y la religión debería ser posible acceder al punto de unión de los pares opuestos, de esa subjetividad y objetividad que tiene su origen y principio regente absoluto en la voluntad libre. Y con ello, el mundo donde se hacen efectivos los valores que el pensador deberá identificar.

⁷²⁴ *Ibídem*, p. 251.

⁷²⁵ *Ibídem*, p. 252.

La conciencia del sentimiento y el mundo objetivo del arte.

En *Arte y Moral*, el fundamento de la realidad sigue el mismo patrón ontológico y epistemológico que se vio extensamente con motivo de la interpretación de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Nishida recuerda la correlación entre los dos principios, el de la voluntad y el del conocimiento, que en su mutuo juego conforman el mundo de la realidad. A nivel personal, desde la voluntad activa se construyen las representaciones del mundo. Teniendo en cuenta que las sensaciones se incluyen en la conformación de esa red de representaciones, ellas son las que pavimentan, por decirlo así, la historia del desarrollo del individuo. Por eso, Nishida explica el desarrollo de la vida en su plena correlatividad entre lo dinámico (voluntad) y lo estático (el conocimiento), también en analogía con el desarrollo biológico que se objetiva en un sentido “histórico” (*rekishiteki*-歴史的):

Lo que llamamos el mundo de la realidad actual es, recordemos, el mundo del contenido del pensamiento; el centro de este mundo y la fuerza que lo sostiene es nuestra voluntad. De esta manera, todas las representaciones están unidas, una a una, en la voluntad absoluta que es el acto fundamental de todos los actos y que construye el mundo en el interior del pensamiento. Las sensaciones se incluyen en las representaciones y, por lo tanto, el mundo del desarrollo personal que está presente en todos estos mundos [de las representaciones], pasa a existir. Si pensamos en nuestra vida dentro de este mundo dinámico, es histórica. Los fenómenos biológicos son revelados históricamente.⁷²⁶

Para el filósofo, partiendo de la perspectiva biológica es posible hablar de historia personal. Por otro lado, se ha visto también que sostiene que los fenómenos culturales muestran lo más profundo de la naturaleza en el yo. Con ambas concepciones en mente se puede concluir que la consistencia de la materialización del proceso que desde la voluntad absoluta mueve el mundo, se mostrará de un modo preciso en el arte y la moral. Esto es lo que justifica que Nishida centre su atención en la búsqueda de la esencia del arte. Pero luego se deberá ver si es capaz de mostrar también la esencia de la moral. Y lo que es más importante, la conexión de ambas esferas.

Para llegar a la justa comprensión del mundo objetivo del arte, Nishida delimita el sentido de la “conciencia de los sentimientos” (*kanjō no ishiki*-感情の意識):

Desde el punto de vista de la voluntad absoluta, como acabo de exponer, la unión de un acto a otro acto es nuestra conciencia de los sentimientos. Creo que el mundo objetivo que se apoya en esta base es el que deviene el mundo objetivo del arte. Ahí está el

⁷²⁶ *Ibíd.*, p. 253.

mundo de la belleza, un mundo que, por un lado, está más allá de la realidad objetiva, pero que es creador de sí mismo.⁷²⁷

Esta cita aclara y perfila la pertenencia del mundo objetivo del arte a la voluntad absoluta cuyo dinamismo se da de igual manera en el interior del sujeto. En definitiva, Nishida muestra que en el sujeto, la conciencia de los sentimientos deviene y se expresa en el arte y en la idea de belleza.

De lo anterior se deduce que la belleza y su materialización en el mundo del arte está más allá de la realidad de los meros objetos (realidad objetiva estricta) aunque, por otro lado, está arraigado en la inmanencia en la que el sujeto vive y está anclado. Allí el sujeto reproduce constantemente el proceso de construcción y autorrealización continuo de sí mismo. Una renovación y transformación que responde al dinamismo de la serie infinita de actos en la voluntad absoluta.

La autorrealización, la construcción, que queda materializada en la realidad objetiva es, de este modo, un proceso dependiente, siempre y en todo momento, de esa conciencia de los sentimientos. Según Nishida, en la conciencia de los sentimientos se produce esa situación en la que, por un lado, las sensaciones se incluyen en las representaciones y, por otro, se van desarrollando progresivamente en la persona y en su historia existencial (similar a la historia del desarrollo biológico de esa misma persona).

Básicamente, de esta argumentación nishidiana se puede decir que vuelve a enfocar la obligada coordinación unificada de dos procesos que pueden aparecer, convencionalmente, como separados. Pero no son momentos opuestos sino que trabajan entre sí en una unión inmediata, la de la conciencia, donde para Nishida se encuentra la esfera más pura de la naturaleza humana y sus diferentes actos. Actos, entre otros, a los correspondientes de la conciencia artística:

La unión inmediata de actos, unión donde los sentidos coinciden con la realidad, es el significado básico de la conciencia. Ahí radica la naturaleza humana pura. El acto fundamental que establece este tipo de conciencia es el acto de la conciencia artística. En realidad, el contenido de la conciencia artística es el que se deduce de la naturaleza pura humana en su totalidad. No hay nada “artístico” separado de lo que es “puramente humano”. El *a priori* del arte es el *a priori* de la conciencia pura. Es ahí que debemos buscar la comprensión de la esencia del arte.⁷²⁸

En su inmediatez, la conciencia artística y sus manifestaciones muestran el proceder de la vida humana. Es por eso que Nishida puede afirmar que hay una

⁷²⁷ Ibídem, p. 254.

⁷²⁸ Ibídem, p. 254.

coincidencia entre el *a priori* de la conciencia pura y la búsqueda de la particularización de uno de los modos que tiene esa conciencia pura de manifestarse en el arte. De este modo, para Nishida la esencia del arte no mostrará otra cosa que el equivalente proceso de desarrollo de la vida humana. Mostrando en consecuencia el proceder en la apreciación, creación y apreciación-creación/creación-apreciación, se podrá comprender, correlativamente, el tipo de desarrollo progresivo y procesal de la conciencia, el propósito interno en la dialéctica formativa de lo real, su unificación y diversificación.

Los motivos tras la estructura ontológica, epistemológica y ética sintetizada en la noción inicial de experiencia pura (en sus dimensiones del conocimiento, voluntad e intuición), luego reformulada como autoconciencia (intuición y reflexión) y más tarde como voluntad absoluta, se muestran también en *Arte y Moral*. En este texto, la voluntad absoluta (de todo lo real)/conciencia pura (del sujeto individual) representan otra vez el camino de unificación y diversificación, aunque Nishida se esfuerza por resaltar no sólo los niveles ontológico-metafísicos y epistemológicos, sino el tránsito hacia una lectura antropológico-cultural. Se puede adelantar que en sus obras de madurez, esta lectura antropológico-cultural tendrá un marcado acento histórico y social.

Es evidente que Nishida está tratando de centrarse en dos mundos, el del arte y el de la moral, y que para dar cuenta de ellos y así acabar de trabar la estructura unificada anterior, tiene que separar metodológicamente algunos de los aspectos que singularizan el arte y la moral. Y en este caso, para él el mundo objetivo del arte se distingue en el momento en el que se relaciona con la llamada “conciencia del sentimiento”. Pero, ¿cuál es el sentido preciso de “sentimiento”?

Si se recuerda, Nishida ya dijo que desde la perspectiva de la psicología, la raíz de la belleza se podía explicar como sentimiento compartido o empático. Por otro lado, Nishida advertía del peligro de reconducir una lectura emotivista o psicologista de la belleza (y del arte, en consecuencia), en una pura tipología del placer o displacer. Tras haber afirmado ahora que de la serie de uniones de acto a acto desde la perspectiva de la voluntad absoluta se obtiene la conciencia de los sentimientos, no es ya la parte de la conciencia la que hace falta aclarar, sino la del sentido de “sentimiento” que se le une.

Nishida discrimina los posibles sentidos de “sentimiento”. Primero, vuelve a insistir en su crítica a las posiciones psicologistas que interpretan el sentimiento sola y exclusivamente como placer o displacer. Para él, los psicólogos son en parte responsables de esa definición estrecha del completo significado de los sentimientos:

Los psicólogos creen que los sentimientos son, básicamente, elementos mentales del mismo orden que los del conocimiento (*chishiki*-知識). Es decir, que la calidad de los sentimientos sólo tiene dos direcciones, de placer (*kai*-快) o descontento (*fukai*-不快), y que la distinción cualitativa de sentimientos diversos se basa en los indicadores de la calidad de los elementos intelectuales que acompañan a los sentimientos.⁷²⁹

Para Nishida no es concebible igualar sin más los sentimientos como meros elementos mentales equiparables a los del conocimiento. Ni, claro está, clasificarlos en base a distinciones como las de placer o displacer. Para él, en vez de amoldar los sentimientos a la estructura del conocimiento, se debe acentuar el papel que juegan los sentimientos en el establecimiento unitario de la conciencia y de todas sus dimensiones. Así pues, el amoldamiento sería, en todo caso, el inverso:

No es el contenido del conocimiento el que determina la calidad de los sentimientos; el conocimiento está en el sentimiento. La unión de los nuevos contenidos del conocimiento significa que, en el fondo del conocimiento, el nuevo contenido del sentimiento emana y comienza a existir. Por esta razón, la unión del contenido del conocimiento, que se ocupa del mundo objetivo en la cognición, es posible sobre la base de la unión de acto a acto. Esto es, el sentimiento. Lo que crea el contenido nuevo del conocimiento no es el conocimiento mismo, sino el sentimiento. En otras palabras: el contenido dinámico de la conciencia.⁷³⁰

Así expuesto, este principio es un argumento familiar en la filosofía nishidiana de esta época. Si se recuerda, en *Estudio sobre el Bien*, una de las médulas argumentativas se construía alrededor del principio siguiente:

No es que exista la experiencia porque existe el individuo sino más bien el individuo existe porque se da la experiencia. La experiencia individual no es más que un ámbito reducido y particular dentro de la experiencia.⁷³¹

Esta regla invertía la estructura normalmente asumida por la que la experiencia existe después del individuo (o a partir de la estructuración subjetiva que éste hace de la experiencia). En aquel texto, la individualidad del sujeto surgía del fondo de la experiencia pura o concreta. O, en síntesis, el individuo no era más que una parte reducida del todo indeterminado de la experiencia. Ahora, centrado en mostrar el trasfondo del contenido del conocimiento y los sentimientos, Nishida especifica igualmente que no es que la esfera cognoscitiva sea la que determina y corta el marco cualitativo de los sentimientos, sino precisamente lo contrario, tal y como la cita aclara.

Es esta parte de la discusión de Nishida la que acaba por definir con mayor acierto la siguiente idea fundamental para entender la estructura general. Partiendo del concepto de sentimiento arriba indicado, que se arraiga en la raíz ontológica unitaria, no

⁷²⁹ *Ibidem*, p. 255.

⁷³⁰ *Ibidem*, p. 256.

⁷³¹ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 52 (NKZ1: p. 28; IG: p. 19; IB: p. 59).

hay para él una diferencia sustancial entre conciencia pura y sentimiento. Esencialmente, son una y la misma estrada en la que se da o puede dar cualquier escisión posterior. Escisión que en el caso de la perspectiva artística, Nishida lee en términos de expresión.

Así pues, establece que desde la unicidad, no hay diferencia entre conciencia y sentimiento y, por tanto, no cabe hablar de conciencia artística. La particularidad se da con la expresión formalmente “artística”: sea la de la apreciación, que en el juicio ya expresa esa segunda categoría valorativa; sea la de la creación con la materialización de la obra artística que sirve de vehículo para exteriorizar esa segunda categoría también valorativa. Así, atendiendo a las explicaciones de Nishida es fácil entender que en el nivel ontológico, no hay diferencia. La igualdad es la del origen absoluto en el que la conciencia y el sentimiento pertenecen al mismo *continuum*. Es *a posteriori* cuando se da como segundo paso esa diferenciación que materializa un algo o lo expresa con el calificativo “artístico”.

Un amplio extracto del texto ayudará a acabar de clarificar esta cuestión:

De tal y como yo entiendo el sentimiento, se deduce que éste, en su estado puro, es conciencia pura. Por eso, no hay sentimiento o conciencia que sean específicamente artísticos. Creo que todo sentimiento puro así como toda conciencia pura son artísticos. El contenido de una sensación no es como tal lo bello. Entonces, en términos de la voluntad absoluta, desde la perspectiva de la persona, los colores se unen inmediatamente –en tanto que actividad pura donde los colores se distinguen ellos mismos-. Al adoptar la perspectiva de nuestra percepción visual pura, los colores tienen repentinamente vida, se convierten en colores vivos por sí mismos. Es decir, se vuelven objetos artísticos. Cuando nos convertimos en todo ojos, todo oídos, nuestros sentimientos se transfieren a la cosa y esta sensación está toda acompañada naturalmente por la actividad artística como su movimiento expresivo. (...) Desde este punto de vista, no hay nada que no sea bello. Incluso la lujuria y los vicios se pueden transformar y ser bellos. En palabras de Arthur SYMONS, todo el mundo ve la belleza en el pecho, pero no en el omoplato. En la naturaleza, todo el mundo puede ver la belleza en los Alpes, pero pocos la ven en el agua estancada de un pantano. Pero éstas son sólo variaciones de la misma belleza esencial.⁷³²

Como el texto muestra convenientemente, en el *continuum* de lo real no hay diferencia entre conciencia y sentimiento y, por tanto, no se puede hablar de la categoría

⁷³² NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 256-257. La difusión en Japón de las obras del crítico y poeta inglés Arthur SYMONS (1865–1945) como *Estudios sobre las siete artes (Studies in Seven Arts)* (1906) que es la que cita Nishida en el texto, o *El Movimiento Simbolista en Literatura (Symbolist Movement in Literature)* (1899), son importantes para entender las ideas que sobre arte exponen algunos filósofos japoneses de la época y además, para conocer el modo en el que entran algunas corrientes literarias europeas en el país desde finales del siglo XIX. Por ejemplo, se sabe de la importancia que tuvo la traducción del escritor IWANO Hōmei (1873-1920) que, al llevar al japonés *El Movimiento Simbolista en Literatura*, introdujo el suelo teórico para el surgimiento de la corriente simbolista en la poesía japonesa moderna. La obra puso en circulación la ubicación en el movimiento simbolista que hace Symons al interpretar la obra de escritores fundamentales de la literatura europea como Nerval, L'Isle-Adam, Rimbaud, Verlaine, Laforgue, Mallarmé, Huysmans y Maeterlinck.

de ese *continuum* como artístico –por eso no se puede decir que haya en ese momento de unificación nada que no sea bello. Así las cosas, si se produce esa escisión, que es una diferenciación, se materializa ese cambio o movimiento por el cual el sujeto, según Nishida, le atribuye la cualidad de la belleza a determinada cosa. Es el sujeto el que, según el texto, adopta una perspectiva, la de la percepción visual, y atribuye a determinada cosa la cualidad concreta de “artística”. Esa concreción de la cualidad artística es, según sostiene, la del momento en el que el sujeto transfiere su sentimiento perceptivo a la cosa. Y realiza esa transferencia con ese cambio o movimiento de lo interno a lo externo, propio de la expresión. En japonés, el término clarifica precisamente el sentido de ese movimiento. El concepto “expresión”, *hyōgen*-表現, recoge ese cambio porque habla de la superficie externa (表), el exterior, que indica o muestra materialmente lo que aparece (現).

Con motivo de la anotación explicativa sobre el papel de la expresión en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, ya se introdujo gran parte de la centralidad de la noción en lo referente a la creación artística y, allá concretamente, en la actividad propia del artista. La centralidad de la noción de expresión y la facultad visual según Fiedler se vio en relación a otros autores, Raphael y Christiansen. Tanto en aquel texto como ahora en *Arte y Moral*, lo primero que se hace patente es la fidelidad del pensador japonés a la contextualización de la expresión artística. Tener en cuenta a autores como Fiedler y apoyarse en ellos, especialmente en lo relativo a la creación artística, es reforzar su esquema de la actividad de la conciencia y el mecanismo de autodesarrollo. Si en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* la noción de expresión lo que hacía era ejemplificar, con el desarrollo de la facultad visual de Fiedler, el juego dialéctico entre reflexión e intuición y la ubicación unitaria de ambas en el espacio de la autoconciencia⁷³³, ahora el motivo es similar y vuelve a explicar la conciencia de los sentimientos y la transferencia del sujeto a la cosa usando de una exposición sin diferencias conceptuales remarcables.

Lo que sí hay de novedoso es la fijación conceptual de la cuestión relativa a la empatía, redefinida por parte de Nishida con un concepto que informa de la “transferencia” o “proyección” del sentimiento (*kanjō inyū*-感情移入), que ya se ha apuntado antes pero que requiere ahora algunas notas interpretativas adicionales.

⁷³³ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 62 (NKZ2: pp. 122-123).

La transferencia o proyección de los sentimientos.

El concepto *kanjō inyû*-感情移入, transferencia o proyección del sentimiento, aparece de manera recurrente en el primer capítulo de *Arte y Moral* y en el tercero, “El contenido del sentimiento y el contenido de la voluntad” (“Kanjō no naiyou to ishi no naiyou”) [“感情の内容と意志の内容”].⁷³⁴ En ambos capítulos la noción instituye el tránsito entre la instancia cognoscitiva (mental) y la material. O, se podría decir también, entre la realidad que rodea al sujeto y su realidad interna filtrada con la facultad del pensamiento.

La primera referencia al concepto ya se vio al tratar de la búsqueda de la raíz de la belleza. Según decía Nishida en aquella ocasión, ciertas lecturas psicológicas que ponen el acento en la proyección del sentimiento compartido o empático (*kanjō inyû*-感情移入)⁷³⁵ para explicar la belleza, pueden caer al final en el defecto de explicar el sentido de lo bello fuera del sistema de la voluntad libre. Así, esta empatía explicada de un modo inconexo respecto al sistema unificado de la voluntad libre, responsable de dar origen al mundo objetivo, en su opinión corre el riesgo de errar el tiro y fallar encontrando una idea de belleza heterónoma, pendiente de una externalidad desconectada de su principio originador en la voluntad.

Aunque su concepción de la transferencia o proyección de los sentimientos bebe de la psicología y la estética alemana de fines del siglo XIX, se deben advertir las diferencias entre el uso del concepto que hace el japonés y los orígenes contextuales del término.

La importancia de la noción de empatía, endopatía, proyección afectiva o sentimental (términos todos ellos que traducen el vocablo alemán *Einfühlung*) en el campo de la teoría estética se inicia con las obras de Friedrich Theodor VISCHER (1807-1887) y también de su hijo, Robert VISCHER (1847-1933). Nishida cita a ambos en *Arte y Moral* y a los dos en referencia a la conceptualización de la proyección de sentimientos. Esta cruzada referencia a los dos Vischer puede llevar a cierta confusión al desconocedor de una breve historia de la noción en el seno de las teorías artísticas. Por ejemplo, en su tesis doctoral sobre *Arte y Moral*, Stadelmann Boutry dedica un capítulo notable a analizar la función de esta noción en la obra de Nishida. El hecho es que inicia el apartado de su trabajo relatando la historia del término *Einfühlung* que,

⁷³⁴ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 288-335.

⁷³⁵ *Ibidem*, p. 245.

según indica, Friedrich Theodor VISCHER introduce por primera vez en el campo de la estética.⁷³⁶ El hecho, en realidad, es un poco más complejo si se tiene en cuenta que no es sólo él el que utiliza el término en su análisis de corrientes del realismo en arte, por ejemplo en su obra en varios volúmenes *Estética o la ciencia de la belleza (Ästhetik oder, die Wissenschaft des Schönen)* (1846-1857). También su hijo, Robert VISCHER, en su obra *Sobre el sentido óptico de la forma: Una contribución a la Estética (Ueber das optische Fromgefühl: Ein Beitrag zur Aesthetik)* (1873), usa del término en un sentido muy similar e incluso, se puede decir, aún más ajustado a la percepción visual en las formas artísticas. En su ensayo, la noción es idónea para estudiar filosóficamente la apreciación de las obras de arte y de su naturaleza que se especifica coherentemente con el uso (explicativo) de la empatía o endopatía.

Con todo, es otro autor, Theodor LIPPS (1851-1914), el que elaborará aún más el uso de la empatía en su vertiente psicológica y estética. En su obra en dos volúmenes, *Estética: Psicología del arte y la belleza (Ästhetik: psychologie des schönen und der Kunst)* (1903 y 1905)⁷³⁷ este autor se dedica extensamente a analizar la cuestión. Nishida menciona a Lipps en dos ocasiones en *Arte y Moral* y siempre en el interior de la discusión circundante de la transferencia de sentimientos.

Nishida se apoya indudablemente en Friedrich Theodor y Robert VISCHER así como en Lipps para relatar la incidencia de la transferencia o proyección de los sentimientos, pero amolda el marco teórico, tanto de la psicología como de las teorías estéticas de la época, a su intención filosófica concreta. Porque Nishida quiere fijar cómo se produce el tránsito entre la percepción sensitiva, por ejemplo la visual o auditiva, y cómo estos sentimientos se transfieren a la cosa. Es decir, se materializan con el movimiento de lo interno a lo externo en la expresión artística.

Para Nishida, la transferencia de sentimientos es ese tránsito que unifica, no que opone, los sentimientos del sujeto y la cosa. Desde el lado de la apreciación de la belleza, el tránsito describe el estado en que el sujeto llega a un conocimiento completo de sí mismo y de lo que le rodea. Por eso, de la transferencia de sentimientos dice Nishida que es lo mismo que el acto-que-es-el-contenido: porque no se da una transferencia que rompa la unificación (de la conciencia) de la que surge, sino que, por el contrario, justamente la mantiene. Hay una correspondencia entre el sujeto y el objeto

⁷³⁶ STADELMANN BOUTRY, op. cit., p. 259.

⁷³⁷ Véase LIPPS, Theodor, *Ästhetik: Psychologie des Schönen und Der Kunst*; Vol. 1, Leipzig: Von Leopold voss, 1923, pp. 96-224 y *Ästhetik: Psychologie des Schönen und Der Kunst*; Vol. 2, Leipzig: Von Leopold voss, 1920, pp. 1-32.

que aprecia. De esta manera la unificación es completa, proveyendo al sujeto una posibilidad de acceder a su verdadero yo:

Lo ideal es el objeto de la intuición artística, aunque la intuición no reproduce el ideal, sino que lo crea: es el acto que se convierte en objetivo. Muchos teóricos sobre estética comentan hoy en día que la condición necesaria de la apreciación de la belleza es la “transferencia de sentimientos”. Creo que esta misma idea se puede entender a partir de la idea del acto-que-es-el-contenido. Si se habla de “transferencia de sentimientos” se suele pensar que la cosa y el sujeto se oponen el uno al otro y que el yo es el que transfiere sus sentimientos a la cosa. Pero, en mi opinión, esta “transferencia de sentimientos” es la unión interna inmediata del acto de otro con mi acto. Pienso que esta es la génesis (*hassei-発生*) del yo verdadero que podemos descubrir a través de nuestro desarrollo [personal].⁷³⁸

Para Nishida, la transferencia de sentimientos en la particularidad de la intuición artística consigue que el ideal se objetive mediante la creación. Por eso, no es el caso que sujeto y objeto o uno y otro estén separados, sino que, al contrario, se encuentran unidos cuando en el acto coinciden lo ideal y lo material. Lo que Nishida reformula como la “génesis” del yo verdadero no es nada más que el acento de la empatía como proyección mediante la cual el sujeto transfiere su idea o ideal a la realidad.

El otro lado de la endopatía, según autores como Lipps, es el de la “imitación”. El proceso es el inverso que el de la proyección, porque en este caso se dice que el sujeto hace suyas las formas que percibe de la realidad. Nishida también atiende al papel de la imitación aunque con cierta mirada crítica. Entiende que la imitación es demasiado débil frente a su propia teoría, pues él pone como suelo común de todos los sujetos el mismo punto de vista: el de la conciencia pura. Si el sistema es el mismo para todos, ya no hace falta hablar de imitación. La correspondencia se da en el mismo momento en el que se coincide en el único principio fundador interno que es el de la conciencia pura:

Actualmente un gran número de estudiosos de la estética explican que el establecimiento del objeto de lo bello se funda en la transferencia de sentimientos. Si esto significa que nuestro sentimiento se une simplemente al mundo objetivo de la cognición –que procede mediante una imitación interna – entonces no hay aquí una diferencia con la asociación. Y no se explica, en consecuencia, cómo sucede que el mundo objetivo de la cognición cambia de naturaleza y deviene el mundo objetivo del arte. Cuando yo simpatizo con el movimiento expresivo de alguien otro, los dos estamos unidos desde el plano de la conciencia: mi actividad y su actividad están directamente unidas (...) Una gran conciencia es la que me une al otro, se desarrolla, sin que esté basada en la ley de la causalidad que rige la naturaleza, sino en aquellas que rigen el espíritu.⁷³⁹

⁷³⁸ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 263-264.

⁷³⁹ *Ibíd.*, p. 261.

En síntesis, la posición de Nishida respecto a la imitación consiste en indicar que si cada sujeto cuenta con su principio primero de la conciencia pura, común al de otros sujetos, no es necesario introducir explicativamente la imitación, porque la asociación está en la raíz sistemática de la conciencia pura que es común a todos. La correspondencia, asociación o reciprocidad se da de suyo en la estructura de la conciencia pura nishidiana.

La explicación sobre la creación artística y el uso de la teoría de la expresión de Fiedler.

Puestas las bases de la conciencia pura y de la naturaleza plenamente activa de los sentidos, en palabras de Iwaki⁷⁴⁰, Nishida encuentra en el ensayo de Fiedler “Sobre el origen de la actividad artística” (1887)⁷⁴¹, el referente teórico idóneo para recolocar y fortalecer su propia posición interpretativa sobre el acto creativo.

A tenor de la línea argumentativa previa, Nishida llega a Fiedler buscando afinar tanto el sentido de la concepción de la “transferencia de los sentimientos”, como la división metodológica que él mismo introduce, aunque sea de manera subrepticia, entre la actividad mental (se podría decir también, la pura actividad gnoseológica) y la “actividad” o “vida del espíritu” (*seijin seikatsu*-精神生活). En su opinión, la actividad del espíritu no se rige por la ley de la causalidad circunscrita sólo a la esfera de la naturaleza.

Antes de repasar y ajustar su propia concepción sobre la expresión con la teorizada por Fiedler, Nishida repasa algunas ideas de Dilthey sobre poética. A lo largo de la obra cita a Dilthey en varias ocasiones para referir a la estructura de la creación artística y, en concreto, la poética. Nishida toma como referencia el ensayo de Dilthey *Sobre la imaginación de los poetas (Die Einbildungskraft des Dichters)* (1887). Visto el contexto en que lo presenta, se comprueba que el texto y las ideas del alemán le sirven de pórtico para situar la dimensión de la intuición artística, unirla con el acto creativo lingüístico del poeta y tratar de definir cuál es la esencia de la vida espiritual:

La intuición que se basa en un sentimiento de la belleza, no consiste en un simple acto intelectual. Independientemente de si [lo que constituye la intuición] es una percepción o la imaginación, la intuición tiene que ser sentimiento puro, la unión inmediata de los actos en la conciencia pura. La percepción y la imaginación, como actos intelectuales, son sólo un aspecto del sentimiento. Los sentimientos subjetivos no son transferidos a un contenido objetivo. Un nuevo “mundo de objetos” (*taishōkai*-対象界) es el que se

⁷⁴⁰ IWAKI, art. cit., p. 269.

⁷⁴¹ Véase FIEDLER, “Sobre el origen de la actividad artística”, en op. cit., pp. 169-290.

crea en el interior del acto de los actos. Este tipo de intuición artística se acompaña de una actividad creativa. La actividad creativa indica el lugar de cumplimiento del acto [su unificación]. En *Sobre la imaginación de los poetas (Die Einbildungskraft des Dichters)*, Dilthey indagó la actividad creativa del poeta en la esencia de la vida espiritual. De acuerdo con Dilthey, en nuestra vida espiritual real, todas las sensaciones así como las representaciones, están llenas de sentimiento. Las percepciones, las imaginaciones, son eventos vivos que cambian en el interior del proceso de formación [*Bildungsprozess*]. Este tipo de proceso de formación de la vida espiritual consiste, de una parte, en la voluntad externa, de otra, en la voluntad interna. El espacio entre ellas [voluntad externa e interna] es el dominio de ese proceso de formación de los sentimientos. En este tipo de proceso de formación, también se produce un punto de equilibrio donde es probable que las sensaciones envuelvan la realidad. Pero también se da en ese espacio la tensión entre la voluntad interna y la externa.⁷⁴²

Si se fija la atención en el amplio conjunto de argumentos que Nishida expresa y qué es lo que le interesa específicamente de Dilthey, se advertirá que el análisis de la expresión poética puede ponerse en paralelo al proceso de formación y desarrollo del sujeto. Es decir, el camino de transformación personal que ya apareció perfilado en la parte de la ética y la religiosidad filosófica de *Estudio sobre el Bien*.

La poesía responde a una correspondencia entre el sujeto y la realidad objetiva. Surge del equilibrio o la tensión entre las sensaciones del poeta y lo que le rodea. También en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* se vio esa idea al repasar la conceptualización de lo que allí es denominado mundo simbólico. En aquella ocasión Nishida resaltaba la ventaja de los poetas que, con la expresión lingüística, podían acceder al mundo simbólico donde se producen las actividades puras del espíritu. Ahora, con la ayuda de Dilthey, Nishida insiste en esa misma idea y habla de un proceso similar con la denominada “vida espiritual”. Incluso se puede decir que en *Arte y Moral* la continuidad va un paso más allá, pues se reconfirma el fondo ontológico-metafísico y epistemológico discutido extensamente en las obras anteriores a ésta.

Si en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* ya refería al mundo simbólico como aquel que no está sujeto a las categorías del tiempo, el espacio y la causalidad:

Es un mundo en el que no hay ni tiempo, ni espacio ni causalidad y en el cual, según declaran los poetas simbolistas, cada cosa que se ve y se escucha es un símbolo, e incluso la ciencia y las matemáticas se convierten en una canción de fiesta en el reino de la Flor Azul.⁷⁴³

⁷⁴² NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 266. Nishida cita indirectamente la obra de Dilthey *Sobre la imaginación de los poetas (Die Einbildungskraft des Dichters)* (1887). Hay edición en castellano del texto en DILTHEY, Wilhelm, *Poética*; PUCCIARELLI, Eugenio (Pról.), TABERNIG, Elsa (Trad.), Buenos Aires: Losada, 2007.

⁷⁴³ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p. 156 (NKZ2: p. 318).

En *Arte y Moral*, ya no es el mundo simbólico, sino el mundo objetivo del arte que sale de la conciencia pura, acto de todos los actos, el que se desarrolla al margen de la ley de causalidad propia del mundo de la naturaleza.

En *Arte y Moral* desaparece la centralidad del simbolismo que estaba presente en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* y en otras obras coetáneas como *Cuestiones sobre la conciencia (Ishiki no mondai)* [意識の問題] (1920).⁷⁴⁴ En esta última, Nishida refiere directamente a la poesía de Rimbaud y Baudelaire, en concreto en los ensayos “Sentimiento [Emoción]” (“Kanjō”) (“感情”) y “El verdadero significado de los símbolos” (“Shōchō no shinigi”) [象徴の真意義]. No procede entrar aquí en detalles sobre esta cuestión, pero sí que es obligado al menos indicar que estos poetas franceses aparecen en el contexto de la elucidación sobre el “sentimiento” o “emoción” (*kanjō*) y su distinción filosófica de la “sensación” (*kankaku*- 感覺) como mera percepción mediante los sentidos.⁷⁴⁵ Como se ha visto, en *Arte y Moral* Nishida completa y pule justamente estas cuestiones en el contexto de la conciencia del sentimiento y el mundo objetivo del arte. Así pues, teniendo en cuenta la estrecha relación entre la poesía y la intuición artística, la referencia a Dilthey y al acto creativo del poeta cobra más sentido y encaja más profundamente en la estructura de la explicación de la creación artística que quiere ofrecer Nishida.

Básicamente, lo que Nishida toma de Dilthey y de su estudio sobre la poética es el acento que el alemán pone en la acción creativa del poeta que, por otro lado, al usar del lenguaje, es simbólica por excelencia. Además recoge la manera que tiene Dilthey de describir la formación progresiva y continua del sujeto dando contenido a la historia de su vida espiritual. De hecho, se puede sostener que Nishida asume la importancia de la expresión poética que ejemplifica la estructura histórica de la actividad humana, siguiendo en esto el esquema teórico y el acento histórico-cultural que perseguía

⁷⁴⁴ En NISHIDA, *Obras completas de Nishida Kitarō*, cit., NKZ3: *Cuestiones sobre la conciencia (Ishiki no mondai)* [意識の問題], pp. 3-236.

⁷⁴⁵ En el texto original se puede comprobar que Nishida transcribe el verso inicial del conocido poema de Rimbaud, “Vocales” (“Voyelles”), y el octavo verso del poema de Baudelaire, “Correspondencias” (“Correspondances”): “(...) La emoción [sentimiento] puede ser descrita como la unidad implícita de varios impulsos intelectuales. Puede considerarse como el *a priori* del *a priori*. Cuando Rimbaud escribe ‘A negra, E blanca, I roja, U verde, O azul’ (*A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu*) o cuando Baudelaire dice ‘los perfumes, los colores y los sonidos se responden’ (*les parfums, les couleurs et les sons se répondent*), la fusión de las cualidades emotivas a las que refieren debe entenderse sobre la base de la emoción/sentimiento. Con frecuencia, la emoción/sentimiento se describe como pasiva, pero yo no estoy de acuerdo. Cito el ejemplo de Goethe quien, al transformar su vida en su poesía, lograba superar sus aflicciones. De manera similar, llegamos a ser libres en el momento en el que abrazamos y trascendemos el intelecto en este estadio descrito de la emoción/sentimiento”, en *Ibíd.*, p. 62.

Dilthey.⁷⁴⁶ Asimismo es aceptable ver que la expresión poética ayuda a Nishida a perfilar mejor la conceptualización de la “transferencia de sentimientos”, básicamente porque la poesía y el poeta representan ese momento de coincidencia entre las sensaciones y la realidad que se expresan lingüísticamente y así se objetivan.

Con todo, la influencia de Dilthey y la adhesión de Nishida a sus escritos sobre poética queda un tanto desdibujada ante la centralidad que más adelante en *Arte y Moral* cobran las ideas de Fiedler. Sin embargo, haber repasado qué es lo que coge Nishida de Dilthey ayuda a comprender posteriormente qué es lo que cree que la teoría del alemán esquivaba y qué es lo que completa la perspectiva fiedleriana.

Dilthey fija la posición más subjetivista, del acto creativo del poeta y del “proceso constructivo” o “formativo” (*Bildungsprozess*). La expresión del poeta con el lenguaje o de cualquier otro artista usando otro medio, sirve de modelo para entender el proceso de la actividad formativa, tanto de la conciencia individual, como de la realidad misma.

Para Nishida, cada uno de los resultados expresivos del poeta o del artista emergen de una primera unidad, la de la conciencia de sentimiento, que se descompone en dos dimensiones para volver a reunificarse bajo la forma artística concreta:

De las ilusiones y alucinaciones de los locos y los borrachos a la Venus de Milo y la Madona de Rafael: todas estas creaciones se han convertido en un fruto de este tipo de proceso. La actividad creadora del poeta es, en esencia, la misma que la del sueño o la conciencia alienada. Goethe decía que imaginaba una flor cerrando los ojos, la descomponía y creaba otra flor, que cogió la forma de una rosa, dentro de la primera.⁷⁴⁷

Es evidente, tanto por la cita anterior como por esta otra que, en esencia, Nishida está intentando perfilar mejor el proceso dialéctico de desarrollo y diferenciación de la realidad y la formación de la conciencia presentado en *Estudio sobre el Bien*.⁷⁴⁸ Partiendo del estado de unificación de la conciencia, el sujeto descompone la unidad primera para hacer emerger otra cosa distinta que comparece, también, en forma unitaria. Para Nishida, el hacer emerger y la forma no son un mero recomponer el estado de unificación, sino un avanzar en el proceso de desarrollo.

Para aclarar esta cuestión es útil seguir el ejemplo que Dilthey pone con Goethe como paradigma de poeta y que Nishida utiliza en la cita anterior. La actitud de Goethe era la de percibir la flor, imaginarla internamente (no ya la flor percibida, sino su

⁷⁴⁶ Véase al respecto OWENSBY, Jacob, “Dilthey and the Historicity of Poetic Expression”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 46, No. 4, 1988, pp. 501-507.

⁷⁴⁷ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 267

⁷⁴⁸ Algo que señala también Iwaki. Véase IWAKI, art. cit., p. 270.

imagen mental), descomponer esa imagen en la memoria y crear posteriormente otra flor. Esta nueva flor viene de aquella primera (pues está conectada con la idea de la flor percibida) pero coge la forma de la nueva flor creada y objetivada, por ejemplo, en un poema, en un dibujo, etc.

La posición que esgrime Dilthey al mostrar el proceso constructivo del poeta, representado por Goethe, es una posición que resuelve bien el aspecto interno o, si se prefiere, subjetivo, de la creación artística. Sin embargo, Nishida critica a Dilthey que, aunque su posición exprese correctamente el proceso de construcción desde la conciencia de los sentimientos y la intuición artística de la contemplación o rememoración, se queda sólo en el plano subjetivo del acto creativo. Nishida echa mano de Fiedler y su teoría de la expresión. Está buscando una alternativa que dé cuenta del plano objetivo ausente, en su opinión, en Dilthey. Nishida valora que el marco teórico de las ideas de Fiedler es más adecuado porque reubica y equilibra los dos polos, el subjetivo y el objetivo, que intervienen al unísono en cualquier creación artística. Y cierto es que se puede interpretar que las tesis de Dilthey parecen responder bien a la parte intuitiva responsable de la creación artística y que Fiedler refiere mejor a la parte reflexiva, a esa dimensión del volver a presentar connatural al acto que se materializa en la actividad artística y en el fruto (forma) de esa actividad.

Aunque la influencia de la filosofía fiedleriana en la obra de Nishida aún no ha sido estudiada lo suficiente⁷⁴⁹ es, ciertamente, una de las claves para comprender la discusión sobre la creación artística y determinados principios metafísico-ontológicos y gnoseológicos que sirven de sostén de la teoría artística de los dos autores.

Según la introducción de Pérez Carreño a la traducción en castellano de la recopilación de ensayos de Fiedler, la filosofía de este autor, considerado el padre de la corriente formalista en la teoría del arte, ha tenido poco alcance tanto en la estética filosófica como en la historia de filosofía en general.⁷⁵⁰ No obstante, sin conocer la base metafísica y epistemológica de este autor no se entiende su teoría del arte. El orden expositivo de su ensayo “Sobre el origen de la actividad artística” muestra precisamente este plan metodológico: Fiedler procede, primero, introduciendo una crítica epistemológica y metafísica, en concreto, una teoría relativista del conocimiento y un

⁷⁴⁹ A excepción de cuando ha sido objeto de una investigación doctoral, como la de Stadelmann Boutry; algún libro como el de GHILARDI, Marcello, *Una logica del vedere. Estetica ed etica nel pensiero di Nishida Kitarō*; Milano: Mimesis, 2009; o algún ensayo suelto como el de MARRA, Michael F., “Conrad Fiedler And The Aesthetics Of The Kyoto School”, en *Essays on Japan*; Leiden: Brill, 2011, pp. 131-148.

⁷⁵⁰ PÉREZ CARREÑO, “Introducción. K. Fiedler. La producción de lo real en el arte”, en FIEDLER, op. cit., p. 13.

monismo ontológico; luego revisa qué concepto de visualidad emplear para fijar el sentido de la actividad artística que estructura el desarrollo de las imágenes visuales a sus grados superiores de existencia.⁷⁵¹

Se puede decir que Nishida coincide con Fiedler: de su ontología y epistemología se deriva la teoría del arte, no al revés. El interés filosófico de Fiedler consistía en aportar una concepción de la realidad que redefiniera el modo habitual de estudiar la actividad artística. Y también Nishida coincide en esta inclinación: la actividad artística se entiende dentro de la estructura epistemológica y metafísica, no como un ámbito apartado sin conexión con las raíces que lo sustentan.

Aparte de este proceder común, también hay que tener en cuenta que los dos autores coinciden en definir la realidad en términos de experiencia. Con ello, Fiedler y Nishida, pretenden superar las categorías estructurales duales. De hecho, una primera exposición de esta idea importantísima de Fiedler se encuentra al principio de su “Sobre el origen de la actividad artística”:

Si se quiere dar un paso más para salir de esa dualidad de alguien que percibe algo percibido, hay que avanzar en otra consecuencia de esa concepción: mientras no tengamos noticia de cualquier ser más que a través de las impresiones que recibimos no puede haber para nosotros ninguna clase de ser que pueda ser designado por nuestras construcciones intelectuales. Ocurre más bien que todo ser y toda realidad no consisten más que en el material y los elementos de las figuras del espíritu en las que se presentan las impresiones recibidas. Así pues, si toda realidad coincide con las impresiones que aparecen en nuestra conciencia o, mejor dicho, constituyen nuestra conciencia en relación con las formas de esas impresiones, entonces la dualidad del mundo se convierte de hecho en unidad. (...) todo nuestro dominio de la realidad no sólo descansa en procesos internos, sino que también es idéntico a las formas en las que éstos se manifiestan.⁷⁵²

Como queda claro en el texto, el dominio que tenemos de la realidad, según Fiedler, no sólo radica en los procesos internos subjetivos, sino que se corresponde con las formas (exteriores) en las que los procesos internos quedan materializados, objetivados: se manifiestan. La esencia del acto artístico consistiría, por tanto, en esa correspondencia y correlatividad entre lo interior y lo exterior que queda manifestada en la forma que acoge ese acto. De hecho, la compleción se daría en el momento en que se reconoce esa correlación.

Nishida entra a detallar la cuestión de la creación artística mencionando extensamente las tesis de Fiedler. Con ello quiere mostrar, justamente, la unión entre lo ideal y lo material, lo ideal y lo creado. En definitiva, cómo sucede que cada ámbito

⁷⁵¹ FIEDLER, “Sobre el origen de la actividad artística”, op. cit., p. 207.

⁷⁵² *Ibíd.*, p. 171.

interno se construye en un “mundo expresado” específico. Por consiguiente, es fundamental entender cómo es que en el acto creativo del artista se da ese espacio unitario entre lo ideal y lo material. Y es obligado que, para dar respuesta a la pregunta, Nishida fije, cosa que hace junto a Fiedler, los contornos del acto expresivo, en qué consiste esa actividad y hasta qué punto se puede decir de ella que forma o crea mundos (del poeta, del escultor, del pintor,...).

Lo primero, explicar el reconocimiento de la unión de las dos dimensiones, ideal y material, se acepta de suyo si se conviene en que el proceso epistemológico se ordena según esa estructura del autodesarrollo y la autorrealización. Esta estructura sólo se muestra coherente si, en vez de proceder separando las dos dimensiones, se acepta que se está ante una reciprocidad necesaria entre lo mental y lo material, o entre lo espiritual y lo corpóreo. Así es como Nishida introduce las tesis de Fiedler y su adhesión al marco filosófico general de éste:

Quiero mencionar a Fiedler que expresa claramente esta idea [la de la expresión] en su *Ueber den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit*. Según él, las cosas, por su mera existencia, no se convierten en objetos de nuestro conocimiento. Al nivel del conocimiento, ese parecería el único resultado del que somos capaces para construir algo como lo nuestro (*wagamono*-我物). Si perseguimos la idea de Fiedler hasta el final, significa precisamente que la realidad se forma a partir de imágenes que son el resultado de la expresión construida por nosotros. Ninguna de nuestras actividades mentales se detiene como un evento dentro de la mente. Ellas buscan expresarse (*hyôshutsu*-表出) imperativamente en el cuerpo (*nikutai*-肉体). El movimiento expresivo (*hyôshutsu undô*-表出運動) no es un signo externo de los fenómenos mentales, sino que es el estado de finalización del desarrollo de ese mismo fenómeno. El acto mental y el movimiento expresivo son, internamente, una sola actividad.⁷⁵³

Como se ve, la funcionalidad de las tesis de Fiedler en la indagación nishidiana se hace patente en el momento en el que el japonés necesita explicar cómo es posible que se muestre aquello que no tiene forma: percepción y voluntad. Percepción y voluntad necesitan de una vía para mostrarse. Y para Nishida ésta es la forma de la actividad creativa: “Es allí [en la actividad creativa] que los contenidos que no pueden mostrar forma, como la percepción de la movilidad de Bergson o la voluntad, buscan su expresión”.⁷⁵⁴

Como ya se ha dicho, el punto de partida de Fiedler consiste en depurar y mostrar el sinsentido de las divisiones binarias, metafísicas y epistemológicas. Estas divisiones binarias se adhieren a las teorías sobre la actividad artística que acaban explicando el arte apuntalando la separación del aspecto material, físico o corporal, del

⁷⁵³ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 268.

⁷⁵⁴ *Ibíd.*, p. 268.

psíquico o mental. Fiedler se opone a tal dicotomía y deja dicho que hay que reconocer el aspecto corporal intrínseco a los procesos mentales:

En el ejercicio expresivo sólo podemos reconocer una fase evolutiva de un proceso psicofísico y hemos de concebir su sentido de esta manera: del mismo modo que el proceso corporal, que se inicia con el estímulo de los nervios sensibles, llega a una fase todavía no alcanzada en el movimiento externo y directamente perceptible, el proceso espiritual del que tenemos conciencia inmediata, como la cara interna de este proceso de vida, experimenta también en el movimiento expresivo un desarrollo que sólo en él puede experimentar.⁷⁵⁵

En definitiva, la no consideración de la perspectiva psicofísica supone quedarse en los márgenes estrechos de la subjetividad meramente mental y creer, en palabras de Fiedler, que todo lo fuera-de-nosotros desemboca en un en-nosotros.⁷⁵⁶ En su opinión, sucede que no estamos ante tal separación y que una tal disociación de ámbitos inmóvil es un autoengaño.

La idoneidad de la postura de Fiedler para la intención filosófica de Nishida es clara. Nishida también critica, como se ha visto en el texto, la abstracción y la invariabilidad con la que se analizan las actividades mentales, cosa que desemboca en un reforzar la dualidad mente/cuerpo. Para Nishida, las actividades mentales, como sucedía con la actividad reflexiva en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, se caracterizan por su actividad y por su acaecer constante como fuerza motriz del autodesarrollo. En *Arte y Moral* es el “movimiento expresivo” (*hyôshutsu undô*-表出運動) el que recoge lo mental y lo corpóreo. Si la expresión muestra el desarrollo, su proceder dinámico e ininterrumpido, el sujeto sólo tiene un medio con el que comunicar ese movimiento: el de la corporeidad. Entendiendo las consideraciones de Fiedler y Nishida, los puntos de vista anclados en las dicotomías deberían desaparecer.

Ahora bien, para clarificar la creación artística en el sentido que desea, Nishida debe definir mejor la estrecha relación entre cuerpo (*shintai*-身体) y mente o espíritu (*seishin*-精神).⁷⁵⁷ Aunque el referente filosófico que da grueso a la idea de la expresión y también a la cuestión de la corporeidad es, sin duda, Fiedler, lo primero que llama la atención es que no escoja la terminología del alemán que, para hablar de esa unión mente-cuerpo, refiere en su texto a esa relación como proceso “psicofísico”

⁷⁵⁵ FIEDLER, “Sobre el origen de la actividad artística”, en op. cit., p. 174.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 176.

⁷⁵⁷ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 269.

(*psychophysik*).⁷⁵⁸ Nishida opta por un concepto con fuerte raíz budista: “unidad-espíritu/cuerpo” (*shinshin-ichinyo*-心身一如). En el pensamiento budista es muy amplia y compleja la historia de esta idea de unidad cuerpo-mente (o, cuerpo-espíritu) y aquí no se puede entrar en detalle a relatar la misma. Ahora bien, sí hay que señalar que Nishida sigue en esto la larga tradición budista y que su concepto se enlaza, por ejemplo, con Eisai (1141-1215), que fue el fundador de la Escuela *Zen Rinzai* en Japón y que al exponer las vías de llegada al “despertar” (*satori*-悟り), se refería al despertar con la unión de mente y cuerpo, precisamente con el término *shinshin ichinyo*-心身一如 que utiliza Nishida.⁷⁵⁹

A tenor del texto de Nishida, su propio término y la tradición budista que lo acompaña recogen de una manera más exacta que la noción empleada por Fiedler esa actividad que es una y la misma para mente y cuerpo y que, además, responde del horizonte ininterrumpido del proceso mismo de esa actividad. Es decir, el proceso de autorrealización, de perfeccionamiento o compleción que es común y el mismo en mente y cuerpo. Lo que consigue Nishida es reconfirmar la necesidad de indicar lo siguiente: la unidad cuerpo-mente que se ve claramente en la actividad artística subyace en cualquier otro proceso del sujeto; la equivocidad de teorías parciales (o subjetivas u objetivas solamente); la necesidad de explicar la expresión como exterioridad y como tránsito de esa compleción. La expresión artística es precisamente uno de los vehículos con los que muestra el tránsito y la interrelación entre lo ideal y lo material, la mente y el cuerpo, sin que se quede en un simple camino de comunicación, sino más bien para

⁷⁵⁸ Fiedler se hace eco de la psicofísica, la disciplina que funda Gustav Theodor FECHNER (1801-1887) en su obra en dos volúmenes *Elementos de psicofísica*. Véase, FECHNER, Gustav Theodor, *Elemente der psychophysik*, Leipzig: Breitkopf un Härtel, 1860. Fechner, físico y filósofo, interesado en encontrar el modo de conectar lo espiritual con el mundo físico, desarrolla la psicofísica y el método capaz de estudiar cuantitativamente las relaciones entre los hechos psicológicos y los físicos. Así se podrían esclarecer, por ejemplo, las relaciones funcionales entre los estímulos sensoriales y la respuesta psíquica a tales estímulos. En el ámbito de la psicología se conoce la ley de Fechner que, en síntesis, sostiene que a intensidades de la sensación que aumentan en progresión aritmética, le corresponden intensidades del estímulo que aumentan en progresión geométrica. En castellano, hay algún artículo de interés sobre el estudio de la psicofísica como el de ROBLES, Francisco José, “En torno a la ejemplar estructura paradójica de la psicofísica fechneriana”, *Anuario de Psicología*, No. 66, 1995, pp. 3-17.

⁷⁵⁹ En el pensamiento japonés contemporáneo destaca la tarea de otro importante filósofo, YUASA Yasuo (1925-2005) cuyos estudios comparativos entre la filosofía occidental y japonesa centrados en la unión cuerpo-mente han empezado a ser conocidos en nuestro país en los últimos años, por ejemplo, con la tarea de difusión realizada entre estudiosos interesados en el diálogo interreligioso del cristianismo y el budismo *Zen*. Aunque son muchas las obras de Yuasa dedicadas al estudio de esta cuestión, se puede consultar especialmente YUASA, Yasuo, *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory* (1977); NAGATOMO, Shigenori, KASULIS, Thomas P., (Trads.), KASULIS, Thomas P. (Ed.), New York: SUNY, 1987. A pesar de los esfuerzos de Yuasa por el diálogo cultural, lo cierto es que su particular interpretación de la unión cuerpo-mente acaba en un balance que apunta a una complicada deriva orientalista que debe ser tenida en cuenta a la hora de leer a este autor y sus ideas.

constituir la auténtica identidad del sujeto. Por eso, lejos de quedarse en la división de las facultades, a tenor de los argumentos nishidianos se ve que la actividad artística muestra cómo el punto de conexión explica los motivos de la pluralidad de mundos objetivos y el modo en el que todos ellos están en continua formación y desarrollo.

Precisamente es la relación entre cuerpo y espíritu lo que marca la intencionalidad de la clarificación sobre la creación artística que se propone Nishida. Para él es obvio que, a fin de presentar claramente en qué consiste la creación artística, se haga una consideración profunda de la unión cuerpo-mente:

A fin de aclarar la verdadera naturaleza de la creación artística, creo que es necesario partir de la relación profunda entre espíritu y cuerpo. Cuando adoptamos el punto de vista de la voluntad absoluta, no hay ni un interior ni un exterior a la mente, sino una actividad de un solo cuerpo-mente. Es decir, el contenido de la unión interna de cada acto que aparece en este punto de vista. En otras palabras, el contenido de la conciencia pura ha superado las categorías del pensamiento y no se puede traer al mundo de los objetos del conocimiento. No podemos entender el contenido que vive en él. Al igual que sucede con la autoconciencia, la acción es el conocimiento.⁷⁶⁰

Según este planteamiento, la acción-cognoscente caracterizada por esa dependencia mutua entre cuerpo y espíritu es la que aclara, por sí misma, el proceder de la creación artística. La creación artística responde a los mismos principios ontológicos y epistemológicos que se desprenden del sistema de la voluntad absoluta. El sentido de inquirir sobre el trabajo artístico es el de fundar, con consistencia y coherencia, no sólo los principios de la actividad artística sino desmontar ciertos malentendidos. Entre ellos, las estructuras binarias ordenantes de la realidad y la hipóstasis de algunos errores que se traspasan no ya de la teorización del arte a la filosofía, sino de la filosofía a la teorización del arte. Enmendando las asunciones incorrectas que de la epistemología se traspasan a la teoría del arte, se refuerzan los principios filosóficos propiamente dichos.

Así es como se entiende mejor que, en este punto, Nishida entremezcle a su clarificación sobre la creación artística fundada en la teoría de Fiedler, la perspectiva bergsoniana del flujo vital (*élan vital*). En síntesis se puede decir que referir al flujo vital bergsoniano refuerza el vitalismo con el que Nishida quiere influir su sistema general. Y, a su vez, da grueso a su propio sistema que, como proceso, debe ser dinámico, fluyente. Por eso no extraña esa intercalación que se produce entre la conceptualización de la unión mente-cuerpo, algunas ideas de Bergson sobre el acto visual y su resonancia muscular, corpórea, en la creación del artista, su funcionalidad y la relación de esta corporeidad con las tesis sobre la expresión artística de Fiedler.

⁷⁶⁰ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 269.

En 1912, Bertrand RUSSELL expuso con claridad meridiana algunos de los hitos fundamentales y los problemas de la entonces influyente filosofía de Bergson. Tal y como explica Russell, lo que hace el filósofo francés es sostener que la evolución del mundo, del universo, es creativa, análogamente a lo que sucede con el trabajo de un artista. Y en este sentido, según dice Russell, para Bergson lo que mueve la formación de la realidad es un impulso a la acción indefinido, que existe previamente y que no se determina hasta que se conoce qué es aquello que ha satisfecho tal deseo evolutivo. Como la evolución quedaría, de alguna manera, impredecible, la voluntad libre prevalecería por encima de cualquier determinismo.⁷⁶¹

Se puede sostener que esta analogía con el trabajo del artista es la misma en Nishida. A él también le interesa resaltar el carácter impredecible de la evolución creadora con el vitalismo que le imprime a su propio sistema ontológico y gnoseológico. Bergson es para el japonés un punto de apoyo y, en relación a la creación artística, le provee de un principio, el del *élan vital*, que equipara al origen de la creación artística y que, además, une la corporeidad con el erigir los mundos objetivos del arte:

Creo que lo que Bergson llama la creación de la percepción visual es la esencia de la creación artística. La fuente original de la creación artística es la fuerza vital. Lo que nace de la punta del cincel de Fidias o lo que fluye del pincel de Da Vinci, es el flujo vital que proviene de un pasado lejano y que brota en sus cuerpos (*nikutai*-肉体). El flujo de la vida que se desborda en ellos [los artistas] no puede detenerse en el medio ambiente en el que su cuerpo es el centro, sino que crea un mundo nuevo. (...) Pero una vida llena de talento debería, en contacto con la realidad, perderse en busca de la exaltación en la obra de arte. Su creatividad puede parecer una fantasía, pero se trata del “gran aliento de la vida” (*le grand soufflé de la vie*). Lo que une a la obra y al artista es la percepción muscular interna, la vida que fluye a través de esta percepción. Por eso se puede considerar la obra de arte como el desarrollo de la percepción del músculo.⁷⁶²

Como se comprueba, la idea del flujo vital y la evolución creativa de Bergson dan consistencia metafísica a la teoría de Fiedler del movimiento expresivo en la que el japonés está pivotando toda su explicación sobre la creación artística. El fondo originario, ese fondo indeterminado que es el que se corresponde con el flujo vital bergsoniano, se expresa para Nishida en el movimiento del artista que desborda con la mediación de su cuerpo. El artista, lejos de quedarse encerrado en el mundo material en el que vive, es decir, el medio ambiente al que se refiere Nishida en el texto, va más allá de sus límites estrictos y, partiendo del centro de su corporeidad crea el mundo nuevo

⁷⁶¹ RUSSELL, Bertrand, *The Philosophy of Bergson* (1912/1913); London: Macmillan and Co., 1914, pp. 2-3 y ss.

⁷⁶² NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 270-271.

que es el de su trabajo artístico. La corporeidad y el principio unitario que coinciden en todos los sujetos se hace creativo en los artistas cuando expresan en sus obras esa unión fundamental entre lo interno (su percepción) y lo externo (el material que les sirve de medio para la expresión). Curiosamente, vista esta explicación desde la tesis no dual que Fiedler y Nishida afirmarían, también se puede decir que el monismo ontológico (del flujo vital) al final se está exponiendo en una suerte de dualismo. Porque no se puede negar que en la objetivación del mundo del arte han debido unirse dos principios, uno formal y otro material. Es decir, ese flujo de la vida que sirve de principio potencial y otro principio activo que se expresa y objetiva finalmente en la obra concreta mediado por el movimiento corpóreo y la técnica artística: el movimiento que Fidias da al cincel sobre la piedra o Da Vinci con el pincel sobre el lienzo.

Así, es cierto que la explicación del trabajo artístico muestra el paso que Nishida ve de lo uno (interno-externo, cuerpo-mente) a lo múltiple (los múltiples mundos objetivos del arte), marcando la necesidad de un acto inseparable, en ningún caso bifurcando o separando los dos principios (interno/externo, cuerpo/mente, etc.).

Pero, con todo, no se puede obviar que el pensador recoge un dualismo metodológico ineludible. Sigue necesitando los dos principios que se unen y que expresan la unidad en algo tercero resultante: ahora, la obra de arte. Aunque es significativa la manera que encuentra Nishida para defender el acento en la expresividad y la corporeidad así como el desarrollo tras esa unión del cuerpo y la idea formada que se objetiva en la obra de arte, también es cierto que no deja de ser una teoría dualística. Es deudora del hilemorfismo aristotélico y de un monismo metafísico que absolutiza un principio, el del flujo vital bergsoniano, equivalente al de su voluntad absoluta. Por otro lado, Nishida también es deudor de una orientación marcada de la visualidad (aunque se combine con otros sentidos como el tacto) que no sólo coge de Fiedler sino también de Bergson. Y eso supone, aunque sea de una manera entrelineada, restringir el mundo de la creación artística, o, si se prefiere, valorar más favorablemente como “artísticas” a todas aquellas creaciones que sean visuales y, por tanto, se materialicen en obras propias del artista plástico, al igual que hace Fiedler.

Al optar por la corporeidad y restringirla, siguiendo en esto a Bergson y a Fiedler, a un ámbito artístico estrictamente dirigido por el sentido y la percepción visuales, resulta una teoría del arte que está reduciendo los mundos objetivos múltiples a los de la escultura y la pintura, como si fueran mundos expresivos más cercanos a esa morfología análoga del sustrato metafísico de la realidad. Se olvida Nishida, entre otras

cosas, de acentuar la importancia de la expresión en su primera y más importante forma, la lingüística (salvando, como mucho, la referencia a la poesía que hace vía Dilthey). Al lenguaje le dedica Fiedler una parte importante del ensayo que lee Nishida, *Sobre el origen de la actividad artística*. Básicamente porque el análisis lingüístico y la crítica del lenguaje están implicados en su particular ontología y, de hecho, es el marco para la conceptualización del movimiento expresivo. La expresión en el sentido de Fiedler sólo se entiende si previamente se han esclarecido las cuestiones problemáticas sobre el lenguaje y el alcance o falla de la correlación entre las palabras y las cosas.⁷⁶³

Por consiguiente, del uso que hace Nishida de la concepción de la expresión de Fiedler se puede decir que le ayuda, por un lado, a plantear la creación artística en los términos deseados de correspondencia entre el fondo ontológico (flujo vital, voluntad absoluta) y la particularidad del individuo que con el arte muestra ese proceder metafísico en la forma objetiva de su creación artística. La cuestión es que, al final, Nishida, como Fiedler y Bergson, reproducen un esquema propio del hilemorfismo aunque lo que busquen sea traspasar el dualismo divisorio que leen tras la decantación bien por la materia, bien por la forma. Pero Nishida y los autores en los que se basa están reproduciendo, finalmente, una concepción de la visualidad con atributos constructivos semejantes a los de cualquier estructura de la materia y la forma, por mucho que se medie con la defensa de una unificación mente-cuerpo o con el proceso psicofísico.

Para concluir, además de la creación artística y su expresión, profundamente fiedlerianas, hay que indicar algunas notas sobre la intuición artística. Para Nishida, es innegable hablar de una intuición específica que es la que acoge esa adjetivación de “artística” y que es la que se revela en el movimiento expresivo. Para Nishida tal intuición artística se define como un ver productivo: un contenido intuitivo visto (*hyōjutsu undō wo tsūjite mitaru chokkan teki naiyou de aru* - 表出運動を通じて見たる直観的内容である):⁷⁶⁴

Decir que el contenido del arte es intuitivo no significa que la intuición artística sea una simple intuición. La intuición artística es un contenido intuitivo visto a través del

⁷⁶³ Aunque algunos autores como Croce en su *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*) (1902) no encuentran justificación alguna en la particularización que Fiedler y otros como Bergson hacen de la facultad artística como forma superior representativa y la priorización del arte por encima del lenguaje ordinario que consideran reductor o simplificador de la complejidad de la realidad. Véase CROCE, Benedetto, *Aesthetic as science of expression and general linguistic* (1902); AINSLIE, Douglas (Trad.), New York: Nonday Press Edition, Décima Edición, 1965, pp. 414-417.

⁷⁶⁴ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 273-274.

movimiento expresivo. La obra de arte no es un simple hacer, no es solamente una obra simple, sino que es un ver que hace, es el desarrollo del contenido mismo. Comparable a la experiencia de Goethe, desde el centro de la imagen mental de una flor, innumerables flores nuevas emergen. La intuición del artista es, en otras palabras, la actividad de formación (*keisei sayô*-形成 作用; *Gestaltungstätigkeit*). Este tipo de expresión artística, en el que la intuición es creación, no se puede entender si se considera a las cosas y la mente como realidades independientes. La realidad es la del flujo vital de Bergson. La unión de acto y acto es la de la voluntad absoluta.⁷⁶⁵

La revisión de la creación artística que expone Nishida ayudado, sobre todo, por las tesis de Fiedler, pero también por las ideas de Bergson y Dilthey, enfatiza la característica del arte como actividad. Además, relaciona coherentemente el lugar de la ideación o la imaginación en la creación artística, aspecto normalmente más resaltado en las teorías artísticas, con el protagonismo de la corporeidad. Así, la explicación sobre la creación artística que hace Nishida fortalece, sin dudas, la importancia que tiene en el arte el movimiento expresivo del artista visto como unión de los dos ejes, el ideal y el material, o la unión cuerpo-mente. Sin embargo, también es cierto que se puede mirar con cierto escepticismo crítico el modo en el que el filósofo japonés muestra la particularidad de la intuición artística y, en concreto, la excepcionalidad del artista. Esta excepcionalidad convierte a la exposición de la creación artística nishidiana en una teoría con las paredes demasiado estrechas.

Del texto de Nishida se deduce que el artista es alguien que se sitúa más allá de las facultades perceptivas y expresivas corrientes –una persona que cuenta con esa capacidad especial que le permite vehicular el desbordamiento del flujo de la vida, como se leía en la cita, y crear un nuevo mundo expresándolo. La cuestión es que, fijarse en la excepcionalidad del genio artístico, rompe la estructura coordinada entre la ontología y la epistemología con la creación artística. Al romper el paralelismo o la interrelación del proceso de formación de desarrollo de la persona y excepcionar a algunos sujetos por encima de otros, se limita la capacidad igual de la expresión. O se está estableciendo un tipo de expresiones o representaciones de primer orden frente a otras de segundo.

La especificidad del artista en relación a cualquier otro sujeto puede derivar en el colapso del sistema filosófico nishidiano si, además, se tiene en cuenta la intención de Nishida tal y como la expresa en el prefacio: conseguir justificar y mostrar la unidad del sujeto, de sus dimensiones y de los principios que las sustentan (belleza, bondad,

⁷⁶⁵ *Ibidem*, pp. 273-274.

verdad). Esta defensa de una subjetividad unificada se rompe en cuanto el artista es una figura excepcional.

Pero también hay otro tipo de lectura que, en vez de entender esta especificidad del artista como excluyente desde el lado de las facultades del sujeto, simplemente habla de sujetos que han llegado a un mayor o menor desarrollo o autorrealización de sí mismos. Y este tipo de perspectiva retorna, además, a la jerarquía ya vista en *Estudio sobre el Bien*. Porque de nuevo se cierra el sistema de la voluntad absoluta poniéndose de relieve la intuición artística que es la que permite a algunos sujetos acceder a lo inasequible por la sola experiencia. La preeminencia de la intuición artística es su ventaja en detrimento de otro tipo de acciones expresivas o comunicativas que se ven, por ejemplo, en el desdén implícito al conocimiento de las leyes de la naturaleza y su encierro en lo que Nishida denomina, sin mayor explicación, la ley de causalidad.

Habrà que ver si la jerarquización se reproduce posteriormente con el tratamiento de la moral y la dimensión religiosa del hombre que normalmente reúne la especificidad artística así como la dimensión práctica y las supera, como ha venido resultando en el estudio realizado hasta ahora de *Estudio sobre el Bien e Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*.

La construcción del espacio social.

Hasta ahora se han repasado las cuestiones relativas, por un lado, a la apreciación artística y la transferencia de los sentimientos y, por otro, a la creación artística y su expresión por parte del artista. Nishida expone estas cuestiones de una manera completa especialmente a lo largo del primer capítulo, “La esencia de lo bello”. También se refiere a ellas en otros capítulos de la obra, como en el cuarto, “El mundo objetivo del juicio reflexivo”, donde se centra en el análisis del juicio determinante y el reflexionante en diálogo con el planteamiento kantiano, y en el tercero, “El contenido del sentimiento y el contenido de la voluntad”, que se cogerá ahora como referencia, donde reconsidera la diferencia entre voluntad y sentimiento e introduce las primeras cuestiones interesantes para establecer la relación entre arte y moral.

Siguiendo el plan expositivo trazado, a continuación se verá el viraje sociológico que ya se avanzó porque es particularmente interesante para conocer qué construcción del mundo de la cultura y de la moral social sostiene Nishida en esta época.

Cuando se analizaron los ensayos finales de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* se mencionó que en Nishida hay una clara tendencia a la estetización del análisis filosófico.⁷⁶⁶ En aquel momento se vio que el filósofo salvaba algunos escollos con los que se encontraba a la hora de sostener una explicación coherente, fundada en la voluntad absoluta, de la unidad de las dimensiones subjetivas, especialmente, a nivel existencial. Allí se vio cómo ante esos obstáculos inherentes a su perspectiva filosófica, el japonés optaba por presentar sus principios sobre la subjetividad reforzándolos con la analogía del sujeto cuando aprecia o crea una obra de arte o cuando se transforma con su experiencia religiosa.

En *Arte y Moral* la estetización va un paso más allá incluso pudiéndose sostener que es esa estetización la que sirve de base para el planteamiento de la moral en sociedad. El interés en centrar esta cuestión con la lectura de la obra no sólo está en desbrozar qué cimienta la idea de mundo cultural e histórico en este texto temprano de la producción nishidiana. Un efecto indirecto, pero no menor, reside en relatar cómo el dibujo de la construcción del espacio social se vuelve significativo teniendo en cuenta el contexto histórico del Japón de los años 1920, no sólo en relación a la trayectoria del filósofo.

Arte y Moral reproduce muchas de las cuestiones que se analizaron de manera pormenorizada en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* y que no se van a reiterar. Lo que sí que es importante es tener en cuenta que Nishida continúa fiel al fundamento único del sistema de conciencia en el sujeto y de la voluntad absoluta como su principio. La continuidad entre las obras es aún más clara cuando se centra la atención en el protagonismo que vuelven a tener las cuestiones relacionadas con la noción de

⁷⁶⁶ Hay investigadores de la obra nishidiana que han optado por relacionar esta estetización con la fundamentación de cierta ideología fascista en Japón. Así, es común encontrar que se relacionan determinados principios culturalistas con algunas bases de la ideología fascista en el país tanto a nivel intelectual como en las prácticas gubernamentales. Concretamente respecto a Nishida es habitual que este tipo de estudios se centren en algunas de sus últimas obras, específicamente las que publica a partir de 1930. Es más extraño encontrar este tipo de análisis en las obras nishidianas publicadas durante la década de 1910 y la primera mitad de la década de 1920. Lo cierto es que en algunas de las críticas que Nishida lanza a la idea de modernidad, en un sentido muy general, se vislumbran algunas analogías entre su enfoque político y moral que, en efecto, se colorean con perspectivas culturalistas y la estetización de la historia social y ética. Tanto estas interpretaciones como aquellas otras que se oponen a relacionar la filosofía de Nishida con la ideología imperialista del gobierno japonés de los años 1930, son interesantes pero, normalmente, parciales. De algún modo se le pide al lector o intérprete de los textos de Nishida una posición y juicio taxativos que no son fáciles de sostener con absoluta objetividad e incluso coherencia si lo que se quiere es llegar a obtener un análisis genealógico de los textos del filósofo. No obstante, hay que considerar esta cuestión especialmente cuando se discuten las bases de su planteamiento sobre la moral social. Hay mucha bibliografía que relaciona la estética con la ideología fascista en Japón. A modo de ejemplo, véase una de las más recientes: TANSMAN, Alan, *The aesthetics of Japanese fascism*; Berkeley: California University Press, 2009.

personalidad y la idea de libertad. Cuando Nishida analiza por separado o correlaciona los mundos objetivos del arte y la moral, estas dos cuestiones son sus requisitos.

Es precisamente en el contexto de la idea de libertad que el pensador revisa las cotas de ésta a las que el sujeto llega a través del mundo objetivo del arte y que, según procede a relatar, se actualizan con mayor fuerza aún en la construcción moral de la sociedad. Así, al discutir las distinciones y relaciones entre los contenidos de la voluntad y los del sentimiento⁷⁶⁷, Nishida introduce, significativamente, una idea que define, por sí misma, por dónde se empieza la construcción de la vida cultural:

Desde el punto de vista del sentimiento puro, que es el contenido del arte, creo que supera el punto de vista de la fuerza material, abstracto y simplemente objetivo, y también el del instinto, porque se posiciona en términos del contenido mental concreto. (...) De hecho podemos pensar que nuestra vida cultural comienza con el acto artístico.⁷⁶⁸

Aquí hay dos cuestiones reseñables: que se parta del acto artístico como paradigma de la construcción de la vida cultural y que, de las características de este acto el filósofo pase a construir un ideal de conducta moral. Porque, como se verá a continuación, tras establecerse la sencilla idea que pone al acto artístico en el inicio de la vida cultural, Nishida lo que hace es trasladar los contornos de la creación artística y, en concreto, del artista, a la proyección y compleción de los ideales en la moral. El acto de creación artística se expresa también en la conducta moral, que es de manera inherente, libre. Pero para él esto no significa que la creación artística y la construcción de la conducta moral sean dos dimensiones absolutamente equiparables. La dimensión artística, como indica el pensador, es una parte relativa de la construcción de la conducta moral del sujeto, de su personalidad:

Cuando el artista incorpora y amplía la perspectiva de la percepción visual pura, los órganos de su cuerpo son afectados espontáneamente y su vista se ve afectada deviniendo en el movimiento expresivo. (...) en el arte nos ubicamos en el yo libre. El mundo exterior, de repente, ya no es un medio, sino una expresión de esa libertad. La profundidad intangible ya no es la de la naturaleza, sino la de su ser [del sujeto] más profundo. Así, desde esta perspectiva, aquello que se denomina el mundo material también es expresión de un acto intelectual que es personal. Y lo que se encuentra no es la naturaleza verdadera, sino la persona verdadera. La noción de la “transferencia de los sentimientos” está precisamente ahí. (...).

En la perspectiva de la conducta moral, el contenido personal se hace consciente, es decir, se muestra conceptualmente. El contenido del arte, frente al de la conciencia moral, se puede pensar como el de la relación entre el no-ser (*mè on*) y el ser (*on*).⁷⁶⁹

⁷⁶⁷ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 306.

⁷⁶⁸ *Ibíd.*, p. 307.

⁷⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 307-308.

Al establecer este espacio compartido por el contenido del arte y el de la conciencia moral en equivalencia a la relación entre el no-ser (no conceptualizado) y el ser (conceptualizado), la idea que parece sugerir Nishida es la de una conceptualización o formalización del mundo cultural precisamente como aquella construcción resultante cuando las dos dimensiones se entrecruzan. Porque expone la relación entre el mundo del arte y de la moral como un proceso relacional de co-pertenencia de dos principios. Es fácil verlo así si se tiene en cuenta que Nishida, al introducir acto seguido sus reflexiones sobre la moral, lo hace en relación de potencialidad – actualización.

Nishida relaciona lo que hay de potencialmente moral en el contenido estético y se centra en mostrar cómo se produce la actualización de esa latencia moral ya presupuesta en el sujeto que crea o aprecia arte. Este tipo de proceder es propiamente dual ya que necesita poner en juego lo que de potencialmente moral hay en el arte que pasa a actualizarse, propiamente, en la conducta moral del individuo y en la sociedad. Para mostrar la actualización en la sociedad de eso moral latente en el arte, Nishida vuelve a mostrar que, en el trayecto de compleción personal, el contenido artístico es tácitamente moral pero que requiere de su explicitación más allá de la sola esfera expresiva del arte:

La conciencia surge de la confrontación de dos contradictorios: del gran y pequeño punto de vista, de lo que engloba y lo que está incluido. Para decirlo concretamente: la unificación de los contradictorios es la conciencia. La conciencia aparece donde lo universal se particulariza. En el acto artístico, a medida que pasamos enteramente al punto de vista del sujeto intelectual, desaparece algo así como un mundo de la naturaleza [material] que se le oponga. Y así entendido, el acto artístico puede ser llamado no-consciente. Pero esta no-conciencia no es la misma que la no-conciencia de la materia. El contenido artístico es el contenido latente de la actividad personal. Si consideramos que las matemáticas contienen la posibilidad de su desarrollo ilimitado, de igual modo sentimos, frente al contenido artístico, algo oscuro dentro de nosotros. Pero para que ese *telos* [indeterminado] devenga algo consciente en la voluntad, se requiere la autoconciencia de la persona. (...) Sólo dentro del punto de vista de la voluntad moral, vamos a reconocer a la persona que está en el fondo y que se opone a mí, y que, a la vez, hace que se manifieste por sí mismo el contenido de la verdadera persona. Es sólo con la voluntad moral que se puede hacer frente a la realidad en su totalidad.⁷⁷⁰

Como se puede comprobar, Nishida da argumentos para sostener que, como se está diciendo, el arte (que recoge tanto la creación como la apreciación artísticas) presupone el desarrollo moral del sujeto. Ahora bien, presuponer el desarrollo moral no significa que necesariamente se dé ese acontecer. Se requiere algo más para producirse el paso de lo tácito a lo expreso, de lo potencialmente moral a lo activamente moral.

⁷⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 308-309.

De hecho, la comparación con las matemáticas que hace apunta a eso mismo: afirma que hay esa posibilidad de desarrollo ilimitado pero no que esa posibilidad se haga efectiva por sí sola. Las matemáticas, nos dice Nishida, pueden extenderse de modo ilimitado. El contenido artístico apunta a un similar camino de desarrollo sin límites. Ahora bien, no es en la creación o apreciación artísticas que se desarrolla lo que se le aparece al sujeto en la esfera artística al construir y recepcionar el mundo objetivo el arte que ha ayudado a construir. Para Nishida el mundo objetivo del arte sigue encadenando al sujeto a un fondo que permanece sin definir o determinar objetiva y conscientemente: lo que el filósofo denomina ese “algo oscuro dentro de nosotros”. Esa base sin definir conscientemente para él cobra pleno sentido con la voluntad en su esfera moral, no sólo, por tanto, en su expresividad mediada por la creación o la apreciación del arte. La voluntad moral se actualiza en la autoconciencia de la persona que es el lugar donde se produce la determinación completa del sujeto. La determinación completa del sujeto se da en tanto se actúa según el reconocimiento profundo de uno mismo y también de los otros sujetos. Si para el pensador en el arte queda un posito de impersonalidad, en la moral se está ante una compleción de la personalidad individual, tanto con el reconocimiento individual como de la realidad en su totalidad. En su planteamiento, esa perfección se da sólo con la acción dirigida por la voluntad moral en el sentido del desarrollo de la conducta de la persona misma.

En este punto es fundamental retener que, para Nishida, la voluntad moral es la que, en el seno de la autoconciencia personal, facilita un doble reconocimiento. Por un lado, del sujeto individual que se reconoce a sí mismo en su verdadera y completa personalidad. Por otro, de todo aquel que se le opone como individuo y que se corresponde con el espacio social-relacional entre individualidades.

Como se está viendo, según Nishida, en la esfera moral, el reconocimiento es la actualización completa de un principio del reconocer que, aunque fuera de modo transitorio, ya estaba presente en lo artístico. Tanto la creación como la apreciación artísticas ya mostraban una suerte de reconocimiento en estadio incompleto o, si se prefiere, preparatorio. Para empezar, porque no se puede olvidar que Nishida definió la transferencia de sentimientos como la unión interna inmediata de mi acto (o actuar) con el acto (o actuar) de otro. Precisamente, decía que la unión interna constituía la génesis

del yo verdadero. Pero, como se vio, la génesis debía desvelarse progresivamente en el desarrollo personal.⁷⁷¹

Al introducir ahora el espacio moral y social, resulta que el desarrollo personal que plantea se completa yendo más allá del ámbito estrictamente artístico. Para Nishida, el plano moral es el que va a revelar plenamente el contenido del sentimiento que llena la creación o apreciación artísticas pero que queda relegado, aún, a un fondo indefinido propio del flujo vital.

En su momento se vio que Nishida definía la intuición artística como la actividad de formación y actualización.⁷⁷² Pero la creación y la apreciación artísticas unidas a tal intuición en el sujeto no marcaban más que el paso posible a un reconocimiento parcial. Ahora expone que el reconocimiento completo se produce en la moral porque finaliza el trayecto que el arte avanza pero no concluye. Sostiene por tanto que es con el desarrollo de la esfera moral que el sujeto avanza en su autorrealización absoluta y, en paralelo, colabora con la realización de la sociedad en la que vive y en la que él es parte agente de su construcción.

Al atender a la primera definición que Nishida provee de ley moral, la perspectiva vitalista es una constante. La ley moral enfoca la actualización del fondo indeterminado de la vida porque es el principio efectivo de la construcción de la unidad moral y social. Y lo es como ley por cuanto marca el seguimiento de una racionalidad final (*telos*) unitaria, común. Compartida, por tanto, por todo sujeto.

Pero, para Nishida, “compartido” o “común” no parecen querer decir “exactamente igual”. Entre otras cosas, porque la expresión efectiva es diversa, como múltiples son los desarrollos personales e históricos del mundo de la cultura:

El contenido de la vida moral se encuentra en nuestra vida corporal, pero, una vez más, el contenido moral debe tener como *telos* el contenido espiritual que se esconde en la corporeidad. El contenido que se produce gracias al contenido ilimitado artístico, por la colisión de las potencialidades personales latentes, debe ser autoconsciente. Es decir, consistir en la emanación de la persona en su totalidad, como compleción del desarrollo de todo lo humano de esta persona. Así pues, una ley moral que hiciera daño a esa emanación de la naturaleza humana, no sería una ley moral, sino un delito grave [contra la emanación de la naturaleza humana]. Es esta misma vida la que crea el arte y a la vez constituye la sociedad moral. Nuestra vida es la reunión de innumerables curvas. Esta reunión de curvas es la que constituye nuestra vida moral.⁷⁷³

leyendo la cita se hace evidente que Nishida aplica el sentido de la unidad-espíritu/cuerpo (*shinshin-ichinyo*-心身一如) con varias intenciones. Por un lado, para

⁷⁷¹ *Ibíd.*, pp. 263-264.

⁷⁷² *Ibíd.*, pp. 273-274.

⁷⁷³ *Ibíd.*, p. 311.

sustentar la no-dualidad espíritu-cuerpo o su ahora sinónima, moralidad-corporeidad. Por otro, para enlazar la vida moral y la corporal con un tercer elemento, el espiritual. Para Nishida, el elemento espiritual es, propiamente, la finalidad que la moral ayuda a hacer comprensible como dirigente de la vida subjetiva.

Si se recuerda, Nishida definía la vida espiritual usando de las reflexiones sobre poética de Dilthey: aquella vida espiritual real se describía como la suma de todas las sensaciones y las representaciones llenas de sentimiento y constituyentes, así, del proceso de formación del espíritu del sujeto.⁷⁷⁴ Se entiende, por tanto, que establezca el origen del contenido moral en la ilimitación del contenido artístico y, especialmente, en la colisión de cada personalidad que, expresándose en el arte, es potencialmente moral y a la vez debe ser obligadamente autoconsciente. Así las cosas, el contenido de la vida moral nishidiana es la autoconciencia de acercamiento progresivo hacia la compleción y perfección personal, desde la ilimitación del contenido artístico y la potencialidad en cada persona en su expresión. Con ello, aquí también se reencuentra su estructura de la autorrealización personal que es procesal y es, según la libertad y la autonomía del sujeto, progresiva en su ascenso.

Además, desde el punto de vista ontológico, también es claro que Nishida reitera el origen ilimitado e indefinido, el del puro fluir vital, que subyace en la realidad en su totalidad y, como no, en cada persona. Precisamente, ese fondo indiferenciado común, la vida misma, es el que asegura la capacidad libre del sujeto para desarrollarse. A esa capacidad de diferenciación es a la que se refiere Nishida con la metáfora geométrica de las curvas: el fondo unitario vital indiferenciado acoge en sí la diferenciación, en este caso, de los sujetos. Se puede sostener que las diferentes curvas surgen del punto focal de la vida. Es decir, del lugar o espacio donde está ubicada la fuerza que hace factible ese desarrollo personal.

Ahora bien, si para Nishida de esa fuerza común surgen las curvas o diferentes formas que se desarrollan a partir del espacio indeterminado vital, le corresponde al desarrollo moral del individuo reunir lo que se ha diversificado. La vida moral, otra vez, marca para él una segunda reunificación, al igual que sucedía con el reconocimiento, más profunda que la de la esfera artística. De nuevo, no cabe olvidar que en el arte se producía la primera unificación (la transferencia de sentimientos y la identificación de lo corpóreo y espiritual). Ahora, con la moral, se produce una segunda unificación más

⁷⁷⁴ *Ibíd*em, p. 266. Nishida cita indirectamente la obra de Dilthey *Sobre la imaginación de los poetas* antes referenciada.

completa que esta primera. Porque, a tenor de la perspectiva que ofrece Nishida, en la vida moral, cada sujeto individualmente considerado confluye en la identificación de un principio común que es el que se materializa en la sociedad.

Tal y como Nishida establece en el texto, la ley moral es, por un lado, la máxima expresión de la emanación, es decir, del proceder de cada individuo inserto en la vida. En coherencia con lo expuesto respecto a la creación y apreciación artísticas, la vida y su emanación también son para él el principio fundante del arte. Por otro lado, expone que la ley moral no sólo es la que facilita el reconocimiento de la diversificación y diferencia de cada individuo, sino que, a su vez, reúne socialmente. Unifica lo que de común hay en cada individuo. Así pues, lo común que se recoge de cada contenido personal, individual y diverso, es lo que da sentido a la construcción social y cultural. Así lo expresa en la continuación del texto:

Las leyes morales no son otra cosa que las leyes de desarrollo del contenido personal. Estas leyes son las que constituyen la sociedad cultural. La perspectiva de la unificación de la persona entera, es decir, de la persona siendo algo así como un número transfinito, es lo que distingue a la moralidad del arte. Podemos considerar que la sociedad es el espacio donde las personas entran mutuamente en relación y que el contenido puro de la persona se revela solamente en la sociedad. Así pues, si en el horizonte de la moral se da el punto de vista creativo de la persona entera, se cree que la conducta moral es real y se diferencia de la actividad artística.⁷⁷⁵

Por consiguiente, según Nishida, las leyes morales no hacen nada más que reflejar el desarrollo de la persona. Y cada persona que desarrolla su personalidad constituye y empuja la construcción de la “sociedad cultural” (*bunka no shakai*-文化の社会).

Usando nuevamente de ejemplos matemáticos, cuando Nishida refiere a la unificación de la persona y dice que ésta actúa de modo similar a como lo hacen los números transfinitos en la teoría de los conjuntos, es evidente que recupera parte de lo que indicara ya en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*, por ejemplo con el uso de la conceptualización de lo finito y lo infinito de Dedekind. Ahora, con su remisión a los números transfinitos en *Arte y Moral*, su referencia se ubica nuevamente en el panorama de los avances matemáticos que propiciaron los estudios de Dedekind y Cantor en la teoría de los conjuntos. La utilización es simbólica, por cuanto Nishida encuentra que los números transfinitos son una analogía adecuada para representar el funcionamiento del proceso de formación de la autoconciencia que él quiere demostrar desde la filosofía.

⁷⁷⁵ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 312-313.

En el análisis de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* se vio que con la alusión al finito e infinito de Dedekind, lo que Nishida pretendía era ejemplificar el modo formativo de la realidad y su proyección en el sujeto individualmente considerado. Con ello fundaba las razones para la mutua necesidad correlativa de sujeto y objeto y existencia y deber.⁷⁷⁶ Ahora, queriendo delimitar, sin caer en la dicotomización, arte y moral como elementos constituyentes del espacio social, la pretensión es casi la misma. Porque, por un lado, al considerar que la unificación de la persona es equivalente al número transfinito, quiere expresar la infinitud potencial de la vida en su totalidad en su relación con la vida actual de cada individuo. Y también cómo cada sujeto se diferencia a la par que se reconoce mutuamente en otro individuo. Y en ese juego dialéctico y comunicativo de identidad y diferencia, el espacio de la correlación y la contrariedad es el que da sentido a su perspectiva sociológica.

La estructura de la sociedad.

Hasta ahora se ha visto la descripción filosófica de la construcción del espacio social. Ahora cabe fijar un poco más qué es lo que Nishida entiende por sociedad y, propiamente, su orientación en relación a la moral.

La primera definición de sociedad la describía como el espacio donde cada individuo se puede mostrar libremente tal y como es. De esta primera delimitación teórica nishidiana se pueden extraer dos direcciones: la comunicativa o conectiva entre los individuos (lo común y el reconocimiento de eso común entre ellos) y la distintiva de cada individuo (lo diferenciador o particular de cada uno) en la colectividad. La sociedad se perfila de acuerdo a la distancia resultante entre la unidad y la diferencia. De hecho, se presenta, al igual que la conciencia, en el momento en el que se produce la confrontación de los contradictorios, como dejara dicho antes el pensador: la confrontación del “gran y del pequeño punto de vista” (*konaru tachiba to dainaru tachiba*-小なる立場と大なる立場), de “lo que engloba y lo que está incluido” (*hōgantekinaru mono to hihōgantekinaru mono*-包含的なるものと被包含的なるもの).⁷⁷⁷

⁷⁷⁶ NISHIDA, *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, cit., p.36 (NKZ2: p. 72).

⁷⁷⁷ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 308.

Partiendo de la sociedad como espacio donde cada individuo se puede mostrar libremente tal y como es y donde se produce también esa confrontación, cabrá analizar si se cumple que el estado social se mantiene en la tensión entre la identificación del sujeto y su diferencia frente a otros en el interior de la agrupación con otras personas, o bien si la perspectiva sociológica nishidiana se decanta, al final, por una estructura en la que prima la homogeneización (moral, cultural) de los miembros de la sociedad.

Esta cuestión resalta en importancia cuando el discurso que está esbozando el filósofo se pone en relación con el proceso de construcción nacionalista del Japón de la época. Tal y como señala notablemente Reitan, el hecho es que, en el paso del siglo XIX al XX, Japón comienza a hacer suyo un tipo de discurso donde se acentúa el carácter nacional así como algunas nociones discutivas asociadas, sea la idea del espíritu del pueblo de raíz herderiana (*Volkgeist*)⁷⁷⁸, sea la configuración de la idea de espíritu marcada por el idealismo de Fichte, Hegel o Schelling, referentes teóricos claros de la filosofía nishidiana. Efectivamente, en ese contexto sociopolítico, el espíritu del pueblo se lee en el marco de la filosofía idealista alemana y configura las relaciones entre la conciencia individual con otra de mayor amplitud, la conciencia social. La consecución individual de la más alta compleción de sí se convierte en casi un deber del individuo de llegar a su yo más verdadero, más genuino. A medida que el siglo XX transcurre, con el periodo Taishō (1912-1926) japonés se acrecienta la primacía del carácter nacional. El nacionalismo de tinte conservador pero también presente en los colectivos afines al marxismo y al socialismo⁷⁷⁹, no sólo quedará plasmado en los sistemas especulativos de los filósofos, sino especialmente en la ética y moral normativa del legislador y en las políticas del gobierno japonés.

Arte y Moral es un claro precedente del progresivo relieve del discurso cultural-nacional que jugará un papel central en la filosofía nishidiana tardía. Precisamente por ello es necesario realizar el análisis genealógico de las ideas del filósofo partiendo del detalle de los textos de esta su primera etapa, puesto que las obras incluidas en ella proveen de una profundidad mayor sobre el orden de composición y el sentido de su conjunto de ideas, tanto de las líneas de reflexión filosófica que abandonará posteriormente, como de aquellas otras que, bosquejadas en su primer periodo de

⁷⁷⁸ REITAN, op. cit., pp. 82-83.

⁷⁷⁹ Véase una buena exposición de la construcción ideológica así como romántico-culturalista del nacionalismo japonés durante las primeras décadas del siglo XX y especialmente entrada la década de los 1930, en DOAK, Kevin M., "Ethnic Nationalism and Romanticism in Early Twentieth-Century Japan", *Journal of Japanese Studies*, Vol. 22, No. 1, 1996, pp. 77-103.

producción, se tornarán en esenciales. Cuestiones controvertidas como las referidas a la construcción del carácter nacional, el valor y papel de los estados y, especialmente, del japonés, serán evaluados en clave de lucha cultural y nacional en el interior del amplio entorno de la organización geopolítica mundial de la primera mitad del siglo XX. Aunque en aquella época el significado de cultura y nación se circunscribiera a su sentido más reducido, pero por eso extremadamente lábil, de la ligazón de las personas con un mismo origen, mismo idioma y con una historia cultural tradicional compartida, la homogeneización ideológica y política se daba junto a la legitimación de principios utilizados para la exclusión, la confrontación y la asimilación frente a la alteridad. Estas notas se aprecian con claridad meridiana en la política gubernamental del Japón de los años 1930 y 1940, pero se vislumbran ya en la primera década del siglo en el caso de la regulación del protectorado del territorio coreano, por ejemplo.⁷⁸⁰

Teniendo en cuenta este contexto, cuando Nishida expone la segunda definición significativa sobre sociedad como la “unión de personas”, esta orientación se empieza a conjeturar como determinante:

La sociedad es una unión de personas. En cierto modo se podría considerar a nuestro sistema de conciencia individual como una sociedad. A cada momento, el acto es libre y la unión de cada uno de esos actos libres es la que forma la conciencia del individuo. Es en este sentido que se podría reconocer incluso la unificación individual misma en la base de la conciencia social. Ahora bien, se pueden hacer objeciones a mi idea de la sociedad como unión de personas. Por un lado, de la sociedad original se podría decir que es impersonal. [Análogamente] aunque se puede enunciar que los niños todavía no tienen una autoconciencia personal completa, la autoconciencia personal constituye la esencia de la conciencia personal y, del mismo modo, la unificación de las personas constituye la esencia de la sociedad.⁷⁸¹

El planteamiento, como se puede ver, responde a esa estructura de relación reflectiva entre la conciencia individual y la conciencia social. El filósofo compara la sociedad como unión de la conciencia individual de cada persona, relación que se constituye como el progreso y unificación de actos libres. Entendida así la relación entre el sistema de la conciencia individual y el de la sociedad, tal equiparación se deriva de la premisa de la libertad: que, en sociedad, cada sujeto actúe libremente. Libre en el sentido que, se recordará, se remonta a *Estudio sobre el Bien* donde la libertad pivotaba

⁷⁸⁰ Hay mucha literatura respecto los territorios anexionados a Japón en la época en que se convierte en agente de la colonización de los territorios de Asia Oriental (Corea, Taiwán,...). Respecto a la lógica tras esa colonización y específicamente la estructura filosófica tras la construcción de identidades nacionales entre los nacionales y la población colonizada, es especialmente interesante el ensayo de SAKAI, Naoki, “Two negations: the fear of being excluded and the logic of self-esteem” en CALICHMAN, Richard F. (Ed.), *Contemporary Japanese Thought*; New York: Columbia University Press, 2005, pp. 159-192.

⁷⁸¹ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 314.

en la actuación del sujeto con un motivo dado y profundo que era el del desarrollo sistemático de la conciencia.⁷⁸² Esto se repite en esta obra posterior en el tiempo.

Lo interesante ahora es que, a diferencia de en obras anteriores, a la premisa de la libertad individual, Nishida le ha añadido la dimensión social. Y, por tanto, al haber introducido un componente sociológico en la base ético-moral individual, el pensador debe aportar las razones por las cuales se entiende que lo que teje lo social es la suma de las actuaciones libres, a saber, el reflejo del desarrollo de la conciencia individual de cada uno de los individuos. En consecuencia, la exposición filosófica de Nishida debe explicar, entre otras cosas, cómo es que se produce esa unión de personas y no más bien su desunión. Por tanto, indicar cómo es que las actuaciones libres e independientes por las cuales el sujeto llega a ser quien es tras desarrollar completamente su conciencia individual, no colapsan entre sí, sino que entrelazan o armonizan la “unión” de personas en un sentido común que cimienta la moral social.

La clave para dar con el alcance de la orientación de la estructura social debería estar en aquello que une a cada sujeto con otros sujetos pues todos ellos actúan libre y autónomamente. Teniendo en cuenta que, según el planteamiento nishidiano, los individuos comparten un mismo sistema de conciencia individual así como una misma base ontológica de la realidad en la que viven, lo que los aglutina a nivel moral-social debe ser algo formal y regulativamente común. Nishida se refiere a ese principio que reúne a los individuos como *a priori* moral. Expone las características de tal principio sobre el que se construye la sociedad como sigue:

Si se considera que la esencia de la sociedad es la unión de las personas, se puede decir que la sociedad está construida sobre un *a priori* moral. En tanto que real, <das reale>, la sensación entra dentro del mundo de los objetos cognoscibles y se basa en las “anticipaciones de la percepción”. Según la sensación en tanto que real, se constituye aquello que llamamos el mundo físico. De la misma manera, cada uno de los deseos de todos y cada uno de los individuos está presente en el *a priori* de la moral y siguen el plan de la formación del mundo cultural. La formación de la sociedad, al igual que la formación del mundo de la naturaleza, está marcada por la independencia de la razón unificante; el mundo objetivo de la razón se independiza en el momento en el que pasa de la realidad sensorial a la conceptual.⁷⁸³

En el momento en el que Nishida introduce su teorización de la sociedad como unión de las personas y pasa a sustentarla en un *a priori* moral, este movimiento argumentativo lleva a pensar en una regla que tenga carácter de necesidad absoluta y con una fuerte carga formal y regulativa. El problema, como sucede en muchas otras

⁷⁸² NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, p. 62 (NKZ1: p. 35; IG: p. 25; IB: p. 66).

⁷⁸³ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 314.

ocasiones, es que Nishida no es dado a dar definiciones diáfanas o estructuradas ordenadamente. Opta, como sucede ahora, por relacionar esta regla del *a priori* moral con las tesis kantianas y neokantianas, al mencionar nuevamente la lectura de Cohen de la “anticipación de la percepción”⁷⁸⁴ que ya se vio también en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Surgió, de hecho, en un contexto similar a éste.

Ahora la utilización de la reinterpretación de Cohen del concepto kantiano de la anticipación de la percepción le sirve a Nishida para ligar la base del mundo físico constituido, como explica, por la correspondencia entre la sensación y lo real, con la construcción del mundo cultural. Para él, la construcción del mundo cultural consiste en la confluencia de los deseos de todos y cada uno de los individuos que penden del *a priori* moral y en su seguimiento del plan de formación del mundo cultural. Con todo, en este contexto resulta difícil entender exactamente el contorno del *a priori* moral que no es ni claramente kantiano ni neokantiano. Si está más orientado hacia la reinterpretación de Cohen, se podría entender que el planteamiento de Nishida sigue el intento de este autor por encajar la ética en el marco de la primera crítica kantiana. O bien, se puede entender que a lo que se refiere Nishida es a la justificación de la sociedad y su regulación moral como un puro hecho de razón de la ley moral a la que lleva la lectura kantiana de la *Crítica de la Razón Práctica*.⁷⁸⁵

Al final, poniendo el *a priori* moral como una mixtura entre Kant y Cohen, la interpretación plausible puede ser una más sencilla. Partiendo del *a priori* moral como hecho de razón, Nishida da por supuesto el resto de consecuencias de la lectura kantiana y, simplemente, encaja este principio formal en la dirección culturalista así como estetizante tras la construcción de la sociedad. Porque para el filósofo, más allá del contenido formal del *a priori*, lo central es especificar el contenido positivo que sustantiva la estructura de la sociedad. Y, a este respecto, Nishida señala con claridad que, si el contenido del mundo empírico parte de las sensaciones y del principio de la anticipación de la percepción que unifica cada uno de los actos perceptivos, en el contenido del mundo social, lo que se está determinando es la construcción del

⁷⁸⁴ KANT, *Crítica de la Razón Pura*, cit., p. 203, A166.

⁷⁸⁵ KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, cit., p. 68: “Además, la ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, *a priori*, tenemos conciencia, y que es cierto apodóticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente. Así, pues, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente, y, por tanto, aun si se quiere enunciar a la certidumbre apodóptica, no puede tampoco ser confirmada por la experiencia y demostrada así *a posteriori*, sin embargo, se mantiene firme sobre sí misma”. *Cursivas en el original.*

contenido personal y cultural. Es la sustantividad del contenido personal y cultural lo que para él se unifica en la sociedad a la vez que se manifiesta en ella. Por consiguiente, teniendo claro que el contenido positivo de la sociedad es el contenido personal y su correlato en el plano formativo de la cultura, aquello que se manifiesta en sociedad es ese contenido positivo regulado por las leyes morales que encaminan el trayecto de compleción y desarrollo personal.

Además, recordando que al analizar la idea de belleza Nishida ya instauró que ésta pertenecía a los juicios valorativos; que en éstos estaba implicado el contenido personal y que, partiendo de esa judicación valorativa, el objeto de la belleza y la moral eran idénticos en esencia⁷⁸⁶, ahora completa esa correspondencia entre arte y moral y la hace coherente según su sistema. Básicamente porque el pensador ha descrito ahora el arte como contenido moral latente que se actualiza, descubre o manifiesta, en la construcción del espacio social.

Así pues, según Nishida el espacio social es el lugar de confluencia de la multiplicidad de los contenidos personales (la actividad de los individuos) que han llegado o aspiran a llegar a un nivel de compleción personal que sea un máximo de expresividad, no ya parcial como sucede con la apreciación o contemplación artísticas. Las personas son las que desembocan y obran en sociedad y son, como indica Nishida, las fuerzas que se dan a conocer en los hechos sociales. Al final, parece que Nishida dibuja un tipo de sociedad orgánica, movida por una ley moral seguida por las personalidades que actualizan su potencialidad como individuos y su fuerza en la labor que cumplen, en su trabajo:

La sociedad es el campo en el que los actos personales son la fuerza que se manifiesta claramente en el trabajo [*hataraku chikara*-働<力]. Del mismo modo que cada acto mental, en tanto que actividad pura, contiene un potencial ilimitado, se puede pensar que en el fondo de la actividad personal –que es la unificación de los actos- está el potencial ilimitado de la persona. Este potencial se convierte en el contenido artístico. El contenido artístico es la tarea que se da a la sociedad. Los contenidos de los actos simples se unifican según la razón –que es uno de los aspectos de la unificación que opera en la persona entera- y deviene eso que llamamos el mundo de la naturaleza. Y, el mundo del contenido personal que unifica el mundo de la naturaleza y lo utiliza como materia, es el mundo artístico. El mundo moral, a su vez, es la unificación, desde la perspectiva de la persona como un todo, de este mundo de contenido personal y del mundo del arte.⁷⁸⁷

Esta clase de estructura procesal y orgánica, configura la sucesión o correlatividad entre el mundo físico, que se conceptualiza por la acción del pensamiento,

⁷⁸⁶ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 244.

⁷⁸⁷ *Ibídem*, p. 316.

el artístico, que se conforma objetivamente en la obra de arte, y el social que tiene por tarea, según se lee en el texto, manifestar el contenido artístico junto a su máxima expresión personal. Esta descripción devuelve una estructura social que cuenta con el desarrollo progresivo de sus componentes (los individuos), pero especialmente de toda persona que siga ese proceso de potencialidad y actualización a imagen y semejanza del proceso creativo del artista. Con la estetización de lo social que hace Nishida, se equiparan la creatividad del artista y la conducta moral. En esta equiparación, siguiendo la dialéctica de las diferentes esferas (física – artística – moral), los horizontes del espacio artístico y el moral-social se difuminan de tal modo que se confunden. Se puede sostener que Nishida estetiza la moral y moraliza el arte.⁷⁸⁸

Esta categoría de la igualación correlativa entre arte y moral es coherente con el sistema nishidiano de la voluntad absoluta/conciencia, pero plantea una filosofía práctica, es decir, un conjunto de reglas éticas, políticas y morales, que pueden tener implicaciones delicadas. Por un lado, porque Nishida está procediendo a describir la estructura social de tal modo que se lea en esa expresividad del individuo en sociedad, una preeminencia de aquellos que han llegado a realizarse a sí mismos según las premisas de la creación artística. De tal modo que se confirma aquí una de las lecturas posibles que se insinuaron en el apartado en el que se analizó la creación artística y el fundamento de la expresividad que Nishida recoge de Fiedler. En aquel momento se señaló que cabía la posibilidad de analizar críticamente la particularidad de la intuición artística y la excepcionalidad del artista, básicamente porque se imponía una jerarquización que, trasladada ahora al ámbito social, podía ser compleja. Si se tiene en cuenta que el dibujo que se está obteniendo es el de una filosofía práctica que se desembroza en una sociedad dirigida por una idea de progreso dialéctico entre los individuos cuyo contenido personal se expresa como fuerzas motoras (de hecho, laborales) de la sociedad, estos sujetos son los que pueden hacer valer la función de su actividad haciéndola patente en la organización colectiva, social, jurídica, política. Este tipo de jerarquización de valores personales en los que Nishida está primando la expresión de ciertas cualidades (las que siguen el patrón de la creación artístico-expresiva) introduce una idea de progreso del lado de las personalidades más capaces de manifestar, dar forma, al fondo vital.

⁷⁸⁸ Nishida expresa claramente esta equiparación o difuminación entre arte y moral, de tal modo que considera a la sociedad moral como la “obra artística” de la razón. *Ibidem*, p. 322: “La sociedad moral es la obra artística de la razón (*dōtokutekishakai wa risei no geijutsutekisakuhin de aru*-道德的社会は理性の芸術的作品である.)”.

Como se está viendo, Nishida está refinando la concepción de la sociedad moral, primero, como espacio de reconocimiento en el que cada individuo muestra su particular proceso de compleción personal, hasta llegar a una idea de sociedad como unión de personas. De este modo, las personas cumplen una tarea que es la que se manifiesta en sus actos personales y constituyen la fuerza de su labor en sociedad. Cada sujeto así considerado ayuda a constituir una sociedad legislada por una moral dada como hecho de razón que concreta y unifica el contenido personal de cada uno de los miembros en pos de un fin mayor que sí mismos. Para Nishida, en la historia y valores culturales que erigen la vida espiritual.

Si, como se ha visto, Nishida recoge la perspectiva de la formación progresiva y continua del sujeto dando grueso a la historia de su vida espiritual, lo que hace en el momento de indagar el papel del sujeto individual en sociedad es, simplemente, darle la responsabilidad de formar progresivamente y de manera continúa el espíritu cultural y la historia de la colectividad a la que pertenece. Y, como se verá, la lectura historicista suele ir acompañada de un halo culturalista-determinista así como de un evolucionismo social con consecuencias quebradizas.

A continuación se analizarán las consecuencias del evolucionismo social al que se adhiere la perspectiva moral y social nishidiana, entrando a detallar la relación entre la sociedad y el individuo, explicada en el capítulo sexto, “La sociedad y el individuo” y los rudimentos de la filosofía del derecho nishidiano que en esta obra están en el capítulo onceavo, “Ley y Moral”.

La sociedad y el individuo.

Como ya se ha indicado, la construcción social nishidiana y, en consecuencia, del individuo y su identidad en su interior, se perfilan de acuerdo a un proceso dialéctico que se establece en espacios sintéticos o asintéticos, dependiendo de la posición desde la que se parta (sociedad vs. individuo o individuo vs. sociedad) y si se da o no el nexo entre las instancias implicadas. Es decir, el orden social e individual se muestran justamente en la distancia entre la unidad y la diferencia o en el momento de la confrontación entre las dos instancias entendidas como contradictorias.⁷⁸⁹ Nishida abre el capítulo sexto de *Arte y Moral*, “La sociedad y el individuo” (“Shakai to kojjin”) [社

⁷⁸⁹ El gran o pequeño punto de vista o lo que engloba y aquello que está incluido, según Nishida.

会と個人]⁷⁹⁰ precisamente situando la discusión en el interior de ese tipo de red de confrontaciones o contradicciones.

Para comenzar, introduce el espacio social en el temporal. Para Nishida, el camino por el que avanza la historia, por el que se construye, no es otro que el de la pura actualidad. Es en ella, en la actualidad, desde donde surge y se desenvuelve la voluntad absoluta. Cada individuo no es nada más que una de las diferenciaciones o particularizaciones de ese fondo común de la voluntad. Así las cosas, respecto al sujeto de manera concreta, Nishida también sostiene que se produce ese proceso de diferenciación que se da de modo reiterado a nivel ontológico. La posición actual prefigura y adelanta la posición por venir y la hace efectiva mediante la elección libre del sujeto. Se podría decir que la perspectiva del sujeto va fijando las variaciones en una suerte de paralaje⁷⁹¹ por el cual el objeto varía aparentemente cuando el observador cambia de posición. Así le sucede al yo que, tal y como plantea Nishida, en el interior de su conciencia en estado de contradicción cuenta con la potencialidad de su unidad implicada en su actuar libre:

La actualidad [realización] (*genjitsu*- 現実) es el punto focal donde la voluntad absoluta proyecta al yo y es el itinerario del progreso de la historia. Este es el motivo por el cual pensamos que lo que nos es dado en esa realización en acto permanece inmóvil y que el yo solamente puede sentirse libre en ese momento de la actualidad que se realiza. Estando en el interior de esa actualidad de la realización, no es posible que llamemos a una cosa que es azul, roja, o a una cosa fría, caliente. O, también, en esa actualidad, podemos encontrar plenamente lo rojo como rojo o lo caliente como caliente. Aquel que desea que lo rojo sea azul, lo caliente, frío, es el mismo [sujeto]; el que quiere lo rojo en tanto que rojo y siente lo caliente como caliente, también es el mismo. Ser conscientes de la contradicción en uno mismo significa, a la vez, la posibilidad de la unificación y demuestra las innumerables libertades [en] el sí mismo.⁷⁹²

El hecho es que la actualidad, que en la tesis de Nishida no es otra cosa que el justo momento del estar-en-acto, es decir, la realización efectiva, es una constante para el sujeto. Para él, el sujeto está ubicado en esa actualidad y es parte agente del avance de la historia siendo él mismo y su voluntad (particular), el punto focal de su potencialidad y sus sucesivas unificaciones. Unificaciones que no son más que concreciones de su acción libre. Así las cosas, siguiendo la tesis nishidiana, el sujeto mismo podría ser

⁷⁹⁰ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 392-415.

⁷⁹¹ En esa ilusión óptica que, sin embargo, determina muchas relaciones y, como no, también las del individuo con la sociedad. La conceptualización filosófica del paralaje se debe a Kant. Véase KANT, Immanuel, *Sueños de un visionario* (1766); CORREAS, Carlos (Trad.), Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2004, p. 106: “Anteriormente yo consideraba el entendimiento humano universal meramente desde el punto de vista de mi entendimiento; ahora me pongo en el lugar de una razón extraña y exterior a mí, y observo desde el punto de vista de los otros mis juicios y motivos más secretos. Por cierto la comparación de las dos observaciones da fuertes paralajes, pero es también el único medio para prevenir la ilusión óptica y poner los conceptos en los lugares verdaderos que son los suyos relativamente al poder de conocer de la naturaleza humana”.

⁷⁹² NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 394-395.

como los colores del ejemplo. Puede ser un mero objeto del pensamiento cuando se lo abstrae conceptualmente y convertimos, como el pensador plantea, la complejidad de su ser en un yo que ha nacido en un lugar determinado, un día y año concretos, con ciertas características y que muere en un lugar, día y año concreto y en ciertas circunstancias.⁷⁹³ Este tipo de yo objetivado, según indica Nishida, no difiere del ser de otros sujetos a los que se le aplicara esta misma abstracción objetualizante. Sin embargo, para Nishida hay otra forma de referir a ese mismo yo que, en vez de ponerse en el lado de la objetividad reductiva y, por tanto, homogeneizante, ubica al yo en el lugar y el tiempo en el que se distingue de los demás y ocupa la significación precisa de su ser como agente histórico. Lo que distingue a un individuo de otro es, según Nishida, la conexión interna entre la unidad individual que se encuentra en el interior del plan formativo de cierto fenómeno temporal (como por ejemplo podría ser la sociedad) y, a la vez, continúa operando en el interior del justo momento en que realiza un acto.⁷⁹⁴ Dicho de una manera más concisa, lo que se da según Nishida es el establecimiento del espacio contradictorio siempre implicado en la existencia subjetiva y, por tanto, en la relación de un individuo con lo que le rodea o su relación con otros sujetos.

El texto nishidiano describe la conciencia de contradicción haciendo ver que el sujeto es, a la vez y continuamente, uno consigo mismo, con su identidad (en su conciencia de la pura actualidad) y está inserto en el fenómeno temporal en el que cambia él al igual que cambia también el espacio o ubicación en el que está.

Resumiendo, se puede decir que la construcción progresiva de la historia se basa en ese espacio consciente de las contradicciones del individuo y de éste en su participación activa y concreta en el mundo. La estructura dialéctica que aplica aquí Nishida ha partido de una descripción de la confrontación de polos que, en su búsqueda de correlación interna, conforman el espacio social junto a la particularidad presente en la que vive el sujeto. En cualquier caso, el capítulo se inicia dibujando la estructura general de esa red de confrontaciones que dan origen a la identidad del individuo y de la sociedad en la que Nishida vive. Prosigue, como se verá a continuación, a describir el espacio de la correlación o relacional, no sólo en la lógica del “Yo y Tú”, sino también en la lógica del “Yo y el Yo”.

⁷⁹³ *Ibíd.*, p. 395.

⁷⁹⁴ *Ibíd.*, p. 395.

Las lógicas relacionales de la moral: “Yo y Tú” y “Yo y Yo”.

Hay una gran cantidad de estudios disponibles que tratan la lógica relacional del “Yo y Tú” (*ware to nanji*-我と汝) en la filosofía de Nishida. La inmensa mayoría de estos análisis parten de una perspectiva propia de la filosofía comparada y se centran, básicamente, en la interpretación de algunos textos que el pensador escribe y publica en la década de 1930.⁷⁹⁵ La lógica relacional del “Yo y Tú” de Nishida ilustra notablemente su giro historicista de esos años concretos. Por eso, algunas reflexiones pueden verse en relación a la problemática y controvertida cohabitación de Nishida y otros pensadores cercanos al círculo de la Escuela de Kioto con el nacionalismo imperialista japonés y su política gubernamental.

Es innegable que muchos de los pensadores japoneses relacionados con la Escuela de Kioto (aunque, evidentemente, no sólo ellos) apostaron por dar suelo teórico a la construcción colonizadora de Japón. Daban grueso teórico a la posición de liderazgo del país frente a otros países de Asia oriental -liderazgo conocido con el nombre de la "Gran Esfera de la Co-prosperidad de Asia Oriental"-. El liderato político fue parejo al uso de la vía militarista, aunque se justificara la colonización imperialista con el anhelo de construcción de la unión de los países de Asia Oriental que, dirigidos por Japón, harían fuerte el territorio geopolítico en relación con y en confrontación a los poderes occidentales y su intervención, igualmente imperialista, en la zona. Reforzar la identidad cultural japonesa suponía entonces superar el marco de la occidentalización y el significado de su “modernización”. Esta preocupación se mostraría, en su forma más completa y madura, en los debates que se sucedieron entre los intelectuales japoneses y que encuentran su expresión paradigmática en el simposio

⁷⁹⁵ Especialmente, cruzando el planteamiento nishidiano con propuestas filosóficas afines, como, por ejemplo, la del principio dialógico de la relación tal y como la expuso Martin BUBER (1878-1965) en su obra *Yo y Tu (Ich und Du)* (1923). Nishida se centra específicamente en esta cuestión en sus escritos de la década de los años 1930, cuando da grueso conceptual a su idea de mundo histórico. En este contexto es donde se ubica el ensayo de Nishida “Yo y Tú” (“Watashi to nanji”) [私と汝] de 1932 incluido en NISHIDA, *Obras completas de Nishida Kitarō*, cit., Vol. 6: *La determinación de la nada autoconsciente (Mu no jikakuteki gentei)* [無の自覚的限定] (en adelante, NKZ6), pp. 341-427. Algunos buenos ejemplos de bibliografía secundaria que analizan la relación “Yo y Tú” desde la filosofía comparada son: BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten, “The ‘I’ and the ‘Thou’: A Dialogue between Nishida Kitarō and Mikhail Bakhtin”, *Japan Review*, Vol. 16, 2004, pp. 259–284; HEISIG, James W., “Non-I and Thou: Nishida, Buber, and the Moral Consequences of Self-actualization”, *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 2, 2000, pp. 179–207; KOPF, Gereon, “I and Thou in Nishida”, en *Beyond Personal Identity: Dōgen, Nishida, and a Phenomenology of No-self*; Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001, pp. 110-121.

La superación de la modernidad (Kindai no chōkoku) [近代の超克] que auspició la Universidad de Kioto en 1942.⁷⁹⁶

El análisis concreto que aquí se propone ahora tiene por objetivo mostrar que en la filosofía de Nishida se encuentran algunos antecedentes filosóficos de esa ideología que se extenderá y cristalizará fuertemente con posterioridad. Durante los años 1920, periodo de preguerra, las reflexiones de Nishida y las de otros pensadores japoneses se irán encaminando hacia una reformulación en sintonía con el contexto político y social en Japón. Las ideas acabaran por dar grueso ideológico a una seca dicotomía entre la tradición e identidad cultural y nacional japonesa enfrentada a la modernidad-occidentalización. Este tipo de planteamiento dicotómico muestra su imagen encarnizada en la guerra y a la vez en el terreno de las ideas en el que resonaban y se discutían estas cuestiones con fuerza. Precisamente gracias al contraste con los hechos históricos, los textos que componen *Arte y Moral* son utilísimos a fin de localizar los inicios teóricos que explican el giro historicista y culturalista de la filosofía de Nishida y delimitan reflexiones que seguirán algunos otros intelectuales.

Como ya se ha dicho, en *Arte y Moral* está la raíz de la relación lógica del “Yo y Tú”. Pero, curiosamente, el pensador no se va a decantar por esta relación y, en consecuencia, no le dará la prioridad como primer principio regulador de la moral social. En su lugar, Nishida sigue aún apegado a la estructura de la construcción o desarrollo de la identidad individual, de un “yo” que luego traspasa su desarrollo ético y moral a la sociedad.

Nuevamente, parte de la idea de autorrealización personal que es la que se refleja y colabora en la formación de la autorrealización colectiva. Este tipo de estructura se ha mostrado de manera semejante en *Estudio sobre el Bien e Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Con todo, al encontrar en *Arte y Moral* los primeros antecedentes sociológicos, fuertemente culturalistas, ayuda a encarar y completar mejor estudios posteriores a realizar sobre el pensamiento nishidiano que se ciñan al contexto político convulso de las décadas de 1930 y 1940, años que coinciden con la plenitud filosófica del pensador y su teorización madura sobre el mundo histórico.

⁷⁹⁶ Calichman ofrece un excelente análisis del simposio y describe las contradicciones que acompañaron al proceso de superación de la modernidad-occidentalización y la construcción de una idea nacional-culturalista de Japón. Véase CALICHMAN, Richard, “Introduction: ‘Overcoming Modernity’: The Dissolution of Cultural Identity”, *Overcoming Modernity: Cultural Identity in Wartime Japan*; New York: Columbia University Press, 2008, pp. 1-41.

Es en el referenciado capítulo sexto que el pensador trata de averiguar qué tipo de relaciones se dan entre la sociedad y el individuo. Y allí Nishida recoge las dos dimensiones relacionales: del “Yo y Tú” y del “Yo y Yo”. No niega la importancia de la concatenación ni del Yo con el otro (Tú), ni del Yo consigo mismo. Para él, la confrontación, en el sentido de ponerse una “persona frente a otra”, es doble. Es decir, de una persona frente a un Tú, en el “Yo y Tú” que marca el perímetro de la alteridad, pero también de una misma persona frente a sí misma, en el “Yo y Yo”, que marca el perímetro de la identidad. Pero, como se tratará de mostrar a continuación, Nishida seguirá priorizando en esta obra la segunda de las confrontaciones éticas: la de la identidad.

El porqué de esta prioridad puede responder a diversos motivos. Por ejemplo, a la continuidad de las líneas argumentativas que han movido a Nishida a escribir esta obra. Es decir, continuar exponiendo cómo correlacionar el plano individual con el colectivo, su comunicación y expresividad –como ha hecho con la conciencia del sentimiento; la teoría de la expresión o la transferencia o proyección de los sentimientos.

Quizá, uno de los razonamientos más plausibles es el que propone ODAGIRI Takushi. Al investigar la teorización nishidiana de la realidad histórica, este autor expone con claridad el tránsito que se produce desde el análisis de la “autoconciencia” (*jikaku*-自覚) como sistema auto-representativo, propio de las obras de Nishida de las décadas de 1910 y 1920, hasta la primacía de la auto-diferencia, más centrada en la construcción externa de la historia en las formas políticas y culturales, básica en las obras escritas durante las décadas de 1930 y 1940.

Tal y como explica Odagiri, la metodología inicial que emplea Nishida para dar forma a la idea de historia y al agente subjetivo dentro de esa realidad histórica, se corresponde con su análisis de la autoconciencia o el sistema auto-representativo. Conforme a la argumentación de Odagiri, el primer Nishida analiza al agente histórico auto-reflexivamente –es decir, el mundo histórico es un mundo en el que la auto-afectación del individuo es inevitable. De ahí que ponga el acento en la autoconciencia representativa a fin de analizar la realidad histórica y la historia del desarrollo personal del individuo –por tanto, que acentúe la primera persona, el “Yo”.⁷⁹⁷ Entendiendo la realidad histórica como un espacio indeterminado, abierto, esta realidad no se puede

⁷⁹⁷ ODAGIRI, Takushi, *Indeterminacy and immanent dialectics Nishida's science of history*; Stanford University (ProQuest Dissertations and Theses), 2010, pp. 25-69. [search.proquest.com/docview/807621172?accountid=15299] (Consulta: 10 Diciembre 2011).

encajar en una lógica de la tercera persona, sino que debe considerarse desde la perspectiva de la primera persona como agente activo y creativo de esa realidad histórica.⁷⁹⁸

La interpretación de Odagiri respalda la posición que aquí se mantiene y confirma que, en *Arte y Moral*, Nishida está apegado aún a la estructura epistemológica y ontológica de la autoconciencia así como al marco referencial de esta noción, en muchos aspectos, análoga, tal y como se ha mostrado en este trabajo, al *tathandlung* fichteano.

En los textos de su primera época, el estudio de la relación social, así como el papel del individuo como agente participante de la historia y del mundo cultural, están marcados por esa primacía de la auto-reflexividad. Por consiguiente, algo que identifica el cambio de perspectiva entre las primeras obras publicadas y las posteriores de los años 1930-1940 será, justamente, el desplazamiento desde la auto-reflexividad que mantiene al yo en el interior de su reflexión consciente, hacia una exterioridad del sujeto actuante en la sociedad. Este desplazamiento se muestra, entre otras cosas, en la lógica del “Yo y Tú” determinante para entender la filosofía práctica y política tras la idea de mundo histórico del último Nishida.

Esta contextualización previa ayuda a justificar la motivación del pensador a la hora de dar prioridad en *Arte y Moral* a la primera persona (identidad) y no a la relación entre el “Yo y Tú” (alteridad). Aunque Nishida no puede negar la importancia de la relación entre el “Yo” y el “Tú” como una de las conjunciones determinantes de la moral, pero no va a optar por comenzar desarrollando la relación del yo con el otro. Se va a centrar en el análisis en profundidad de la relación del “Yo” consigo mismo.

Ese “Yo” coincidirá con otros (Tú) pero va a conformar esas relaciones poniendo, primero de todo, una base ética y moral para consigo mismo. Por consiguiente, el espacio social, aquel en el que se dan las relaciones del individuo con otros individuos, pasa por la inicial relación del sujeto consigo mismo, con su autorrealización y su responsabilidad personal.

El texto que se muestra a continuación ejemplifica la preocupación de Nishida por las responsabilidades y deberes del yo. La cita muestra la prioridad de la relación “Yo y Yo” como condición necesaria de la moral. Se establece, así, una clara prelación

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 1.

de la propia subjetividad libre sobre la subjetividad compartida con otros individuos, característica del espacio colectivo:

Normalmente se piensa que la moral sólo puede existir entre un tú y un yo, pero para mí, la relación moral se da también entre el yo y el yo. Se tiene una responsabilidad y un deber frente al otro pero, de la misma manera, el yo actual tiene una responsabilidad y un deber frente a sí mismo. Al igual que reconocemos una responsabilidad frente a nuestros ancestros y nuestra descendencia, yo sostengo que el “yo” presente lleva el peso de la responsabilidad frente a sí mismo, frente a su propio pasado y ante su futuro. Cuando trascendemos el mundo de los objetos de conocimiento y somos libres, llegamos al punto de vista de la conciencia universal en nosotros, deviniendo infinitamente creadores. Sólo entonces nos encontramos en el punto de vista moral. Dicho de otro modo: ese momento es el momento en el que entramos en el mundo objetivo de la voluntad moral. La voluntad moral es, no hace falta decirlo, el mundo de los vínculos entre personas libres.⁷⁹⁹

Llama la atención que sea este tipo de condición reflexiva la que configura el espacio moral y se establece desde el sujeto individual, el yo. Así pues, para Nishida el espacio moral colectivo (social) se va produciendo (continuamente) una vez se cumple con el condicionante de la relación moral del yo consigo mismo. Por tanto, esta relación es previa al vínculo posible con otras personas. El vínculo moral de la primera persona (yo) consigo misma se corresponde, según dice Nishida, con la objetivación de la voluntad moral. Es decir, con la particularización de los actos libres del sujeto así como el reconocimiento de su responsabilidad particular.

Por consiguiente, el sujeto puede salir al exterior e interactuar con otros entrando en el mundo de los vínculos entre personas libres sólo con posterioridad a ese reconocimiento interior y reflexivo. Nishida le pide al sujeto capaz de autorrealizarse que acepte que su interrelación o vinculación con otros individuos solamente es posible, si y sólo si, se da una intercomunicación pareja entre el reconocimiento a nivel individual y colectivo.

La idea de libertad que acompaña a la relación “Yo y Yo” también responde a la primacía del individuo. Ésta surge directamente de la estructura de la autoconciencia como sistema auto-reflexivo y auto-representativo. Así se puede ver en el texto que es continuación de la cita anterior:

Solamente se puede llegar a ser una persona libre cuando se reconoce al otro como una persona libre. Sin embargo, yo pienso que en la base de ese vínculo entre personas está la autoconciencia individual. En nuestra conciencia aperceptiva, cada uno de los actos, uno a uno, van formando la conexión pura entre ellos. Es por eso que se puede decir: actuar es conocer. Y, de la misma manera, creo que es el fondo de la conciencia de la voluntad libre la que reconoce mi libertad en el interior de su actualidad (actividad). Dicho de otra forma, en la base de la conciencia de mi yo libre se encuentran las

⁷⁹⁹ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 396-397.

conexiones infinitas con la voluntad libre de las otras personas. Se puede decir que hay una sociedad moral en el origen de la conciencia [personal, individual].⁸⁰⁰

Teniendo en cuenta el protagonismo del “Yo” (la primera persona) que se sigue de la estructura de la autoconciencia y la auto-reflexividad, la idea de libertad aquí se basa en la autonomía del sujeto y en la interiorización de esa autonomía para actuar. La libertad es un libre actuar que se objetiva en la interioridad reflexiva del sujeto. Para Nishida, esta libertad condiciona la manera en que la cadena de actos revierte en la relación entre sociedad e individuo. Nishida expone filosóficamente esa libertad autorreflexiva y la pone como condición de posibilidad de la formación personal y social: el sujeto, reconociendo en sí su libertad y voluntad moral, puede reconocer la libertad y la voluntad moral en otros. Cada individuo, “Yo y Yo”, ayuda a la creación de la posterior vinculación entre el “Yo” y el “Tú”.

La construcción social nishidiana es paralela a la construcción de uno mismo. La construcción de la personalidad del yo, a saber, su autorrealización, así como la comunicación exterior de ese desarrollo personal y de su perfeccionamiento, es lo que nutre la exterioridad –el lugar, propiamente, de la sociedad moral.

Las consecuencias que se derivan de la lógica relacional del “Yo y Yo” son definitivas para entender la sociedad moral y, especialmente, el sentido de la idea de libertad que la acompaña. El marco de la idea de libertad de Nishida guarda similitud con la idea de libertad de la filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX: tanto con la noción de autonomía kantiana como, sin dudas, con la filosofía de la subjetividad de Fichte.

Es una idea de libertad que responde a ese espacio subjetivo que Isaiah BERLIN (1909-1997) llamó la “ciudadela interior” (*“inner citadel”*). Berlin, al trazar la genealogía de ese sentido de libertad basado en la interioridad y la autoconciencia, aporta una descripción que, en gran medida, puede encajar con el pensamiento nishidiano de su primera época de producción filosófica influido fuertemente por la filosofía alemana.

Berlin explica que en el contexto filosófico europeo de los siglos XVIII-XIX que demarca la modernidad, la moral personal no es algo que se descubre en supuestos hechos morales. Es, más bien, algo que se ordena –es, en sus palabras, algo que se inventa o crea, de manera análoga a como pensamos en la ordenación o creación del

⁸⁰⁰ *Ibidem*, p. 397.

artista.⁸⁰¹ Esta idea se corresponde bastante con el establecimiento de la moral en relación al arte que es propia de los capítulos que componen *Arte y Moral*. Porque también Nishida apunta a ese cambio de enfoque que se produce de Kant a Fichte en un sentido de moral que sigue un proceso subjetivo casi-estético.

Como explica Berlin, Kant establece que las normas universales y objetivas se descubren con el recto uso de la razón, algo que también suscribiría Nishida y que, de hecho, hace con el *a priori* moral. Pero es cierto que si se defiende un sentido de la moral que se asemeja a la expresión propia de la creación artística, se está defendiendo la obediencia al impulso interior que es el que se exterioriza en la creación y, se puede decir, en el comportamiento del sujeto.

La expresión de la libertad y voluntad morales es, como dice Berlin, algo así como la creación de algo (la obra o uno mismo como obra) que responde a la exigencia interior y que es lo que, justamente, se proyecta al exterior. Y por eso se puede afirmar que esa expresión es la regla que va marcando los motivos de cada persona.

La ética y la moral nishidianas concuerdan, en gran parte, con la intención de la primacía ética en el pensamiento de Fichte. Por ello, la descripción de la idea de libertad en Fichte que ofrece Berlin es idónea para reforzar aquí el componente de la interioridad tan propio del alemán y también de Nishida al mirarse en éste:

(...) Es por esta razón que lo que importa es el *motivo*. (...) No puedo ser responsable de hacer algo que yo no controlo. “Debes” implica “puedes” –si no puedes hacer algo, no se te puede obligar a que lo hagas. (...) *Yo soy libre solamente en la firmeza de mi propio ser interior*. Fichte sostenía que el individuo debe ser absolutamente libre. “Yo soy completamente mi propia creación”, dice; y “Yo no acepto la ley de lo que la naturaleza me ofrece -yo debo, lo creo, porque lo quiero”. [Fichte] dice que la cuestión importante no es la del *das gegebene* (lo dado) sino la del *das aufgegeben* (lo que me impongo, mi deber, lo que está ordenado, aquello que es parte de mi misión). Fichte declara que esta ley no se deriva del mundo de los hechos, sino que se deriva de nuestro propio ser, el ser en su forma pura y original que está, tal y como declara, creando, conformando, dando forma a las cosas en el mundo exterior de acuerdo a sus ideas y propósitos. Sólo así yo soy su amo y ellas deben obedecerme. De ahí surge la idea romántica de que la cosa más importante en el mundo es la integridad, la dedicación.⁸⁰²

El principio regulativo “Yo soy libre solamente en la firmeza de mi propio ser interior”, recoge la firmeza del “actuar es conocer” de Nishida y del fondo de la conciencia de la voluntad libre como la instancia que reconoce la libertad del sujeto en el interior de su actualidad activa. La actualidad (actividad del individuo) es el establecimiento mismo de la conciencia en el que se produce la identidad de lo uno y lo

⁸⁰¹ BERLIN, Isaiah, *Freedom and Its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty* (1952); HARDY, Henry (Ed.), London: Catto & Windus, 2002, p. 60.

⁸⁰² *Ibíd*em, p. 63. Cursiva añadida.

múltiple.⁸⁰³ Por tanto, con la realización del yo se reconoce, por un lado, la unicidad del sujeto pero, a la vez, la conexión con los otros, de tal manera que la individualidad es un deber que no se deja objetivar. Es justo aquí donde se encuentra el vuelco idealista nishidiano que acentúa el surgimiento de la individualidad en conjunción con la exigencia moral:

Aquello que llamamos individualidad es la unificación infinita de los “deberes” (*tô-i*-當為), unificación que no se puede transformar en objeto. El mundo de los individuos se puede establecer en el horizonte del *a priori* moral que es el deber de los deberes. No es que una realidad individual dé paso a la aparición de una exigencia moral. Al contrario, es precisamente porque hay exigencia moral que se puede establecer el mundo de la realidad individual. Si se piensa así, aquello que distingue a los otros de mí, en tanto que realidades personales e independientes, no es la oposición simultánea entre las conciencias del otro y de mí. Ni tampoco está en decir que los sucesivos estados de conciencia del yo se unen sucesivamente en el tiempo. Más bien está en la amplitud de la potencialidad de actualización de cierto contenido ideal.⁸⁰⁴

La prelación de la exigencia moral y la construcción de la individualidad es clara: primero hay una exigencia moral y, en base a ésta, se da la realidad individual. Por eso, lo que distingue a los sujetos no es el espacio de oposición entre individualidades ni tampoco la situación contraria, la de la sucesión en el tiempo. Lo que para Nishida distingue a las realidades individuales va a ser la amplitud de su actividad, la fuerza que tienen para llegar a cierto contenido ideal. Y así, aquellos cuya actividad esté movida por su voluntad libre presente tenderán a hacer converger su yo actual con la idea de yo futuro, con su por-venir. El problema está, como no, en pensar la armonización en sociedad de cada una de las ideas de porvenir que el sujeto sostiene individualmente. A este respecto, Nishida habla, bien tímidamente primero, de la “persuasión moral” de unos sobre otros –algo que podría leerse como la persuasión (*shisa*-示唆)⁸⁰⁵ moral de los que tienen mayor fuerza y consiguen defender mejor su esfera ideal sincronizada con sus deberes morales. De algún modo, en el planteamiento nishidiano la armonización social requiere que ciertas exigencias morales individuales se acaben imponiendo mediante la persuasión. Aquí es donde se encuentra la vuelta de tuerca desde una moral individual en principio libre e independiente, hacia una moral social armonizada y dependiente de cierto conjunto de valores sobre otros. Este es el paso decisivo que se va a ver a continuación y que aclara finalmente la estructura sociológica nishidiana y sus implicaciones.

⁸⁰³ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 400: “En resumen, nuestra conciencia se establece según el concepto de actividad (*katsudô gainen*-活動概念), <Aktualitätsbegriff>, que es lo múltiple en lo uno”.

⁸⁰⁴ *Ibíd.*, p. 401.

⁸⁰⁵ *Ibíd.*, p. 402.

La cohesión social y la autoridad moral.

Para Nishida, la sociedad se forma tomando como referencia al individuo y su autorrealización. Es el sujeto particular el que contribuye a la creación y cohesión de lo universal concreto social. La idea de cohesión social y cuáles son los principios que la fundamentan se verán a continuación.

Siguiendo a Nishida, para entender cómo se cohesionan las conciencias particulares en una determinada conciencia social, se parte de un sujeto, resultado de la unión de sus actos libres en el interior de su conciencia individual. Esa interioridad es, según se ha visto, la que constituye su mundo particular, libre e independiente. Cada una de las interioridades subjetivas contribuyen, en paralelo, a la construcción de la sociedad moral –ella es el lugar en el que la unión interna de actos libres se exterioriza. Para el pensador, la sociedad es, por tanto, la “extensión” (*enchô-延長*) de esa unión de actos libres del sujeto.⁸⁰⁶

Pero, ¿qué es lo que facilita esa extensión y, así, la cohesión? Entre la conciencia individual y la conciencia social hay un tercer nivel que cohesiona y une: la conciencia racial (étnica) única. Nishida especifica conceptualmente la conciencia racial de cada uno (*hitotsu no shuzokuga- 一つの種族我*) pero se entiende que ésta, a su vez, constituye un aspecto compartido que trasluce de su noción, en el sentido de la ligazón de una misma familia compartida entre el sujeto y aquellos con los que convive en sociedad.

Así pues, para Nishida, lo que al final cohesiona y sintetiza esa construcción es algo que se debe reconocer mutuamente y que, lejos de ser un aspecto excluyente, cohesiona. La etnia armoniza el ser interior del individuo que, al expresarse en sociedad, exterioriza su particularidad que se actualiza constantemente, tanto en él como en el espacio público.

Nishida ya ha descrito antes diferentes relaciones en términos de confrontación. La imagen de la conciencia (esencialmente unificada y unificadora) como el resultado de la confrontación de dos aspectos contrarios, el gran y el pequeño punto de vista, lo que engloba y aquello que está incluido. Esta es, además, una imagen válida para el espacio de confrontación entre el individuo (pequeño punto de vista) y la sociedad (gran punto de vista). Pero ahora en vez de hablar de conciencia individual, se puede

⁸⁰⁶ *Ibíd.*, p. 405.

aventurar que para Nishida es la conciencia racial la que surge de esa confrontación. Por tanto, el principio que al final resuelve las diferencias es el que se constituye en esa trabazón étnica. En la unión étnico-familiar, tal y como denota el concepto que usa Nishida, el contenido personal coincide con el colectivo. La conciencia étnica es aquello que comparten los individuos y los unifica. Es decir, para el filósofo es el vehículo mediante el que los individuos, diferentes y separados, se cohesionan y buscan un mismo efecto o finalidad en sociedad.

Por consiguiente, de la raza o la etnia se puede decir que, en relación a la sociedad, es el universal concreto.⁸⁰⁷ El punto de intersección entre lo individual y lo social:

El universal concreto contiene en sí lo particular. Desde el lado de la dirección universal, nuestra conciencia se une a numerosas otras conciencias y es por ello que podemos decir que es racial y es impulsiva.⁸⁰⁸

La enunciación anterior repite la bien conocida estructura dialéctica de la formación de la realidad. Ahora Nishida extrae una de sus dimensiones, la social, y expone su desarrollo.

La estructura sigue el mismo patrón porque, entre otras cosas, para él la formación de la sociedad también responde a un impulso. El impulso, primero indeterminado, mueve la actividad de cada uno de los individuos. Para Nishida, cuando el impulso personal se confronta con el impulso de otros y con la reflexividad interior subjetiva doble (del sujeto con un tú y del sujeto consigo mismo –“Yo y Tú” y “Yo y Yo”), lo que se determina y unifica progresivamente es lo social. A su vez, también se hace específico, porque la dirección de la determinación y unificación es racial, étnica. Además, para tratar de evitar una visión estática de lo social (si se entiende como una simple adición de individuos), Nishida se sirve nuevamente de la filosofía de Bergson que normalmente viene a reforzar su propia estructura formativa de la realidad con la noción del flujo de lo real. El fluir de lo real le sirve para mostrar el tipo de proceso que marca el avance o cambio espiritual individual y, correlativamente, el social.⁸⁰⁹

Con todo, el universal concreto de la etnicidad, específico de cierto colectivo humano, abre un espacio interpretativo que, teniendo en cuenta el contexto histórico, es demasiado lábil y peligroso si se aplica regulativa y normativamente en el terreno

⁸⁰⁷ “Universal concreto”, nuevamente, en el sentido hegeliano con el que, según se ha ido viendo en las diversas obras analizadas, Nishida refuerza habitualmente su propio sistema dialéctico que ahora acentúa la perspectiva social.

⁸⁰⁸ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 405-406.

⁸⁰⁹ *Ibíd.*, p. 406.

político. Ciertamente es que en *Arte y Moral* la cuestión racial o étnica es más bien testimonial. Pero también es cierto que la valoración del componente racial llegará a ser una característica determinante en las reflexiones de otros filósofos japoneses muy cercanos a Nishida, como TANABE Hajime. Tanabe hará del principio de la especie, hermanado con la conciencia racial o étnica a la que se refiere Nishida, la pared maestra de su teorización política y social durante los años 1930.⁸¹⁰

A pesar de todo no se puede negar que el principio de la etnicidad resuelve la unificación del espacio en el que el individuo comparte el proceder de su autorrealización personal con la esfera social. También el sistema familiar étnico da grueso a la perspectiva sociológica nishidiana.

Por otro lado, la instancia de la confrontación individuo / colectividad parece quedar reducida a un espacio de la homogeneización sin que queden bien fijados los contornos del principio que impulsa y dirige efectivamente hacia la meta a la que debe aspirar la sociedad.

Según la estructura nishidiana, los sujetos cuentan con el reconocimiento de sí mismos y también de aquello que comparten y les une con los otros individuos con los que van creando progresivamente el espacio social. Pero en la cohesión social se requiere de algo que aquí se puede denominar como “autoridad social”. De algún modo, se requiere que sean algunos pocos individuos los que acaben ocupando un lugar de liderazgo en sociedad para establecer el orden concreto. En este sentido, para Nishida tal y como dice, determinados individuos asumen el rol creativo que marca la regularidad (la función integradora) del comportamiento de colectivos de individuos:

Al igual que los contenidos individuales de conciencia se encuentran y entran en conflicto unos con otros en la conciencia presente y, entonces, se producen nuevos contenidos personales, de la misma manera, los diversos contenidos de la conciencia social se encuentran y entran en conflicto en la conciencia de diferentes individuos, y entonces, se producen y desarrollan nuevos contenidos de la conciencia social. Además, al igual que en el individuo ciertos pensamientos y sensaciones ocupan un lugar central porque son el contenido de su ser, que es el que realiza los actos creativos, de la misma

⁸¹⁰ El que, tras ser alentado por Nishida, fuera profesor en la Universidad de Kioto, TANABE Hajime, haría de este principio racial o étnico que en su propia concepción expresaría con la noción “la especie” (*shu*-種), el motivo de concreción de su lógica social. La lógica social planteada por Tanabe será el punto de contraste y de fricción con la filosofía nishidiana, a la que criticaría, entre otras cosas, por no acabar de dar forma concreta a la particularidad o especificidad de las sociedades, quedándose en un mero intento explicativo de la realidad política y social de corte idealista. Hay una buena selección de textos de Tanabe disponibles en castellano sobre la “lógica de la especie” (*shu no ronri*) [種の論理] en ZAVALA, Agustín Jacinto, *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología*; Vol. 1, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1995, pp. 247-281. El uso de raza tal y como aparece en *Arte y Moral* acentúa, en su forma original en japonés, la particularidad de lo individual: recoge la raza o familia étnica específica (種族) reforzada en la unicidad del sujeto (我).

manera, en la sociedad ciertos individuos asumen los roles creativos como puntos focales de diversos pensamientos de la sociedad. A esas personas las llamamos genios.⁸¹¹

Es posible sostener que la figura del genio a la que se refiere Nishida desempeña, de algún modo, el primer principio de la autoridad social. Se puede utilizar aquí la enunciación “autoridad social” porque, considerando que estas personas asumen los roles creativos y son el punto focal que unifica los diversos pensamientos de la sociedad, detentan un poder que ejercitan sobre otros individuos que pertenecen a ese mismo colectivo. Estos hombres pueden determinar qué patrón social primará sobre otros. Y, por eso, al determinar el tipo de sociedad con un patrón social común, ciertos grupos de individuos acabarán subordinándose a los motivos de estos “líderes”. Por consiguiente, el colectivo social asumirá como propios el conjunto de motivaciones que mueve a tales personas que encabezan el liderazgo o autoridad social. En la figura del genio según lo expone Nishida hay un claro símil con la figura de “grandes hombres” que Hegel interpone como pieza clave del devenir histórico y social en sus lecciones sobre la filosofía de la historia.⁸¹² A tenor de las palabras de Nishida, sin embargo, no basta con la pura existencia de este tipo de personas, ni tampoco, claro está, de aquellos grupos que las siguen. Hace falta que la motivación de estos hombres se haga concreta. Se objective, por tanto, el conjunto de valores que defienden.

Porque para Nishida, solamente si se produce el reconocimiento del valor objetivo íntegro de esa motivación que se asume como propio se puede decir de ellos que ostentan autoridad social. Y se pasa a respetar sus actos. De la noción de respeto se puede decir que lleva la carga de la integración social pero también, aunque no lo explicita el pensador, de la imposición: porque estos hombres determinantes para la formación social imponen y, así, infunden el respeto debido al valor o valores sociales objetivos y concretos que defienden.

⁸¹¹ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 408. Evidentemente, la denominación “genio” tiene una clara significación en el marco del proceso subjetivo casi-estético, de raíces románticas, que se comentó previamente.

⁸¹² HEGEL, G.W.F., *Introducciones a la filosofía de la historia universal* (1822-1828, 1830-1831); CUARTANGO, Román (Ed. y Trad.), VIEWEG, Klaus (Epíl.), Madrid: Ediciones Istmo, Edición Bilingüe, 2005, pp. 83-85: “Éstos son los grandes hombres en la historia, cuyos propios y particulares fines contienen lo sustancial, cuya voluntad es el espíritu del mundo. Este contenido es su verdadero poder, se halla en el general e inconsciente instinto de los hombres. Se encuentran internamente impulsados a ello y no tienen otro apoyo para resistirse a aquel que ha emprendido la ejecución de tal fin en su propio interés. Los pueblos se reúnen antes bien en torno a su estandarte, él les muestra y realiza lo que es su impulso inmanente”.

Esta interpretación es posible teniendo en cuenta cómo justifica Nishida la imposición del conjunto de valores de estos hombres sobre una hipotética “mayoría” de la sociedad que se pueda confrontar a ellos:

La realidad social tendrá autoridad sobre nosotros en la medida en que sea expresión de un valor objetivo. El espíritu social, y también el individual, es un espíritu autoconsciente en el que las cosas son los actos y poseen el valor porque son expresión de la verdadera personalidad. Una simple mayoría no es la que posee la autoridad en el plan moral. En el momento en que cierta persona lleva en sí misma un gran valor personal, se le permite sacrificar a una mayoría. En la “moral aristocrática” de Nietzsche se encuentra una idea equivalente a ésta. Por tanto, cuando el universal concreto, que es la unidad interna de espacio y tiempo, se manifiesta, la dirección de su desarrollo es inmediatamente individual y la dirección de retorno es la de la unión de mi ser con el ser de otro. Es la dirección del amor y el respeto.⁸¹³

El texto anterior habla por sí mismo. Para Nishida, la realidad social tiene autoridad sobre el colectivo cuando expresa un valor objetivo. Si, por tanto, quien construye ese espíritu social unificado es una persona, un hombre histórico determinante que expresa con sus actos un desarrollo excelso de su personalidad, que una mayoría se le enfrente no justifica para Nishida que éste deba cejar en su empeño de tratar de imponer los valores objetivos que defiende.

En definitiva, cuando el sistema ontológico y epistemológico nishidiano se materializa en una estructura política no suele pivotar en la búsqueda del acuerdo de la mayoría (o en una suerte de forma consuetudinaria o democrática). Tampoco se encuentra una defensa de la cohesión social por la vía de otras figuras, como pudiera ser el contrato social.

Para Nishida, al menos en esta obra, el principio político descansa en el acrecentamiento espiritual de ciertos hombres que son el foco del valor objetivo social. No otro que el de una autoridad absoluta liderada por esos grandes hombres que dirigen el curso de la historia. Por eso, acepta que estos hombres puedan imponer su ideal al colectivo: poseen ese nivel de superioridad moral equivalente a la figura de la moral aristocrática proclamada por Nietzsche –la de aquellos que son capaces de crear sus propios valores e imponerlos al colectivo.

La realidad social nishidiana, entendida como universal concreto, se determina históricamente en base a dos coordenadas –la del avance, que es, no cabe duda, un progreso individual, y la del retorno o unificación, en el que se produce la armonización del individuo con los otros. La unificación o cohesión social, mediada por el principio impulsivo (que empuja al avance de la sociedad) y el étnico (que constituye el

⁸¹³ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 409.

reconocimiento del otro como igual) se entiende en esa bidireccionalidad del amor y el respeto que plantea Nishida. Del amor hacia uno mismo y también hacia aquel que dirige e impone la creatividad de sus valores y los objetiva en sociedad. Y, además, de respeto hacia el grupo social en el que se revela la especificidad étnica.

Estos elementos son los que acaban dibujando una idea de moral de estado, de ley y de sistema familiar que son las ideas que se repasarán a continuación.

Los elementos metafísicos de la ley: fragmentos de una filosofía del derecho nishidiana.

En japonés, el vocablo para regla o norma, *hōsoku*-法則, expresa aquel acto (法) “conforme a” o “en acuerdo con” (則). No es puramente circunstancial que Nishida titule el capítulo onceavo de *Arte y Moral* como lo hace: “Ley y Moral” (“Hō to dōtoku”) [法と道徳].⁸¹⁴ En el título ya se vislumbra un sentido de “ley” (*hō*-法) que va a ser un instrumento más al servicio de los ideales morales. Es decir, el conjunto de valores asociados a una moralidad que, a medida que la obra filosófica nishidiana continúe en los años 1930 y 1940, irá acentuando progresivamente la perspectiva historicista y unos crecientes tintes culturalistas y apologéticos.

No hay estudios específicos significativos sobre la filosofía del derecho subyacente en el sistema filosófico nishidiano⁸¹⁵, ni en relación a su primera etapa de producción filosófica ni en relación a su obra de madurez que, hay que decir, sí se ha analizado en profundidad en clave política.⁸¹⁶ Entrás otras cosas por este motivo, es interesante recabar en la funcionalidad que Nishida atribuye a la ley en *Arte y Moral* para comprobar el alcance de la interpretación que hace de ésta y su interpenetración con los elementos metafísicos característicos de su sistema. En esta filosofía del derecho

⁸¹⁴ *Ibidem*, pp. 489-510.

⁸¹⁵ Como señala Stevens, es necesario fomentar una reflexión amplia sobre algunas cuestiones ignoradas respecto a los filósofos del círculo de la Escuela de Kioto y, entre ellos, revisar la dimensión comunicativa de la razón moderna y su proyecto emancipador, la cuestión de la filosofía del derecho y la introducción de la moral subjetiva vía la obra de Hegel y revisar cuestiones socioeconómicas implícitas en la filosofía de la historia. Véase STEVENS, Bernard, “Overcoming Modernity: A critical response to the Kyoto School”, en DAVIS, Bret W., SCHROEDER, Brian, WIRTH, Jason M., (Eds.), *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School*; Bloomington: Indiana University Press, 2011, pp. 229-246.

⁸¹⁶ De entre los estudios que analizan el vuelco político en la filosofía nishidiana destaca el trabajo realizado por Goto-Jones que señala la clara diferencia entre los escritos “pre-giro” ideológico (los de su primera etapa) a los posteriores en los años 1930, aunque este investigador también reconoce que hay un pensamiento político que está presente desde los inicios de la carrera filosófica de Nishida. Consúltase GOTO-JONES, op. cit.

rudimentaria, apenas esbozada, los elementos metafísicos priman por encima del marco formal de la ley y apoyan el sentido material o sustantivo de las normas jurídicas tal y como las entiende Nishida.

Al empezar el capítulo, Nishida delimita un primer sentido formal de ley que se basa en la voluntad del sujeto y su autoconciencia libre:

Los juristas mantienen diversas teorías sobre la esencia de la ley. Pero, en mi opinión, respetar la ley y obedecerla es nuestro deber porque nosotros tenemos autoconciencia libre. La ley posee valor como fin en sí misma. Si no fuera así, la ley no sería más que un simple medio para la felicidad y, por tanto, no podría exigirse la sumisión absoluta [a la ley]. Es cierto que muchas de las leyes actuales sirven utilitariamente. Y también se puede decir que un buen número de ellas sirven a cierta clase social. Dejemos por ahora a un lado las cuestiones sobre el contenido justo o injusto de las leyes. La voluntad formal es la que indica el respeto a la ley en sí misma y [esto] ya tiene algo de contenido personal y de valor cultural.⁸¹⁷

La ley posee valor como fin en sí misma –aparentemente al menos, Nishida se aleja de aquellas posiciones que entenderían que las normas jurídicas son un medio para otros fines (sea la felicidad, sea el interés de ciertas clases sociales). Sin embargo, el pensador pasa con rapidez del breve dibujo formal de la ley y enlaza pronto el marco formal con el sustancial pero no en la idea de justicia, sino centrado en el contenido personal y el valor cultural que es lo que el pensador adscribe a las normas.

Lo que mueve a Nishida a tener que dar cuenta de la ley y la moral y, especialmente, de su correlación, es que ambas surgen de la misma raíz. Para él esta raíz no es otra que la de la voluntad en su dimensionalidad sistemática doble, como viene sucediendo constantemente en su sistema filosófico.

Como es habitual en el sistema filosófico nishidiano, el nivel ontológico y el nivel subjetivo funcionan siguiendo el mismo patrón. En esta época, el de la voluntad absoluta. Así pues, si el principio originario es el de la voluntad, al desarrollarse ésta, la ley y la moral ocupan el espacio de la autoconciencia libre del sujeto. Así, para Nishida ley y moral tendrán un carácter personal que es el que va desenvolviéndose y, a su vez, coopera en la construcción del mundo histórico y cultural:

En el interior del sujeto intelectual, está el sujeto volitivo y activo. Cuando entramos en esta perspectiva es cuando encontramos el mundo del yo libre. El mundo del arte se establece desde este punto de vista: en tanto que desarrollo de la percepción visual pura, surge el mundo de la pintura, y en tanto que desarrollo de la percepción auditiva pura, se establece el mundo de la música. Y en la dirección de la autoconciencia de la voluntad en sí misma, acto de actos, el mundo de las leyes y el mundo de la moral aparecen. (...) Estos mundos surgen como el contenido del proceso formativo sintético de la voluntad. (...) El derecho y la moral son el proceso de los actos divinos que

⁸¹⁷ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 490.

personalizan toda la realidad. Cuando trascendemos la naturaleza y nos situamos en la perspectiva de la persona libre, aparece el mundo objetivo de la ley. En ese mundo vemos una relación personal entre las cosas, porque esas cosas pertenecen a alguien. La cosa, como expresión de la persona, posee una dignidad inviolable.⁸¹⁸

Si en este punto se sigue la argumentación nishidiana, se confirma, en primer lugar, que la voluntad absoluta es el origen de los diversos mundos (artístico, del derecho y la moral). No obstante, lo más importante no es la corroboración del sistema ontológico subyacente que permea toda la obra, sino el acento en la personalización de la realidad.

Según dice Nishida, en el proceso de superación de los márgenes estrechos de las leyes necesarias del mundo de la naturaleza (para él, el estricto conocimiento teórico-científico), la apertura de la persona en su actuar libre se determina en el mundo de la ley. Y así adquiere un valor objetivo. Aquí es significativo un detalle: la aparición de la idea de propiedad de las cosas pero también de todo aquello que se deriva, objetivamente, de las leyes.

Si se tiene en cuenta que, para Nishida, el sujeto es un elemento poético de la realidad, es decir, creativo, productivo, este sujeto movido por la voluntad (intencional) y por el impulso de su actividad (libre) se puede considerar como parte responsable del hacer productivo de “cosas” (*mono-物*). Por un lado, ese hacer creativo puede materializarse en el mundo del arte donde acoge diferentes formas de expresión (la poesía, la pintura, la música, etc.). Por otro, ese hacer creativo desemboca en el mundo de las leyes y la moral.

Hasta tal punto el sujeto es productivo y creativo que, precisamente por ello, puede hacer valer que lo que él produce le pertenece –puede mostrar, por tanto, la carta de pertenencia de las cosas. Y a eso parece referirse Nishida en el texto citado cuando circunscribe un sentido de propiedad de las cosas que aparece con el reconocimiento de éstas como expresiones del hacer-crear del sujeto. Un derecho de propiedad, por tanto, con una base de producción, posesión y disposición (incluso también de dominio), de esas cosas indefectiblemente ligadas al sujeto porque han sido creadas por él. Esto explica que Nishida diga que en el mundo objetivo de la ley se contempla esa relación personal entre las cosas que pertenecen a alguien y que ganan esa dignidad inviolable.

El gran problema al tratar de dar coherencia a estos fragmentos de una filosofía del derecho nishidiana es que están demasiado contaminados con su metafísica. Esto no

⁸¹⁸ *Ibidem*, pp. 491-493.

sólo comporta que sea difícil separar aspectos definidos de su idea de ley jurídica, limpia de la ley (patrón) de autodesarrollo ontológica. Las limitaciones de la filosofía del derecho nishidiana se muestran, justamente, en la prevalencia de estas bases metafísicas tan pronunciadas. Y, además, por un idealismo que, al final, funciona con convenciones filosóficas que están construidas sobre un ideal que, o difiere de las necesidades sociales reales (por ejemplo, de la época concreta en la que Nishida escribe la obra) o se aleja conscientemente prefiriendo fijarse en el estado, la ley o la moral sólo para el mundo especulativo, no para el concreto y actual estado de cosas.

La indeterminación propia de cualquier idealismo político tiene una consecuencia que es la que marca la recepción de las obras de Nishida en este campo: deja la puerta abierta para demasiadas interpretaciones posibles. En el caso de Nishida, la aparente ambigüedad política en gran medida es producto de la agregación constante de elementos metafísicos, religiosos y estetizantes, que será aprovechada por ciertas facciones ideológicas y por las políticas y el gobierno japonés cuando estalla su emergencia militarista en los años 1930 y 1940.

Un ejemplo del carácter sintónico de los elementos metafísicos con recursos que alejan progresivamente a Nishida de las ideas liberales y progresistas es, claramente, la descripción reiterada de la sociedad moral como obra de arte y del sistema familiar, expresiones éstas del impulso de la voluntad libre. Para Nishida, el respeto a la familia deberá ser asumido, como en el caso de la moral, en tanto que realidad espiritual. La familia y su virtualidad como principio de la cohesión y la integración sociales es una circunferencia que, al final, se hace equivaler al Estado, al que se le debe el máximo respeto y amor.

Así lo expresa a continuación Nishida en un tipo de texto que prefigura un sistema familiar que equivale al proceso de creación artística y la expresividad en el sentido fiedleriano.⁸¹⁹ Un sistema social, en definitiva, que acaba completándose en el espacio construido alrededor de vínculos, primero del núcleo familiar y, luego en un nivel más completo, con el Estado:

Por ejemplo, lo que se llama familia, como realidad moral [que es], debe basarse exclusivamente en la unidad personal, una realidad creada por la voluntad libre misma que es nuestra propia finalidad. El hecho de que el sistema familiar haya evolucionado a partir de un significado religioso no significa que se deba considerar simplemente como una relación causa-efecto. Cuando hablamos de familiar no nos referimos a un grupo de

⁸¹⁹ Recuérdese el momento en el que Nishida refería al contenido artístico como latencia de la actividad personal y cómo el instinto opaco en cada uno, se autodeterminaba para acabar realizándose completamente de la mano de la voluntad personal.

personas unidas por una obligación fría. Debe ser un vínculo de amor que tiene un sentido positivo: la base de la unión de la familia mantiene una necesidad instintiva oscura. Así como el pintor y el escultor embellecen el cuerpo de las mujeres, de la misma manera la familia, en tanto que realidad moral, se establece cuando la fuerza vital oscura se espiritualiza. Así es que, con el *a priori* de la voluntad libre, que crea y construye la cosa dada en un cuerpo, la realidad moral es. A través de ella, el cuerpo se espiritualiza; por ella, el alma recibe un carácter real. Creo que la dirección creativa de la voluntad trascendental consiste en el amor puro y verdadero. La voluntad trascendental debe ser una parte de la conciencia de la obligación pura y verdadera y, en paralelo, del amor puro y verdadero. La verdadera familia, o el Estado, como realidades morales son los contenidos positivos de la voluntad trascendental, creados por el amor puro y verdadero. La moral del estado y la familia no se basan en un tipo de moral fundamentada en la convención. Debe haber en ellos un sentimiento puro y verdadero.⁸²⁰

Por consiguiente, para Nishida la familia está unida por un contenido personal y, por tanto, espiritual. Según establece, es la expresión determinada del impulso interior que se exterioriza y con el que el sujeto se obliga. En el ámbito de la familia se producen una serie de obligaciones para con los miembros que componen el grupo familiar. Pero no es que se mantenga el núcleo sólo por esa conciencia de obligación “fría”, como dice el pensador, sino que se modula en relación a una obligación más profunda, sensitiva, se puede aventurar que también empática, que va haciéndose específica y se transmite al Estado. Un Estado que es para él la concreción completa de esa fuerza espiritual objetivada, una moral del amor puro y verdadero que va a acabar cristalizando en el desarrollo histórico específico.

La filosofía social de Nishida entabla la vinculación ineludible que se va a dar en los espacios de confrontación que se engloban entre sí y construyen el sentido. Es decir, en un *telos* común, que se va desvelando a medida que se especifican las aspiraciones menores. El principio de “lo que engloba y lo que está incluido” y el espacio intermedio que permite ese “entre” que transita entre los diversos niveles: Individuo-cual-individuo; Yo-cual-Tú; Familia-cual-Estado; Estado-cual-Historia.

El *telos* común va a ser aquel que el progreso espiritual vaya dibujando en cada uno de esos niveles, tejiendo un sentido histórico más allá de cada particularidad. Una idea de progreso, al final, que infunde un sentido al mundo cultural resultante. Por eso Nishida puede decir que se está ante una correlación de la conducta moral y del contenido histórico, de tal modo que en la historia es posible, narrativa y

⁸²⁰ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., pp. 497-498.

explicativamente, encontrar el contenido de la conducta moral (personal, colectiva, familiar, estatal).⁸²¹

Con ello, se plantea una pregunta esencial: si se procede a analizar la historia a la manera sugerida por Nishida, ¿qué contenido de la conducta moral es el que va a encontrarse?

Si, según su punto de vista, la historia está alimentada por el contenido de la conducta moral, cada vez que se vuelva la vista hacia el pasado para tratar de encontrar el sentido oculto (moral) de su trayectoria y el descubrimiento de ese *telos* al que refiere constantemente el pensador, se debería encontrar el principio (o principios) que mueve el tiempo histórico y sus motivos durante diferentes periodos.

Nishida contesta esta cuestión en clave de evolucionismo social. El evolucionismo social, corriente en boga en Japón y en China de manera coetánea especialmente con la difusión de la obra de Herbert SPENCER (1820-1903) a finales de la década de 1880, ocuparía un papel destacado en el tejido intelectual de la apertura iniciada con la Restauración Meiji. Como indica NAGAI Michio, los aspectos ambivalentes de la teoría de Spencer, entre la defensa del individualismo ético y la concepción organicista social, abrían la puerta a interpretaciones contrapuestas, tal y como sucedió en los primeros años de la Restauración en Japón. Por un lado, las teorías sociales en clave organicista y evolucionista fueron esgrimidas por parte de los conservadores contra aquellos grupos que abogaban por un acento puesto en los derechos y libertades públicas. De otro, los movimientos liberales aplaudieron la defensa del individualismo y de la “libre” competencia así como la estructura gubernamental representativa para sus propios fines.⁸²² Por desgracia, el tiempo mostraría que iba a primar la versión más conservadora de las tesis de Spencer, por ejemplo, en relación a la representación parlamentaria.

El hecho es que Nishida es hijo de su tiempo y está influenciado, como otros intelectuales de la época, por esa herramienta interpretativa derivada del evolucionismo social. Por otro lado, el sistema nishidiano sigue el dibujo de una teoría social organicista y evolucionista donde las particularidades (las aspiraciones menores), van siendo incluidas en algo otro que las engloba (la sociedad). Y, por tanto, la trayectoria

⁸²¹ *Ibíd.*, p. 502: “El contenido del espíritu objetivo se desarrolla en la historia. El tiempo sin contenido construye la naturaleza, el tiempo con contenido construye la historia. Por esta razón, debemos buscar el contenido de la acción moral siempre en la historia.”

⁸²² NAGAI, Michio, “Herbert Spencer in Early Meiji Japan”, *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 14, No. 1, 1954, p. 57.

socio-histórica va a describir este tipo de evolucionismo organicista de una manera clara, tal y como se puede leer seguidamente en las palabras de Nishida:

Pienso que el ideal moral cristalizado en cierta sociedad es comparable a la composición del ser vivo, a una especie. La vida del ser vivo es un gran flujo. Al pensar en las diferentes especies tal y como son en la actualidad, [se ve que] es una forma de vida fijada en algún momento. Una forma de vida no se da simplemente como una cosa que se repite. Se da en tanto que es algo que debe desarrollarse y particularizarse. Es innecesario decir que la vida es una realidad temporal. El pasado no es algo perdido en la vida. La vida se mueve hacia el futuro llevando [consigo] el pasado. Lo que denominamos forma de vida no es algo que simplemente se determine interiormente. Se determina en sus relaciones con el mundo exterior. Se practica la “ley de la supervivencia del más apto”. Una cierta moral fijada se determina, sin duda, de la misma manera.⁸²³

Definitivamente, el desarrollo moral social muestra este evolucionismo en el que, en el trayecto temporal vital que se mueve hacia el *telos* futuro llevando consigo el pasado, lo que va quedando fijado es aquello que se ha mostrado más apto para la consecución de esa finalidad. En su opinión, en la historia social y moral se puede encontrar aquello que ha quedado fijado, cristalizado, a pesar de los diversos cambios y transformaciones temporales. Lo que regula esa fijación o cristalización de estructuras sociales y morales la explica, pues, en clave de esa ley práctica de la supervivencia del más apto (*tekisha seizon*-適者生存). Lo que para Nishida acabará fijado no será otra cosa que la vida espiritual que se configura en el espacio entre lo interno (biológico e individual) y lo externo (medioambiental y social). Es ese espacio, el “entre” el que da cabida a ir fijando esa “especie” espiritual, dibujando el mundo histórico y cultural.⁸²⁴ En resumen, en el espacio de la confrontación o de la correlación entreverada entre lo confrontado, pero que no por eso se excluye, sino que avanza: lo universal y lo particular, el individuo y la sociedad, la ley jurídica y la normatividad moral, “lo que engloba y lo que está incluido”. Con ello, Nishida plantea una posición sostenida en esa instancia dialéctica que no se resuelve en un tercer principio que acabaría por borrar los pares que están puestos o contrapuestos (frente a frente). En su planteamiento, de suceder esto no se haría más que paralizar su avance. Pero él plantea que los aspectos

⁸²³ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 505.

⁸²⁴ Como ya se ha ido apuntado, algunos problemas filosóficos que Nishida deja apenas planteados y no desarrollados, van a ser retomados y trabajados por sus discípulos directos en la Universidad de Kioto o bien por pensadores relacionados con la Escuela de Kioto, como WATSUJI Tetsurō. El espacio relacional, el “entre” (*aidagara*-間がら) que subyace en este planteamiento embrionario de Nishida, será una de las nociones claves que permiten entender la obra ética de Watsuji, *Ética (Rinrigaku)* [倫理学] o la antropología cultural (y culturalista) que dirige su obra *Clima (Fûdo)* [風土] (1935). Véase WATSUJI, Tetsurō, *Antropología del paisaje: Climas, culturas y religiones*; MASIÀ, Juan, MATAIX, Anselmo (Trads.), Salamanca: Sígueme, 2006.

contrapuestos deben mantenerse así para seguir avanzando según el plan del sustrato de la voluntad absoluta. Su idea de ley moral se sostiene, otra vez, en una figura semblante del “universal concreto” donde se entrecruzan los niveles, el de la obediencia y el de la construcción social:

La universalidad de la ley moral no es un universal abstracto, sino que debe ser un universal concreto. La ley moral no se da simplemente, como algo que uno debe obedecer, sino que se da como algo donde se debe construir la vida de los individuos.⁸²⁵

Notas finales sobre *Arte y Moral*.

A fin de compendiar y concluir lo expuesto hasta ahora, es obligado centrar de nuevo la que es la preocupación filosófica que sobrevuela *Arte y Moral*: ¿de qué modo se explicita filosóficamente esa instancia que envuelve en sí las diferentes dimensiones de la realidad que se resumen en las tres ideas fundamentales, verdad, belleza y bondad?

El capítulo quinto de la obra, “El Punto de unión de la verdad, el bien y lo bello” (“Shinzenbi no gōitsu ten”) [真善美の合一点] debería dar una respuesta a la cuestión fundamental que sigue siendo cuál es la instancia que recoge en sí la red de representaciones o mundos expresivos diferenciados.

En realidad, este capítulo constituye el eje de la obra. Está ubicado a modo de pared común de los dos ámbitos, el del arte y el de la moral. Por eso mismo, señala una división temática entre los capítulos previos a éste quinto que tratan las cuestiones relativas a la creación y apreciación artísticas, el juicio reflexionante, la conciencia del sentimiento, su transferencia y la expresividad en el sentido fiedleriano; y aquellos otros que son, precisamente, profundizaciones sobre algunas cuestiones que Nishida introduce y discute en el marco de ese punto de unión entre verdad, belleza y bondad, como, por ejemplo, los que aquí se han analizado en referencia a la sociedad o la ley y la moral.

Aparte, es un documento en el que, nuevamente, queda clara la aspiración no-dualista del pensador. Es decir, su agenda filosófica que, al igual que la kantiana con la noción del juicio, aspira a estaquillar su sistema mostrando la solidez de una figura, la de la voluntad absoluta, que sirva de tránsito y unificación entre los campos de la naturaleza y la libertad, el ser y el deber, o, a nivel subjetivo, esas dimensiones (del conocimiento científico-teórico, el arte y la moral) que parecen enfrentadas devolviendo una imagen del sujeto fragmentada, inconexa.

⁸²⁵ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 508.

Como se ha dicho reiteradamente, el espacio donde se coordinan estas dimensiones (teóricas y prácticas) es el de la voluntad absoluta-o-yo absoluto (con una “o” copulativa, no disyuntiva). Nishida abre el capítulo quinto en cuestión con esta premisa básica: “Desde el punto de vista de la voluntad absoluta o el yo absoluto, todas las cosas son expresiones de un contenido espiritual”.⁸²⁶

En Kant la división se produce entre, por un lado, los conceptos de la naturaleza (conocimiento teórico *a priori*) y el entendimiento; el concepto de libertad (preceptos prácticos sensibles incondicionados) y la razón, por otro, y el término medio se busca entre el entendimiento y la razón mediante el Juicio. Nishida ha estado intentando plantear y exponer filosóficamente una solución, común con el proyecto idealista, para resolver la encrucijada de la dualidad del sujeto que, entre otras cosas, impida la confusión entre la división convencional, funcional, y la realidad tal y como ésta es. En fin, buscar un principio absoluto que para Nishida prevenga del espejismo que le atribuye a la realidad las categorías que el sujeto le adiciona y que son convencionales (“para nosotros”), no connaturales a la verdadera realidad en sí misma.

En todo caso, no es que Nishida busque con precisión y desde la filosofía la comunicación entre las facultades subjetivas y los mundos experienciales a los que éstas remiten. Más bien se centra en tratar de demostrar la que es su convicción más profunda: la unificación radical de la realidad. Y por eso intenta dar forma a la instancia que acoge esa unificación y la diversidad, innegable, de sus expresiones o ideas: de la verdad (conocimiento teórico), del bien (conocimiento práctico) y de lo bello (creación o apreciación artística).

Para Nishida, el origen absoluto, el primer principio indiferenciado es, claro está, el de la voluntad absoluta que, igual que sus otros pares conceptuales (experiencia pura, autoconciencia), lleva en sí la diferenciación, injerta en su mismo patrón de desarrollo dinámico. El problema casi innato del sistema dialéctico nishidiano es que muestra dificultades claras al tratar de explicar la re-unificación subsiguiente de los mundos expresivos que previamente han surgido como diferenciaciones del fondo originario.

En el primer periodo de producción filosófica nishidiana, la estructura es siempre la misma que aquí se ha mostrado vehiculada a través de la voluntad absoluta. Así, para Nishida la voluntad absoluta o el yo absoluto se expresa (diferencia), pero en

⁸²⁶ *Ibidem*, p. 350.

cada uno de los signos de su expresión (sea el del conocimiento científico, el moral o la creación o apreciación artística) se puede reconocer la huella de ese principio originario y originador.

Estos signos de la expresión de la voluntad constituyen los diferentes mundos que, en palabras de Stadelmann Boutry, son equiparables a los reinos de las ideas platónicas.⁸²⁷ Pero Nishida no opta por su carácter trascendente sino que los reduce a la inmanencia concreta del sujeto activo cuya voluntad tiende a encontrar el punto de unión de las tres ideas: belleza, bien y verdad. Efectivamente, no son ideas abstractas, sino lo contrario, porque están unidas de manera indeleble a la voluntad absoluta. En su planteamiento la belleza, el bien y la verdad permean en cada una de las acciones del sujeto. Son valores intrínsecos a la voluntad absoluta desde la que surgen y a la que continúan perteneciendo. O, como bien apunta Stadelmann Boutry, continúan perteneciendo a la voluntad absoluta siempre que esos actos obedezcan el patrón de desarrollo de la voluntad hacia su completa perfección, autenticidad, veracidad.⁸²⁸

En estos términos se entiende la cita parcial del “Cántico al Sol” (aprox. 1224-1225) de San Francisco de Asís (1182-1226) que encabeza el capítulo. El cántico simboliza, poéticamente, lo que Nishida está intentando mostrar filosóficamente⁸²⁹, a saber, que “todas las cosas son expresiones de un contenido espiritual” y que “(...) tanto el sol, la luna, las estrellas, el viento y las nubes no son más que símbolos de Dios”.⁸³⁰ Pero, con este renovado monismo teológico, ¿cómo responde la filosofía de Nishida ante la dimensionalidad ideal triádica pero unitaria en el sujeto? Es decir, cómo implicar en el proceso dialéctico no sólo la definición y la descripción del proceso de división y reunificación, sino explicarla y entenderla, en palabras de Windelband.⁸³¹ Este es el fondo de la cuestión a la que Nishida debe enfrentarse una vez plantea su proceso

⁸²⁷ STADELMANN BOUTRY, op. cit., p. 223.

⁸²⁸ *Ibidem*, p. 223.

⁸²⁹ En el original en japonés, el “Cántico al sol” de San Francisco de Asís aparece citado en inglés. Se desconoce si es una traducción del propio Nishida o bien si la coge de alguna traducción que no indica. La versión del cántico que cita no es completa. La cita parcial del cántico se corresponde con los siguientes versos: “Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas,/especialmente el señor hermano sol,/el cual es día, y por el cual nos alumbras./Y él es bello y radiante con gran esplendor,/de ti, Altísimo, lleva significación./Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas,/en el cielo las has formado luminosas y preciosas y bellas./Loado seas, mi Señor, por el hermano viento,/y por el aire y el nublado y el sereno y todo tiempo,/por el cual a tus criaturas das sustento”, en JOERGENSEN, Juan, *San Francisco de Asís. Su vida y su obra*; PÁVEZ, Antonio (Trad.), Buenos Aires: Editorial Difusión, 1945. [www.franciscanos.org] (Consulta: 9 Julio 2012).

⁸³⁰ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 351.

⁸³¹ WINDELBAND, op. cit., pp. 358-359.

dialéctico y explica, desde un principio unitario, un sistema de desarrollo y diferenciación.

En vez de atacar frontalmente esta cuestión, Nishida opta por definir negativamente aquello que no plantea su sistema.⁸³² En concreto, advierte de no confundir su definición de yo absoluto/voluntad absoluta en su indiferenciación inicial con la mera no-reflexión o inconciencia.

Este tipo de cuestión ya es familiar. Como el pensador ha tratado de mostrar una y otra vez, no se trata de que el sujeto llegue a un estado de no-reflexión, inconsciente o místico. Se trata de llegar al fondo mismo, a la pura raíz del yo que reconoce en sí el reflejo del universo y, en el universo, el reflejo de sí:

¿Qué significa llegar al fondo de uno mismo? ¿Qué es el yo en este caso? El yo reflejado en el yo objetivado, el ser que refleja y el reflejado, son el mismo yo. Podemos pensar ese yo como un simple acto intelectual, pero, en esencia, debe ser la acción pura, *handlung schlechthin*, la pura voluntad. Tal y como lo dijo Fichte: en la autoconciencia, el saber es actuar. En este sentido, el universo puede ser visto como una expresión de mí mismo. (...) Pero debido a que la reproducción del yo sobre sí mismo significa, por tanto, la continuidad infinita de actos, nuestro mundo de los objetos cognoscibles es bastante incompleto.⁸³³

Queda claro con la cita que el sujeto, continuidad infinita de actos, posee un entendimiento incompleto. El conocimiento teórico es, siempre y en todo momento justamente por eso, una dimensión que el sujeto sabe como incompleta, sin que sea posible desde la perspectiva puramente teórica de la realidad traspasar ese carácter incompleto con la sola capacidad del entendimiento cuyo objeto es los conceptos de la naturaleza. Sin embargo, según la perspectiva nishidiana, en lo que parecería un defecto está la virtud del conocimiento –una virtud que es un ímpetu, una transición entre el yo-cognitivo hacia el yo-práctico:

El conocimiento es incompleto. El carácter incompleto del conocimiento es la esencia misma del conocimiento. Tal continuidad infinita de actos, es decir, los actos del sí mismo infinitos, se proyecta exteriormente en tanto que el mundo real infinito que se opone a mi mundo actual. Sin embargo, la unificación de estas dos direcciones opuestas es, precisamente, el verdadero yo. En el momento en el que el yo es consciente de esta unificación contradictoria, recoge en sí los mundos exteriores infinitos. Dicho de otro modo, se pasa del yo-cognitivo al yo-práctico.⁸³⁴

⁸³² Uno de los métodos discursivos de Nishida consiste en plantear su propia cuestión en contraposición a otras posturas filosóficas. En este caso, trata de apartarse de representaciones del yo absoluto que fueran de tipo a-reflexivo o inconsciente –lejos, en principio, de un yo absoluto mistificado. Algo distinto es si consigue su propósito o precisamente cae en los hilos del misticismo de los que quiere zafarse.

⁸³³ NISHIDA, *Arte y Moral*, NKZ3, cit., p. 351.

⁸³⁴ *Ibíd.*, p. 352.

Según indica, el yo-práctico es el agente de esa dirección infinita y, a su vez, auto-conoce o despierta a partir de la contradicción de las direcciones opuestas. Para el filósofo, la contradicción da lugar al yo práctico que se expresa. Así, sólo en la expresión se hace más consciente la dirección del progreso infinito que, o bien se opone al mundo que se proyecta exteriormente (el mundo de las cosas) o bien interioriza esa dirección infinita, como dice Nishida, y la incorpora en y para sí –algo que hace artísticamente o éticamente. Con la mediación del cuerpo, vehículo de esa expresividad⁸³⁵, el sujeto puede exteriorizar su interioridad bien en la forma de la intencionalidad que se expresa en el acto creativo del artista, bien en la intencionalidad del acto moral que también se expresa creativamente configurando el mundo histórico.

Al buscar el punto de unión entre verdad, belleza y bien, Nishida respuntea el proceso dialéctico que marca cómo el sujeto expresa en sí las transiciones desde el conocimiento teórico al artístico-práctico y, de éste, al de la esfera de la moral. Así, debe quedar claro que en su sistema hay una transición dirigidamente ascendente, una gradación de mayor a menor en la relación del sujeto con el mundo de la voluntad absoluta/yo absoluto. Cuando el yo ha llegado al máximo reconocimiento de sí, es capaz de reconocer en todas las cosas, el contenido personal y espiritual.

Lo que plantea Nishida es que desde el mundo del conocimiento y su carácter incompleto, el sujeto puede entrar en el mundo profundizado de la voluntad absoluta que se muestra, primero, en la intencionalidad de la apreciación o creación artísticas. Esa intencionalidad provee al sujeto de un primer vislumbrar el mundo de la voluntad libre absoluta, pero, como en el caso del mundo del conocimiento, para Nishida la idea de la belleza es también una aspiración que se muestra incompleta. Aunque es, otra vez, el impulso de lo incompleto en la creación o apreciación artísticas lo que sirve de motivo para la transformación absoluta del sujeto que sucederá, a nivel de su yo moral, con la idea de bien.

Al final, la respuesta a la pregunta sobre la instancia que envuelve las diferentes dimensiones de la realidad es la dimensionalidad moral, que se envuelve y se vuelve sobre sí –es lo que engloba y lo que, a su vez, está incluido. Es decir, Nishida muestra la transición subjetiva, del sujeto capaz de mover su sí mismo desde los niveles de mayor abstracción y menor contenido personal (el conocimiento teórico) a aquellos otros que suponen un acercamiento más concreto y con mayor contenido personal (la creación y

⁸³⁵ *Ibidem*, pp. 352-353.

apreciación artística y, posteriormente, la resolución en la idea de bien propia de la dimensión moral). Nishida muestra, al final, que el ligamento entre las aparentemente fragmentadas dimensiones subjetivas es, como sucediera con *Estudio sobre el Bien*, la mismísima idea de bien y el patrón de la ley moral que es la única que puede englobar y estar incluida en sí misma. Depende del sujeto que, como el fotógrafo que él pone de ejemplo, sea capaz de ajustarse, moverse lo suficiente para poder captar en su lente (su sí mismo cognitivo y corpóreo), el amplio paisaje de lo real –es decir, que al sumergirse en las profundidades de sí mismo, incluya en el acto de su ser, el mundo mismo de las cosas.⁸³⁶

Al final se advierte que *Arte y Moral* es un claro antecedente de la lógica del lugar que a partir de 1927 ocupará al pensador. Porque, como se está viendo, la más amplia instancia que incluye a las diferentes dimensiones ideales que el sujeto busca movido por su ser creativo debe ir a parar a un sí mismo inclusivo de todas ellas –un avanzar del sujeto de vuelta hacia su origen. La idea del bien recoge y se corresponde con esa instancia inclusiva y topológica, básicamente porque es el bien el que constituye el origen del conocimiento y la unidad teleológica:

En el origen de nuestro conocimiento está la idea de bien, de la unificación teleológica. Que el saber deviene objetivo significa que avanza hacia la dirección de este origen. Es en este sentido que tradicionalmente se ha pensado que en la conducta de muchos investigadores que habían consagrado sus esfuerzos a la ciencia, estos esfuerzos poseían una significación moral. (...) Así, nuestra persona individual no es la suma total de conocimiento, sentimiento y voluntad, al contrario, las tres [dimensiones] son expresiones de la personal. Igualmente, la cultura de una época debe ser la expresión de un espíritu objetivo. Lo real, lo bueno y lo bello tienen su base en el presente.⁸³⁷

Con todo, como si Nishida fuera consciente de la contradicción interna entre una idea de bien que engloba y está incluida, hacia el final del capítulo cambia esta perspectiva de un punto de unión entre los tres ideales recogidos en la idea de bien. Y plantea una instancia que para él es capaz de trascender de un modo más completo la dimensionalidad plural del sujeto: la religión. Así es como finaliza el capítulo, concluyendo con una dirección de identidad y diferenciación que se reconduce de nuevo a una intuición religiosa, aunque en esta obra no se presente con un misticismo tan pronunciado, como en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*. Pero es esta intuición religiosa la que justifica la resolución de una situación contradictoria a la que se podría

⁸³⁶ *Ibidem*, p. 363: “Al igual que el fotógrafo se mueve a fin de captar un amplio paisaje en su lente, podemos, al sumergirnos en las profundidades de nuestro ser, incluir en el acto del yo, el mundo mismo de las cosas”.

⁸³⁷ *Ibidem*, p. 373 y p. 377.

llegar si se defiende que la instancia absolutamente inclusiva es la que está representada por la idea trascendental de bien.

La religión filosófica juega, al final, el mismo papel que jugaba en las otras obras que aquí se han estudiado. Es decir, la religión filosófica representa aquella perspectiva que, aunque puede acoger en sí las particularidades de cada dimensión subjetiva, mantiene cada uno de los mundos inteligibles a los que se refiere y a su vez los trasciende. Consigue mantener la unificación pluri-dimensional del origen intacta:

Toda la realidad que es totalmente independiente en sí misma es, por un lado, una unidad y, por otro, una pluralidad infinita, un desarrollo ilimitado. Posee innumerables contradicciones en sí misma. En efecto, las contradicciones mismas forman una unidad en la realidad. En la realidad concreta, la dirección hacia la unidad deviene intuición artística; la dirección hacia la diferenciación y el desarrollo deviene deber moral. Tanto la intuición artística como la voluntad moral tienen como punto de partida la actualidad, pero en cierta dirección, la voluntad moral se opone a la intuición artística en la medida en que la moral es un esfuerzo infinito que aspira a llegar a su punto final. Sin embargo, la unidad de ese último punto de la moral no está en el arte, sino en la religión. La religión trasciende el conocimiento y contiene y trasciende la moral. Por este motivo, la religión está íntimamente ligada al arte y, al mismo tiempo es rigurosa y práctica.⁸³⁸

Al final, la meta a la que se llega es la de la intuición religiosa como estadio que el pensador defiende porque se constituye en el lugar que trasciende y contiene, de modo completo, a cualquier otra dimensión.

En conclusión, Nishida defiende otra vez que el punto locativo donde las ideas de belleza, verdad y bondad se unifican en su nivel máximo es el de la intuición religiosa. Porque ésta religa en sí los aspectos del conocimiento, del arte, de la moral, que mueven al desarrollo infinito de la voluntad y a su progreso y trasciende cada una de las limitaciones de estos otros mundos epistémicos. La religión sigue siendo, como afirmara Nishida en *Estudio sobre el Bien*, el culmen de la filosofía.

⁸³⁸ *Ibíd.*, p. 391.

CONCLUSIONES FINALES.

De la experiencia pura a la historicidad.

A través de los capítulos anteriores se han ido desentrañando los problemas filosóficos fundamentales a los que Nishida dedica su atención durante el periodo que va del 1911 al 1923. A continuación procede reseñar y valorar, con estas consideraciones finales, las claves de la producción filosófica temprana de Nishida previamente analizada extensamente y en detalle.

En primer lugar conviene recordar cuál es la convicción y el horizonte que alimentan el proyecto nishidiano. El pensador indaga cuáles son las vías suficientes para mostrar y demostrar la interrelación e interdependencia de conocimiento (sujeto epistémico) y acción (sujeto agente). Y, en consecuencia, cuando en su producción filosófica temprana se centra en escrutar la complejidad y problematicidad del ser humano, indaga sobre cómo desaferrar a la subjetividad de las fisuras junto a las que se la representa.

Convencionalmente y, por supuesto, lingüísticamente, los sistemas representativos (el filosófico no es una excepción) empujan a dividir el mundo y a abstraerlo, algo que acaba por incidir en el modo en el que lo percibimos y lo experimentamos. Precisamente, Nishida trata de evitar que la división representativa incida en el modo en que percibimos y experimentamos. Evitar esa incidencia de la representación en la percepción y experimentación presupone salvar el abismo entre sujeto y objeto, ser y valor, significado y existencia o entre la naturaleza con su carácter necesario y la libertad que acompaña a la voluntad.

Partiendo de esa convicción básica con la que Nishida emprende su proyecto, en este punto es apropiado entrar a valorar el marco referencial y metodológico que emplea para conseguir su propósito de evitar que la división representativa incida en cómo el sujeto percibe y experimenta. Y, para ello, es obligado repasar cómo este pensador asume y se sitúa en el interior de los linderos de la modernidad filosófica.

Sin duda alguna, el pensador japonés se coloca, conscientemente, en el interior del sistema crítico de Kant y las filosofías postkantianas tal y como las recibe durante su etapa de formación académica. Con sólo una mirada general hacia los trazos gruesos de las líneas temáticas que colorean los textos aquí estudiados, parece plausible sostener que Nishida intenta, por sus propios medios, llegar, como deseaba Kant, a la concatenación completa de la subjetividad sin borrar todas y cada una de sus

“expresiones” particulares: una idea de sujeto que, con su actividad, está capacitado para mediar en la realidad de manera absoluta y libre.

Esta plausible afiliación de Nishida con el kantismo y los problemas y debates que más allá de Kant seguirían vivos durante la primera mitad del siglo XX en la percusión del idealismo, el pragmatismo y el psicologismo, ayudan a resaltar el contexto intelectual en el que el japonés desarrolla las claves de su personal sistema filosófico. Para poder progresar en la comprensión de las obras nishidianas consignadas, este trabajo ha tenido que compulsar la obra de autores y corrientes de pensamiento hoy en día desconocidos, olvidados o poco determinantes para los interrogantes actuales en el campo de la filosofía (Wundt, James, Royce, Bergson, Windelband, Fiedler, etc.) pero que en la justa época en la que escribe Nishida representaban algunas de las posiciones teóricas más destacadas. El filósofo japonés está radical y conscientemente ubicado en su contemporaneidad y, por tanto, con su figura ejemplifica cómo se está encarando en Japón un riquísimo diálogo con el ambiente filosófico prevalente en Europa y Norteamérica. Ni él ni sus predecesores y sucesores reflexionan en el vacío ni aislados en los límites de la autocracia de los elementos sobre los que se dice que se erige la cultura asiática y que van confluyendo a lo largo del tiempo (confucianismo, taoísmo, budismo, shintoísmo, etc.). Los intelectuales japoneses reflexionan conscientes de formar parte del devenir de la filosofía y sabiéndose interlocutores de ese devenir, no sólo mudos espectadores.

Este trabajo se ha centrado en el análisis concreto de los interrogantes esenciales que quedan plasmados en las páginas de unas pocas obras específicamente seleccionadas. Con ello se ha querido desentrañar las claves del pensamiento temprano nishidiano. Además, aparte de los juicios críticos y valoraciones particulares sobre el conjunto de problemas concretos que se han apostillado y subrayado en cada uno de los apartados de este trabajo, al haber cotejado el contexto filosófico en el que Nishida se apoya, se ha ayudado a fijar, a la vez, la relevancia del mapa de las resonancias mutuas que acaecen con el desarrollo de los estudios filosóficos en Japón. Y, específicamente, la repercusión que tienen en la academia japonesa ciertas tendencias que forman parte del ambiente filosófico en los albores del siglo XX.

Por ello, una de las conclusiones a las que apunta esta investigación refiere a la relevancia que, para la historia de la filosofía, se encuentra en el carácter interlocutivo y conectivo de las corrientes de pensamiento que se desarrollan en Japón. Ellas muestran el diapasón con el que se afina el tono de una crisis finisecular que afecta, por igual, al

arco euro-norteamericano, catalizador y transmisor de ideas, y a la flecha japonesa que se institucionaliza a sí misma, por circunstancias y razones geo-políticas, como agente difusor de conocimientos en el área de influencia en Asia Oriental. No se puede atender a la red intelectual de interacciones entre Europa y Asia Oriental, ni siquiera superficialmente, desconociendo el flujo y el reflujo de ciertos movimientos filosóficos y científicos. Si se olvidan o desconocen los intercambios y las interrelaciones mutuas que se dan entre el bloque euro-norteamericano y Japón y, por ende, entre la academia filosófica japonesa en contacto con los territorios vecinos de Asia Oriental y preeminentemente con la intelectualidad china, se da la espalda a la importancia que tienen esas confluencias y sus efectos.⁸³⁹

El recorrido filosófico de Nishida ejemplifica algunos de los hitos más significativos para entender los hilos conductores de las asonancias y disonancias que se producen entre el pensamiento japonés autóctono y las tendencias europeas y norteamericanas con las que éste se imbrica y combina, sin que por ello quepa hablar de eclecticismo superficial. O no se puede a no ser que, en un arranque de sinceridad, se aplicara este parámetro a la producción filosófica de cualquier otro país individualmente considerado (por ejemplo, el nuestro) y se confrontara a una ficticia homogeneización que minimizara las diferentes velocidades de la reflexión filosófica en el interior de la diversidad nacional europea de la primera mitad del siglo XX.

Nishida vive y reflexiona en un tiempo en el que la nación a la que pertenece aún está inmersa en la tarea de dirimir entre la traslación del proyecto ilustrado occidental o su rechazo fundado en el esencialismo culturalista. Desde el lado de la ilustración, lemas como “Civilización e Ilustración” (*Bunmei Kaika*-文明開化), del grupo de intelectuales del *Meirokeisha*, como NISHI Amane, abanderan la empresa titánica de difundir y traducir conocimientos e ideas occidentales. Estos círculos ilustrados consideraron que las herramientas teóricas y científicas desarrolladas en Occidente habrían de servir para la modernización de Japón. Desde el lado del esencialismo culturalista, no otra cosa que el reverso necesario de la imaginada utopía de la ilustración y el progreso “occidentalizantes”, el movimiento pendular empuja a otros pensadores a ejercer y legitimar la revisión tradicionalista y la hegemonía de

⁸³⁹ Para el contexto de la repercusión de la emergencia de los estudios filosóficos en Japón y de ahí a China, véanse los estudios de JANSEN, Marius, “Japan and the Chinese Revolution 1911”, en FAIRBANK, John K., LIU, Kwang-Ching (Eds.), *The Cambridge History of China. Vol. II-Late Ch'ing 1800-1911, Part 2*; London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 2006, pp. 339-374 y LIN, Xiaoqing Diana, *Peking University Chinese Scholarship and Intellectuals, 1898-1937*; New York: SUNY, 2005.

determinados discursos nacionalistas. Todo ello se juega en un espacio en el que además concurren el cientificismo, el organicismo evolucionista, el ascenso del socialismo y el espíritu romántico y su simbología.

A medida que se conocen en profundidad los devenires de la obra nishidiana desde la perspectiva genealógica, cronológica y reconstructiva que es la que en esta investigación se ha empleado, se aprecia que el sistema filosófico de Nishida es como un microcosmos en el que se pueden reseguir algunos de los acontecimientos culturales más significativos para comprender el periodo que va desde la Era Meiji a la Taishō, más acrítico con la utopía ilustrada y la idea de progreso, hasta el periodo Shōwa (1926-1989). Desde 1926 va madurando el nacionalismo japonés activista y radical, coadyuvante de los estragos catastróficos de la guerra que, tras la derrota en 1945, habrá de aceptar la lección moralizante impuesta por la ocupación norteamericana.

En esta investigación, al haberse atendido a la obra temprana de Nishida y concretamente a cómo el pensador expresa una específica forma de subjetivismo, se ha aclarado globalmente que sus preocupaciones filosóficas de la década de 1910 y hasta mediados de la década de los 1920, representan uno de los caminos que conducen a la asunción de una nueva forma de subjetividad, indefinida hasta entonces en Japón. Y, en consecuencia, también a la asunción de las categorías que se adicionan a la idea de sujeto y, como no, a sus contradicciones internas. Por lo tanto, se puede decir que este estudio ha probado que con *Estudio sobre el Bien, Intuición y Reflexión en la Autoconciencia y Arte y Moral*, el filósofo asume una parte de la compleja tarea de formular, con voz propia, una idea de subjetividad y apuntar también sus límites inherentes.

Nishida emprende la tarea resguardado en la presencia de la sombra dominante de la filosofía kantiana, neokantiana y hegeliana. Y también lo hace bajo el sol radiante de un amplio conjunto de referentes que le sirven de vehículo para moldear y medir su propia posición. De los que este trabajo ha resaltado destacan, por ejemplo, el psicologismo de Wundt en el que el japonés apoya su propia definición de experiencia inmediata (o pura); el empiricismo pragmatista de James y el círculo psicologista (Marshall, Stout, Vischer,...) con el que dialoga insistentemente; la presencia silenciosa pero constante del escepticismo sobre la ley de la causalidad que recoge de Hume; el intuicionismo bergsoniano o el aprecio implícito por el spinozismo que coge directamente de Hegel sobre el que hace descansar una parte importante del complicado esquema dialéctico de la unificación y la diferenciación de la experiencia.

A modo de síntesis, se puede decir que el estudio realizado sobre las obras nishidianas del 1911 al 1923 se envuelve en una curiosa convergencia entre el sistema kantiano maduro, que algunas lecturas e interpretaciones sitúan en su cesión ante el idealismo, y los parámetros en los que Nishida coloca su idea de sujeto. Claro está que esto sería aceptable sólo dando por sentado que Kant finaliza su proceder filosófico aceptando justamente esa idea de sujeto que, con su actividad, media en la realidad de manera absoluta y libre.⁸⁴⁰

A pesar de las salvedades que no hay que perder de vista, esta última valoración, lejos de ser completamente extraña, confirmaría la razón por la cual Nishida se inclina y se va a mantener tan apegado, de hecho, durante más de una década, a la filosofía fichteana. Y con ello se aclararía el porqué de la capitalidad que, después de *Estudio sobre el Bien*, el japonés da a la *Tathandlung* (unión de hecho y acto en la conciencia) de Fichte que engarza con el fondo hegeliano. Porque la filosofía de Hegel es la que ayuda a Nishida a conceptualizar una idea de espíritu y de unos parámetros intrínsecos a la actividad individual que son los que considera que se desenvuelven en la determinación histórica que cierto colectivo humano desempeña en el mundo.

David A. DILWORTH es quién ha explicado mejor los paralelismos plausibles y la curvatura de la filosofía nishidiana hacia el proyecto kantiano. Es evidente que Nishida muestra constantemente su apego y querencia por la filosofía kantiana, como señala Dilworth. Según sostiene este estudioso, en su periodo tardío es cuando Nishida aprecia especialmente la grandiosidad de las críticas kantianas.⁸⁴¹ En este trabajo sólo se han consignado los antecedentes o planteado los indicios de algunas ideas que Nishida desarrollará en su periodo tardío. Por tanto, aquí no es posible contrastar el alcance de la convergencia de la filosofía nishidiana madura con el proyecto kantiano. Ahora bien, como en esta investigación sí que se han contrastado y estudiado independientemente cuestiones referidas a la subjetividad en su dimensionalidad cognitiva, artística y moral-

⁸⁴⁰ Por tanto, aceptando que los presupuestos kantianos y cierta lectura idealista de su testamento filosófico son los que despejan el camino para aquellos de sus sucesores (Fichte, Hegel) que heredarán, completarán e incluso legitimarán, las puntas de lanza con las que el de Königsberg había señalado los caminos por los que estos sucesores y los que vendrían (los neokantianos) transitarán para releerlo, reformularlo, criticarlo o reivindicarlo. Hoy en día esta tendencia influyente sigue con la revalorizada lectura de los esbozos que van componiendo el legado último kantiano de su *Opus Postumum*. Véase KANT, Immanuel, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física. (Opus postumum)* (1795-1803); DUQUE, Félix (Ed. y Trad.), Madrid, Barcelona: Editorial Anthropos, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1991.

⁸⁴¹ DILWORTH, "Introduction. Nishida's Critique of the Religious Consciousness" en NISHIDA, Kitarō, *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*; DILWORTH, David A. (Int. y Trad.), Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, p. 7.

religiosa, elementos de la unidad de la razón, se puede convenir en que no es menos cierto que ya en su periodo inicial Nishida es cercano, a veces más de lo que él aceptaría, a algunos de los presupuestos kantianos. Por ejemplo, al aceptar la estructura básica kantiana a la hora de plantear su propia sistematización del conocimiento, la ética y la moral; en la edificación primera (en 1900) de la idea de belleza y la posterior reevaluación en 1923, o, incluso, en el matizado carácter simbólico de la religión.

Ciñendo la evolución del pensamiento de Nishida a los años que van del 1911 al 1923 de acuerdo a lo trabajado en este estudio, ciertamente, en la búsqueda nishidiana de una subjetividad sin fisuras que se define por su defensa íntegra de la armonización y dependencia mutua entre conocimiento y acción, hay cosas en común con el proyecto kantiano y, sin duda alguna, con el idealismo fichteano y la procesalidad dialéctica hegeliana.

Sin tener presente la dependencia de conocimiento y acción no es posible entender los contornos de la idea de sujeto que propone Nishida. En su propuesta, conocimiento y acción posibilitan el carácter abierto de la subjetividad. Y es ese carácter abierto el que acompaña y empuja al ser humano a su autorrealización, que es la postura teórica determinante para entender la ética nishidiana así como la ontología metafísica a la que ésta retrotrae. De esa estructura subjetiva, esencialmente activa y creativa, penden las dimensionalidades que el individuo ejerce con su actividad autoconsciente: en el conocer, el hacer y sus deberes, en la legalidad histórico-cultural y religiosa.

Nishida parece seguir una dirección metodológica inversa a la seguida por Kant. Abreviando en exceso la construcción del sistema filosófico kantiano, parece que el pensador alemán busca concatenar la triplicidad de las facultades subjetivas mediante una transición coherente del mundo dividido en uno aparente y otro verdadero (según la clásica escisión de la metafísica occidental) y lo hace comenzando con la crítica triple (de la razón pura, la razón práctica y el juicio). Nishida parte del presupuesto mismo de la concatenación (la unificación) y desde ella deriva las diferentes facultades o mundos epistémicos objetivos. Por eso se encuentra continuamente con el problema que le supone explicar el paso de la unificación a la diferenciación y, luego, tras la discriminación connatural al reconocimiento de la multiplicidad, con el problema no ya sólo de describir, sino de explicar qué es aquello que dirige la mayor y abarcante unificación que es su destino (por ejemplo, la idea de bien o la llegada a la constitución del yo auténtico).

Como se mostró suficientemente en los apartados dedicados a analizar la noción de “experiencia pura” en *Estudio sobre el Bien*, Nishida propone con ese concepto un tipo de principio que, en su indeterminación unitaria y singular originaria (previa a la división entre sujeto y objeto o al juicio deliberativo) es fundamento de la realidad a la vez que la puerta de acceso al conocimiento de los hechos tal y como éstos son. En el sujeto, ese principio y su modo de proceder está en la conciencia pre-reflexiva, intuitiva, común y universal. Ese tipo de conciencia es la nota coextensiva a lo real.

De hecho, es posible sostener que las cuatro adjetivaciones de esa conciencia coextensiva a lo real y su reevaluación constante irán, piedra a piedra, anudando y laminando las cuestiones que centran las discusiones que encarnan el carácter filosófico de su primera etapa. A través de esas adjetivaciones y de la convicción incondicional que Nishida empuña (evitar que la división representativa y judicativa del mundo incida en el modo en que lo percibimos y experimentamos), va abriendo caminos, va descartando otros que le aparecen vedados o bien los reemprende desde otra perspectiva. En torno a esas adjetivaciones y su reelaboración sistemática obra tras obra, en esta investigación se ha mostrado cómo trata de pulir las cuestiones que surgen con su conceptualización de la experiencia pura, su revisión y sustitución parcial con la figura de la autoconciencia, concluyendo con la reformulación global y el viraje hacia el mundo de la cultura y el mundo histórico que él vincula y fundamenta en la noción de voluntad absoluta. Eso sí, con cada uno de estos conceptos, su reelaboración y matización, Nishida mantiene algo incólume: que el proceso de formación de la realidad comparte una estructura idéntica con la formación de la subjetividad.

Por otro lado, cabe decir que, aunque *Estudio sobre el Bien* sea una obra llena de ambigüedades y deje muchos nudos sin deshacer, el esquema de su sistematización informa, sin dudas, del marco general sobre el que el pensador construirá sus cuestionamientos a partir de entonces. Nishida no sólo quiere especificar cuál es el proceso paralelo que empuja a la conciencia universal (impulso o fuerza de la realidad) y correlativamente a cada una de las diversas conciencias individuales. Además quiere mostrar pormenorizadamente que la conciencia universal y la particular comparten una estructura idéntica. Y, así, que si se fija la mirada en el sujeto individual, de su autoconciencia unitaria penden las múltiples perspectivas divididas funcionalmente que instaaura la reflexión. Es decir, la perspectiva teórica, la práctica y la que se consigna valorativamente en la expresividad artística y la teleología del devenir histórico y religioso.

La diferencia entre el proyecto kantiano y el nishidiano estriba, con seguridad, en que el Nishida de la primera etapa no va a acentuar tan extremadamente la preeminencia antropológica (del ser humano por encima de todo lo demás). El japonés opta por poner en pie de igualdad la procesalidad y el impulso de la naturaleza subjetiva (unificante, autoconsciente, libre) y el proceso de la realidad como un todo. En lo que sí que ambos proyectos coinciden es en recalcar el papel de la libertad y, por tanto, el carácter abierto y autoconstituyente de la existencia. De hecho, este aspecto de la apertura y contingencia no contradice, sino que más bien refuerza, la unidad del sujeto con la dialéctica relacional de sus dimensionalidades.

Nishida no opta por establecer una idea de sujeto abocado irremediabilmente al abismo entre naturaleza y libertad. Esto instauraría una idea de sujeto forzado a alejarse de sí para relacionarse con todo lo que él no es, pagando el peaje de discriminar y mirar hacia todo “lo otro” como si fuera algo estático, haciendo inerte la lógica dinámica de su vida. Justamente, Nishida quiere proponer lo contrario. Y lo intenta al fijar su conceptualización en una pronunciada inmanencia en la que el sujeto siempre está en el interior del flujo de los eventos (y de él mismo como evento). Es precisamente la cadena móvil y el flujo continuo de esa eventualidad la que configura la manera de conocer, actuar, querer o crear.

La preponderancia del sujeto activo y actuante ya se vio en diferentes ocasiones a lo largo del análisis de *Estudio sobre el Bien*, por ejemplo, cuando Nishida afirma que “Ser es obrar” o cuando, de su planteamiento ontológico y ético, se deduce que lo verdaderamente importante no es fijar simplemente que el sujeto “es”, sino “cómo es” accidentalmente y “cómo puede” ir determinando quién quiere llegar a ser a medida que cumple con las condiciones de su aspiración a su yo auténtico.

Ciertamente donde con mayor fuerza se muestra la preponderancia del sujeto activo y creativo es en el momento en el que Nishida se obliga a analizar la actividad reflexiva, algo a lo que dedica gran parte de los ensayos que componen *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia*.

Allí, tal y como se trató extensamente, Nishida afirma que la reflexión es un “evento” dentro del yo. Esta afirmación ayuda a encontrar una de las claves que desvelan el significado del planteamiento nishidiano y su defensa de una subjetividad cognoscente y actuante sin fracturas. Al proponer que la reflexión es un evento en el interior del yo mediante el cual el sujeto va accediendo al conocimiento de sí y a su autodeterminación o autodesarrollo, Nishida señala que el individuo edifica

incesantemente su identidad a modo de proceso. Edificar, sin embargo, supone ir reconociendo las huellas que configuran la historia personal y el “deber” que impulsa el proceso evolutivo y creativo. Nishida no propone una teorización de la identidad como algo estático o como seca evidencia de “ser”. Opta por idear la identidad según la fuerza dinámica que, a su entender, empuja al ser hacia aquello que “debe ser” en la apertura y contingencia (que lo determina siguiendo en un espacio infinitamente indeterminado). Apertura, así, entre, por un lado, el carácter abierto de lo que vendrá, de los eventos que conocerá y de los que es parte agente, y, por otro, la reflexión sobre lo acaecido. El proceso de autodesarrollo es siempre una estancia abierta y en proceso continuo de determinación.

En este trabajo se ha sostenido que la clave de la lógica vital que se deduce de la argumentación nishidiana, lógica intencionalmente práctica, reside en esa reflexión que, como “evento” dentro del yo, tiende hacia un autodesarrollo infinito. Es decir, hacia un desenvolvimiento que pone al sujeto en una posición siempre presente: como agente responsable de su propia historia y, correlativamente, de la realidad global históricamente considerada. El carácter auto-reflexivo y auto-desarrollante implícito en la autoconciencia marca el proceso dinámico de la “historia individual” y de lo que será posteriormente presentado, en *Arte y Moral*, como la conciencia cultural. Este último estadio en el que Nishida plantea el mundo de la cultura como objetivación de la voluntad se refuerza con una interpretación progresivamente más y más historicista e incluso, se podría admitir también, materialista.

Nishida concluye su etapa subjetivista, reforzada por tesis psicologistas y voluntaristas, identificando y esbozando los aspectos sobre los que construirá su conceptualización posterior del mundo artístico, histórico, social, jurídico y religioso. Y con ello construye el pórtico de entrada a las cuestiones en las que centrará su pensamiento en el periodo medio y tardío. Así pues, el estudio de su filosofía temprana que aquí se ha presentado cumple con uno de sus objetivos principales: proveer al intérprete y estudioso del pensamiento nishidiano de la argamasa con la que el pensador edificará su planteamiento social, político y moral.

Su filosofía de madurez es más difícil de entender en su completud si no se cuenta con el conocimiento de las vicisitudes que fundan la caracterización inicial de su idea de sujeto y del mundo en el que éste actúa. El vuelco o viraje se produce en el momento en el que se considera al sujeto y al mundo con un prisma histórico y culturalmente locativo, enclavando la narrativa de los hechos y las acciones en una

categorización temporal y espacial determinada. Es decir, cuando a la unidad dinámica entre el devenir subjetivo y la sucesión histórica se le asigna un destino culturalmente determinado.

Las diferentes quiebras del pensamiento a finales del siglo XIX y la reversibilidad de los mecanismos de la subjetividad moderna.

Para Europa, el siglo XIX representa el periodo de consumación de la filosofía de la historia y del discurso filosófico anclado en la herencia ilustrada y en el sistema hegeliano. Conocido es que Hegel mencionó explícitamente los sistemas filosóficos y políticos chinos e indios en su filosofía de la historia y se sirvió de ellos convenientemente para describir la historia y sus diferentes desarrollos bajo la lógica de la identidad. La atención hacia agentes históricos con tránsitos particulares y diferenciados, como en el caso de China e India, no hacía más que corroborar el engranaje y el funcionamiento interior del esquema teórico de la historia del espíritu europeo. La pluralidad y la diferencia, en este caso, la falta de conciencia de la idea de libertad hegeliana en China e India, eran contraejemplos necesarios para facilitar la comprensión y justificación del camino histórico centralista de Europa:

Para los chinos, sus reglas morales son como leyes naturales, mandamientos externos positivos, derechos y deberes impuestos o reglas de cortesía frente a otros; falta la libertad, mediante la que las determinaciones sustanciales de la razón se convierten en convicción ética; (...) ⁸⁴²

El trayecto y el proyecto progresivo de la historia universal hegeliana, en el que la idea de libertad se había desarrollado desde sus albores hasta llegar al esplendor del sistema político de la constitución monárquica germánica, necesitaba de la alteridad, de las figuras históricas otras, para exponer el paso de la contradicción a la resolución teleológica. El planteamiento que Hegel hace de la historia y su sistema dialéctico con afán omnicomprendivo y fuertemente teológico, requería que la conciencia cristiana, responsable de afirmar que el hombre es libre en tanto que hombre, excluyera a ese otro representado por los chinos y los indios para reafirmarse a sí misma. En la lectura hegeliana de la historia, los “alter” no poseen autoconciencia o la muestran como incapaz e incapacitada. Les falta la autoconciencia pero particularmente lo anejo a ella:

⁸⁴² HEGEL, *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, cit., p. 145.

el reconocimiento del espíritu y de su propio ser libre como manifestación de ese espíritu.⁸⁴³

Aunque ahora se haya señalado esta consumación de la filosofía europea del siglo XIX y el papel necesario que la alteridad de otras culturas juega ahí, se ha hecho sin pretensión de enumerar y discutir aquí los límites y los vicios de la filosofía de la historia y, en particular, de la intención de Hegel. De hecho, de los vicios se podrían extraer virtudes y valorar positivamente que Hegel muestra su amplitud de miras académica. Mostró su perspicacia incluyendo el estudio de expresiones filosóficas “otras” a la meramente europea. Desde el año 1825 hasta 1831, año de su muerte, aunque de un modo netamente parcial y fragmentario, Hegel incluyó en sus lecciones universitarias sobre la historia de la filosofía a Confucio, Lao Tzu, el *I Ching* y analizó los fundamentos de la organización política china.⁸⁴⁴

Si en Hegel la historia de las civilizaciones china e india es utilizada para reafirmar la primacía del espíritu europeo, es conocido que, simultánea y posteriormente, también otros autores como Schopenhauer⁸⁴⁵ o Nietzsche, por citar solamente dos conocidos ejemplos, emplearon en ocasiones estructuras y términos procedentes de Asia Oriental, o, mejor dicho, de la idea de “lejano Oriente” que los estudios orientalistas difundían en el siglo XIX. Especialmente tomaron como referente la idea homogeneizada de la compleja tradición budista, tratando con ella de subvertir las bases decadentes de la cultura alemana y, por extensión, de los fundamentos del sistema burgués europeo. Es conocido y magistralmente lo expone Gregory MOORE en un breve artículo, que la utilización orientalista, caleidoscópica e irregular, del imaginado y deseado “Oriente” y sus proposiciones fundadas en la nostalgia de la grandeza espiritual y religiosa europea perdida, dibujan una curiosa paradoja que se alumbra con los hechos históricos del siglo XX:

Las esperanzas y miedos conferidos al Oriente se concentraron, en particular, en la cuestión de la religión; el deseo sentido agudamente del renacimiento del sentimiento religioso en el siglo diecinueve llevó a muchos a pedir o bien el retorno a la pureza y primordialidad de las creencias asiáticas o la purga de los rasgos “orientales” de la espiritualidad occidental. (...) mientras algunos estudios existentes sobre el orientalismo germano han subrayado las “chinoiserie” del siglo dieciocho o la afinidad romántica con

⁸⁴³ *Ibidem*, p. 65.

⁸⁴⁴ KIM, Young Kun, “Hegel’s Criticism of Chinese Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. 28, No. 2, Sinological Torque, 1978, p. 173.

⁸⁴⁵ De hecho, es significativo el interés que ha suscitado la relación de Schopenhauer con lo que, en la contraportada de una reciente edición en castellano, se define como “culturas orientales” que engloban el magma orientalista con el que el alemán recibe el budismo o la filosofía china clásica. Véase SCHOPENHAUER, Arthur, *Notas sobre Oriente*; GURISATTI, Giovanni (Ed. e Intr.), MUÑOZ FERNÁNDEZ, Adela, CABALLERO SÁNCHEZ, Paula (Trads.), Madrid: Alianza Editorial, 2011.

la filosofía y literatura indias (...) el orientalismo germano convergió con el antisemitismo y el discurso de la identidad nacional germana; el lenguaje, conceptos y prejuicios del orientalismo no sólo se utilizaron contra las tierras orientales “tradicionales” en el medio y lejano oriente, sino que también se utilizaron para retratar a los rusos y a los judíos como gentes orientales.⁸⁴⁶

Una parte importante de la historia de las ideas y de nuestra idea de modernidad, aún hoy en día muy aferrada al marco del siglo XIX europeo, no puede entenderse sin tener en cuenta las adaptaciones y transformaciones de algunos conceptos procedentes de Asia Oriental o de un ficticiamente recreado “hinduismo”. La preponderancia de China e India en este proceso es evidente. La presencia de Japón en esta búsqueda de las bases para la identidad y la legitimidad cultural europea es claramente inferior.

Esta menor presencia de la cultura japonesa se debe, fundamentalmente, a la política de aislamiento nacional (*sakoku*-鎖国) que configura el siglo XIX japonés. Como ya se explicó en otro momento, durante los más de dos siglos que conforman la época Tokugawa (Edo), Japón cerró sus puertas a los países occidentales, a excepción hecha de los limitados contactos comerciales y culturales con Holanda desde la década de 1630. Acertadamente, Karatani previene de la común confusión entre el discurso de la modernidad europeo, cuya génesis madura en el siglo XIX, y su aplicación acrítica a un país como Japón que, ciertamente, había vivido en un siglo XIX bien distinto:

El siglo diecinueve japonés pertenece inequívocamente a la época Edo (1600-1867).⁸⁴⁷ (...) Me gustaría poner entre paréntesis la narrativa/historia que universaliza el siglo diecinueve occidental. Es en este sentido, y sólo en este, que el siglo diecinueve japonés difiere fundamentalmente del siglo diecinueve en Occidente: no se lo puede caracterizar de “premoderno”. Si el siglo veinte japonés generalmente sintió una aversión a esta era, no es porque se rechazara el régimen feudal de Edo en su totalidad: al contrario, los japoneses siempre apreciaron la filosofía y la literatura del siglo dieciocho. Pero en el siglo diecinueve, el “hombre” –o, más bien, el “significado”- está ausente en Japón. Esta ausencia no se relaciona con ningún carácter premoderno del periodo, sino que, más bien, es el punto culminante de un proceso de maduración. Si se puede decir que Occidente sigue dependiendo de su siglo diecinueve, también puede suponerse –del hecho de que no experimentaron verdaderamente un siglo diecinueve- que los japoneses deben estar relativamente libres de todos los límites de las ideas y sensibilidades del siglo diecinueve. Y sin embargo estas mismas limitaciones pesan mucho sobre los japoneses de hoy.⁸⁴⁸

Siguiendo la hipótesis que esgrime Karatani, cierto es que, si se aplica metodológicamente a Japón la narrativa de la historia intelectual del siglo XIX europeo,

⁸⁴⁶ MOORE, Gregory, “From Buddhism to Bolshevism: Some Orientalist themes in German Thought”, *German Life and Letters*, Vol. 56, No. 1, 2003, p. 20.

⁸⁴⁷ KARATANI, Kojin, “One Spirit, Two Nineteenth Centuries”, en MIYOSHI, Masao, HAROOTUNIAN, Harry D. (Eds.), *Postmodernism and Japan*; Durham: Duke University Press, 1989, p. 259.

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 261.

lo que se hace es reconocer el discurso europeo como preponderante. Y, por consiguiente, se analiza el desarrollo intelectual en Japón con los ojos acostumbrados a nuestros parámetros. Procediendo así, la imagen del Japón del siglo XIX no sería otra que la de un país en su estadio premoderno y, por tanto, menos avanzado (inferior) en comparación a los países europeos de aquel entonces. Pero aunque desde este lado se excluya aplicar una metodología tal y, por tanto, una visión eurocéntrica que como mucho sólo reconoce en sus grandes narrativas hitos históricos extramuros si le atañen directamente, no es tan claro que los intelectuales que vivieron la irrupción de la filosofía en Japón a partir de la reforma Meiji no procedieran precisamente así. Es decir, aplicando a su propia historia intelectual la metodología europea recibida. Y, en consecuencia, que mostraran y representaran su siglo XIX y la finisecularidad con los ojos deslumbrados por el discurso europeo y sus estructuras narrativas.

En estas consideraciones finales, este trabajo debe dar cuenta también de este nivel de análisis. Se hace necesario plantear y encarar qué efectos se producen una vez Japón recibe una historia filosófica ceñida al pensamiento moldeado en Europa y Norteamérica, con sus parámetros y presupuestos. Encarar estos efectos puede ayudar a vislumbrar qué significación tiene que, de una figura como la de NISHIDA Kitarō, se dijera rápidamente que era un pensador original y no simplemente un vulgarizador de la filosofía occidental.⁸⁴⁹ La búsqueda de la originalidad y la especificidad de su pensamiento iban a convertirse en uno de los deseos de los filósofos japoneses. Ellos se enfrentaron a la difícil diatriba, por igual nuestra ahora, de buscar con sus reflexiones el modo de dejar constancia de que la filosofía es un vehículo de expresión de preocupaciones compartidas por todo ser activo intelectualmente (cualquier ser humano movido por la fuerza de querer entender, comprender, criticar y tratar de resolver problemas) pero que se particulariza expresivamente de maneras y formas diversas.

Si, siguiendo con la hipótesis de Karatani, se aísla la idea clave, a saber, que la culminación del siglo XIX japonés se produce con el reconocimiento de la “ausencia” de la idea de “hombre” y el “significado”, procede problematizar sobre cómo se cambia la “ausencia” por la “presencia”.

Este trabajo de investigación se ha centrado en presentar los supuestos de la filosofía nishidiana que representan su planteamiento subjetivista y esta tesis confirma

⁸⁴⁹ Algo que, por cierto, hace en 1926 otro pensador japonés de la época, SŌDA Kiichirō (1881-1927) al hablar ya de “filosofía nishidiana” (*Nishida tetsugaku*) [西田哲学]. Véase al respecto PIOVESANA, *Pensamiento Japonés Contemporáneo*, cit., p. 87 y YUSA, op. cit., p. 205.

que, en su sistema, la idea de “hombre” y su “significado” está en su carácter de “presencia”. Ahora bien, ¿se puede decir que la concepción que plantea está demasiado apegada al haz de tonalidades del relato europeo? O dicho de otro modo y teniendo en cuenta los bordes del planteamiento subjetivista del primer Nishida, ¿es posible afirmar que su proceder filosófico representa un doble salto, el de la aceptación de la idea de sujeto y del sistema especulativo importado y el de la posterior configuración de la superación de los supuestos básicos de la escisión ontológica y metafísica tildada de típicamente occidental? Y de ello, el subsiguiente interrogante: ¿hasta qué punto los pensadores formados en la época Meiji que, como Nishida, ayudarán a formular los discursos éticos, morales, sociales, políticos y culturales de principios del siglo XX, fueron permeables al marco ideológico y centrista de la “occidentalización modernizadora”? Y, si lo fueron, ¿qué camino emplearon para revertir esa permeabilidad? ¿Realizan su “superación” de la modernidad fuera del marco de la occidentalización modernizadora o más bien lo perpetúan no habiendo salido de él?

En otro momento de este trabajo ya se hizo referencia al carácter bilateral que según Karatani particulariza alguna de las estructuras del pensamiento japonés. En aquel contexto se utilizó esta caracterización de Karatani en referencia a la primera idea de belleza nishidiana en el ensayo “Una explicación de la belleza” de 1900. Allí la teorización sobre la apreciación de la belleza combinaba dos lados, el de la teorización kantiana sobre lo bello y la conceptualización del propio Nishida presentada con la noción de *muga* que describe la actitud de “negación de uno mismo” como símil del desinterés kantiano. Ahora, en estas consideraciones finales, es preciso ahondar más en el carácter bilateral del pensamiento japonés porque esta caracterización es útil para discernir algunas respuestas plausibles a las preguntas anteriores. Y además puede servir para proponer unas pocas tentativas de resolución que sean susceptibles de investigarse más adelante ya de la mano de los textos nishidianos concretos y adecuados del periodo medio y tardío.

Para Karatani, el mecanismo de la “modernización” desde el periodo Meiji en adelante manifiesta la resolución de la bilateralidad. Uno de los lados se corresponde con la “occidentalización” y, el otro, con el refuerzo de lo que este pensador denomina “pensamiento patriarcal” que para él consiste en la construcción de la idea de “ciudadano” (*kokumin*-国民). La idea de ciudadano es la que absorbe a las diferentes clases en un nuevo estado nacional centralizado. En su opinión, con la “modernización” Meiji se manifiesta la expansión del pensamiento patriarcal y sus presupuestos, siendo

uno de ellos, necesariamente, la formación del sujeto moderno. Este eje bilateral se produce, según explica, porque el sujeto moderno se forma como tal justo en el momento en el que olvida sus orígenes subordinados y pasa a aprehenderse a sí mismo como subjetividad autónoma.⁸⁵⁰

En Japón, esa aprehensión de la subjetividad autónoma coincide con el periodo Taishō. Los textos de Nishida que se han analizado confirman y prueban que en el ambiente de esa época de la historia japonesa destila el énfasis con el que se defiende la autonomía de la conciencia y una idea de libertad característicamente introspectiva. Como Jansen explica de manera concisa, la juventud Taishō representa un cambio de perspectiva: la crisis nacional colectiva de Meiji se reemplaza por un sentimiento de crisis individual y existencial, por la introspección y la duda.⁸⁵¹ Justamente es sobre la introspección y la duda donde se asienta la autonomía del sujeto que, en efecto, se erige una vez se pasa de la duda al olvido de la subordinación o cuando se plantea la emergencia de la confrontación del sujeto con aquello que lo subordina.

La confrontación del Japón, sujeto estatal nacional, con el bloque occidental se completa cuando el país traspasa la asunción y sensación propia del ambiente Meiji de ser un país subordinado (intelectual, científica y políticamente) a las potencias occidentales, resuelve la subyugación y se pone en pie de igualdad ante Occidente. Como es natural, este es un proceso complejo y progresivo. Ahora bien, si es posible fijar en algún hecho histórico concreto la agudización de tal proceso sería a partir de la alianza anglo-japonesa de 1902. La alianza con los ingleses destaca la entrada de Japón en la escena política internacional cuando se reconoce al país como figura clave en las estrategias sobre el continente asiático y, especialmente, con la Rusia imperial, con la que entra en guerra en 1904 tras rivalizar por los intereses japoneses en Corea y de Rusia en Manchuria. El desacuerdo batallado bélicamente se puso de parte de los japoneses que vencen a Rusia en 1905. A nivel histórico, con el triunfo en la guerra Ruso-japonesa, Japón olvida su subordinación y sentimiento de dependencia e inferioridad frente a las naciones occidentales, instituyéndose así de manera completa su subjetividad nacional. Se puede concluir con ello que la subjetividad nacional japonesa se legitima entonces en el espacio intermedio entre sistemas (sistema político occidental y situación geopolítica de los países vecinos de Asia Oriental). Precisamente ese

⁸⁵⁰ KARATANI, "On Bilateralism", art. cit., p. 14.

⁸⁵¹ JANSEN, Marius B., *The Making of Modern Japan*; Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, Tercera reimpresión, 2002, p. 548.

intersticio alimenta y propicia la introspección personal, la zozobra, y, en consecuencia que, al reflexionarse sobre ese espacio híbrido, se tienda a reforzar una imagen recreada de la identidad propia. La imagen identitaria se construye en ese espacio de paréntesis en el que uno se dirige a sí mismo para buscar el lugar de la certeza que es esquivada cuando uno está inmerso en la pura confrontación. Pero el olvido de la subyugación puede entenderse también como una ficción que une a saltos lo que está escindido. Y la certeza que uno encuentra en sí mismo se transforma en la obligación de fortalecer esa representación de sí mismo. La representación se blindada entonces sobre unos parámetros cerrados.

Un mecanismo similar a éste histórico se deja ver si se aplica este mismo esquema al sistema filosófico nishidiano de la época y particularmente a cómo sus obras tempranas manifiestan los engranajes que acompañan a la formación de la idea de sujeto.

En los orígenes de su idea de subjetividad se reproduce ese recurso de la introspección y la duda que alimenta la necesidad del filósofo de dirigirse a sí mismo (y, en la representación filosófica, de la actividad reflexiva: de todo ser vuelto hacia sí mismo) para encontrar el lugar de la certeza que parece inexistente en el espacio indeterminado de la pura confrontación.

Durante su formación académica y luego cuando publica sus primeras obras, Nishida representa bien esas etapas transitivas que subyacen y mueven la formación de la idea de sujeto.

El primer estadio, ese de la subordinación del pensamiento japonés al occidental, se encuentra en el proceso de recepción de la filosofía que va de la mano del filtro de qué se recibe y qué no, pautado, originariamente, por los profesores extranjeros que imparten clases en Japón a finales del siglo XIX y, luego, por los pensadores japoneses divulgadores de esas novedosas ideas ya filtradas e interpretadas previamente por otros.⁸⁵²

En la obra nishidiana, ese primer estadio se observa con claridad en su *Estudio sobre el Bien* donde a la concepción de “experiencia pura” va a tener que hermanarle la necesidad del dualismo sujeto-objeto. Para superar el dualismo, paradójicamente, deberá primero, crearlo. Pero, de algún modo, olvida que él lo justifica cuando reconoce la necesidad de la actividad reflexiva y judicial en su sistema. Ello prueba que Nishida

⁸⁵² Dicho sea de paso, este proceso no es particular de Japón –si el conocimiento se comunica y se hace en el cuadrante de ciertas estructuras educativas fijadas por políticas legislativas y gubernamentales, lleva de consuno el filtro del diseño de los planes de estudio y los currículos académicos y quienes comunican conocimientos. Y, por tanto, en todo lo comunicado se puede observar también la sombra de lo silenciado.

acepta la idea de sujeto y todos los complementos de un sistema especulativo que, a este respecto, es netamente occidental. Nishida, instaurado en la confrontación dialéctica, personal y crítica con el marco filosófico general con el que habla (idealismo, psicologismo, voluntarismo) empieza a dirigirse hacia el segundo paso, el del olvido de la subordinación a ese relato filosófico “ajeno”, “importado” y, con ello, hacia la resuelta comprensión de sí mismo como sujeto (pensador) autónomo. Lo va haciendo en la travesía que va de *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* hasta el florecimiento de la resolución histórico-religiosa con la que finaliza esta etapa al publicar *Arte y Moral*.

En esa larga travesía, la mejor resolución del espacio confrontativo y de las contradicciones que han ido surgiendo parecen rehuirle. Nishida mostraría su frustración ante ese alejamiento de las soluciones a los problemas filosóficos, aceptando la derrota que supone para él una obra como *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* y el camino tortuoso que sus páginas muestran. Allí, al final, la filosofía se ha mostrado incapaz de dirigir la comprensión del mundo y, en su lugar, Nishida alaba el arte y la religión que sí son caminos que ayudan a solventar la explicación a los problemas que la filosofía elude. Y especialmente del juego de dependencia/independencia que constituye toda concreción histórica y vital del mundo y del individuo.

Será en *Arte y Moral* donde queden a la vista, con claridad, los cimientos del último estadio del proceso. El último estadio se corresponde con la crítica a la subjetividad moderna y la búsqueda de superación de la modernidad “occidentalizante”. La crítica a la subjetividad moderna, tal y como Nishida se la representa, es lo que legitima, a ojos de sí mismo y de otros, su autonomía y originalidad como pensador. Esta autonomía sólo se produce si se desamarra (o cree hacerlo) de las cadenas del pensamiento patriarcal, en la expresión de Karatani. Y, figurativamente, se puede decir que el “pensamiento patriarcal” se corresponde con el “occidental”.

La compleción de todo este mecanismo, claramente plasmada en la producción filosófica nishidiana del periodo medio y tardío, consistirá en volcar la estructura pero, en cierto modo, imitando su proceder. Porque la centralidad patriarcal vendrá a ser la del pensamiento “tradicional” japonés, con nociones arraigadas y sostenidas en discursos culturalistas y en la aspiración a la universalización del discurso.

Normalmente ese es el proceso más habitual cuando lo que se quiere es huir de la introspección del que se siente subalterno. Su autonomía sólo puede ser tal si la introspección muda en extroversión. Esto consiste, por tanto, en pasar de la libertad

puramente interna, que es la que se adquiere cuando en la reflexión interiorizada se cree haber conseguido reconocer cuál es el “verdadero” o “auténtico” ser-sí-mismo, darle forma de verdad universal y traspasarla a otros. Cualquier conceptualización de raíz ética, moral o religiosa de la que se diga que es una verdad universal, necesita crear y rodearse de toda una red simbólica en la que se pueda materializar. En este caso, de toda una simbología que, como un espejo, enseñe a otros en qué consiste el ideal de autenticidad y veracidad.

Y, en esto, se puede convenir con las tesis de Marx y Engels cuando describen cómo cualquier nueva clase (nuevo colectivo de sujetos autónomos) que aspira a ocupar el puesto de quien le dominó, se ve empujada a presentar su interés particular en lenguaje de interés común (muy comúnmente, por el bien de la nación) y a hacerlo mediante un discurso político, social y moral, añádase, simbólico, que llegue a todos los miembros de la sociedad, en la forma de universalidad y con una vigencia y alcance absolutos.⁸⁵³

La filosofía de Nishida reproduce esa aspiración común y, por otro lado, más que lícita, de ocupar el terreno que se había cedido al pensamiento occidental. Y prueba de ello está en la preponderancia de la construcción de signos y símbolos en los que se refleja esa autenticidad y autonomía subjetiva recobrada que, como no, se preocupará por simbolizar de diversas maneras la especificidad histórica y cultural. En este caso, “japonesa”. Si se recuerda, ya en *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia* se vio que, al primar la actividad artística, Nishida defiende la desintegración de las categorías ordenativas del mundo y, en su lugar, propone la correspondencia simbólica de la realidad con uno mismo. La intimación, según se vio. En aquel momento, su referencia expresa a los poetas simbolistas, su discusión sobre el símbolo y el establecimiento de la concepción de los “mundos simbólicos” desempeñan el papel de señal de acceso a la realidad en su carácter primigenio, originario y unitario. El camino de anhelo a esa primigeneidad se resolvía en la religión que de suyo idealmente se presenta en forma de universalidad, vigencia y alcance absolutos y cuyo discurso es, en esencia, simbólico.

⁸⁵³ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *La Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana, representada por Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán representado por sus diversos profetas* (1845-1846), "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista", en *Obras escogidas. Tomo I*; Moscú: Progreso, 1980 [bolchetvo.blogspot.com] (Consulta: 10 Agosto 2012), p. 22: "En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de la universalidad, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta".

Con el halo simbólico del arte y la religión, Nishida refuerza la lectura progresiva del desarrollo y la aspiración, teleológica, del “deber” de reconocer cuál es el propósito vital personal y, por ende, histórico, en el que se está inmerso.

Si cada mundo que surge desde los varios *a priori*, como en su momento se dijo, contienen en sí su propósito vital (lo que se denominó entonces, su logos privativo), es esa voluntad vital la que, tal y como concluía la obra, engloba los mundos independientes y dependientes y da forma al mundo como “conciencia cultural”. Una conciencia cultural que, en efecto, se dijo que recogía sin diluir las particularidades pero que, esto se puede decir ahora, puede optar también por particularizar en exceso, por especificar en demasía, de tal manera que el símbolo represente al final la forma aparente de una verdad universal meramente discursiva.

Ese es el camino que sigue Nishida en *Arte y Moral* en el instante en que instauro, como principio regulador, que el mundo de la cultura es la objetivación de la voluntad. En ese contexto cobra relevancia el orden de las lógicas relacionales. Primero, de la instauración auténtica de uno consigo mismo, del “Yo y Yo” (identidad). Luego, desde la identidad, con el espacio social de la relación “Yo y Tú” (alteridad). Por eso, la condición consiste en que sólo una vez se ha formado independientemente el Yo, sea este yo desembarazado de la subyugación el que pauten las normas de relación y convivencia con los otros.

Y las normas de relación serán fuertes en la medida en que el individuo haya salido de la esfera de subordinación, se autodetermine y se haga autónomo y otros como él reconozcan o asuman el mismo mecanismo. Porque será así como se construirá el entorno social (nacional también, si se prefiere) en el que ejercer conjuntamente esa autodeterminación y donde se aspire a hacer converger ese yo-autónomo con el modelo futuro ideal de ese yo. Y, en consecuencia, la tarea ideal que tiene encomendada: la guía que le alumbra sobre cuál es la finalidad hacia la que debe dirigir sus acciones.

Aunque es cierto que Nishida habla en el texto muy tímidamente de “persuasión moral”, no es menos cierto que en esa idea dicha a vuelapluma se esconde no sólo la inducción a hacer o creer algo, sino, al final, la obligación o imposición del bloque simbólico de los valores morales estatales, la esencialidad de los signos distintivos de la historia y la cultura que los acompañan.

Dicho esto, de cara a futuras discusiones en este momento es posible ofrecer algunas conclusiones, sin que estas puedan ser tan taxativas que al final caigan en la trampa de la cerrazón dogmática. La complejidad del tema lo impide.

Ahora bien, para comenzar sí que parece factible conceder que en la conceptualización de la “presencia” del subjetivismo en el Japón de principios del siglo XX, los pensadores japoneses siguen la mecánica y los engranajes del discurso europeo y específicamente de la filosofía alemana y su consumación a mediados del siglo XIX. Parafraseando el dictado de Hegel sobre chinos e indios, los intelectuales japoneses en el filo del resbaladizo fin de siglo buscan transformar las leyes naturales y los mandamientos externos (¿la patria potestad del pensamiento patriarcal occidental?) en “convicción ética”. Y la convicción, que no es otra cosa que el reconocimiento de razones eficaces (libertad, autonomía, independencia) se trasvasa luego en el convencimiento de que los valores (morales, políticos, nacionales) resultantes de ese ejercicio de libertad no pueden ser sólo particulares, sino que deben coger la forma de la universalidad. El discurso sobre esos valores pasa a pedir expresarse en sus propios términos, sin estar en deuda con una mano ideológica heterónoma.

Ahí es donde se puede poner el origen de la necesidad de revertir o “superar” lo que pasa a interpretarse como el sojuzgamiento previo al que el seguimiento centrista de la “occidentalización modernizadora” había llevado. Pero la maquinaria de la “crítica a la modernidad” que define una parte importante de la filosofía de los años 1930 y 1940 en Japón perpetúa el patrón de sojuzgamiento. Y, de hecho, de la “presencia” del individuo, con la que se inicia esa senda de la autorrealización, independencia, autonomía personales, se pasa otra vez a la “ausencia” del significado del “individuo” o “sujeto”.

Cuando se procede a multiplicar y acentuar las especificidades culturales buscando confeccionar ese discurso idealizado en forma universal, tal discurso se dirige, en efecto, a la categoría de “ciudadano” al que se le dice que pertenece íntegramente a ese mundo simbólico. Al “ciudadano” se le enseña que la cohesión social necesita que su particularidad individual encaje en cierto molde discursivo con afán universal y absoluto. La cohesión social se regula normativa y legislativamente. Dependiendo del sistema jurídico y del tipo de regulación que acentúe más o menos los valores simbólicos (normalmente, culturales o nacionales) que determinan la reglamentación de sus acciones en sociedad así como su sentimiento de pertenencia o bien de exclusión social, el sujeto puede encontrarse en el espacio idóneo para el justo equilibrio entre su libertad individual y los condicionantes socio-jurídicos o volver a la escalera de subordinación y, así, de ausencia.

En la filosofía de Nishida se materializa la complejidad del mecanismo antes descrito a medida que este pensador intenta superar el subjetivismo de su producción temprana. A partir de 1926 y en sincronía con el convulso contexto histórico previo a la guerra, la filosofía de Nishida transforma su querencia idealista y su primer sistema filosófico más centrado en la subjetividad, la autoconciencia individual, su expresividad y su autorrealización, en la preservación social del mundo histórico simbólico y culturalmente arquetípico. El pensador querrá encajar ese vuelco hacia el mundo histórico insertándolo en una propuesta fundamentada en la esencialidad de la “lógica” asiática.

A modo de engarce final y abierto a la discusión entre el estudio de la filosofía nishidiana del primer periodo y ciertas asunciones arquetípicas que necesitan un posterior análisis crítico y pormenorizado a la luz de las obras nishidianas de madurez, a continuación se introducirá una breve exposición crítica de un texto al que se hizo referencia en nota a pie pero que, al ser paradigmático de ese viraje, enseña mejor la estructura de esa reversibilidad de los pasajes de la modernidad en la filosofía de Nishida.

El ensayo en cuestión es “Las formas culturales de los periodos clásicos de Oriente y Occidente vistos desde una perspectiva metafísica” (“*Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōzai kodai no bunka keitai*”) [“形而上学的立場から見た東西古代の文化形態”] (1934).⁸⁵⁴

En los perfiles biográficos y bibliográficos sobre Nishida, este ensayo suele estar indefectiblemente ligado al periodo de su trayectoria donde se subraya el peso de la tradición filosófica asiática. Por eso, éste y otros trabajos escritos por el pensador japonés en el lapso que va de los años 1930 hasta su muerte en 1945, son interpretados como textos apologéticos, ejemplos de “orientalismo reverso”⁸⁵⁵ o como simples vehículos para el ideario nacionalista e imperialista japonés del íterin previo y concomitante a la guerra. Se han escrito ríos de tinta y la tinta sigue vertiéndose en

⁸⁵⁴ NISHIDA, “Las formas culturales de los periodos clásicos de Oriente y Occidente vistos desde una perspectiva metafísica”, NKZ7, cit., pp. 429-453. (Trad. ingl: NISHIDA, Kitarō, “The forms of Culture of the Classical Periods of East and West Seen from a Metaphysical Perspective”, en *Fundamental problems of Philosophy*, DILWORTH, David A. (Int. y Trad.), Tokio: Sophia University, 1970, pp. 237-254.)

⁸⁵⁵ En el sentido del concepto utilizado por SADIK JALAL AL-AZIM en "Orientalism and Orientalism in Reverse.", *Khamsin*, No.8, 1981, pp. 5-26; reeditado en MACFIE, A.L., *Orientalism: a reader*; New York: New York University Press, 2000, pp. 217-238.

montañas de artículos y libros⁸⁵⁶ que tratan de hacer una exégesis política y filosófica sobre el posicionamiento político de Nishida y algunos de sus discípulos como Tanabe o Nishitani para extraer de ahí consecuencias sobre la postura política y la justificación, explícita o taimada, de la ideología y la praxis gubernamental del Japón militarista de aquellos años. Más escasos son los ensayos críticos que, sin renunciar al análisis textual y contextual, no presupongan una lectura o condenatoria o eximente de los intelectuales y filósofos cercanos al círculo de la llamada “Escuela de Kioto”. Aquí lo que interesa solamente es presentar los argumentos de la dialéctica Oriente/Occidente y no tanto juicios políticos la mayoría de las veces demasiado tangenciales.

El ensayo cierra el segundo volumen de la obra de Nishida *Problemas fundamentales de la filosofía* (1933-1934), por tanto, diez años después de la publicación de *Arte y Moral*, obra con la que en este trabajo se cerró su periodo de producción filosófica temprana.

La obra en la que se encuentra este ensayo está dividida en dos partes o volúmenes, *Problemas fundamentales de la filosofía : el mundo de la acción* (*Tetsugaku no konpon mondai – Kôï no sekai*) [哲学の根本問題 – 行為の世界] (1933) y *Problemas fundamentales de la filosofía : El mundo dialéctico* (*Tetsugaku no konpon mondai – Benshohôteki sekai*) [哲学の根本問題 – 弁証法的世界] (1934). Si se enlazan las dos divisiones es plausible suponer que Nishida consideró que la filosofía debía atender, al menos, a dos cuestiones básicas: en qué consiste el mundo activo y en qué el mundo dialéctico. Mundo activo y mundo dialéctico son la espina dorsal de su filosofía social y de su filosofía de la historia.

Repasando brevemente en qué consisten estas dos posiciones, lo primero que hay que decir es que el Nishida de los años 1930 ya está en el estadio teórico de la “superación” de la modernidad. Por tanto, el viraje social y político en estos textos ya se muestra de un modo completo. En ellos, el pensador está centrado en censurar críticamente la idea que sobre la modernidad filosófica occidental circula y la preeminencia de una idea de sujeto con fisuras, escindido en su dimensión epistémica y

⁸⁵⁶ Un buen ejemplo de los debates centrados en la afiliación política de los filósofos más representativos de la Escuela de Kioto se encuentra en PARKES, Graham, “The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy”, *Philosophy East and West*, Vol. 47, No. 3, 1997, pp. 305-336. En este artículo, Parkes cuestiona e interroga in extenso los argumentos que muchos investigadores esgrimen para afirmar sin duda que muchos de los componentes del círculo de intelectuales cercanos a la Escuela de Kioto alimentaron y apoyaron la ideología y las acciones políticas del gobierno militarista del Japón de los años 1930 y 1940. Es fácil adivinar que uno de los ejemplos comparativos clásicos refiere a la posición de Martin HEIDEGGER con respecto al nazismo en el mismo periodo histórico.

práctica. El núcleo de la crítica a la filosofía del sujeto se encuentra en el *cogito* cartesiano que parece resumir en sí la concepción de un sujeto que actúa en el mundo objetivando la realidad externa que le rodea. Nishida y otros pensadores japoneses de la época traducen su lectura de fórmula de Descartes, “Pienso, luego existo” (*cogito, ergo sum*) en entender que la filosofía occidental moderna se sostiene sobre la binariedad, la cesura irreconciliable entre sujeto y objeto, o entre individual y social, sujeto y medioambiente, particular y universal, etc. O, dicho de otro modo, la filosofía moderna europea y uno de sus adalides, Descartes, son vistos como el punto culminante de la esencialización de un sujeto que queda encerrado en una ubicación que le distancia y le excluye de todo aquello que pueda considerar ajeno a sí mismo. De tal suerte que el mundo ante el individuo siempre se divide en una presupuesta oposición entre un “sí mismo” interior y “las cosas” que están fuera de este sí mismo.

La filosofía de la historia a la que quiere llegar Nishida en esta época opta por sistematizar un nuevo modo explicativo que consiga que el sujeto pueda explicar(se) el mundo y actuar de otro modo en él (hacer historia), revertiendo la estructura bifurcada de raíz cartesiana. Por eso, Nishida propone definir el mundo como dialéctico y como activo y, para ello, hacerlo con lo que para él sería una nueva perspectiva epistemológica y ética.

Una nueva mirada epistemológica necesita que el sujeto vaya más allá de la aplicación de un esquema divisor entre su sí mismo interior y la alteridad externa (los “meros objetos”). Sin dejar de considerar la necesidad epistemológica y ontológica de un sujeto cognoscente, Nishida afirma a lo largo de la obra que el sujeto puede acercarse al mundo (la realidad) sin necesidad de reducir lo real a un conjunto cosificado del que auto-escindir y alejarse intencionalmente. En su opinión, el sujeto debe ser capaz de englobar y reconocer en sí mismo aquello que, no siendo parte de su identidad relativa (del yo en relación a su no-yo), sí lo es de su identidad absoluta. Por eso, frente al esquema Yo-cosas, en este volumen Nishida acentúa la relación dialéctica y activa del Yo-Tú. Ya no se parte del Yo-Yo (como en *Arte y Moral*), sino que empieza por la lógica relacional del Yo-Tú.

En lo que para Nishida es un cambio de perspectiva se esconde precisamente su crítica y la necesidad de superar la modernidad moldeada según la narrativa occidental. Según sostiene, la filosofía moderna occidental ha compuesto una cosmovisión analítica del mundo que, ya desde el lado del racionalismo, ya desde el empirismo, devuelve la imagen de un sujeto constituido por un sí-mismo solidificado tanto a nivel

individual como social. Al sujeto siempre se le pone ante sí su pretendido opuesto en forma de “cosa”, de un “algo” con el que no comparte nada.

El esquema de un mundo dialéctico y activo sugiere una ubicación del sujeto diferente. El sujeto ya no se incardina exclusivamente en categorías que le enfrentan constantemente y le cercenan la relación de pertenencia (necesidad) mutua que subyace en cualquier par de opuestos y que, por tanto, invalidan tal oposición. El sistema dialéctico y activo de Nishida en los años 1930 intenta ir más allá de lo que él ve como un burdo reduccionismo de la realidad. Él identifica que este es uno de los rasgos propios de la modernidad occidental. Frente a esa concepción, la suya aspira a la unidad y, por tanto, no acepta que lo real se componga de cortes, sino de acciones e interpenetraciones mutuas que confluyen, a nivel individual y colectivo, en la expresión cultural, social e histórica.

Como es evidente, para realizar esa crítica explícita de la filosofía social y de la filosofía de la historia según el relato de la modernidad occidentalizante, Nishida trata de mostrarse como pensador autónomo e independiente. Se separa de otros autores y escuelas de pensamiento que ya trataron de solventar el mismo escollo de la fragmentación pero que, desde su punto de vista, no lo consiguieron. Es evidente, por tanto, que se pare a criticar la dialéctica materialista y a algunos de sus más insignes defensores, como Hegel, Feuerbach o Marx. Su distanciamiento de autores con los que comparte, al menos, un mismo esbozo dialéctico, como puede ser en el caso del esquema explicativo de la relación Yo-Tú de Ludwig FEUERBACH (1804-1872)⁸⁵⁷, es inequívoca:

Feuerbach ya ha dicho que en contraste con la filosofía previa que tomaba como punto de partida el mero Yo, la filosofía debe tomar como punto de partida la relación Yo-Tú. Pero el ser personal libre no tiene significado si se lo mira desde la perspectiva materialista que toma a la materia como la fundación de la relación Yo-Tú, como sucede en la filosofía de Feuerbach. Esto supondría destruir la relación Yo-Tú. Al inicio de *La ideología alemana*, Marx ha enumerado las condiciones materialistas que los individuos reales encuentran como su mundo dado y en el que ellos crean a través de sus acciones. Sin embargo, en el momento en el que intenta explicar el mundo concreto real como una estructura puramente económica, no puede evitar ser parcial.⁸⁵⁸

En efecto, según la interpretación nishidiana si la dialéctica materialista se ve impelida a afirmar que la clave explicativa del mundo concreto y real (social e

⁸⁵⁷ Feuerbach desarrolla la cuestión de la relación Yo-Tú en su obra *Principios de la filosofía del futuro* (1843). Véase FEUERBACH, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona: PPU, 1989.

⁸⁵⁸ NISHIDA, NKZ7, cit., p. 175 (Trad. ingl.: NISHIDA, *Fundamental Problems of Philosophy*, cit., p. 92.).

histórico) se encuentra en una pura estructura económica, como Nishida cree que hace Marx, no hace otra cosa que dejar de lado su inicial pretensión de unir la cercenada subjetividad teórica y práctica y vuelve a introducir una nueva división convencidamente parcial.

Para Nishida, un intento explicativo del mundo concreto donde los sujetos (agentes) actúan y condicionan el desarrollo de su concreción social e histórica, no puede sostenerse nuevamente en un principio (económico) que se abstrae de eso real sobre lo que se quiere ofrecer una explicación aceptable. En su opinión, si a lo que se aspira es a explicar esa concreción de la acción en la sociedad y en la historia, no se puede pretender que dicha explicación sea coherente si lo único que hace es sustituir un principio por otro que, aunque con diferente nomenclatura, cumple, al fin y al cabo, la misma función reductiva. Por consiguiente, cambiar esa subjetividad imperante por una materialidad teleológica sería para Nishida perpetuar el mismo error.

La alternativa nishidiana es, sí, dialéctica, y sigue por supuesto gran parte de los presupuestos metodológicos de todo sistema dialéctico como ha hecho desde el principio al construir su sistema filosófico: tiene que considerar el papel de la contradicción y la negatividad como motores que empujan cualquier proceso epistemológico, ético, político, social o histórico. Pero en esta época concreta Nishida se niega a aceptar simplemente las bases dialécticas y su dinámica: progresión que adiciona y asume algo de las etapas del pensamiento superadas y cuya meta unificadora es una síntesis que debe dar espacio a una nueva espiral de afirmaciones y negaciones, de opuestos que se asumen y se convierten en nuevos principios. En su lugar, Nishida trata de demostrar sistemáticamente que la acción es un proceso mutuo de subjetivación de lo objetivo y de objetivación de lo subjetivo. No es un “o esto o lo otro” dirigido por cortes o pausas: para el filósofo japonés solamente cobra sentido la acción (y el sujeto activo), si el sujeto trasciende la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo pero a su vez sigue residiendo en el espacio de dicha oposición. Se produce un doble movimiento de la acción que finalmente se retiene inconcluso: se quiere salir de la oposición pero se sigue indefectiblemente ubicado en ella.

Pero, ¿dónde está esa ubicación? No está, no hay tal ubicación o lugar si se entiende éste como un principio sustancial desde el que surgen los pares de opuestos. Para Nishida, el lugar, la ubicación, no se deja ni definir ni amurallar. Es un lugar que, por englobar en sí todo lo real, no puede ser un espacio ocupado y determinado. Por tanto, no sería, en esencia, propiamente un espacio.

Las dificultades para nombrar algo que difícilmente se puede expresar con la lógica lingüística común, obligan a Nishida a claudicar ante el lenguaje, que es la forma que acoge a la filosofía misma, y por ello da un nombre a ese espacio indeterminado: el lugar de la verdadera nada.

La concepción de lugar aparece en 1926, tal y como se dijo. En esta obra de 1934, al categorizar el principio como el “lugar de la verdadera nada”, lo que se encuentra es que el significado recae en el locativo de la “nada” como verdadera y absoluta. Es decir, no ya “relativa a” u “originada en” la mera contraposición al ser como no-ser.

Este planteamiento supone un problema. Precisamente uno que devuelve a la conclusión de la perpetuación del esquema autonomía/presencia y subordinación/ausencia que se ha visto anteriormente. Porque, ¿en qué forma presenta Nishida la idea de la “nada”? ¿Lo hace de un modo radicalmente distinto al seguido por la metafísica y la ontología al iniciar la reflexión con el “ser”? ¿Se mantiene en el mismo esquema? La “nada”, ¿comparte su estructuración como principio único de manera similar a como lo hace el “ser” como principio dominante de la interrogación filosófica occidental?

En “Las formas culturales de los periodos clásicos de Oriente y Occidente vistos desde una perspectiva metafísica”, Nishida realiza su análisis con un ejercicio comparativo, lo que presupone ya manejar una idea sobre qué caracteriza a la filosofía “occidental” y qué a la “oriental” y dos trayectorias de desarrollo diferentes en la metafísica de raíz occidental y asiática. Por esa razón es particularmente clarificador atender a los argumentos que el filósofo japonés maneja en el texto para así tener la oportunidad de cerrar la valoración final sobre la comparación/diferenciación entre la dicotomía Oriente y Occidente que se ha perpetuado en el tiempo. Con esta exposición final se acabará por indicar si, como todo parece apuntar, el sistema filosófico de Nishida reproduce la triste ironía de la asunción de ciertas estructuras del pensamiento centrista y patriarcal generadas en Occidente.

Al iniciar el texto, Nishida expone cómo tratará la relación de las formas culturales y su diferente raíz metafísica: lo hará exponiendo comparativamente las diferentes culturas y lo que, en su opinión, son los puntales metafísicos que han sostenido y sostienen la existencia de una pluralidad de formas de expresión filosófico-culturales. Su propósito es el de sistematizar las diferencias esenciales que se dan entre las formas de cultura orientales y las occidentales. Quiere hacerlo, según dice, desde un

punto de vista metafísico. Su definición de “metafísica” o de “perspectiva metafísica” es peculiar: define la metafísica como el modo o manera de considerar lo real, entendiendo la cuestión de la realidad desde unos supuestos vitalistas o con una mirada científicista:

Me gustaría considerar las diferencias esenciales entre las formas de la cultura de Oriente y Occidente desde la perspectiva metafísica. Por perspectiva metafísica me refiero a cómo cada cultura considera la cuestión de la realidad. (...) Por supuesto se debe decir que en China y especialmente en Japón, la cuestión de la realidad no se ha considerado científicamente; de hecho se puede decir que la metafísica no se ha desarrollado especialmente. Pero del hecho de que no haya habido una ciencia de la metafísica distintiva no se deriva que no haya habido pensamiento metafísico. En el momento en el que una cultura específica se ha desarrollado en algún grado, puede considerársela en términos metafísicos. Cada cultura posee una visión de la vida. En la base de la visión sobre la vida humana debe haber algún tipo de pensamiento metafísico, incluso si éste no se ha realizado conscientemente.⁸⁵⁹

Esta cita muestra los cimientos de la propuesta nishidiana: China y Japón, como países asiáticos, no han desarrollado un entendimiento de lo real-vital dirigido por una mirada científica. Se entiende así, a sensu contrario, que esa mirada científicista sobre lo real es una de las características definidoras de la metafísica crecida en Occidente. Por otro lado, a pesar de esos presupuestos divergentes, Nishida no renuncia a la metafísica. En su opinión, las diferentes culturas se han visto obligadas a expresar de algún modo sus reflexiones sobre la vida y eso es lo que, más allá del origen genitivo del concepto “metafísica”, hace posible que él pueda comparar perspectivas “metafísicas”. Así pues, de sus palabras se deduce que aunque los modos/formas de expresión de la reflexión sobre lo real diverjan, estas diversas expresiones coinciden en el objeto de la pregunta.

Visto qué entiende Nishida por “metafísica” y por “cultura” (aquí, el modo o forma de expresión del cuestionamiento sobre lo real-vital) es evidente que este texto pone en primer lugar la respuesta a la pregunta sobre las diferencias entre las bases metafísicas de Oriente y Occidente. Es luego cuando Nishida procede a mostrar cuál es el trayecto y el planteamiento comparativo entre las bases metafísicas “diferenciadas”. A la pregunta que se puede enunciar como “¿Cuáles son las diferencias que se observan desde una perspectiva metafísica en las diferentes formas de cultura de Oriente y Occidente?” la respuesta de Nishida y la tesis que sostiene esa diferencia de “formas”

⁸⁵⁹ NISHIDA, “Las formas culturales de los periodos clásicos de Oriente y Occidente vistos desde una perspectiva metafísica”, NKZ7, cit., p. 429 (Trad. ingl.: NISHIDA, “The forms of Culture of the Classical Periods of East and West Seen from a Metaphysical Perspective”, en *Fundamental problems of Philosophy*, cit., p. 237).

culturales, se asienta, en opinión del pensador, sobre una radical bifurcación entre Oriente y Occidente, tal y como se puede ver en el siguiente cuadro:

METAFÍSICA	OCCIDENTE	ORIENTE
Fundamento de la realidad	Ser	Nada
Principio sustancial	Forma	Informe (sin-forma)

En suma, Nishida plantea una imagen de Occidente (en un sentido intencionadamente homogéneo) que pone como fundamento de la realidad al “Ser”. Ese fundamento, apoyado sobre un principio sustancial, describe todo lo real bajo el prisma de aquello que posee forma, de lo conformado desde y partiendo del “Ser”. Oriente, de modo diferente, pone como fundamento de la realidad a la “Nada” y de ahí se cobija en un principio que no se deriva en la supremacía de las formas, sino de lo in-forme, aquello que no posee forma.

Como es natural, tal división estricta pide de Nishida que elabore una explicación justificativa contundente y a eso mismo se dirige, haciendo una revisión de las raíces de cada uno de los polos culturales, Oriente y Occidente, que ha dividido previamente y que en su opinión parten de principios metafísicos claramente divergentes. A continuación se verá el tratamiento que hace de cada una de las formas culturales o arquetipos⁸⁶⁰ (*Weltanschauung*) en sus periodos clásicos (antiguos) para, finalmente, tratar de entender qué lugar ocupa Japón dentro de ese esquema general.

Nishida inicia su recorrido hermenéutico fijando como arquetipos o cosmovisiones predominantes de la cultura occidental, aquellas relativas a la cultura griega antigua, la religión judeo-cristiana y también mencionando brevemente la importancia en su formación del derecho romano. Ordena cada uno de estos hitos filosófico-culturales sobre la base del trasfondo de la cultura del “ser”, aunque no niega que tras la predominancia del “ser”, sea en forma de aspectos complementarios, secundarios o simplemente contrapuestos, también se encuentra imbricado lo otro del ser (la nada, el no-ser).

⁸⁶⁰ Las obras de Dilthey y su concepto de cosmovisión (*weltanschauung*) en referencia al mundo histórico y cultural influyeron fuertemente al filósofo japonés. Nishida acepta la interpretación historicista que en los años 1930-1940 se convierte en una corriente determinante para muchos intelectuales japoneses porque va a ser la herramienta idónea para tratar el estudio de lo social, lo cultural y lo histórico.

Así por ejemplo, al referirse a la cultura griega antigua y siguiendo la conocida interpretación defendida por Nietzsche⁸⁶¹, el filósofo japonés asume que, aunque aquello que representa la figura de Dionisos, a saber, la indeterminación, el carácter cíclico natural, el pesimismo, etc., es en todo punto fundamental para entender el desarrollo ético y estético de la Grecia Antigua, no fue el tono que triunfó en el florecimiento cultural clásico griego. Sin salirse de la interpretación nietzscheana, Nishida considera que en la cultura clásica griega, triunfaron los rasgos determinantes del principio apolíneo, es decir, el ritmo, la linealidad, el orden..., del mundo.

Por otro lado, en lo relativo al pensamiento clásico, Nishida piensa que, sin duda, la teoría de las ideas platónica es la que tipifica y ordena el proceso filosófico de la antigua Grecia. Nuevamente, no puede dejar de reconocer que Platón mismo se sirve de los rudimentos filosóficos previos, básicamente de los presocráticos, para acabar de delinear y ubicar la centralidad del ser como categoría pura y absoluta. En el texto se puede observar que, para argumentar y probar esa centralidad o esa cultura del “ser”, Nishida introduce un tipo de enunciación que anuncia aquello otro del “ser” y configura la contraparte metafísica que es lo que el filósofo japonés quisiera demostrar. En este punto indica, pero no demuestra, que aquello otro del ser ocupa el lugar de la “infinidad absoluta”, que lo otro del ser es aquello que “trasciende absolutamente la actualidad en tanto que verdadera realidad”.⁸⁶² Nishida mantiene que la filosofía griega antigua, de los presocráticos hasta los neoplatónicos, no fue capaz de encontrar una base filosófica que diera espacio a esa infinitud absoluta que trasciende absolutamente la actualidad y que, en su planteamiento, es el principio que conforma la verdadera realidad. Es más, destaca que los indicios de esa incapacidad de la filosofía griega para configurar una filosofía de la infinitud absoluta, ya aparecen de modo evidente en la filosofía presocrática y sus intentos por nombrar y definir el *arché*:

En la cultura griega, no se abriga la idea de la infinitud absoluta, algo que trasciende absolutamente la actualidad como verdadera realidad. El Uno de Parménides no fue no-ser, sino el último ser. El Flujo de Heráclito era también *logos*. Incluso el *apeiron* de Anaximandro poseía el significado de un círculo auto-contenido.⁸⁶³

⁸⁶¹ La idea de contraposición y complementariedad entre los principios apolíneos y dionisiacos se encuentra desarrollada por el filósofo alemán en su obra *El nacimiento de la tragedia* (1872). Véase NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*; SÁNCHEZ PASCUAL, Andrés (Int. y Trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2000.

⁸⁶² NISHIDA, “Las formas culturales de los periodos clásicos de Oriente y Occidente vistos desde una perspectiva metafísica”, NKZ7, cit., pp. 430-431 (Trad. ingl.: NISHIDA, “The forms of Culture of the Classical Periods of East and West Seen from a Metaphysical Perspective”, *Fundamental problems of Philosophy*, cit., p. 238.)

⁸⁶³ *Ibíd.*, p. 431 (Trad. ingl: *Ibíd.*, p. 238.)

Es evidente que Nishida somete a la historia de la filosofía griega antigua a un reduccionismo insostenible por muchos motivos⁸⁶⁴, pero eficaz para la construcción de su bifurcación metafísica entre Oriente y Occidente. De hecho, se puede considerar que la referencia nishidiana a la filosofía presocrática es utilizada sólo a efectos de mostrar que la filosofía griega antigua, aunque plural en sus primeras indagaciones sobre la realidad, acabó completándose y cimentándose sobre la unicidad y univocidad del ser.

En esa progresión histórica en los arquetipos culturales y metafísicos occidentales, el siguiente hito que Nishida resalta en el trazado remite a la centralidad de la figura de Dios en el antiguo testamento. También Jehovah es un principio absoluto de todo lo que es (de hecho, no otra cosa significa Jehovah o Yahveh: “El que es”), principio que trasciende el mundo, lo domina y lo organiza. Aunque Nishida use del nombre “Jehovah” para referirse al Dios del Antiguo Testamento, no duda en advertir de la imposibilidad de nombrar a la divinidad, límite éste recurrente en la larga historia del cristianismo y que podría leerse a la luz de la pugna contra la inadecuación de la divinidad al acto humano mismo de nombrar, al acto de identificar algo mediante el encierro en el mero uso nominal del lenguaje.

Así, Dios inexpresable y, además, Dios-religado al hombre originariamente y de modo unidireccional y jerárquico. Nishida asume que Dios, como principio absoluto de todo lo que “es”, para la religión cristiana es el principio originario del hombre, siendo así que la única relación posible entre el hombre y Dios se muestra, en todo punto, unidireccional y jerárquica: de Dios hacia el hombre. Es esa figura unidireccional la que compone, según el filósofo japonés, uno de los ejes fundamentales para el entendimiento no sólo del cristianismo, sino también de otras religiones monoteístas de raíz semítica: la idea de personalidad.

Sin la idea de persona o personalidad no se podría entender, según Nishida, el desarrollo religioso, filosófico y jurídico occidental. De hecho, tal es la centralidad que Nishida encuentra en la idea de persona que para él es determinante advertir cómo la realidad ya no se concibe solamente como idea (o idea del ser) sino como el desempeño de esa Idea de todo lo existente ajustado en el absoluto teológico “persona”. Por otro

⁸⁶⁴ Insostenible respecto a los presocráticos, entre otras cosas, por la complejidad de la interpretación de los fragmentos de estos filósofos, sus fuentes y la recepción de sus ideas. Como es bien sabido, el conocimiento de ellos se facilita por la doxografía y en gran parte por la herencia interpretativa moldeada por Platón y Aristóteles. En las obras de Platón y Aristóteles, normalmente la remisión a la filosofía presocrática es un medio para mostrar la consistencia de sus propias indagaciones por contraste con lo que valoran como “errores” o derivas de una filosofía rudimentaria, manca de lógica y ciega aún de conocimiento cierto sobre la naturaleza.

lado, para él el absoluto teológico “persona” no sólo adquiere los elementos del “ser”, sino también del “no-ser”, de esa indeterminación derivada de los límites a los que se enfrenta el hombre, limitado para nombrar a Dios y limitado a su vez para conocerlo:

En la filosofía medieval, la realidad no era una idea, sino una Persona. Dios era la persona absoluta. La persona no es, en esencia, un objeto de conocimiento. La personalidad del Dios absoluto e infinito debe trascender particularmente nuestro conocimiento. Dios es *Deus absconditus*. De la filosofía cristiana se puede decir que ya tenía la significación de una filosofía de la nada. La teología negativa de Dionisio el Areopagita intentó expresar en términos negativos a Dios.⁸⁶⁵

En efecto, la teología negativa afirma la incapacidad lingüística y epistemológica del hombre pero no acaba de subvertir, según la mirada dicotómica con la que mira Nishida a la tradición occidental, las bases metafísicas sobre las que se ha incardinado Dios. Dios tiene su raíz en el ser y la negatividad simplemente ayuda al apuntalamiento de la divinidad en lo que es: “Sin embargo, la persona no es la nada, sino lo más determinado, de hecho, el ser autoconscientemente autodeterminado”.⁸⁶⁶

Tras haber repasado los pilares del desarrollo metafísico de Occidente y teniendo en cuenta que la tarea hermenéutica que Nishida realiza en este ensayo se inicia exponiendo la respuesta a tales diferencias (Occidente-Ser; Oriente-Nada), prosigue tratando de mostrar cuáles son las particularidades de la perspectiva metafísica desarrollada en Oriente. Lo hace dibujando una división histórica que quiere acercarse al estudio de lo real-vital no ya desde la perspectiva del “ser”, sino desde la perspectiva de la “nada”.

Para Nishida, las formas de religiosidad surgidas en la India antigua son el opuesto exacto tanto de la filosofía griega antigua como de las interpretaciones religiosas fundadas en el plantel del judeo-cristianismo. En ese juego de comparaciones y contraposiciones, según Nishida, si la historia de la filosofía griega remitía a una afirmación del “ser”, la religión y la filosofía indias se desarrollan tras afirmar la “nada”.

De este modo, no parece posible encontrar los rasgos de una divinidad personal, sino que, en su opinión, en el caso del brahmanismo, la trascendencia de la divinidad incluye en sí todo lo creado y es a su vez, universal e inmanente.⁸⁶⁷ Como en otro

⁸⁶⁵ NISHIDA, “Las formas culturales de los periodos clásicos de Oriente y Occidente vistos desde una perspectiva metafísica”, NKZ7, cit., p. 432 (Trad. ingl.: NISHIDA, “The forms of Culture of the Classical Periods of East and West Seen from a Metaphysical Perspective”, *Fundamental problems of Philosophy*, cit., p. 239).

⁸⁶⁶ *Ibidem*, pp. 432-433 (Trad. ingl.: *Ibidem*, p. 239).

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 433 (Trad. ingl.: *Ibidem*, p. 239).

momento ya se comentó, es altamente significativo comprobar que las fuentes en las que se basa Nishida para describir la ejemplificación de la divinidad brahmánica no se corresponden con fuentes directas de la literatura religiosa india. Al citar la obra *Hinduism* (1877) de un divulgador como Sir Monier WILLIAMS perpetúa la idea generalizada y ficcionada del término “hinduismo”.⁸⁶⁸ Así, al aceptar esa representación recreada del pensamiento indio, para Nishida la concepción sobre la realidad y Dios en el hinduismo se fundamenta en una única realidad inmóvil y previa a la mente (que puede conocerla) y un Dios que no puede ser conocido mediante los sentidos, a la vez, lejano y próximo, que cobija en él todo lo que es y a sí mismo en todo lo creado, sin “despreciar” nada:

Sólo hay una única realidad inmóvil y previa a la mente. No se puede experimentar a Dios por los sentidos. Dios mueve y no mueve, es lejanía y cercanía. Viendo toda creación en sí-mismo y a sí-mismo en toda creación, Dios no desprecia nada. (De acuerdo a Monier Williams, *Hinduism*).⁸⁶⁹

Esta interpretación ontológica y teológica cumple, nuevamente, una función comparativa y de contraste. Nishida está interesado en mostrar las diferencias entre la base ontológica y religiosa que se desliza de la teoría sobre la realidad hindú (según la recepción filtrada por los divulgadores orientalistas occidentales) y la base ontológico-religiosa greco-cristiana sobre la que ha punteado él mismo la centralidad del ser y la relación personal del hombre con Dios. De este modo, su contraste siempre parece querer reconducir la identidad cultural, religiosa y filosófica de Oriente y Occidente, a un trayecto histórico donde los pueblos griego e indio de la antigüedad son un pentagrama de vías paralelas que se sostienen en equilibrio sólo si la alteridad es irreducible y la raíz común es meramente accidental:

Las gentes indias y griegas comparten la misma raíz aria. De ellas se puede decir que han sido intelectuales en contraste con la raza semítica. Pero ellas entendieron de manera diametralmente opuesta la cuestión de la realidad última. Unos vieron el ser, los otros el no-ser, como raíz de todas las cosas. La realidad única de Parménides era el último ser. La realidad única de la religión Brahmánica era el no-ser absoluto. En la primera perspectiva, está la afirmación última; en la segunda, la negación absoluta. (...) Los griegos fueron filósofos. Los indios, religiosos.⁸⁷⁰

⁸⁶⁸ Véase referencia al término “hinduismo” y su aparición en la obra de Monier WILLIAMS en “Hinduism.”, *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica: 2010. [search.eb.com/eb/article-261605] (Consulta: 13 Septiembre 2010).

⁸⁶⁹ NISHIDA, “Las formas culturales de los periodos clásicos de Oriente y Occidente vistos desde una perspectiva metafísica”, NKZ7, cit., p. 433 (Trad. ingl.: NISHIDA, “The forms of Culture of the Classical Periods of East and West Seen from a Metaphysical Perspective”, *Fundamental problems of Philosophy*, cit., p. 240).

⁸⁷⁰ *Ibídem*, p. 433 (Trad. ingl.: *Ibídem*, p. 240.)

No obstante, en el interior de su clasificación arquetípica, cuando el filósofo japonés atiende a China⁸⁷¹ no puede negar que su cultura es específica y tiene características distintivas. Nishida reconoce en diversas ocasiones que la cultura china no puede clasificarse fácilmente ni en un tipo de cultura propiamente filosófica (como parecería la occidental), ni propiamente religiosa (como ha definido a la cultura india). En su reflexión, la cultura china se describe ocupando un lugar intermedio. Por tanto, una ubicación donde los límites entre la filosofía y la religión se desdibujan. Desde el punto de vista de Nishida, en China, el desarrollo social de la ritualidad (*Sitte*, en alemán en el original) no puede considerarse ni estrictamente filosófico ni religioso. No es ni filosofía ni religión aunque contenga muchos de los rasgos de ambos ámbitos.

La ritualidad está contenida en el perímetro ético y moral en el momento en el que se entiende que la ética lo que hace es expresar ciertas normas de comportamiento que componen la costumbre. Es decir, el modo habitual de proceder y actuar en sociedad. A su vez, también está presente en el esquema de reglas que se siguen en los cultos y en las ceremonias de tipo religioso. Es más, es posible decir que, en uno y otro caso, la reiteración de ese seguimiento reglado de comportamiento puede llegar a ocupar el espacio normativo preceptivo de la actuación, por cuanto dirige y ordena la conducta individual y la social. Para Nishida es precisamente la centralidad de los ritos y su ubicación en el término medio entre la ética y la religión, aquello que facilita que en China no haya contradicción alguna entre los dos ámbitos.⁸⁷² Para el filósofo japonés, tal medianía entre la ética y la religión es constante en la cultura china y en sus dos grandes ejes: confucianismo y taoísmo. Nishida reconoce que en el confucianismo y el taoísmo se pueden extraer principios filosóficos y religiosos comunes. De hecho, casi iguala la concepción del “*dao*” con el significado del “no-ser” o “nada” (*mu*). Pero lo cierto es que el análisis general que dedica a China, fuertemente comparativo y valorativo, es por eso mismo demasiado tópico. En definitiva, un análisis más bien tosco que identifica a la cultura china con el lugar común de su preocupación preeminente por la organización de la actividad social. Una cultura que tiene gran esplendor en su pensamiento práctico pero a la que le falta la reflexión metaética.

⁸⁷¹ Nótese algo bien curioso: Nishida habla de China y escribe el nombre del país utilizando el silabario *katakana* que suele traducir fonéticamente extranjerismos, como en este caso, al traducir “China” como vocablo extranjero (por ejemplo, inglés): *shina*- シナ. Que no escriba el nombre del país como normalmente se hace, *chūgoku*- 中国, es un dato pequeño pero en sí mismo significativo de la representación de la cultura china.

⁸⁷² La mirada de la modernidad es la que, en todo caso, ve esa contradicción entre ética y religión que, en ojos no modernos, no existía como tal.

De la descripción cultural arquetípica nishidiana que se ha repasado hasta ahora es evidente que se desprenden una serie de principios que le sirven al filósofo de apoyo argumentativo para describir el lugar de la cultura japonesa. El lugar que ocupa Japón, como es fácil advertir, se descubrirá en relación y en contraposición a los lugares ocupados por las otras formas culturales contenidas en el análisis comparativo anterior.

Así, de su interpretación sobre los arquetipos culturales occidentales y orientales, Nishida extrae el esquema general con el que divide las formas culturales y que compone el marco sobre el que medir a la cultura japonesa. De este modo, Nishida afirma que las formas culturales se pueden separar entre aquellas fundadas en la trascendencia (cristianismo y budismo) y aquellas otras que comparten una cosmovisión inmanente (Grecia y China). Las formas culturales de Japón, confrontadas a esa forma inmanente o trascendente, pertenecen a las categorías que se conducen mediante la cosmovisión inmanente y, especialmente, con la forma cultural griega, aunque se alejan de la centralidad del intelecto (*nous*) que Nishida observa en el crecimiento filosófico-cultural griego. En consecuencia, las formas culturales japonesas tienen una raíz inmanente, pero con la particularidad que subyace en una inmanencia básicamente emotiva y cuya concepción temporal difiere, en su opinión, de la griega:

(...) la cultura japonesa puede decirse que pertenece a la categoría de las formas culturales de la perspectiva del mundo inmanente, similar a Grecia y China. Se asemeja especialmente a las formas culturales de Grecia. Esta es la razón por la que se puede decir que la cultura japonesa es una cultura estética. (...) La cultura griega era una cultura del *nous* que veía lo actual, incluso siendo actual, como una sombra de lo eterno. (...) Pero la cultura japonesa no es una cultura del *nous* o intelectual. Al contrario, su característica especial consiste en ser una cultura emotiva. No mira hacia lo eterno que está más allá. Se mueve inmanentemente de cosa a cosa, sin trascender el tiempo. Actúa dentro del tiempo.⁸⁷³

Por consiguiente, Nishida sostiene que la cultura japonesa se identifica con la inmanencia de la cultura griega, pero se separa de ésta porque el motor que mueve su cosmovisión es el de los estados afectivos y no el del razonamiento intelectual. Por tanto, no está movida por una concepción que sostiene su inmanencia en una dualidad que pugna por salir de sí, idealizada, como sucedería aparentemente en la cultura griega clásica. En vez de una cultura del *eros* indigente de *La República* (578a) de Platón, sombra de lo eterno que busca en el mundo de las ideas aquello que lo complementa, la

⁸⁷³ NISHIDA, "Las formas culturales de los periodos clásicos de Oriente y Occidente vistos desde una perspectiva metafísica", NKZ7, cit., pp. 442-443 (Trad. ingl.: NISHIDA, "The forms of Culture of the Classical Periods of East and West Seen from a Metaphysical Perspective", *Fundamental problems of Philosophy*, cit., p. 247.)

cultura japonesa según Nishida está dirigida por el principio del puro sentimiento que no necesita de esa compleción externa.

La noción de puro sentimiento, tal cual la presenta, permanece en el lugar intermedio entre lo externo y lo interno, sosteniendo en ese espacio indeterminado todas las determinaciones posibles de lo real. Asimismo, de esa estructura espacialmente indeterminada se infiere que la cultura japonesa tampoco determina su historia cultural bajo la fijación temporal lineal. Nuevamente, para Nishida, las categorías espacio-temporales en Japón se mantienen en la frontera, límite o pasaje entre la concepción temporal lineal y la circular. Eso presupone que la cultura-filosófica japonesa produce una determinación del mundo actual, teórica y práctica, que quiere englobar ambas perspectivas y que, por tanto, si lo consigue es capaz de conseguir una unidad que contrasta y se diferencia del resto de culturas que se expresan, por contra, de un modo escindido y parcial.

Sería posible extender más el análisis de este importante ensayo de 1934 enumerando otros rasgos culturales que según Nishida son determinantes y exclusivos de la cultura japonesa. Pero a efectos de estas consideraciones finales es más importante resumir el viraje historicista y culturalista que subyace en tales ejemplos como cuando refiere a la específica manera de concebir la apreciación artística (*mono no aware, tanka, haiku, yûgensei*), la política (la política nacional, *kokutai*-国体) o la religión (Budismo *Zen*).

La dicotomía Oriente-Nada / Occidente-Ser que ordena todo este análisis comparativo nishidiano es consecuente con la inicial separación y, por ello, el pensador afirma que la cultura japonesa es oriental y, por tanto, es una cultura de la Nada (*mu no bunka*-無の文化).⁸⁷⁴ Ahora bien, el discurso de Nishida finaliza incidiendo en aquello que sostiene su visión tradicionalista sobre la cultura japonesa y las reales intenciones del ensayo: a saber, que Japón ha demostrado a lo largo de su historia que es capaz de sostenerse en un equilibrio, por decirlo así, inter-territorial, indeterminando (indefiniendo) su posición entre Oriente y Occidente. Un país de la yuxtaposición y la bilateralidad.

La expresión cultural, histórica y social japonesa se muestra “en” ambas direcciones (orientales y occidentales), sin contradicción alguna, sino precisamente como una síntesis armonizadora, un medio o inter-medio entre las direcciones opuestas.

⁸⁷⁴ *Ibíd.*, p. 446 (Trad. ingl.: *Ibíd.*, p. 249).

En la filosofía madura de Nishida, Japón es algo así como el “símbolo” del umbral entre Oriente y Occidente y, por tanto, una suerte de síntesis que posee la virtud de acercarse a la superación de otras construcciones arquetípicas que han confluído en su formación.

Es cierto que en la parte final del ensayo Nishida concluye defendiendo el principio necesario de la convivencia o coexistencia de la pluralidad de manifestaciones culturales. La diversidad ayudará a la formación de una futura “cultura mundial”. Lo hace como sigue:

De las culturas se puede decir que son los contenidos realizados del mundo histórico que es determinación individual-como-universal y universal-como-individual. Las culturas, por supuesto, son plurales. No pueden ser reducidas a la unidad porque si se hiciera esto perderían su especificidad y dejarían de ser culturas. (...) Un mundo de la cultura verdadero se formará solamente con las varias culturas que preserven sus respectivos puntos de vista y simultáneamente se desarrollen a sí mismas a través de la mediación del mundo.⁸⁷⁵

Pero lo cierto es que previamente a esta defensa de la coexistencia de la fáctica pluralidad cultural, el filósofo ha fundamentado una narrativa en la que destaca la particularidad de Japón y, precisamente por ello, el estamento privilegiado de su país como umbral de paso entre Oriente y Occidente. Si la dialéctica historicista y cultural puede resolverse en algún tipo de síntesis, de los argumentos del filósofo japonés se puede inferir que el país llevado a superar y expresar esa síntesis sería Japón. Ahora bien, recuérdese que se advirtió del particular método dialéctico que defiende Nishida. En lo referente a las culturas esta dialéctica se juega como un proceso sucesivo donde Japón se muestra como espacio indeterminado que no es un “o esto” (Oriente) o “lo otro” (Occidente), pero que puede ser el espacio que sea el lugar para su idea de cultura mundial (“de” Oriente “y de” Occidente).

El análisis descriptivo y crítico del ensayo “Las formas culturales de los periodos clásicos de Oriente y Occidente vistos desde una perspectiva metafísica” permite aportar las siguientes valoraciones finales:

- (a) La división particularista entre los presupuestos metafísicos de Oriente y Occidente y la esquematización de ambos bajo los parámetros del “Ser” y la “Nada” tal y como los explica Nishida en este ensayo, se quedan lejos de subvertir los presupuestos filosóficos de la modernidad occidental y de su metafísica centrada en el “ser”. De hecho, el discurso, reafirma la virtualidad de un discurso afanosamente centrista. Nishida no subvierte sino que hace

⁸⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 452-453 (Trad. ingl.: *Ibíd.*, p. 254).

reversibles a los dos principios absolutos. La “nada” como principio fundante del pensamiento asiático es, en la esquematización culturalista a la que somete Nishida la noción, una figura intercambiable con los atributos del “ser” como principio sustantivo dominante en la filosofía occidental.

- (b) Este repaso somero parece indicar que hay un problema de fondo en el sistema nishidiano cuando al final afirma un principio y lo cierra en una esencialización concreta. Afirmando que la “nada” dirige las interpretaciones sobre la realidad en “Oriente”, lo que hace el filósofo es caer en la trampa de la sustancialización y la esencialización. Al no llevar hasta sus últimas consecuencias su método dialéctico que, siendo consecuente, no podría resolverse reposando en un principio único y en un monismo reductivo, su discurso filosófico ha aceptado los avatares del discurso filosófico de la modernidad occidental. De hecho, los perpetúa haciéndolos propios y se ha engañado, implícitamente, creyendo posible construir un aparato filosófico crítico autónomo que se mide con los presupuestos filosóficos “occidentales” de los que quiere independizarse. La trampa de zafarse del dualismo o “dicotomismo” inherente a la subjetividad cartesiana reconstruye la cadena causal perspectivista con argumentos igualmente dicotómicos.
- (c) Cualquier posición absoluta niega la diversidad, la pluralidad y la alteridad: lo hace tanto si se dice del “ser” que es el principio de la metafísica occidental, como si se dice que en Oriente, el principio dominante es el de la “nada”. En el reduccionismo esencializante se sacrifica la misma pluralidad de expresiones y los muchos elementos que, en su complejidad, no permiten reducir la historia del pensamiento a una bilateralidad seca que simplemente mantiene el equilibrio de la binariedad política y de una filosofía culturalmente interpretada.

Así pues, considerando este ensayo como uno de los ejemplos, de entre otros posibles, en los que Nishida muestra una estrategia de “superación” de la modernidad fuera y más allá del marco estricto de la occidentalización, el balance final es el de una táctica teórica fallida. De hecho, repite un tipo de discurso esencialista, una mecánica dialéctica que se resuelve por sí misma corroborando, desde el principio, la resolución a la que quiere llegar porque impone a la dinámica histórica un centrismo etnocéntrico y

un culturalismo heredado de las mismas estructuras orientalistas que se quieren desmontar.

Nishida reitera peligrosamente el esquema del que quería desligarse. Por un lado, porque es evidente que el texto está trufado de determinismos culturales y representaciones sobre la alteridad (sobre Occidente-griego, China o India) no suficientemente criticados. Por otro, porque su dialéctica falla en tanto repite, casi punto por punto, los mismos presupuestos sustancialistas y excluyentes de la patriarcal filosofía occidental.

Irónicamente, queriendo sustituir y subvertir los presupuestos de la modernidad occidental cuyo discurso cerrado y los valores que lo sustentaban se mostrarán, con los hechos históricos, hueros y frustrados, lo que aporta Nishida es el repaso de los perfiles mismos de tal discurso. El pensador, a mediados de la década de los años 1930, dibuja un edificio teórico que se muestra demasiado dependiente de las grandes cosmovisiones afanadas en sustentar un historicismo vacuo que por sí mismo es un seco hacedor de singularidades culturales ficticias. Así se muestra con la intercambiabilidad de los presupuestos mediante los que el pensador señala, hendiendo la reflexión, su complejidad y su diversidad, en un discurso metafísico reificado y totalizante. El ser con Occidente; la nada con Oriente. La reversibilidad o la simple y llana sustitución de un principio absoluto por otro, lejos de plantear una alternativa filosófica, perpetúa que en el pensar primen las cualidades de lo idéntico, imposibilitándose así el avance de lo que, sin el viraje culturalista, podría convertirse en una crítica radical que sigue siendo necesaria para desmontar las falsas homogeneidades filosóficas.

Glosario de Términos Japoneses.

A es A	Kou wa kou de aru	甲は甲である
Abstracción	Chûshôteki	抽象的
Academia de Filosofía	Tetsugaku-kan	哲学館
Acción	Dōsa	動作
Acción-intuición	Kōiteki chokkan	行為的直感
Acción perfecta, perfección de la conducta	Kanzennaru zenkō	完全なる善行
Actividad creativa del universo	Imi ni okete uchû no sôzô sayô	意味に於けて宇宙の創造作用
Actividad de formación	Keisei sayô	形成作用
Actitud del artista en uso de su imaginación	Bijutsuka no sôzô	美術家の想像
Actividad de la voluntad	Ishiteki kôï	意志的行為
Actividad de nuestra experiencia	Keiken ugoki iku	経験動き行く
Activismo	Katsudōsetsu	活動説
Acto creativo interno	Naimen sôzô sayô	内面的創造作用
Actualidad	Kenzaiteki	顕在的
Actualidad [realización]	Genjitsu	現実
Altruismo	Taai	他愛
Arte	Geijutsu	芸術
Arrepentimiento	Kōkai	後悔
Autenticidad	Seikaku	正確
Autoconciencia	Jikaku	自覚
Autorrealización	Onore wo sôzô	己を創造
Autorrealización del sujeto	Jiko jitsugen	自己実現
Belleza	Bi	美
Belleza	Bikan	美感
Bien	Zen	善
Campo del puro misterio	Shinpi no gunmon	神秘の軍門
Carácter	Seikaku	性格
Categorías	Hanchû	範疇
Causa y efecto	Genin to kekka	原因と結果
Ciencia de la naturaleza	Seirigaku	生理学
Ciencia del <i>ri</i> , razón	Rigaku	理学
Ciencia de la sabiduría	Kykyûtetsuchi	希求哲知
Ciudadano	Kokumin	国民
Combinar, sintetizar	Gōsei	合成
Comprensión profunda de la vida	Fukai seimei no hosoku	深き生命の捕捉
Concepto-límite	Genkai gainen	限界概念
Conciencia	Ishiki	意識
Conciencia cultural	Bunka ishiki	文化意識
Conciencia de los sentimientos	Kanjō no ishiki	感情の意識
Conciencia presente	Genzai ishiki	現在意識
Conciencia racial de cada uno	Hitotsu no shuzokuga	一つの種族我
Conciencia supraindividual	Chōkojinteki	超個人的
Conciencia transindividual	Chōkojinteki ishiki	超個人的意識

Concreción	Gutaiteki	具体的
Conducta	Kōi	行為
Conducta actuante	Kōdō	行動
Conocer	Shiru	知る
Conocimiento	Chishiki	知識
Corrección (arrepentimiento)	Kui	悔い
Cosa	Mono	物
Cosa en sí kantiana	Kanto no iwayuru monojitai	カントの所謂物自体
Cuerpo	Nikutai	肉体
Cuerpo	Shintai	身体
Culmen (o fin) de la filosofía	Tetsugaku no shūketsu	哲学の終結
Cultura de la Nada	Mu no bunka	無の文化
Deber	Tōi	当為
Descomposición	Futōitsu no hanawasa	不統一の放態
Descontento	Fukai	不快
Despertar	Satori	悟り
Dios	Kami	神
Directa	Chokusetsu	直接
Egoísta	Shiyoku	私欲
Error	Ayamari	誤り
Escuela psicológica británica	Eikoku no shinrigakusha	英国の心理学者
Esencia nacional	Kokusui	国粹
Espacio	Kūkan	空間
Espejo	Kagami	鏡
Estacionario	Tomaru mono	止まるもの
Estética	Bigaku	美学
Estudios holandeses	Rangaku	蘭学
Eterno	Eikyū	永久
Ética	Rinrigaku	倫理学
Existencia	Sonzai	存在
Experiencia directa	Chokusetsu keiken	直接経験
Experiencia pura	Junsui keiken	純粹経験
Experiencia sensitiva	Kankakuteki keiken	感覺的経験
Explicar	Setsumei	説明
Expresar	Hyōshutsu	表出
Expresión	Hyōgen	表現
Extensión	Enchō	延長
Externo	Gaimenteki	外面的
Evento	Koto seki	事責
Felicidad	Kōfuku	幸福
Fenómenos mentales	Seijingenshō	精神現象
Filosofía	Tetsugaku	哲学
Filosofía natural	Kyūrigaku	究理学
Filósofo	Gakushi	学師
Finitud	Yūgen	有限
Fuerza	Chikara	力
Fuerza de trabajo	Hataraku chikara	働く力
Génesis	Hassei	発生

Gran espíritu del universo	Kami wa uchû no dai seishin	神は宇宙の 大精神で ある
Hecho	Jijitsu	事実
Hechos tales como ellos son	Jijitsusonomama no genzai ishiki	事実其儘の現在意識
Heterogénea	Ishitsu	異質
Hipotético	Katei	仮定
Hipotéticamente	Tameshi	試し
Historia individual	Kojin rekishi	個人 歴史
Historia personal	Jinkakutekirekishhi	人格的歴史
Histórico	Rekishiteki	歴史的
Homogénea	Kinshitsu	均質
Ideal de cada sujeto	Jiko no rizô	自己の理想
Identidad contradictoria	Mujunteki jikodôitsu	矛盾的 自己同一
Ilimitada	Mugen	無限
Imposibilidad separación flujo	Eikyû no nagashi nimo	永久の流にも
Impulso	Shôdôteki	衝動的
Inconciencia	Muishiki	無意識
Indiferencia	Mukanshin	無関心
Inferencia	Suiri	推理
Inmanente	Naizaiteki	内在的
Interno	Naimenteki	内面的
Introspección	Naisei	内省
Intuición	Chokkan	直観
Intuición artística	Geijutsuka no chokkan	芸術家の直観
Intuición intelectual	Chiteki chokkan	知的直観
Ir hacia las cosas mismas	Torawareru koto naku mono sono mono ni iku	囚われる ことなく 物 そのものに行く
Japonesismo	Nihonshugi	日本主義
Juicio	Handan	判断
Juicio de la ley de identidad	Jidouritsu no handan	自同律の判断
Juicio valorativo	Kachihandan	価値判断
Lapso	Kei	経
Ley de causalidad	Ingaritsu	因果律
Leyes naturales	Shizen no rihô	自然の理法
Ley práctica de la supervivencia del más apto	Tekisha seizon	適者生存
Leyes de la naturaleza	Shizen no hôritsu	自然の法律
Lo actual	Genzai	現在
Lo ideal	Risô	理想
Lo nuestro	Wagamono	我物
Lo que engloba y lo que está incluido	Hôgantekinaru mono to hihôgantekinaru mono	包含的なるものと被 包含的なるもの
Lógica del lugar de la nada	Mu no bashoteki ronri	無の場所的論理
Lugar	Basho	場所
Mal	Aku	悪

Mal	Akuma	悪魔
Memoria	Kioku	記憶
Mente o espíritu	Seishin	精神
Metafísica	Keijijōgaku	形而上学
Mía/o	Watashi no	私の
Moral	Dōtoku	道德
Movimiento expresivo	Hyōshutsu undō	表出運動
Mundo simbólico	Symbol no sekai, shōchō no sekai	symbol の世, 象徴の世 界
Mundo trascendental	Chōetsuteki	超越的
Mundo de misterio	Shinpi no sekai	神秘の世界
Mundo de objetos	Taishōkai	対象界
Mundo de la cultura	Bunka no sekai	文化の世界
Nación	Kokka	国家
Nacionalismo	Kokusuishugi	国粹主義
Nada	Mu	無
Nada creativa	Sōzōtekimu	創造的無
Negación de uno mismo	Muga	無我
Objetividad	Kyakkanteki	客観的
Obra artística de la razón	Geijutsutekisakuhin de aru	理性の芸術的作品
Pabellón de la Filosofía	Tetsugaku-dō	哲学堂
Panteísmo	Hanshinron	汎神論
Particular	Tokubetsu	特別
Pecado	Tsumi	罪
Pensamiento	Shisō	思想
Pensamiento (especulativo)	Shii	思惟
Pequeño y gran punto de vista	Konaru tachiba to dainaru tachiba	小なる立場と大なる 立場
Percepciones	Chikaku	知覚
Personalidad	Jinkaku	人格
Perspectiva	Tachiba, mireba	立場, 見れば
Placer	Kai	快
Placer	Kairaku	快樂
Placer egoísta	Shiyoku kairaku	私欲的快樂
Poesía de la escuela simbolista	Shōchōha no shi	象徴派の詩
Política de aislamiento	Sakoku	鎖国
Política nacional	Kokutai	国体
Práctico	Jissenteki	実践的
Preservar la vida	Ganraiseimeihozon	元来生命保存
Problemas del hombre	Jinsei no mondai	人生の問題
Punto de vista	Mikata	見方
Pura	Junsui	純粹
Puro pensamiento	Junsui shii	純粹思
Pura percepción del universo	Uchū no junsui chikaku	宇宙の純粹知覚
Razón	Gōriteki	合理的
Razonamiento	Risei	理性
Reflexión	Hansei	反省
Regla o norma	Hōsoku	法則

Relación	Kankei	關係
Relatividad	Sōtaiteki	相對的
Religión	Shukyō	宗教
Reverenciar al emperador y expulsar a los extranjeros	Sonnō jōi	尊皇王攘夷
Sensación	Kankaku	感覺
Sentimiento compartido, empático	Kanjō inyū	感情移入
Ser	Yū	有
Significado	Imi	意味
Símbolo	Shōchō	象徵
Simple experiencia sensorial	Kankakuteki keiken	感覺的經驗
Sinceridad	Makoto	信
Singular	Tokushu	特殊
Sistemática, unitaria	Ishiki wa taiketeiki	体系的
Sociedad cultural	Bunka no shakai	文化の社会
Sociedad moral	Dōtokutekishakai	道德的社会
Subjetividad	Shukanteki	主觀的
Teísmo	Yūshinron	有神論
Teleológico	Mokuteki	目的
Tiempo	Jikan	時間
Trascendental	Senkenteiki	先驗的
Transtemporal	Chōjikanteki	超時間的
Unidad contradictoria	Mujunteki tōitsu	矛盾的統一
Unidad espíritu/cuerpo	Shinshin-ichinyo	心身一如
Unidad de la personalidad	Zenjinkaku	全人格
Unificación	Tōitsu sayō	統一作用
Universal	Fuhenteki	普遍的
Universal	Ippan	一般
Universal dialéctico	Benshōhōteki ippansha	弁証法的一般者
Varios mundos	Shuju no Sekai	種々の世界
Verdad	Shinri	真理
Viceversa	Hantai	反對
Vida	Seikatsu	生活
Vida del espíritu	Seijin seikatsu	精神生活
Voluntad (o volición)	Ishi	意志
Voluntad absoluta	Zettai Ishi	絕對意志
Voluntad creativa	Sōzōteki ishi	創造的意志
Voluntad moral	Dōtokuteki ishi	道德的意志
Yo	Jiko	自己
Yo auténtico	Jinseina jiko	真正な自己
Yo y Tú	Ware to nanji	我と汝

BIBLIOGRAFÍA

1. Abreviaturas

NKZ: *Obras completas de Nishida Kitarō (Nishida Kitarō Zenshū)* [西田幾多全集]; Tokio: Iwanami Shoten, 1965, 19 Vols.

WTZ: *Obras completas de Watsuji Tetsurō (Watsuji Tetsurō Zenshū)* [和辻哲郎全集]; Tokio: Iwanami Shoten, 1961-1963, 27 Vols.

2. Obras de Nishida

1892 “La concepción de Dios de Spinoza” (“Spinoza’s Conception of God”), en *Manuscritos tempranos (Shoki sōkō)* [初期草稿] [NKZ16: pp. 653-657].

1895 “La esencia de la filosofía moral de Green” (“Gurîn shirinri tetsugaku no taii”) [“グリーン氏倫理学の大意”], en *Ensayos cortos (Shōhen)* [小篇] [NKZ13: pp. 21-41].

1900 “Una explicación de la Belleza” (“Bi no Setsumeï”) [“美の説明”], en *Ensayos cortos (Shōhen)* [小篇] [NKZ13: pp. 78-80].

1911 *Estudio sobre el Bien (Zen no Kenkyū)* [善の研究] [NKZ1: pp. 3-200].

1915 “Entendimiento lógico y entendimiento matemático” (“Ronri no Rikai to Sūri no Rikai”) [“論理の理解と数理の理解”], en *Pensamiento y Experiencia (Shisaku to taiken)* [思索と体験] [NKZ1: pp. 250-267].

1917 *Intuición y Reflexión en la Autoconciencia (Jikaku ni okeru Chokkan to Hansei)* [自覚における直観と反省] [NKZ2: pp. 1-350].

1920 “Sentimiento” (“Kanjō”) (“感情”), en *Cuestiones sobre la conciencia (Ishiki no mondai)* [意識の問題] [NKZ3: pp. 51-77].

1920 “El verdadero significado de los símbolos” (“Shōchō no shinigi”) [“象徴の真意義”], en *Cuestiones sobre la conciencia (Ishiki no mondai)* [意識の問題] [NKZ3: pp. 78-82].

1923 “Recordando al profesor Koeber” (“Kēberu sensei no tsukai”) [“ケーベル先生の追懐”], en *Ensayos cortos (Shōhen)* [小篇] [NKZ13: pp. 176-177].

1923 *Arte y Moral (Geijutsu to dōtoku)* [芸術と道徳] [NKZ3: pp. 237-545].

1927 *Del hacer al ver (Hataraku mono kara miru mono e)* [働くものから見るものへ] [NKZ4].

1932 “Yo y Tú” (“Watashi to nanji”) [“私と汝”], en *La determinación de la nada autoconsciente (Mu no jikakuteki gentei)* [無の自覚的限定] [NKZ6: pp. 341-427].

1934 “Las formas culturales de los periodos clásicos de Oriente y Occidente vistos desde una perspectiva metafísica” (“*Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōzai kodai no bunka keitai*”) [“形而上学的立場から見た東西古代の文化形態”], en *Problemas fundamentales de filosofía (Tetsugaku no konpon mondai)* [哲学の根本問題] [NKZ7: pp. 429-453].

1935 “El trasfondo de Goethe” (“*Gête no haikai*”) [“ゲーテの背景”], en *Pensamiento y Experiencia – Continuación (Zoku Shisaku to taiken)* [続思索と体験] [NKZ12: pp. 138-149].

1938 “Problemas de la Cultura Japonesa” (“*Nihon Bunka no mondai*”) [“日本文化の問題”], en *Pensamiento y Experiencia – Continuación (Zoku Shisaku to taiken)* [続思索と体験] [NKZ12: pp. 275-383].

1942 “El programa de status limitado en el Colegio de Humanidades de la Universidad Imperial de Tokio alrededor de 1891-1892” (“*Meiji nijūshigonen no Tōkyō Bunka Daigaku senka*”) [“明治二十四五年頃の東京文科大学選科”], en *Pensamiento y Experiencia – Continuación (Zoku Shisaku to taiken)* [続思索と体験] [NKZ12: pp. 241-244].

3. Traducciones de obras de Nishida en lenguas occidentales.

A continuación, siguiendo el orden cronológico de las obras de Nishida, se consignan las traducciones en lenguas occidentales que se han citado y consultado en este trabajo. El lector interesado puede encontrar información completa de las traducciones en lenguas occidentales de los escritos de los pensadores de la Escuela de Kioto en el listado que edita y actualiza la Nanzan Institute for Religion and Culture. [nirc.nanzan-u.ac.jp/projects/Sourcebook/KS_texts.pdf].

“An Explanation of Beauty. Nishida Kitarō’s *Bi no Setsumei*”, ODIN, Steve (Trad.), *Monumenta Nipponica*, Vol. 42, No. 2, 1987, pp. 215-217. [NKZ13: pp. 78-80].

Ensayo sobre el Bien; MATAIX, Anselmo, DE VERA, José M. (Trads.), Madrid: Revista de Occidente, 1963. [NKZ1: pp. 3-200].

An Inquiry into the Good; ABE, Masao, IVES, Christopher (Trads.), New Haven, London: Yale University Press, 1990. [NKZ1: pp. 3-200].

Indagación del Bien; BIXIO, Alberto Luís (Trad.), Barcelona: Gedisa, 1995. [NKZ1: pp. 3-200].

“Compréhension logique et compréhension mathématique. Présentation, texte original et traduction”, DALISSIER, Michel, IBARAGI, Daisuke (Int. y Trads.), *Ebisu*, No. 31, 2003, pp. 115-159. [NKZ1: pp. 250-267].

Intuition and Reflection in Self-consciousness; VIGLIELMO, Valdo H., TAKEUCHI, Yoshinori, O’LEARY, Joseph S. (Trads.), New York: SUNY, 1987. [NKZ2: pp. 1-350]

“Affective Feeling”, DILWORTH, David (Trad. parc.), en NITTA, Yoshihiro, TATEMATSU, Hirotaka (Eds.), *Japanese Phenomenology. Phenomenology as the Trans-cultural Philosophical Approach, Analecta Husserliana*, Vol. III, Dordrecht, Boston, London: D. Reidel, 1979, pp. 223-247. [NKZ3: pp. 51-77].

Art and Morality; DILWORTH, David, VIGLIELMO, Valdo H. (Trad.), Honolulu: University of Hawai'i Press, 1973. [NKZ3: pp. 237-545].

Art et Morale; STADELMANN BOUTRY, Britta (Trad.) en STADELMANN BOUTRY, Britta, *La création artistique chez Nishida Kitarô (1870-1945) à travers ses lectures de Fiedler et de Kant dans son texte “Art et morale” (Geijutsu to dôtoku) de 1923*; Genève: Univ. Genève, 2003, pp. 403-817. [archive-ouverte.unige.ch/unige:603] [NKZ3 : pp. 237-545].

“Goethe Metaphysical Background”, SCHINZINGER, Robert (Int. y Trad.), en *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness: Three Philosophical Essays*; Honolulu: East-West Center Press, 1966, pp. 145-159. [NKZ12: pp. 138-149].

“The Forms of Culture of the Classical Periods of East and West Seen from a Metaphysical Perspective”, DILWORTH, David A. (Int. y Trad.), en *Fundamental Problems of Philosophy*; Tokio: Sophia University, 1970, pp. 237-254. [NKZ7: pp. 429-453].

“Problemas de la cultura japonesa” en ZAVALA, Agustín Jacinto (Int. y Trad.), en *Textos de la filosofía japonesa moderna*; Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1995, pp. 75-102. [NKZ12: pp. 275-383].

“The limited status program at the Collage of Humanities at the Imperial University around 1891-1892”, en YUSA, Michiko, *Zen and Philosophy. An Intellectual biography of Nishida Kitarô*; Honolulu: Hawai'i University Press, 2002, pp. 41-44. [NKZ12: pp. 241-244].

4. Obras citadas.

ABE, Masao, *Zen and Western thought*; LAFLEUR, William R. (Ed.), Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989.

ADAIR-TOTTEFF, Christopher, “Neo-Kantianism: the German idealism movement”, en BALDWIN, Thomas (Ed.). *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 27-42.

ANDERSEN, Holly, GRUSH, Rick, “A brief history of time consciousness: Historical precursors to James and Husserl”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 47, No. 2, 2009, pp. 277-307.

ANGLES, Jeffrey, “The Heritage of Symbolism: The ‘Aesthetic’ Style of Kitahara Hakushû and Murayama Kaita”, *PAJLS-Proceedings of the Association for Japanese Literary Studies. Japanese Poeticity and Narrativity Revisited*, Vol. 4, 2003, pp. 237-263.

ARISAKA, Yoko, "Beyond East and West: Nishida's Universalism and Postcolonial Critique", *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 3, 1997, pp. 541-560.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*; LLEDÓ IÑIGO, Emilio (Int.), PALLÍ BONET, Julio (Trad.), Madrid: Editorial Gredos, Cuarta Reimpresión, 1998.

_____. *Acerca del alma*; CALVO MARTÍNEZ, Tomás (Int. y Trad.), Madrid: Editorial Gredos, Cuarta Reimpresión, 1999.

BEASLEY, W.G., *Historia contemporánea de Japón* (1990); RUBIO, Carlos (Trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1995.

BERGSON, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889); PALACIOS, Juan Miguel (Trad.), Salamanca: Sígueme, 2000.

_____. *L'Évolution Créatrice* (1907); Paris: Félix Alcan Éditeur, Cuarta Edición, 1908.

_____. *Memoria y vida*; DELEUZE, Gilles (Ed.), ARMIÑO, Mauro (Trad.), Barcelona: Altaya, 1997.

BERKELEY, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento Humano* (1710); COGOLLADO MANSILLA, Concha (Int. y Trad.), Madrid: Editorial Gredos, Segunda Reimpresión, 1982.

BERLIN, Isaiah, *Freedom and Its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty* (1952); HARDY, Henry (Ed.), London: Catto & Windus, 2002.

BEYER, Peter, "Definir la religión desde una perspectiva internacional: identidad y diferencia en las concepciones oficiales", *Alteridades*, Vol. 16, 2006, pp. 11-27.

BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten, "The 'I' and the 'Thou': A Dialogue between Nishida Kitarō and Mikhail Bakhtin", *Japan Review*, Vol. 16, 2004, pp. 259-284.

BRADLEY, Francis Herbert, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay* (1893); London: George Allen & Unwin Ltd, Sexta Impresión corregida, 1916.

BRAILEY, Nigel, CORTAZZI, Sir Hugh, HOARE, James, HOTTA-LISTER, Ayako, "The revision of Japan's Early Commercial Treaties", *STICERD*, November, 1999.

[sticerd.lse.ac.uk/dps/is/IS377.pdf]

BURKE, Edmund, *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* (1756); London: R. and J. Dodsley, 1757.

CALICHMAN, Richard, "Introduction: 'Overcoming Modernity': The Dissolution of Cultural Identity", en CALICHMAN, Richard (Ed. y Trad.), *Overcoming Modernity: Cultural Identity in Wartime Japan*; New York: Columbia University Press, 2008, pp. 1-41.

CANTOR, Georg, *Fundamentos para una teoría general de conjuntos* (1883). *Escritos y correspondencia selecta*; FERREIRÓS, José (Ed.), FERREIRÓS, José, GÓMEZ-CAMINERO, Emilio (Trads.), Barcelona: Editorial Crítica, 2006.

- CARTER, Robert E., *The Nothingness Beyond God. An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō*; St. Paul, Minnesota: Paragon House, Segunda Edición, 1997.
- CASSIRER, Ernst, *Kant, Vida y Doctrina* (1918); ROCES, Wenceslao (Trad.), Madrid, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, Quinta Reimpresión, 2003.
 _____. *El problema del conocimiento* (1920); Vol. 3, ROCES, Wenceslao (Trad.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, Quinta reimpresión, 2003.
- CHENG, Anne, *Historia del Pensamiento chino* (1997); SUÁREZ GIRARD, Anne-Hélène (Trad.), Barcelona: Edicions Bellaterra, Primera Reimpresión, 2006.
- CHONG-HYON, Paek, "The reception of Western Philosophy & Philosophy in Korea", *Korea Journal*, Vol. 39, No. 1, 1999, pp. 5-21.
- CHRISTIANSEN, Broder, *Philosophie der Kunst*; Berlin: Behr, 1912.
- CLAY, Edmund R., *The Alternative. A Study in Psychology*; London: Macmillan and Co., 1882.
- COHEN, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871); Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885.
 _____. *System der Philosophie, Erster Theil, Logik der Reinen Erkenntniss*; Berlin: Bruno Cassirer, 1902.
- CONFUCIO (Maestro Kong), *Lun Yu: Reflexiones y enseñanzas*; SUÁREZ GIRARD, Anne-Hélène (Int. y Trad.), Barcelona: Kairós, 1997.
- CONZE, Edward, *El Budismo. Su esencia y su desarrollo* (1951); BOTTON-BURLÁ, Flora (Trad.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, Segunda Reimpresión, 2006.
- COPELSTON, Frederich, *Historia de la Filosofía, 7: de Fichte a Nietzsche*; DOMÉNECH, Ana (Trad.), Barcelona: Ariel, Sexta Edición, 2004.
- CROCE, Benedetto, *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel* (1912); AINSLIE, Douglas (Trad.), New York: Russell and Russell, Reedición, 1969.
 _____. *Aesthetic as science of expression and general linguistic* (1902); AINSLIE, Douglas (Trad.), New York: Nonday Press Edition, Décima Edición, 1965.
- CURRÁS RÁBADE, Ángel, "El principio de continuidad en la teoría leibniziana del método", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 7, No. 7, 1972, pp. 111-150.
- DAINTON, Barry, "Temporal Consciousness", en ZALTA Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2010 Edition.
[\[plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/consciousness-temporal/\]](http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/consciousness-temporal/)

DALISSIER, Michel, "The idea of the Mirror in Nishida and Dôgen", en HEISIG, James W. (Ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy*; Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006, pp. 99-142.

_____. "Unification and Emptiness in Predication. The Stoics, Frege, Strawson, Quine, Nishida; History of Logic under a Topological Enlightenment", *Philosophia OSAKA*, No.2, 2007, pp. 19-43.

_____. "Nishida Kitarô, interprète de Henri Bergson (1). L'élan et la durée", *Jinbun* (Gakushuin University), Vol. 6, 2007, pp. 21-51

_____. "Nishida Kitaro, interprète de Henri Bergson (2). Bergson et le doublage", *Jinbun* (Gakushin University), Vol. 7, 2008, pp. 1-44.

DAVIS, Bret W., "The Kyoto School", en ZALTA, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2010 Edition.

[plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/kyoto-school/].

DEDEKIND, Richard, *Essays on the theory of numbers, I. Continuity and irrational numbers, II. The nature and meaning of numbers* (1901); WOODRUFF BEMAN, Wooster (Trad.), Chicago: The Open Court Publishing Co., 1901.

DEFOORT, Carine, "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate", *Philosophy East and West*, Vol. 51, No. 3, 2001, pp. 393-413.

DE BARY, Theodore WM., KEENE, Donald, TANABE, George, VARLEY, Paul (Eds.), *Sources of Japanese Tradition. From Earliest Times to 1600*; Vol. 1, New York: Columbia University Press, Segunda Edición, 2001.

DEL BARCO, Óscar, *Exceso y Donación. La búsqueda del Dios sin Dios*; Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2003.

Diccionario de la Real Academia Española-On Line, Vigésima segunda edición. [www.rae.es]

DILTHEY, Wilhelm, *Poética* (1887); PUCCIARELLI, Eugenio (Pról.), TABERNIG, Elsa (Trad.), Buenos Aires: Losada, 2007.

DILWORTH, David A., "The initial Formulations of 'Pure Experience' in Nishida Kitarô and William James", *Monumenta Nipponica*, Vol. 24, No. 1-2, 1969, pp. 93-111.

_____. "The range of Nishida's early religious thought: *Zen no kenkyû*", *Philosophy East and West*, No. 19, Vol. 4, 1969, pp. 409-421.

_____. "Nishida's Early Voluntaristic pantheism", *Philosophy East and West*, Vol. 20, No. 1, 1970, pp. 35-49.

_____. *Nishida Kitarô (1870-1945): The Development of his thought*; Columbia University (ProQuest Dissertations and Theses), 1970.

_____. "Nishida Kitarô: Nothingness as the Negative Space of Experiential Immediacy", *International Philosophical Quarterly*, Vol. 13, No. 4, 1973, pp. 463-484.

_____. "Introduction. Nishida's Critique of the Religious Consciousness" en NISHIDA, Kitarô, *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*; DILWORTH, David A. (Int. y Trad.), Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, pp. 1-45.

DOAK, Kevin M., "Ethnic Nationalism and Romanticism in Early Twentieth-Century Japan", *Journal of Japanese Studies*, Vol. 22, No. 1, 1996, pp. 77-103.

DUMOULIN, Heinrich, *Encuentro con el Budismo* (1982); GANCHO, Claudio (Trad.), Barcelona: Herder, 2009.

DUQUE, Félix, *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*; Madrid: Ediciones Akal, 1998.

Enciclopedia en línea del Shintō (The online Encyclopedia of Shintō) (Shintō jiten) [神道事典] [eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/]

ESCOTO ERIÚGENA, Juan, *División de la naturaleza (Periphyseon)* (862-866); FORTUNY, Francisco José (Int. y Trad.), Barcelona: Ediciones Folio, 2002.

FECHNER, Gustav Theodor, *Elemente der psychophysik*; 2 Vols., Leipzig: Breitkopf un Härtel, 1860.

FERRATER MORA, José, "On the Early History of `Ontology'", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24, No. 1, 1963, pp. 36-47.

FEUERBACH, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro* (1843); Barcelona: PPU, 1989.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797); MEDICUS, Fritz (Ed.), Leipzig: Eckardt (Meiner), 1910.

_____. *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia* (1797); GAOS, José (Trad.), Madrid: Sarpe, 1984.

FIEDLER, Konrad, *Escritos sobre arte* (1876-1887); PÉREZ CARREÑO, Francisca (Int. y Rev. Trad.), ROMANO, Vicente (Trad.), Madrid: Visor-La Balsa de la Medusa, 1991.

FRANK, Manfred, "Fragments of a history of the theory of self-consciousness from Kant to Kierkegaard", *Critical Horizons*, Vol. 5, No. 1, 2004, pp. 53-136.

_____. "Philosophy as 'Infinite Approximation'. Thoughts arising out of the 'Constellation' of Early German Romanticism", en HAMMER, Espen (Ed.), *German Idealism. Contemporary Perspectives*; London, New York: Routledge, 2007, pp. 291-308.

GHILARDI, Marcello, *Una logica del vedere. Estetica ed etica nel pensiero di Nishida Kitarō*; Milano: Mimesis, 2009.

Gifford Lectures [www.giffordlectures.org]

GONZÁLEZ VALLES, Jesús, *Historia de la filosofía japonesa*; Madrid: Tecnos, 2002.

_____. "Influencia de la Mística Alemana Medieval en el pensamiento de Nishida Kitarō" (2006), en SIERRA, Carlos, HERNANDO, Santiago S., (Eds.), *Habitar la*

Terra Incógnita. Experiencias, miradas, pensamientos sobre Extremo Oriente; Santander: Editorial Límite, 2010, pp.11-28.

GOTO-JONES, Christopher S., *Political Philosophy in Japan: Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity*; London, New York: Routledge, 2005.

GREEN, Christopher D. (Ed.), *Classics in the History of Psychology*; Toronto: York University. [psychclassics.yorku.ca/].

GREEN, Thomas Hill, *Prolegomena to Ethics* (1883); Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.

GUYER, Paul, "18th Century German Aesthetics", en ZALTA, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2008 Edition.
[plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/aesthetics-18th-german/].

HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995); CAZENAVE TAPIE ISOARD, Eliane (Trad.), Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1998.

HANE, Mikiso, *Reflections on the Way to the Gallows: Rebel Women in Prewar Japan*; Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1993.

_____. *Breve historia de Japón* (2000); GÓMEZ PARRO, Esther (Trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2003.

HEGEL, G.W.F., *Lógica* (1817); 2 Vols., ZOZAYA, Antonio (Trad.), Barcelona: Ediciones Folio, 1999.

_____. *Introducciones a la filosofía de la historia universal* (1822-1828, 1830-1831); CUARTANGO, Román (Ed. y Trad.), VIEWEG, Klaus (Epíl.), Madrid: Ediciones Istmo, Edición Bilingüe, 2005.

HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*; BARJAU, Eustaquio (Trad.), Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.

HEISIG, James, "East-West Dialogue: Sunyata and Kenosis", *Spirituality Today*, Vol. 39, 1987, pp. 211-224.

_____. "Non-I and Thou: Nishida, Buber, and the Moral Consequences of Self-actualization", *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 2, 2000, pp. 179-207.

_____. *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*; Barcelona: Herder, 2002.

_____. "Nishida's Medieval Bent", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 31, No. 1, 2004, pp. 55-72.

HEISIG, James W., KASULIS, Thomas P., MARALDO, John C. (Eds.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.

HENRICH, Dieter (Ed.), *All-Einheit: Wege eines Gedankens in Ost und West*; Publications of the International Hegel Association, Vol. 14, Stuttgart: Klett-Cotta, 1985.

_____. "Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction" (1976), en *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*; VELKLEY, Richard L.

(Int. y Ed.), EDWARDS, Jeffrey, HUNT, Louis, KUEHN, Manfred, ZOELLER, Guenter (Trads.), London: Harvard University Press, 1994, pp. 123-208.

_____. *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*; PACINI, David S. (Ed.), Cambridge, London: Harvard University Press, 2003.

HIRAI, Atsuko, "Self-Realization and Common Good: T.H. Green in Meiji Ethical Thought", *Journal of Japanese Studies*, Vol. 5, No. 1, 1979, pp. 107-136.

HISAMATSU, Shin'ichi, "Characteristics of Oriental Nothingness", en *Philosophical Studies of Japan*; Vol. 2, Tokio: Japan Association for Promotion of Science-Commission for UNESCO, 1960, pp. 65-97.

HUBER, Johannes, *Johannes Scotus Erigena. Ein beitrage zur geschichte der philosophie und theologie im mittelalter*; München: J. J. Lentner (L. Stahl), 1861.

HUME, David, *A treatise of Human Nature* (1739-1740); SELBY-BIGGE, L.A. (Ed.), Oxford: Clarendon Press, Reimpresión, 1960.

HUSSERL, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928); Madrid: Editorial Trotta, 2002.

HYPPOLITE, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (1946); CHERNIAK, Samuel, HECKMAN, John (Trads.), Evanston: Northwestern University Press, 2000.

IWAKI, Ken'ichi, "Nishida Kitarō and Art", en MARRA, Michael F. (Ed. y Trad.), *A History of Modern Japanese Aesthetics*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001, pp. 259-284.

JACKSON, Earl, Jr., "The Metaphysics of Translation and the Origins of Symbolist Poetics in Meiji Japan", *PMLA (Modern Language Association)*, Vol. 105, No. 2, 1990, pp. 256-272.

_____. "The Heresy of Meaning: Japanese Symbolist Poetry", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 51, No. 2, 1991, pp. 561-598.

JAMES, William, *The Principles of Psychology* (1890); New York: Henry Holt, 1905. [Trad. cast.: *Principios de Psicología*; BÁRCENA, Agustín (Trad.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994].

_____. "A World of Pure Experience", *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, Vol. 1, 1904, pp. 533-543 y pp. 561-570.

JANSEN, Marius B., *The Making of Modern Japan*; Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, Tercera reimpresión, 2002.

_____. "Japan and the Chinese Revolution 1911", en FAIRBANK, John K., LIU, Kwang-Ching (Eds.), *The Cambridge History of China. Vol. II-Late Ch'ing 1800-1911, Part 2*; London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 2006, pp. 339-374.

JOERGENSEN, Juan, *San Francisco de Asís. Su vida y su obra*; PÁVEZ, Antonio (Trad.), Buenos Aires: Editorial Difusión, 1945. [www.franciscanos.org].

KANT, Immanuel, *Sueños de un visionario* (1766); CORREAS, Carlos (Trad.), Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2004.

_____. *Crítica de la Razón Pura* (1781/1787); RIBAS, Pedro (Pról. y Trad.), Madrid: Alfaguara, 2000.

_____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785); MARTÍNEZ DE VELASCO, Luis (Ed. y Trad.), Madrid: Espasa Calpe, 1996.

_____. *Crítica de la Razón Práctica* (1788); MIÑANA VILLAGRASA, Emilio, GARCÍA MORENTE, Manuel (Trads.), Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

_____. *Crítica del Juicio* (1790); GARCÍA MORENTE, Manuel (Ed. y Trad.), Madrid: Austral, 2001.

_____. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física. (Opus postumum)* (1795-1803); DUQUE, Félix (Ed. y Trad.), Madrid, Barcelona: Editorial Anthropos, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1991.

KARATANI, Kōjin, “One Spirit, Two Nineteenth Centuries”, en MIYOSHI, Masao, HAROOTUNIAN, Harry D. (Eds.), *Postmodernism and Japan*; Durham: Duke University Press, 1989, p. 259-272.

_____. *Origins of Modern Japanese Literature* (1980); JAMESON, Fredric (Int.), DE BARY, Brett (Ed. y Trad.), Durham, London: Duke University Press, 1993.

_____. “On Bilateralism”, *SOAS Occasional Translations in Japanese Studies*, Vol. 1, 2012, pp. 1-18 [www.soas.ac.uk/jrc/translations/], extraído de *Pensamiento de preguerra (Senzen no jikō)* [< 戦前 > の思考], Tokio: Kōdansha, 2001.

_____. *Transcritique. On Kant and Marx*; KOHSO, Sabu (Trad.), Massachusetts: The MIT Press, 2005.

KASULIS, Thomas P., “Sushi, Science, and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its Views of Western Science”, *Philosophy East and West*, Vol. 45, No. 2, Comparative and Asian Philosophy in Australia and New Zealand, 1995, pp. 227-248.

_____. *Shinto. The Way Home*; Honolulu: University of Hawai’i Press, 2004.

KATAYAMA, Sen, “ ‘Socialism in Japan’, letter to Hyndman” (1908), “Chinese Refugees in Japan” (1913), “The Japanese Manifesto” (1914), “The War and the Japanese” (1914), “The Labor Movement in Japan” (1918), “Japan and Soviet Russia” (1919), “To the Soldiers of the Japanese Army in Siberia” (1922), “Japan’s Position in the Coming World Social Revolution” (1922), “Foreign Policy of Japan” (1922), “The Eta Movement: A Strong Revolutionary Factor in the Coming Struggle for Proletarian Emancipation in Japan” (1924), “The Communist International & the Far East” (1924), “Against British Capitalism in Egypt, Eastern Bureau of the Comintern” (1925), en *MIA: Comintern Writers: Marxism in Japan: Sen Katayama Archive- Marxists Internet Archives*. [www.marxists.org/archive/katayama/index.htm]

KIM, Alan, “Wilhelm Maximilian Wundt”, en ZALTA, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2008 Edition. [plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/wilhelm-wundt/].

KIM, Ha Tai, “Nishida and Royce”, *Philosophy East and West*; Vol. 1, No. 4, 1952, pp. 18-29.

_____. “The Logic of the Illogical: Zen and Hegel”, *Philosophy East and West*, Vol. 5, No. 1, 1955, pp. 19-29.

KIM, Young Kun, “Hegel’s Criticism of Chinese Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. 28, No. 2, Sinological Torque, 1978, pp. 173-180.

KIMURA Bin, *Tiempo y Ser (Jikan to Jiko)* [時間と自己]; Tokio: ChuoKoronsha, 1982.

KIRK, G.S, RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*; GARCÍA FERNÁNDEZ, Jesús (Trad.), Madrid: Editorial Gredos, Segunda Edición Ampliada, 1987.

KISHINAMI, Tsunezo, *The Development of Philosophy in Japan*; Princeton: Princeton University Press, 1915.

KITAHARA, Hakushû, *Herejía (Jashûmon)* [邪宗門] (1909), en *Aozora Bunko*. [www.aozora.gr.jp/cards/000106/files/4850_13918.html]

Kojiki. Crónicas de Antiguos Hechos de Japón; TANI MORATALLA, Rumi, RUBIO, Carlos (Trads.), Madrid: Trotta, 2008.

KOPF, Gereon, *Beyond Personal Identity: Dōgen, Nishida, and a Phenomenology of No-self*; Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001.

_____. “Review: Michiko Yusa, ‘Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō’ ”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 30, No. 1/2, 2003, pp. 197-201.

KÔTOKU, Shūsui, ELISON, George (Trad.), “Discussion of Violent Revolution, From a Jail Cell”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 22, No. 3/4, 1967, pp. 468-481.

KUKI, Shuzo, *Iki y fûryû. Ensayos de estética y hermenéutica*; FALERO, Alfonso J. (Ed. y Trad.), Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2007.

LAVELLE, Pierre, *El Pensamiento Japonés* (1997); VIDAL, José Manuel L. (Trad.), Madrid: Acento Editorial, 1998.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Monadología*; FUENTES BENOT, Manuel, CASTAÑO PIÑÁN, Alfonso, SAMARANCH, Francisco de P. (Trads.), Barcelona: Ediciones Folio, 2002.

LIN, Xiaoqing Diana, *Peking University Chinese Scholarship and Intellectuals, 1898–1937*; New York: SUNY, 2005.

LIN-CHI, *The Zen teachings of Master Lin-chi: a translation of the Lin-chi lu*; WATSON, Burton (Trad.), Massachusetts: Shambhala Publications, 1993.

LINJI, *The Record of Linji*; FULLER SASAKI, Ruth (Trad. y Com.), YÛHŌ KIRCHNER, Thomas (Ed.), Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2009.

LIPPS, Theodor, *Ästhetik: Psychologie des Schönen und Der Kunst* (1903-1905); Vol. 1, Leipzig: Von Leopold voss, 1923.

_____. *Ästhetik: Psychologie des Schönen und Der Kunst* (1903-1905); Vol. 2, Leipzig: Von Leopold voss, 1920.

LOOK, Brandon C., "Gottfried Wilhelm Leibniz", en ZALTA, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2008 Edition.
[plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/leibniz/].

LÖWITH, Karl, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*; KOVACSICS, Adan (Trad.), Barcelona: Herder, 1998.

LOY, David, *No Dualidad* (1988); GONZÁLEZ, David, MORA, Fernando (Trad.), Barcelona: Editorial Kairós, 2000.

MARALDO, John C., "Translating Nishida", *Philosophy East and West*, Vol. 39, No. 4, 1989, pp. 492-493.

_____. "Contemporary Japanese Philosophy", en CARR, Brian, MAHALINGAM, Indira (Eds.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*; London, New York: Routledge, 1997, pp. 810-835.

_____. "Self-Mirroring and Self-Awareness: Dedekind, Royce, and Nishida", en HEISIG, James W. (Ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy*; Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006, pp. 143-163.

_____. "Nishida Kitarō", en ZALTA, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2010 Edition.
[plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/nishida-kitaro/].

MARBACK, Richard C., "Rethinking Plato's Legacy: Neoplatonic Readings of Plato's Sophist", *Rhetoric Review*, Vol. 13, No. 1, 1994, pp. 30-49

MARRA, Michele (Ed. y Trad.), *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*; Honolulu: Hawai'i University Press, 1999.

_____. "A Dialogue on Language between a Japanese and an Inquirer. Kuki Shūzō's Version", en SŌGEN HORI, Victor, CURLEY, Melissa Anne-Marie (Eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy. Neglected Themes and Hidden Variations*; Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008, pp. 56-77.

_____. "Conrad Fiedler And The Aesthetics Of The Kyoto School", en *Essays on Japan*; Leiden: Brill, 2011, pp. 131-148.

MARSHALL, Henry Rutgers, *Pain, pleasure, and aesthetics: an essay concerning the psychology of pain and pleasure, with special reference to aesthetics*; London: MacMillan, 1894.

MASAAKI, Kōsaka, *Centenary Culture Council Series: Japanese Culture in the Meiji Era, Vol. IX, Thought*; MASAAKI, Kōsaka (Ed.), ABOSCH, David (Trad.), Tokio: Pan-Pacific Press, 1958.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Obras escogidas, Tomo I*, Moscú: Progreso, 1980 [bolchetvo.blogspot.com].

- MOORE, Gregory, "From Buddhism to Bolshevism: Some Orientalist themes in German Thought", *German Life and Letters*, Vol. 56, No. 1, 2003, pp. 20-42.
- NACHOD, Oskar, LAMPRECHT, Karl, *Geschichte von Japan*; Gotha U. Leipzig: Verlag der Asia Minor, 1906.
- NAGAI, Michio, "Herbert Spencer in Early Meiji Japan", *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 14, No. 1, 1954, pp. 55-64.
- NAKASHIMA, Rikizo, *Kant's doctrine of the "Thing-in-itself"*; New Haven: Price, Lee & Adkins Co., 1889.
- NATSUME, Sōseki, RUBIN, Jay (Int. y Trad.), "Soseki on Individualism. 'Watakushi no Kojinshugi'", *Monumenta Nipponica*, Vol. 34, No. 1, 1979, pp. 27-46.
- NEUHOUSER, Frederick, *Fichte's Theory of Subjectivity*; Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia* (1872); SÁNCHEZ PASCUAL, Andrés (Int. y Trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2000.
 _____. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873); ORDUÑA, Teresa, VALDÉS VILLANUEVA, Luis M., (Trads.), Madrid: Tecnos, 1996.
- NISHI, Amane, "The Theory of Aesthetics" (1877), en MARRA, Michele (Ed. y Trad.), *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*; Honolulu: Hawai'i University Press, 1999, pp. 26-37.
- NISHITANI, Keiji, "The personal and the impersonal in religion", *The Eastern Buddhist*, Vol. 3, No. 1, 1970, pp. 1-18.
 _____. *Religion and Nothingness*; VAN BRAGT, Jan (Trad.), Berkeley: University of California Press, 1982.
 _____. *Nishida Kitarō* (1936-1968); CLARKE Jr., D.S. (Pról.), YAMAMOTO, Seisaku, HEISIG, James W. (Trads.), Oxford: University of California Press, 1991.
- NOACK, Ludwig, *Johannes Scotus Erigena über die Einteilung der Natur*; Berlin: Verlag von L. Heimann, 1870.
- NODA, Matao, "East-West Synthesis in Kitaro Nishida", *Philosophy East and West*, Vol. 4, No. 4, 1955, pp. 345-359.
- NOVALIS, *Estudios sobre Fichte y otros escritos* (1796-1799); CANER-LIESE, Robert (Ed. y Trad.), Madrid: Akal-Clásicos del Pensamiento, 2007.
 _____. *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen* (1797-1799); BARJAU, Eustaquio (Ed. y Trad.), Madrid: Ediciones Cátedra, Cuarta Edición, 2008.
- ODAGIRI, Takushi, "From Self-Reflexivity to Contingency. Nishida Kitarō on Self-Knowledge", en HEISIG, James W., UEHARA, Mayuko (Eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy. Origins and Possibilities*; Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008, pp. 73-92.

_____. *Indeterminacy and immanent dialectics Nishida's science of history*; Stanford University (ProQuest Dissertations and Theses), 2010.
[search.proquest.com/docview/807621172?accountid=15299]

ODIN, Steve, *Artistic Detachment in Japan and the West. Psychic Distance in Comparative Aesthetics*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

ORÍGENES, *Tractat dels principis*; Vol. I y Vol. II, RIUS-CAMPS, Josep (Trad.), Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1998.

OWENSBY, Jacob, "Dilthey and the Historicity of Poetic Expression", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 46, No. 4, 1988, pp. 501-507.

PARKES, Graham, "The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy", *Philosophy East and West*, Vol. 47, No. 3, 1997, pp. 305-336.

PARMÉNIDES, ZENÓN, MELISO, HERÁCLITO, *Fragmentos*; MÍGUEZ, José Antonio (Pról. y Trad.), Barcelona: Ediciones Folio, 2002.

PATTBERG, Thorsten, *The East-West dichotomy*; New York: LoD Press, 2009.

PIOVESANA, Gino K., "Men and Social Ideas of the Early Taishō Period", *Monumenta Nipponica*, Vol. 19, No. 1/2, 1964, pp. 111-129.

_____. "One hundred years of Japanese Philosophy. 1862-1962", *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 5, No. 3, 1964, pp. 199-206.

_____. *Pensamiento Japonés Contemporáneo*; SANCHO, José María (Trad.), Madrid: Razón y Fe, 1965.

PIOVESANA, Gino K., YAMAWAKI, Naoshi, *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962. A Survey. With a New Survey (1963-96) by Naoshi YAMAWAKI*; Richmond, Surrey: Japan Library-Curzon Press, Tercera Edición Revisada, 1997.

PLATÓN, *Timeo*; PÉREZ MARTEL, José María (Int. y Trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2004.

POINCARÉ, Henri, *La valeur de la science* (1905); Paris: Ernest Flammarion Editeur, 1911.

RAPHAEL, Max, *Von Monet Zu Picasso. Grundzüge Einer Ästhetik und Entwicklung der Modernen Malerei*; München: Delphin-Verlag, 1919.

REITAN, Richard M., *Making a Moral Society. Ethics and the State in Meiji Japan*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010.

Revista Estudios Filosóficos (Tetsugaku kenkyū) [哲学研究]. [www.bun.kyoto-u.ac.jp/nittetsu/publication/kyoto-phil.html]

RIEPE, Dale, "Selected Chronology of Recent Japanese Philosophy (1868-1963)", *Philosophy East and West*, Vol. 15, No. 3/4, 1965, pp. 259-284.

ROBLES, Francisco José, "En torno a la ejemplar estructura paradójica de la psicofísica fechneriana", *Anuario de Psicología*, No. 66, 1995, pp. 3-17.

ROY, Louis, *Mystical Consciousness: Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers*; New York: SUNY, 2003.

ROYCE, Josiah, *The World and the Individual. Gifford Lectures First Series. The four historical conceptions of being*; New York, London: Macmillan & Co., 1900.

RUSSELL, Bertrand, *The Philosophy of Bergson (1912/1913)*; London: Macmillan and Co., 1914.

_____. *The Analysis of Mind (1914)*; London: Allen and Unwin, 1921.

SADIK JALAL AL-AZIM "Orientalism and Orientalism in Reverse.", *Khamsin*, No.8, 1981, pp. 5-26. Reeditado en MACFIE, A.L., *Orientalism: a reader*; New York: New York University Press, 2000, pp. 217-238.

SAKAI, Naoki, "Two negations: the fear of being excluded and the logic of self-esteem" en CALICHMAN, Richard F. (Ed.), *Contemporary Japanese Thought*; New York: Columbia University Press, 2005, pp. 159-192.

SASAKI, Hidekazu, "Self-Actualization and/or Self-Realization in Japan: A Historical Approach to its various aspects", *The Bulletin of the Faculty of Education, Utsunomiya University*, Vol. 59, Section 1, 2009, pp. 157-172.

SAVIANI, Carlo, *El Oriente de Heidegger*, BOUSO, Raquel (Trad.), Barcelona: Herder, 2004.

SCHNEEWIND, J.B., "Globalization and the History of Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 66, No. 2, 2005, pp. 169-178.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación (1818/1844)*; SAUER, E. Friedrich (Int.), OVEJERO Y MAURY, Eduardo (Trad.), México D.F.: Editorial Porrúa, 2000.

_____. *Notas sobre Oriente*; GURISATTI, Giovanni (Ed. e Intr.), MUÑOZ FERNÁNDEZ, Adela, CABALLERO SÁNCHEZ, Paula (Trads.), Madrid: Alianza Editorial, 2011.

SPINOZA, Baruch, *Ética (1670)*; VIDAL PEÑA (Int. y Trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1998.

STADELMANN BOUTRY, Britta, *La création artistique chez Nishida Kitarô (1870-1945) à travers ses lectures de Fiedler et de Kant dans son texte "Art et morale" ("Geijutsu to dôtoku") de 1923*; Genève : Univ. Genève, 2003.

[archive-ouverte.unige.ch/unige:603]

STEVENS, Bernard, *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida (2005)*; BOUSO, Raquel (Pról.), MARCÉN, José Miguel (Trad.), Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008.

_____. “Overcoming Modernity: A critical response to the Kyoto School”, en DAVIS, Bret W., SCHROEDER, Brian, WIRTH, Jason M., (Eds.), *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School*; Bloomington: Indiana University Press, 2011, pp. 229-246.

STIRNER, Max, *El único y su propiedad* (1845); CALASSO, Roberto (Int.), GONZÁLEZ BLANCO, Pedro (Trad.), México: Editorial Sexto Piso, 2003.

STOUT, G.F., *A Manual of Psychology*; Vol. 1, London: W. B. Olive-University Correspondence College Press, 1898.

SUARES, Peter, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*; Plymouth: Lexington Books, 2011.

SUZUKI, Sadami, “Nishida Kitarō as Vitalist, Part 1: The ideology of the Imperial Way in Nishida's The Problem of Japanese Culture and the Symposia on ‘The World-Historical Standpoint and Japan’”, *Japan Review*, Vol. 9, 1997, pp. 87-108.

_____. *The concept of ‘Literature’ in Japan* (1998); TYLER, Royall (Trad.), Kioto: The International Research Center for Japanese Studies, 2006.

TAKANO, Chōei, PIOVESANA, Gino K. (Trad.), “Seiyō Gakushi no Setsu. The Theories of Western Philosophers” (1835), *Monumenta Nipponica*, Vol. 27, No. 1, 1972, pp. 85-92.

TANABE, Hajime, *Philosophy as Metanoetics* (1946); Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1986.

TANSMAN, Alan, *The aesthetics of Japanese fascism*; Berkeley: California University Press, 2009.

TAYLOR, Charles, *Hegel* (1975); CASTRO MERRIFIELD, Francisco, MENDIOLA MEJÍA, Carlos, LAZO BRIONES, Pablo (Trad.), México D.F., Barcelona: Anthropos Editorial, Universidad Iberoamericana y Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

Templo Meiji (Meiji jingū) [明治神宮] [www.meijijingu.or.jp]

The Transmission of the Lamp: Early Masters; SCHMIDT, Paul F. (Int.), OGATA, Sohaku (Trad.), Wolfeboro, New Hampshire: Longwood Academic, 1990.

“The workers' movement in Japan 1882-1905”, *International Review*, No. 112, 1st quarter, 2003. [en.internationalism.org/ir/112_japan.html]

“The History of the Workers' Movement in Japan, II”, *International Review*, No. 114, 3rd quarter, 2003. [en.internationalism.org/ir/114_japan.htm]

TREMBLAY, Jacynthe, “Introduction de la traductrice”, en NISHIDA, Kitarō, *L'Eveil à soi*; TREMBLAY, Jacynthe (Trad.), París: CNRS, 2003, pp. 9-51.

TSUBOUCHI, Shōyō, “What is Beauty?” (1886), *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*; Honolulu: Hawai'i University Press, 1999, pp. 48-64.

TURRÓ, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*; Barcelona: Anthropos Editorial, 1996.

UEDA, Shizuteru, *Zen y Filosofía*; BOUSO, Raquel, GINER COMÍN, Illana (Trads.), Barcelona: Herder, 2004.

VIGLIELMO, Valdo H., "Nishida Kitarō: The Early Years", en SHIVELY, Donald H. (Ed.), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*; Princeton: Princeton University Press, 1976, pp. 507-562.

WALDENFELS, Hans, "Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Kyoto School", *Monumenta Nipponica*, Vol. 21, No. 3/4, 1966, pp. 354-391.

WARGO, Robert J.J., *The Logic of Nothingness. A Study of Nishida Kitarō*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

WATSUJI, Tetsurō, *Ética (Rinrigaku)* [倫理学] (1945) [WTZ10]. [Trad. ingl.: *Rinrigaku. Ethics in Japan*; YAMAMOTO, Seisaku, CARTER, Robert E. (Trads.), New York: SUNY, 1996].

_____. *Clima (Fûdo)* [風土] (1935) [WTZ8: pp. 1-256]. [Trad. cast.: *Antropología del paisaje: Climas, culturas y religiones*; MASIÀ, Juan, MATAIX, Anselmo (Trads.), Salamanca: Sígueme, 2006].

WELTER, Albert, "Lineage and Context in the Patriarch's Hall Collection and the Transmission of the Lamp", en HEINE, Steven, WRIGHT, Dale S. (Eds.), *The Zen canon: understanding the classic texts*; New York: Oxford University Press, 2004, pp. 137-179.

WHITEHEAD, Alfred North, *Science and the Modern World* (1925); New York: The Free Press, 1997.

WILDE, Oscar, *De Profundis* (1897); BALSEIRO, María Luisa (Trad.), Madrid: Siruela, 2010.

WILKINSON, Robert, *Nishida and Western Philosophy*; Surrey: Ashgate Publishing, 2009.

WINDELBAND, Wilhelm, *An Introduction to Philosophy* (1914); McCABE, Joseph (Trad.), London: T. Fisher Unwin Ltd., 1921.

WIRTH, Jason M., *The conspiracy of life: meditations on Schelling and his time*; New York: SUNY, 2003.

WUNDT, Wilhelm, *Principles of Physiological Psychology* (1874); TITCHENER, Edward Bradford (Trad.), London: Swan Sonnenschein & Co. Lim. y New York: The Macmillan Co., Segunda Edición, 1910.

_____. *Outlines of Psychology* (1896); HUBBARD JUDD, Charles (Trad.), Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1897.

XIAO-MING, Wu, "Philosophy, Philosophia and Zhe-Xue", *Philosophy East and West*, Vol. 48, No. 3, 1998, pp. 406-452.

YUASA, Yasuo, *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory* (1977); NAGATOMO, Shigenori, KASULIS, Thomas P. (Trads.), KASULIS, Thomas P. (Ed.), New York: SUNY, 1987.

YUSA, Michiko, *Zen and Philosophy. An Intellectual biography of Nishida Kitarō*; Honolulu: Hawai'i University Press, 2002.

ZAVALA, Agustín Jacinto, *Filosofía de la transformación del mundo: introducción a la filosofía tardía de Nishida Kitarō*; Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán A.C., 1989.

_____. *La filosofía social de Nishida Kitarō, 1935-1945*; Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán A.C., 1994.

_____. *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología*; Vol. 1, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1995.

_____. *Tradición y mundo histórico en la filosofía de Nishida Kitarō (1930-1945)*; Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán A.C., 2004.