



FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

La Escuela de Kyōto como cruce intercultural de pensamiento a través de la figura de Nishida

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER
CURSO 2018/2019

Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna

Alumna:

Laura Canca Portilla

Director:

Jesús Francisco De Garay Suárez-Llanos

Índice

Resumen	3
Palabras clave	3
Abstract	4
Keywords.....	4
Introducción.....	4
Notas previas al trabajo	13
La verdadera realidad como principio fundamental de la filosofía nishidiana	14
El bien	26
Estética y religiosidad	37
La experiencia directa como vía de acceso a la realidad	46
Conclusiones.....	48
Bibliografía principal	49
Bibliografía complementaria	50

Resumen

A diferencia de lo que sucede con los países más occidentales del continente eurasiático, la «filosofía» en Japón -al menos tal y como nosotros la conocemos- se remonta tan sólo a unas pocas décadas atrás. Aunque hay distintas corrientes de pensamiento que han estado fuertemente presentes a lo largo de toda la historia del archipiélago, la reflexión acerca de la filosofía en sí misma no surgiría hasta el contacto de las islas con los países occidentales durante la era Meiji¹ (1868-1912). Como resultado de la confluencia cultural en este periodo, Japón comenzó a indagar en sus tradiciones, tratando de dar un soporte teórico-filosófico a sus prácticas milenarias y al papel que éstas jugaban en su sociedad, sustentadas principalmente por fundamentos religiosos en su mayoría budistas y sintoístas.

En este contexto de convulsas transformaciones en el panorama intelectual japonés, son muchos los pensadores que se esfuerzan por asimilar los conocimientos provenientes del extranjero mientras tratan de conservar la cultura autóctona. De entre estas figuras, es el autor Nishida Kitarō² (西田幾多郎) (1870-1945), precursor de la Escuela de Kyōto, el que más destaca en el ámbito filosófico del siglo XX.

En este trabajo, a través de un análisis de *Indagación del Bien (Zen no kenkyū - 善の研究)* -su principal obra de juventud-, intentaremos abordar la empresa que acometió al tratar de aunar el pensamiento de su país con las ideas occidentales de autores como Kant, Hegel y otros tantos, mediante la creación de un sistema que se enriquece de ambas tradiciones. Así, mostrando el gran valor del intercambio cultural producido gracias a su trabajo, podremos recalcar la necesidad de desplazar el eurocentrismo existente y abrir el debate a otras narraciones y sus perspectivas sobre la condición humana.

Palabras clave

Escuela de Kyōto; Nishida Kitarō; Filosofía japonesa; Filosofía de la nada; Experiencia pura / Experiencia directa; Budismo Zen.

¹ El sistema de transcripción empleado a lo largo de todo el trabajo para las palabras provenientes de la lengua japonesa es el *Hepburn Modificado*, también conocido como *Hepburn Revisado*; estilo que predomina en la actualidad desde que se introdujera en el año 1954 en el *New Japanese-English Dictionary*.

² Para los nombres de los autores japoneses, a lo largo del trabajo se ha seguido el orden tradicional japonés, anteponiendo el apellido al nombre de pila.

Abstract

Unlike the most western countries of the Eurasian continent, ‘philosophy’ in Japan - at least as we know it - dates back only a few decades ago. Although there are different currents of thought that have been strongly present throughout the history of the archipelago, reflection on philosophy itself would not arise until the contact of the islands with western countries during the Meiji era (1868-1912). As a result of the cultural confluence in this period, Japan began to investigate its traditions, trying to give a theoretical-philosophical support to its millenary practices and the role they played in their society, supported mainly by religious foundations mostly Buddhist and Shinto.

In this context of convulsive transformations in the Japanese intellectual landscape, there are many thinkers who strive to assimilate knowledge from abroad while trying to preserve the native culture. Among these figures, it is the author Nishida Kitarō, forerunner of the Kyōto School, the most prominent in the philosophical field of the twentieth century.

In this work, through an analysis of *An Inquiry into the Good* (*Zen no kenkyū* - 善の研究) - his main work of youth -, we will try to address the company he undertook when trying to combine the thinking of his country with the Western ideas of authors such as Kant, Hegel and many others, by creating a system that enriches both traditions to, thus, showing the enormous value of the cultural exchange produced thanks to their work, being able to emphasize the need to displace the existing Eurocentrism and open the debate other narratives and their perspectives on the human condition.

Keywords

Kyōto School; Nishida Kitarō; Japanese Philosophy; Philosophy of Nothingness; Pure experience / Direct Experience; Zen Buddhism.

Introducción

El periodo conocido como la Restauración Meiji comenzó en el año 1868 bajo la formación de un nuevo grupo de mando situado en el poder con la figura del emperador a la cabeza. Las transformaciones llevadas a cabo en el país nipón durante esta época

ocurrieron como resultado de las numerosas crisis³ que llevaban gestándose en Japón a lo largo de las décadas previas. Esta apertura implicó la entrada violenta y repentina de la ‘esencia occidental’ y agrandó el problema preexistente en el país, en el que se originó una fuerte crisis de identidad además de un sentimiento xenófobo generalizado y un descontento hacia la gestión llevada a cabo por parte del *bakufu*⁴ con respecto a todos los problemas que atravesaban la isla (Whitney, 1993). Durante este periodo previo a la restauración, nos encontramos con una realidad religiosa plural que, pese a erigirse anticristiana, había dejado al confucianismo arraigarse y ocupar una posición de igualdad junto al budismo y sintoísmo preexistentes. A su vez, el viejo régimen de gobierno aún permanecía vigente, y, aunque se produjeron algunas transformaciones en pos de la adaptación al mundo moderno, no sería hasta el 3 de enero de 1868 cuando, con la devolución del poder al emperador, empezaría la nueva etapa de la restauración. Con ella comenzarían asimismo las verdaderas modificaciones que, ocurriendo a una velocidad vertiginosa, llevaron a Japón a renovarse a todos los niveles. Estos cambios fueron, tal y como nos cuenta Whitney Hall, “al principio, rápidos y principalmente inspirados en los occidentales, y, luego, de ritmo más lento y determinados cada vez más por las condiciones nacionales propias” (Whitney, 1993, pág. 225). La presión extranjera jugó, por tanto, un papel esencial en todo el proceso y fue el detonante que estimuló la reforma. Para los japoneses “la modernización comenzó literalmente con la occidentalización” (Whitney, 1993, pág. 224). Bajo la necesidad de adaptación ante las novedades, Japón se vio forzado a abrir sus zonas interiores a los viajeros, profesores, comerciantes y misioneros que procedían del extranjero, así como a reelaborar sus leyes y constituciones al estilo imperante en el mundo occidental. Todo esto sucedía al mismo tiempo que trataban de proteger y defender su identidad nacional frente a las potencias provenientes del exterior, a fin de buscar un lugar propio en el nuevo terreno hostil al que intentaban acceder: el mundo moderno. Por estos motivos, pese a todos los avances que supuso esta

³ Los incidentes armados que ocurrían de manera puntual contra las potencias extranjeras que intentaban abastecerse en los puertos de las costas japonesas, el nulo intercambio de mercancías con el exterior, un sistema de administración basado en el dominio de distintos territorios feudales a través de las figuras de los *daimyō* (soberanos y regentes de los territorios feudales en la historia de Japón desde el siglo X al XIX) designados por el *shōgun* (jefe del ejército y gobernante a efectos prácticos bajo la figura del emperador), o una estricta división de clases sociales entre las que cabe recalcar una élite completamente insostenible económicamente; fueron algunas de las causas que motivaron tal situación. En el año 1854, tras haber firmado el Tratado Kanagawa posterior a la llegada del comandante americano Matthew C. Perry a las costas del país, Japón abrió los puertos de Shimoda y Hakodate al comercio exterior, rompiendo la política aislacionista en la que se encontraba sumido desde 1639 (Whitney, 1993, págs. 222-256).

⁴ *Bakufu*: término por el cual se denominaba al gobierno administrativo temporal sucedido bajo el mando de un *shōgun* (jefe del ejército y gobernante a efectos prácticos bajo la figura del emperador).

etapa de renovación, no hay que olvidar que, al fin y al cabo, la llegada de las ideas occidentales no dejó en ningún momento de ser una invasión a la cultura nipona y una perturbación en la vida del día a día para toda la sociedad.

El autor que aquí nos ocupa, Nishida Kitarō, nació justo a principios de esta época de transformaciones, en 1870. Durante los primeros años de su formación, Nishida, en el contexto que hemos descrito anteriormente, aprendió además de lengua japonesa, lengua y literatura china -incluyendo clásicos confucianos, neoconfucianos y taoístas que influirían en cierta medida en su trabajo posterior-, inglés, alemán y filosofía -lo que le permitió leer a pensadores occidentales como Hegel o Kant desde que era relativamente joven-, además de historia, matemáticas, física o geología. Indeciso entre estudiar matemáticas o filosofía como carrera profesional, decidió optar por esta última, aunque el ambiente opresivo derivado de la etapa de modernización junto con los malos resultados obtenidos en 1889 debido a su escasa asistencia a las clases, le condujeron a abandonar el colegio acompañado de Suzuki Daisetsu⁵ -con quien había forjado una gran amistad -en 1890 para continuar como estudiante autodidacta. Las dificultades que encontró afrontando el estudio por su cuenta le movieron a entrar en la Universidad imperial de Tōkyō como estudiante de ‘estatus limitado’, y allí profundizó en el pensamiento de autores que había tratado anteriormente y otros nuevos como Schopenhauer, bajo tutela de los primeros profesores de filosofía de Japón. En 1894 se graduó con una tesis de investigación sobre la teoría de la causalidad de Hume y, tras su graduación, se dedicó a la enseñanza de alemán durante una década en distintos colegios de Kanazawa, aunque en ningún momento dejó de lado la filosofía (Carter, 2015, págs. 41-45) (Maraldo, 2005).

Como resultado de los ensayos que iba escribiendo en este terreno a lo largo de esos años de maestro, así como influenciado por la práctica del zen que empezaría durante esta época bajo la influencia de su amigo Suzuki (Faure, 1995, págs. 250-251), comenzó escribir en 1905 su libro *Indagación del Bien*, que vería la luz en 1910, llevándole obtener una plaza en la Universidad imperial de Kyōto. A lo largo de los años siguientes obtendría la cátedra en esa misma universidad donde crearía toda una nueva escuela alrededor de su pensamiento y sus inquietudes filosóficas (Carter, 2015, págs. 41-45) (Maraldo, 2005).

⁵ Suzuki Daisetsu Teitaro (1870-1966) fue un monje y pensador budista japonés que destacó por sus escritos sobre budismo zen, los cuales traspasaron las distancias y acercaron el concepto oriental a occidente durante el siglo XX.

Entre los años 1918 y 1925, además, Nishida sufriría una serie de desdichas personales relacionadas con la muerte de numerosos parientes cercanos -su madre, su primera mujer, un hijo varón y tres hijas-, así como largos periodos de enfermedad, que le conduciría a una depresión que le acompañó de por vida. Pocos años después, en 1929, se convirtió en profesor emérito y volvió a Kamakura, donde –“ante la experiencia de la «tristeza de la vida»” (González Valles, 2014, pág. 329)- continuaría refugiándose en la filosofía de las desgracias vividas durante los años anteriores. A partir de este periodo, sus intereses se centraron en la naturaleza de las acciones humanas y las interacciones en el mundo histórico y social, conduciéndole finalmente a preguntarse por el significado de la cultura y la condición de nación hasta su muerte en 1945 (Carter, 2015, págs. 41-45) (Maraldo, 2005).

La primera de sus obras -y la que en este trabajo nos ocupa- *Indagación del Bien*, partió de distintos ensayos y conferencias que el autor dio entre los años 1899 y 1909 mientras trabajaba de profesor de lógica, ética y alemán en Kanazawa, se divide en cuatro partes. A lo largo de todas ellas, Nishida va componiendo toda una teoría filosófica en busca de la verdad en torno a la existencia⁶ y a los «problemas de la vida humana» (Crespín Perales, 2013, pág. 101) que algunos expertos han convenido en denominar como sincrética. Tal como él mismo explica en el prefacio a la edición de 1911, comenzó a redactar dicha obra por la Parte II -dedicada a la realidad y la explicación del mundo en el que existimos-; continuó por la Parte III -dedicada a la creación de un sistema ético y moral que, pudiendo ser entendido independientemente, complementa el resto de capítulos-; y, posteriormente, desarrolló la Parte I -sobre la «experiencia pura»- y la IV -en torno a la religión- como manera de detallar y profundizar en su perspectiva.

Debido a esta extraña organización y a la disposición final de los capítulos, la lectura puede dar la impresión de ser necesariamente ardua ya que, para poder comprender la totalidad de la parte primera, es necesario haber abordado antes la cuestión de la realidad tratada en la parte dos. Por este motivo, en este trabajo consideramos que lo mejor es seguir el propio consejo del autor y comenzar la lectura por esta segunda sección, dejando la última para el final.

⁶ “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 mover todas las cosas del mundo a ser.” (Crespín Perales, 2013, pág. 101).

Otra problemática añadida surge debido a que el desarrollo del modelo filosófico expuesto que este libro lleva aparejada la necesidad de desarrollar una terminología concreta y diferenciada que expanda tanto los límites naturalmente impuestos por el lenguaje, como aquellos inherentes a la asimilación de conceptos extranjeros; lo que complicando el proceso de traducción. Términos como «experiencia directa», «experiencia pura», «conciencia», «fenómenos mentales», etc., aparecen diseminados a lo largo del texto y expresan ideas con matices muy propios del pensamiento del autor que, tal como puntualiza Crespín Perales, pueden inducir a error, ya que conforman “toda una serie de estructuras duales y relacionales” (Crespín Perales, 2013, pág. 69).

Todo este nuevo modelo, al mismo tiempo que se valía del pensamiento de autores ya reconocidos en distintos ámbitos de la filosofía, aportaba novedosos puntos de vista a cuestiones que en los países occidentales eran tratadas desde hacía mucho tiempo. La amplia difusión que la obra tuvo cuando fue publicada fue principalmente gracias a este hecho, y le valió a Nishida un reconocimiento que le permitió acceder a la enseñanza en escuelas superiores como la Universidad de Kyōto, donde un conjunto de estudiantes se consagró a su alrededor, iniciando toda una escuela tras sus pasos.

En su pensamiento, no obstante, la noción de «experiencia pura» se encontraría presente únicamente en su primera etapa. La filosofía que desarrolló tras este concepto fue madurando poco a poco, dando lugar a otras etapas donde su idea clave gira en torno al «autodespertar»; donde todo su pensamiento recae en un nuevo término que alude al lugar («*basho/topos*»); o, más hacia el final de su vida, hacia una filosofía del «mundo dialéctico contradictorio de lo uno y lo múltiple idéntico a sí mismo» (Carter, 2015, pág. 42).

La agrupación de estudiantes en torno a su pensamiento comenzaría durante esta primera y segunda etapa en las que Nishida trataría de la experiencia en *Indagación del Bien* y comenzaría a elaborar nuevos documentos y a dar conferencias en torno a su concepto de *topos*.

De entre los alumnos que estudiaron bajo su influencia, destacan especialmente Nishitani Keiji y Tanabe Hajime que, junto con la figura de Nishida, han sido considerados por muchos especialistas como la tríada representante de dicha escuela. Ambos estudiantes, aunque influidos por el pensamiento de su predecesor, divergieron frente al pensamiento de éste en sus distintas perspectivas, manifestando con frecuencia

su disconformidad -siempre desde el respeto- con las teorías propuestas por aquel y argumentando contra sus reflexiones. Tanabe, por ejemplo, criticó la teoría de la lógica del lugar de Nishida y su perspectiva de La Nada Absoluta en su *Lógica de la especie*, puntualizando la falta de concreción de la noción formulada por su maestro. Nishitani, por su parte, también se desviaría de la concepción de la Nada Absoluta que Nishida propondría en su cuarta etapa, orientando su idea con respecto a tal concepto de una manera más próxima a la noción de vacío presente en el budismo. Aparte de estas dos figuras principales de la escuela, otros autores a destacar como Kiyoshi Miki, Jun Tosaka, Yoshinori Takeuchi, etc., se desarrollaron en el marco de la universidad de Kyōto; y otros muchos fueron grandes representantes del pensamiento japonés que, aunque no pertenecían a la escuela de Kyōto de forma directa, estaban vinculados a ella gracias al entorno intelectual que ésta propició. De entre estos autores, no podemos dejar de mencionar a Daisetsu Teitarō Suzuki y a Shizuteru Ueda (González Valles, 2014, págs. 358-360).

Aunque todos estos pensadores estuvieron relacionados en mayor o menor medida con la Escuela de Kyōto, los temas de los que se ocuparon estuvieron siempre marcados por “el más variopinto pluralismo ideológico” (González Valles, 2014, pág. 359), aunque entre sus miembros siempre se percibió una inclinación al existencialismo como punto común; lo que los unía a todos fue la determinación de que “o el pensar transforma el modo de ver las cosas de la vida o no es pensar en el sentido pleno de la palabra” (Heisig, 2001, pág. 36). Además, comparten también la visión con la que se aproximan a occidente, a cuya historia intelectual se acercan “como un todo que comprende, no sólo la filosofía, sino también la religión, la ciencia y la literatura” (Heisig, 2001, pág. 13).

Sumándose a estos elementos característicos, otro aspecto característico entre los miembros de la escuela fue la reflexión en torno a la cuestión de la Nada, cuya noción y concepto, juegan un papel muy importante en el pensamiento japonés desde sus orígenes⁷ por ser la idea de la que emanan las distintas ramas de la filosofía en oriente, -en contraposición con lo que sucede en occidente, donde las preguntas se articulan alrededor del *Ser*-.

⁷ Para profundizar en las nociones y perspectivas en torno al concepto de La Nada, véase el apartado «Filosofía de la Nada» en el capítulo «Fuentes Budistas» de *Historia de la Filosofía Japonesa* de Jesús González Valles.

De entre los distintos pensadores de la Escuela de Kyōto son muchas las interpretaciones que se hicieron en torno al concepto, la mayoría de ellas -por no decir todas- muy alejadas de la perspectiva que Nishida empezaría al respecto. Concretamente para este autor, en parte movido por la individualidad de su formación zen, la Nada Absoluta se establece como máxima filosófica⁸, adquiriendo un carácter definitivo que le marcaría de por vida en su búsqueda del absoluto. Este, en palabras de González Valles,

es ciertamente un concepto *misterioso* y podría interpretarse como la *Realidad absoluta* que trasciende todas las categorías, que está por encima de toda relatividad y oposición: ser-nada, existencia-no existencia, bueno-malo, afirmación-negación, y en la que se funden o unen todos los contrarios (González Valles, 2014, pág. 349)

En *Cómo leer a Nishida*, el propio Suzuki señaló que esta «filosofía de la Nada» que el autor propondría con posterioridad a *Indagación del Bien*, al igual que su idea de «la lógica de la contradicción», son sumamente difíciles de entender para aquellas personas no familiarizadas con el ejercicio del budismo zen, sosteniendo incluso que el desarrollo de pensamiento de el autor que aquí tratamos y toda su filosofía se debió a los esfuerzos de éste por explicar el zen y hacerlo comprensible a las mentes occidentales (Faure, 1995, pág. 250).

El budismo es, por consiguiente, un punto clave para comprender el pensamiento de Nishida, pues, a lo largo de toda su vida, aunar la exigencia religiosa innata en la conciencia humana con el pensamiento fue lo que le movió a seguir reflexionando en torno a la filosofía. En los países occidentales, como ya sabemos, estas esferas raramente entran en contacto desde que se desvincularan en el siglo XVIII; sin embargo, en Japón, la religión no tiene que ver con una mera fe ciega contraria a los dictados de la razón, sino que es, sino que está relacionada con transformación individual de la conciencia. Tal como nos indica Thomas P. Kasulis en el prefacio al libro *La escuela de Kioto: una introducción*,

Sea como fuere, para los japoneses, la religión no es una cuestión de fe o razón, creencia o dogma, sino de experiencia, la clase de experiencia que es verdaderamente transformadora,

⁸ De manera semejante a la que aquí entra en juego en el pensamiento japonés, pensadores occidentales también hablarían de La Nada en estos términos. Por ejemplo, la filósofa María Zambrano diría que la Nada “Es la sombra de Dios; (...). Se mueve, se modula; cambia de signo; es ambigua, movediza, (...). Se parece a lo posible, a la sombra y el silencio(...). No tiene identidad, pero es activa (...). Su acción es viviente. Diríase que es la vida sin textura, sin consistencia [sin esencia]. La nada hace nacer” (Zambrano, 1991, pág. 168).

de esa clase que permite decir que uno se ve asimismo y el mundo de forma distinta (Carter, 2015, págs. 32-33).

Con todo, pese a que Nishida no hace muchas menciones explícitas ni al budismo en general ni a su vertiente zen -que fue con la que tuvo más relación- a lo largo de su obra, es indiscutible que tales perspectivas aparecen implícitas entre las líneas que el autor desarrolla, aunque sea a grandes rasgos⁹ o dependientes de su experiencia personal. El zen que aquí nos ocupa pertenece a la vertiente Mahayánica de la tradición budista. En esta escuela, la meditación es la vía mediante la cual accedemos a la verdad de Buda tras habernos desprendido de los pensamientos y profundizado en la naturaleza de las cosas. La meditación «*zazen*» (座禪) -aquella que se lleva a cabo estando sentado y en una rígida postura-, es empleada en distintas escuelas, entre las que encontramos la escuela Rinzai, aquella a través de la que nuestro autor trataba de profundizar en su experiencia y que escuela emplea el «*kōan*»¹⁰ (公案) como medio para alcanzar la naturaleza del absoluto mediante la intuición.

Una vez comprendida la influencia que esta perspectiva budista causó en la filosofía de nuestro autor, podemos entender el influjo de su pensamiento y cuáles fueron los móviles que le llevaron a desarrollar sus perspectivas. En este contexto de la Escuela Filosófica de Kyōto, la relevancia del papel que jugó Nishida se debió a los constantes esfuerzos que hizo a lo largo de su carrera por aunar el pensamiento de Japón y extremo Oriente con las tradiciones filosóficas que se desarrollaban en el extremo occidental de Eurasia y en Norteamérica. Uno de sus más adelantados discípulos, Nishitani Keiji, señalaría lo crucial de este aspecto en la filosofía del autor en un breve texto en el que se expone parte de su carácter, diciendo así:

Nishida consideraba el pensamiento oriental como un sistema filosófico de igual importancia y, basándose en los contenidos de ambas tradiciones, se convirtió en el arquitecto de un nuevo sistema filosófico. En ese sentido, Nishida era diferente a los muchos grandes

⁹ Tal y como Faure señala, “las anotaciones en el diario de Nishida y otros escritos del autor manifiestan claramente que sus conocimientos con respecto a las tradiciones cristianas y el budismo zen permanecieron relativamente superficiales al largo de su vida. Su interpretación del budismo es muy idiosincrática y el mismo admitió que su budismo zen era bastante diferente de aquel que la tradición enseñaba. De hecho, tanto las citas relativas a los escritos y de las grandes figuras del budismo como aquellas extraídas de los documentos de los teólogos y místicos cristianos son bastante libres y eclécticas” (Faure, 1995, pág. 252).

¹⁰ El «*kōan*» (公案) es un enunciado breve extraído de un sutra o ideado por un maestro zen que se basa en una pregunta paradójica que los aprendices deben superar -trascendiendo el razonamiento lógico y discursivo- como medio para acceder a la realidad (Crespín, Doménech del Río, Prats, & Prevosti, 2011, *El budismo*, pág. 56).

filósofos occidentales que lo habían precedido. Fue el primer filósofo de este tipo en aparecer en la era moderna. Ya sea en Occidente o en el Este, hasta entonces no hubo ningún filósofo que, como Nishida haciendo colisionar Occidente y Oriente, los fusionase en un gran Mundo donde no hubiese esa distinción, sino un conjunto que incluyera a ambos. (Nishitani, 1992).

Su pensamiento, especialmente por esa intención de borrar los límites culturalmente existentes entre las distintas perspectivas, causó gran interés no sólo entre los japoneses, sino también entre los intelectuales de otros muchos países, provocando una oleada de trabajos y artículos en relación a su propuesta (González Valles, 2014, pág. 358). En este sentido, sí que podemos afirmar que la labor de Nishida como pensador residió en gran medida en la novedad de sus intenciones y su sistema, así como en el «soplo de aire fresco» que proporcionó a las ideas que se debatían en los países occidentales. Además, en este esfuerzo por derribar las barreras culturales, Nishida abrió camino a que se iniciase la reflexión filosófica en Japón, manteniendo siempre presentes las tradiciones.

Pese a las diferencias culturales, opinamos que el eurocentrismo existente en la historia de la filosofía no hace a ésta sino un flaco favor, por lo que este trabajo intentará mostrar la necesidad de ampliar las atenciones del sistema vigente a otras culturas, dando lugar a que la riqueza y profundidad de pensamiento presente, en este caso, en Japón, sean tenidas en consideración. Todos estos hechos, sumados a la interesante propuesta de un pensador que intenta conservar constantemente un vínculo entre pensamiento y religión -una sugerencia tan rechazada por muchos en occidente durante esta época- son los que nos han llevado a interesarnos en este proyecto, motivados por las nuevas vertientes a las que estas ideas pueden dar paso porque, tal como apunta Heisig, “en tanto que filosofía y religión aluden a modos de pensamiento, ambos conceptos no tienen nada que perder y mucho que ganar en una vinculación” (Heisig, 2001, pág. 14) de esta índole.

Indagar en los inicios de esa escuela a través de las ideas expuestas en esta obra de Nishida ha sido, pues, una primera aproximación a la filosofía japonesa contemporánea, tema que esperamos continuar como objeto de una tesis doctoral en el futuro.

La existencia de una amplia bibliografía -tanto en inglés como en castellano- en torno a la cuestión ha hecho posible este trabajo, siendo necesario destacar los trabajos empleados principalmente -al margen de la obra analizada en sí misma- entre los que se encuentran *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, de W. Heisig; *La escuela de Kioto: una introducción*, de Robert. E. Carter; la tesis de M. Crespín Perales

sobre *Experiencia, Autoconciencia y Voluntad. La conceptualización de la subjetividad en el primer periodo (1911-1923) de la filosofía de Nishida Kitarō*; *The Kyoto School and Reverse Orientalism* de Bernad Faure; e *Historia de la Filosofía Japonesa* de J. González Valles, así como las extensas entradas de la Enciclopedia de la Universidad de Stanford, disponibles en línea.

Gracias a estas fuentes es que ha sido posible abordar el propósito de este trabajo: analizar la primera de las obras de Nishida, el contexto en el que se desarrolló y las propuestas de su sistema filosófico como vía para acceder a la filosofía comparada entre oriente y occidente, desprendiéndonos de la dicotomía y abogando por la interculturalidad de su modelo. Con este objetivo en mente, nos hemos valido esencialmente de la edición en castellano de *Indagación del Bien* editada por Gedisa¹¹, habiéndola cotejado en puntos concretos con el original en japonés de la editorial Chisokudō y, a diferencia de la disposición de las partes en ambas ediciones, en este trabajo hemos decidido dejar la parte relativa a la «experiencia pura» para el final, considerando que esta disposición favorece la comprensión de la filosofía nishidiana de juventud.

Notas previas al trabajo

Antes de analizar *Indagación del Bien*, veamos una serie de aspectos que debemos tener en consideración para comprender con mayor profundidad el trabajo que aquí nos ocupa.

Dentro de todas las obras que componen la bibliografía del autor, *Indagación del Bien* es, tal y como mencionábamos brevemente en el resumen e introducción de este proyecto, uno de los principales libros que Nishida redacta a lo largo de toda su vida y, definitivamente, el escrito más crucial de sus producciones de juventud.

Dicha obra supone el primer intento por parte de la filosofía japonesa de abordar la cultura autóctona y las tradiciones de pensamiento propias a base de compararlas con las novedades intelectuales provenientes de occidente. Debido a esto, la obra aquí analizada goza de suma importancia en el contexto general de la filosofía nipona, siendo su relevancia para el pensamiento japonés y la historia de la filosofía en general -como

¹¹ La otra versión disponible en castellano es la publicada en 1963 en *Revista de Occidente*, traducida directamente del japonés por Anselmo Mataix y José M. de Vera, cuyo título quedó transcrito como *Estudio del Bien*.

comentábamos- uno de los motivos que han propiciado el presente trabajo. No obstante, es necesario recalcar que el pensamiento plasmado en este libro -al ser éste el primero que desarrolla el autor a lo largo de toda su carrera filosófica- evoluciona en los años posteriores, sufriendo una transformación con respecto a las ideas aquí propuestas y adquiriendo nuevos tintes y matices que no han quedado reflejados en este trabajo. Así mismo, cabe recalcar antes de proceder al análisis del pensamiento de Nishida, que también se ha empleado en este trabajo su ensayo *Una explicación sobre la belleza* («*bi no setsumei*» - 美の説明), escrito en 1900, como manera de complementar con su perspectiva estética lo expresado por el autor en *Indagación del Bien*, especialmente en lo referente a la religión y la moral, con las que tiene una estrecha vinculación.

En lo que respecta a las citas empleadas, es relevante apuntar que las que no estaban originalmente en castellano han sido traducidas a fin de preservar el estilismo idiomático a lo largo del trabajo.

La verdadera realidad como principio fundamental de la filosofía nishidiana

«*En la realidad verdadera, independiente y autosuficiente anterior a la separación de sujeto y objeto, nuestro conocimiento, nuestro sentimiento y nuestra volición son una sola cosa.*¹²»

「如く主格の未だ分る
ざる独立自全の真実在
は知情意を一にしたも
のである。」

En enero de 1911, con motivo de la publicación de *Indagación del Bien* prevista para los meses siguientes, Nishida escribe el prefacio a esta obra creada años atrás mientras impartía clases en la Escuela Superior Nacional Cuarta de Kanazawa. En la breve introducción llevada a cabo, el autor expone cuál fue el desarrollo de las distintas partes del texto y cómo se sucedieron sus planteamientos, así como cuáles fueron los motivos que le empujaron a plasmar sus ideas durante aquella época. Aunque poco tiempo después su pensamiento fluyera en otras direcciones y divergiera de sus concepciones originales, en este preámbulo señala

¹² Extracto de *Indagación del Bien*, capítulo VII: *Los rasgos verdaderos de la realidad*. (Nishida, 1995, pág. 92). La referencia para la oración en japonés puede encontrarse en el original citado en la bibliografía de este trabajo (西田, 2016, pág. 52).

Yo deseaba explicar todas las cosas sobre la base de la experiencia pura entendida como única realidad. Al principio, leí a pensadores como Ernst Mach, pero estas lecturas no satisficieron. 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 es más importante que las diferencias individuales y de esta manera logré evitar todo solipsismo (Nishida, 1995, pág. 34)¹³.

Tales eran los deseos y objetivos de Nishida, por lo que, fuertemente influido por el idealismo de Thomas Hill Green, así como por las posibilidades que ofrecía el concepto «experiencia pura» que encuentra en la filosofía de William James, nuestro autor intenta abordar todas aquellas ramas del conocimiento que son de su interés -estética, religión, ética, moral, etc.- desde esta construcción filosófica de la realidad que él mismo plantea.

Este concepto –«experiencia pura»- como tal, aparece únicamente en la Parte I («*junsui keiken*» -純粹経験-) en la versión original en japonés, pues de la Parte II en adelante, el autor comienza a emplear un término análogo - «experiencia directa»- («*chokustesu keiken*» -直接経験) en su lugar; aunque en la traducción manejada en este caso de las dos existentes en castellano, ambos términos se han utilizado indistintamente como sinónimos. Con todo, como bien señala Crespín Perales, no debemos caer en el error de concebir de manera simplista las ideas de Nishida debido a las limitaciones lingüísticas de las expresiones utilizadas, sino que es de suma importancia ahondar en la significación tras las palabras empleadas por el autor, a fin de profundizar en el amplio sentido del que éste las dota (Crespín Perales 2013, pág. 51).

Es en base a estos términos que Nishida, movido por la inquietud filosófica¹⁴ propia de aquellos que no pueden evitar cuestionarse todo cuanto les rodea, comienza a construir todo su sistema de pensamiento. Empezando a escribir *Indagación del Bien* por la segunda parte, el autor aborda la configuración de la realidad tal como él la entiende para después poder sustentar sobre ella sus modelos con respecto a la ética, el arte o la religión, siendo éstas las razones que le mueven originalmente a aventurarse en busca de

¹³ Empleo de la cursiva añadido al texto original.

¹⁴ El propio Nishida hace alusión -en el prefacio de este libro- a la incapacidad de desprenderse de la turbación presente en el fuero interno de aquellos que se arrojan por entero al vacío de la andadura filosófica: “Un filósofo (Hegel) dijo que estaba condenado a pensar sobre la verdad filosófica. Y ciertamente para aquel que haya comido del fruto prohibido esa angustia es inevitable” (Nishida, 1995, pág. 34).

respuestas que satisfagan su necesidad de saber. Comienza, pues, justificando tal *Indagación* señalando el «punto de partida»:

Las concepciones filosóficas del mundo y de la vida humana se vinculan estrechamente con las exigencias prácticas de la moral y de la religión, exigencias que dictan la manera en que las personas deben conducirse e indican dónde pueden hallar la paz del espíritu. Los hombres nunca quedan satisfechos con las convicciones intelectuales y las exigencias prácticas que se contradicen. Quienes poseen elevadas aspiraciones espirituales no encuentran satisfacción en el materialismo, y quienes creen en el materialismo conciben dudas acerca de las demandas espirituales. Fundamentalmente la verdad es singular, pues la verdad intelectual y la verdad práctica deben ser una y la misma verdad. Aquellos que piensan profunda o genuinamente procuran de manera inevitable encontrar congruencia entre el conocimiento y la esfera práctica del sentimiento y la voluntad (Nishida, 1995, pág. 79).

A partir de este momento, a lo largo del trabajo veremos cómo Nishida va estableciendo su filosofía apoyándose en un discurso dialéctico que le lleva a sustentar sus ideas sobre lo que él concibe como la verdadera realidad; un sistema que, muy alejado de la visión ontológica dualista concebida en occidente -donde la dicotomía entre el ser y el no-ser comprende, abarca y configura todo aquello presente en el universo-, entiende la realidad como una presencia unificada; donde las distinciones y separaciones conceptuales no tienen cabida, por aquello de ser resultado de la actividad intelectual abstracta y subjetiva, y no un auténtico reflejo de aquella.

La motivación principal para comprender la realidad de esta manera surge de la necesidad de aunar los aspectos intelectuales, emotivos y volitivos; aquellos que, según la opinión de Nishida, emanan directamente de las aspiraciones de la naturaleza humana, tal y como demuestran, a su juicio, y los caracteres esencialmente prácticos de las tradiciones religiosas y filosóficas indias y cristianas; el desarrollo de los sistemas de pensamiento propios de la cultura china en la antigüedad y el origen de la filosofía occidental de manos de Sócrates y Platón. Los anhelos del espíritu humano, todavía respetados en estas tradiciones gracias a la unidad de las características humanas antes mencionadas, se rompen en el momento en el que comienza la escisión entre las dimensiones intelectual y volitiva. Por este motivo, Nishida considera necesario retornar a ese origen didáctico y unificador en el que aún no existía tal división (Nishida, 1995, págs. 79-80). A fin, pues, de regresar a ese punto en el que los deseos naturales del hombre se veían satisfechos, Nishida propone comenzar a analizar lo que él llama realidad

verdadera, a base de dudar de todos los supuestos existentes en nuestra concepción de la misma. Para ello, empieza señalando que “nuestra suposición de que espíritu y materia existen independientemente constituyen la base de nuestra conducta y esa suposición se basa en las exigencias puestas por nuestro modo de pensar” para, unas líneas más adelante, continuar explicando que “intuir las cosas en sí mismas independientemente de nuestra conciencia es imposible. Y cabe afirmar lo mismo del espíritu. Lo que conocemos no es el espíritu mismo, es la actividad de conocer, de sentir y de querer”¹⁵ (Nishida, 1995, pág. 80). Esta opinión, que considera que todas y cada una de las cosas existentes participan de los fenómenos de la conciencia y, al margen de estos, no pueden ser conocidas; es la piedra angular desde la que nuestro autor comienza a desarrollar sus argumentaciones. Desde esta perspectiva, pues, la dicotomía entre los elementos espirituales o intelectuales y la materia, así como la división entre ambas, queda superada o, por lo menos, dejada al margen. Con ello, Nishida también hace desaparecer la opción de contradecir su pensamiento con las críticas hechas propiamente a las posiciones puramente materialistas o idealistas. “Pensar e intuir”, generalmente concebidas como funciones de distinta índole, “constituyen la misma clase de actividad” (Nishida, 1995, pág. 83) si son observadas desde este punto de vista, pues ambas se desarrollan en el ámbito de los fenómenos de la conciencia.

Si evitamos la presunción de existencia de fenómenos externos -materiales- o internos -intelectuales o espirituales-, y afirmamos que solo podemos hablar y conocer las cosas relativas a los fenómenos de la conciencia, la realidad se torna una y única¹⁶. “En la perspectiva de la experiencia pura [o experiencia directa] no hay hechos independientes, autosuficientes, separados de nuestros fenómenos de conciencia (Nishida, 1995, págs. 85-86). Para desarrollarnos en este contexto, solo podemos valernos, pues, de la intuición entendida no como mera sensación o percepción sensible, sino como instrumento mediante el cual podemos acceder a la realidad verdadera. Intuición

¹⁵ Un claro y representativo ejemplo de esta concepción sería el fragmento con el que Schopenhauer cuyo pensamiento marcó profundamente a Nishida- comenzara *El mundo como voluntad y representación*, donde señala: “«El mundo es una representación mía»: he aquí una verdad válida para todos los seres vivientes y pensantes, aunque sólo el hombre llegue una conciencia abstracta y refleja. Cuando el hombre llega a tal conciencia, el espíritu filosófico ha entrado en él. Entonces, sabe con clara certidumbre que no conoce el Sol ni la Tierra, sino únicamente un ojo que ve el Sol, y una mano que siente el contacto con la Tierra; sabe que el mundo circundante sólo existe como representación, siempre y únicamente en relación con otro ser, con el que percibe, con él mismo” (Schopenhauer, en Reale & Antiseri, 1988, pág. 209).

¹⁶ “Nosotros creemos que hay dos clases de hechos de la experiencia -fenómenos de la conciencia y fenómenos de la materia-, pero en realidad hay solo una, los fenómenos de la conciencia. Los fenómenos materiales son abstracciones de los fenómenos de la conciencia” (Nishida, 1995, pág. 85).

comprendida como aspecto innato y espontáneo gracias al que, en cierta medida, participamos de la realidad y la percibimos mucho antes de que nuestro pensamiento pueda establecer una distinción de juicio entre sujeto y objeto.

El acceso a la realidad mediante la intuición solo puede darse, por tanto, dentro del marco de la conciencia humana (Crespín Perales 2013, pág. 52) a través de una experiencia pura -o directa- donde la presunción de la confrontación sujeto-objeto (alguien que experimenta o percibe algo) queda anulada al englobar ambas categorías en la esfera común de los fenómenos de la conciencia. Lo que nos rodea en tanto que realidad, es, por consiguiente, una única cosa, un Todo; incluso cuando se nos muestra a través de múltiples manifestaciones. En tanto que tal, esta realidad es, pues, absoluta e infinita.

Tal como señalan la mayoría de los estudiosos de Nishida, esta perspectiva que el autor propone está íntimamente ligada a la continuada práctica del budismo zen llevada a cabo por él a lo largo de sus primeros años con filósofo. El «intuicionismo» -como lo denomina González Valles- presente en las nociones de experiencia pura o experiencia directa que Nishida nos ofrece es el resultado de la búsqueda de una base teórico-filosófica que argumente y sustente los elementos prácticos de unión con el Todo y aquietamiento del yo que busca el ejercicio de la meditación zen. Con todo, las menciones directas a fuentes propiamente japonesas o, en su defecto, provenientes de países del sudeste asiático son, cuanto menos, escasas. Como ya se ha comentado previamente, Nishida recurre mayoritariamente a autores occidentales como Ernest Mach, William James o Wilhelm Wundt y a sus perspectivas positivistas, empiristas y psicologistas para construir esos pilares teóricos que requiere su pensamiento, y evitando menciones explícitas incluso de aquellos textos pertenecientes a la tradición budista (González Valles, 2014).

El pensamiento de Nishida expuesto hasta este momento es, no obstante, propenso a ser entendido como cualquier otra posible vertiente del idealismo. Si toda la realidad solo puede ser comprendida a través de los fenómenos de la conciencia y todo lo que somos capaces de conocer no son sino estos fenómenos, ¿no se reduce acaso todo el sistema a una perspectiva subjetivista y solipsista donde el único saber alcanzable tiene lugar dentro de uno mismo en la singularidad de la conciencia individual?; si, además, los «fenómenos de conciencia» son comprendidos como las actividades desarrolladas de manera unipersonal en el intelecto o el espíritu, ¿no se hace necesario establecer la materia como elemento antagónico a éstos, a fin de comprender qué son y qué no son?

Aparte de esto, hay otras dificultades que se plantean si se entiende la filosofía de Nishida desde un punto diferente al que éste intenta transmitir. Dado que el autor sostiene que la realidad puede ser comprendida únicamente a través de los fenómenos de la conciencia mediante la experiencia directa, no es extraño que nos preguntemos, pues, de dónde surgen estos fenómenos y donde hacia dónde van. Si se considera la experiencia directa cómo la a percepción de la realidad en distintos momentos espacio temporales, debiéramos entender que los distintos fenómenos de conciencia se suceden en el tiempo, no conformando una unidad. En este caso, ¿qué es aquello que los ocasiona?, ¿dónde se originan? Tal y como sostiene nuestro autor, la ley de la causalidad nos conduce a pensar que hay algo que da lugar al fenómeno de conciencia. Sin embargo, Nishida argumenta que tal planteamiento no es sino una malinterpretación de dicha ley. Explica entonces que cualquier fenómeno (1) que reúna las características o condiciones suficientes como para producir otros (2), generará un resultado (2); sin embargo, esto no implica la existencia de algo que trascienda a aquel primer fenómeno. Cuando intentamos explicar el mundo mediante esta ley, pronto percibimos su incongruencia: “Por ejemplo, la ley de causalidad exige un comienzo del mundo. Si decidimos acerca de cierto punto y lo consideramos el comienzo, la ley de la causalidad pide la causa de ese. Y aquí se revela su propia imperfección” (Nishida, 1995, pág. 88); además de esto,

la conciencia no está afectada por las limitaciones cuantitativas de tiempo, lugar y fuerza, de manera que no está controlada por la ley mecánica de la causalidad. En realidad, formas tales como tiempo, lugar y fuerza son establecidas sobre la unidad de la conciencia. La conciencia es enteramente activa y en ella se desarrolla una unidad oculta (Nishida, 1995, pág. 88).

De la misma manera, Según sostiene Nishida, esta es la razón de que considerar los fenómenos de la conciencia en función de dicha ley sea un error.

El propio autor, anteponiéndose a estas posibles críticas que tan lejos quedan de la concepción de la realidad que intenta plasmar, se adelanta y ya entre estas líneas trata de dar una respuesta a los futuros comentarios que estarían por surgir. Para ello, vuelve a detallar, llegados a este punto, su perspectiva; explicándola y matizándola para solventar las ambigüedades que pudiesen derribar su sistema. De esta manera, mencionados a lo largo de todo el libro van apareciendo, nombrados por él mismo, argumentos en contra de su postura, a los que responde y de los que se vale para continuar esclareciendo sus ideas.

Toda esta serie de objeciones, acompañadas de las respectivas respuestas que da Nishida, no son sino aclaraciones de los distintos aspectos de su teoría que nuestro autor desarrolla a fin de reconducir toda su explicación hacia el eje central de su pensamiento, que puede ser resumido empleando sus propias palabras mediante un extracto de este mismo libro, en el que puntualiza:

la médula de mi argumentación es la de 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. De ahí que deberíamos decir «ser es obrar» (Nishida, 1995, pág. 86).

Gracias a este planteamiento, Nishida alude a la autosuficiencia de la realidad que trata de definir. Esta última, lejos de suponer un fenómeno universal paciente, es una actividad en constante transformación; es movimiento; y, por consiguiente, no requiere de ningún sujeto externo que la piense o la nombre, ni de ninguna conciencia individual que reflexione sobre ella para poder *ser*. De esta manera y hasta este punto, la realidad verdadera se configura como infinita y absoluta, como múltiple y una, como una unidad activa en constante ejercicio de actividad que solo puede ser percibida o alcanzada a través de la experiencia directa, previa a toda percepción, razonamiento, construcción intelectual o conceptualización.

Dicha realidad queda así ubicada como el fundamento ontológico del que parte y emana cualquier otro aspecto en la filosofía del Nishida. De ella, y sólo de ella -en tanto que verdadera realidad- podrá emanar una configuración de la moral y una reflexión filosófica con respecto a la estética; así como solo en torno a ella podrá llegar a darse una verdadera religiosidad.

Salvadas estas cuestiones, y habiendo hecho frente a las posibles objeciones futuras que su teoría pudiese causar, Nishida procede entonces a profundizar en ella. Para él, los fenómenos de la conciencia poseen tres aspectos; a saber, la actividad intelectual, el sentimiento y la voluntad. De estos, nuestro autor destaca la voluntad por encima de los otros dos y le concede un lugar fundamental en su sistema, señalando que es la forma que adquieren los fenómenos de conciencia más directos¹⁷. Pese a ello, en la experiencia pura, estos tres elementos mencionados se mantienen aún indivisos, pues la confrontación

¹⁷ “Nuestra conciencia está siempre activa: comienza con un impulso y termina con la voluntad” (Nishida, 1995, pág. 91).

o diferenciación existente entre los mismos no es sino una exigencia del pensamiento. En este punto anterior a la escisión de dichos aspectos, todos ellos se entrelazan formando un puente a través del que la fusión de nuestra individualidad con la realidad es total.

Así como cuando estamos embelesados por una música exquisita nos olvidamos de nosotros mismos y de todo cuanto nos rodea y experimentamos el universo como un universo de melodía y armonía, así también la realidad verdadera se presenta en el momento de la experiencia directa (K. Nishida 1995, 91).

Por este mismo motivo, no es de extrañar que el autor sostenga que “es el artista, no el hombre de ciencia quien llega a la verdadera naturaleza de la realidad¹⁸” (Nishida, 1995, pág. 92). Sí, como proponen otros pensadores, dejásemos al margen de nuestro concepto de realidad todo lo relativo a los sentimientos o la voluntad y nos valiésemos únicamente de la materia, los objetos externos, o bien del pensamiento y de las ideas para describirla o comprenderla, el universo se transformaría en un «concepto abstracto»¹⁹.

Debido a ello, el sentimiento y la voluntad ocupan un lugar fundamental en toda la estructura nishidiana ya que, de no ser así, todo el modelo teórico perdería esa finalidad eminentemente práctica a la hora de reflexionar sobre moralidad o religión que el propio autor señalaba como una de las motivaciones de este libro y de toda su teoría. Dada su importancia, debemos estar especialmente atentos a la significación que estos conceptos adquieren en el pensamiento de este autor. Por ejemplo, si bien la opinión generalizada cree que el sentimiento y la voluntad son aspectos desarrollados por el individuo, Nishida se opone a esta perspectiva y sostiene que, por el contrario, son aquellos los que crean a este último en tanto que configuran su personalidad particular. Debido a que ambos aspectos son inseparables de los fenómenos de la conciencia, podemos decir que ya existen de por sí, independientes al individuo o, lo que es lo mismo, que ambos son manifestaciones de la realidad percibidas a través de la llamada experiencia pura o directa. Si no considerásemos adecuadamente a estos aspectos o pasásemos por alto su relevancia, estaríamos dando la espalda a los anhelos de nuestra conciencia humana, pues una explicación íntegra de aquello que llamamos la realidad debe tener en cuenta todos los aspectos de la naturaleza humana y su conciencia, y, de esta manera, satisfacer los deseos del intelecto, de la voluntad y del sentimiento inherentes a la (Nishida, 1995, págs. 90-

¹⁸ “Los artistas son personas que se destaca en este tipo de intuición. Disciernen inmediatamente la verdad de una cosa y captan su verdad unificadora” (Nishida, 1995, pág. 115).

¹⁹ “El mundo descrito por los físicos, lo mismo que una línea sin anchura o un plano sin espesor, es algo que realmente no existe” (Nishida, 1995, pág. 92).

94). La realidad verdadera es, por ende, ese “estado de conciencia en el que el sujeto y objeto están disueltos en la unión de pensamiento, sentimiento y voluntad” (Nishida, 1995, pág. 95). Estos tres aspectos participan de la misma unidad y, en ellos, sujeto y objeto permanecen fundidos todavía, siendo la misma clase de hecho de la realidad, pues aún no ha habido escisión causada por la actividad del intelecto. Aún en este momento, -al menos hasta que la conciencia establece distinciones conceptuales entre las representaciones de la realidad-, el individuo participa de esta última, envuelto en el presente de la experiencia directa.

“Debemos captar el verdadero estado de esa realidad con todo nuestro ser en lugar de reflexionar sobre ella, en lugar de analizarla o expresarla con palabras” (Nishida, 1995, pág. 95) pues, aunque distintas personas podamos percibirla y participar de ella, necesariamente nuestros sentimientos y nuestra voluntad -condicionados por la situación en las que nos desarrollamos como entes individuales- desarrollarán un contenido distinto²⁰. Para comprender los entresijos de la voluntad debemos, por tanto, tener en cuenta esta singularidad que encontramos entre los «sujetos» que perciben la realidad.

Las posibles diferencias debido a las circunstancias particulares nos afectarán en el modo de organizar metódicamente los pasos necesarios para alcanzar aquella meta a la que la voluntad nos mueva. Cuando dicho orden sistemático termina, entonces comienza la acción; es decir, una vez nuestro propósito queda fijado (-de manera consciente o inconsciente)- se ponen en marcha los mecanismos destinados a la obtención de dicho objetivo -cualquiera que fuese su índole en primera instancia- y se completa la actividad cognitiva que posteriormente causará el movimiento físico -acción-. Esta es la manera en la que se conforma y procede la conciencia. Con el pensar y la imaginación, este proceso resulta bastante evidente si es analizado; sin embargo, en lo que respecta a las percepciones y los impulsos del instinto cabría pensar que no podemos hablar de que

²⁰ A este respecto, Nishida sostiene que, “aunque podríamos hablar de conciencia idéntica, nuestras conciencias verdaderamente no son las mismas. Ante una vaca, por ejemplo, los granjeros, los zoólogos y los artistas tienen diferentes imágenes mentales. Como depende del sentimiento que tengamos en un determinado momento, la misma escena puede parecer resplandeciente y hermosa o depresiva y lóbrega. El pensamiento budista sostiene que, según nuestro estado de ánimo, el mundo puede ser el cielo o el infierno. De manera que nuestro mundo está construido sobre nuestro sentimiento y nuestra volición. Por mucho que hablemos del mundo objetivo y lo consideremos el objeto de conocimiento puro, ese mundo no puede escapar a su relación con nuestros sentimientos” (Nishida, 1995, págs. 92-93); para añadir y puntualizar, unas pocas páginas después, que “la realidad verdadera, lo mismo que la verdadera significación del arte, no es algo que se pueda transmitir de una persona a otra. Todo cuanto podemos transmitir es una cáscara abstracta. Tal vez pensemos que valiéndonos del mismo lenguaje podamos comprender la misma cosa, pero en alguna medida necesariamente el contenido es diferente” (Nishida, 1995, pág. 95).

existe tal sucesión de hechos, pues a simple vista, tales actos parecen ocurrir de manera espontánea, automática e inmediata. Ante esta posible objeción, Nishida argumenta que la diferencia entre ellas es únicamente una distinción de grado, y no de categoría, como comúnmente se piensa. Una mera percepción, a medida que sucede en repetidas ocasiones en el tiempo, por ejemplo, desarrolla una serie de sentimientos en torno a ella, así como futuros conceptos. De esta manera, si escuchamos una melodía, si saboreamos una comida o si olemos algún perfume, al principio esos elementos serán «sensación desnuda» pero, según continuemos percibiéndolos, los distinguiremos del resto, y serán una melodía concreta, un sabor particular o un perfume definido, y los advertiremos de forma clara. Debido a ello, “podemos pues afirmar que la percepción es una clase de pensamiento (Nishida, 1995, pág. 96), sólo que no se ha desarrollado todavía, sino que se encuentra en su primer estado.

Esta misma diferencia de grado es la que encontramos entre los conceptos «conciencia activa» y «conciencia pasiva». Comprender ambos conceptos como opuestos es, según nuestro autor, un error. La concepción de que existe una conciencia «activa» que actúa desde nuestro interior -bien digamos que lo hace desde el intelecto, bien desde el espíritu, el alma- y una conciencia «paciente» que es estimulada y motivada desde el exterior, es incorrecta desde la base. Esa dualidad aquí expuesta es causada por el supuesto -ya rebatido previamente por los argumentos de Nishida que sostienen y explican su concepción de «experiencia pura»- de que materia y espíritu son dos elementos distintos que existen de manera independiente entre sí. En la perspectiva según la cual ambos conceptos no son entendidos como contrarios sino como complementarios, descubrimos que no existe tal distinción entre actividad y pasividad, pues materia y espíritu -o «interior» y «exterior», son parte de la misma unidad; distintas manifestaciones de la realidad; dos caras de un mismo suceso.

La verdadera realidad, por lo tanto, es aquella que, siendo una y variada a la vez y permaneciendo la misma pese a estar en constante transformación, es experimentada de manera «pura» o «directa» a través de los fenómenos de la conciencia. Todos los hechos en ella, son distintos a primera vista, pero iguales en tanto que manifestaciones variadas de su multiplicidad. Para que podamos hablar de realidad verdadera, estas contradicciones

deben, necesariamente, estar presentes²¹. “En un plano fundamental, contrariedad y unidad son simplemente dos modos de ver una y la misma cosa” (Nishida, 1995, pág. 100). Esta idea de la contradicción como requisito indispensable para la vida no es únicamente compartida por Nishida, pues, tocándonos mucho más de cerca, encontramos las palabras que Miguel de Unamuno plasmaría prácticamente al mismo tiempo que el autor japonés que aquí tratamos, en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, donde expresa vehementemente que

Alguien podrá ver un fondo de contradicción en todo cuanto voy diciendo, anhelando unas veces la vida inacabable, y diciendo otras que esta vida no tiene el valor que se le da. ¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice que sí, mi cabeza, que dice que no! Contradicción, naturalmente. [...] Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, en la tragedia es perpetua lucha, sin victoria en esperanza de ella; es contradicción (Unamuno, 1987, págs. 18-19).

Sin esta pluralidad, la realidad no podría ser tal ya que, al no existir ninguna clase de conflicto, permanecería en constante quietud, estando inmóvil, imposibilitando la existencia. Además, dado que la realidad puede entenderse como actividad de conciencia, y ésta, a su vez, puede ser comprendida como un hecho puntual -como ocurre al pensar en una sucesión de ideas en un momento determinado; en un pensamiento respecto a un asunto concreto; o en distintos deseos de la voluntad en periodos diferentes- o continua -la conciencia de uno, que cambia, se desarrolla y transforma a lo largo de la vida, pero se mantiene siempre una y la misma²²-; la realidad también se da de esta manera. Esa actividad unificadora de la realidad es el principio inmutable del universo que, siendo completamente autosuficiente en sí mismo, configura todo lo que hay en él, ya sea materia o espíritu. En tanto que en constante movimiento -debido a la contradicción- y autosuficiente, en el marco de la experiencia pura, la realidad no puede ser descrita sino como incesante actividad en sí misma. Lo contrario supondría que hay un agente exterior a la realidad misma que es el causante de todas aquellas oposiciones que generan el movimiento, idea que sólo podría derivarse de considerar que la unidad y lo unificado son aspectos independientes y contrarios entre sí; y esto, en cualquier caso, es inviable,

²¹ “Para establecer la realidad son necesarias tanto una unidad que esté en la base de la realidad como una mutua oposición o contrariedad [...]. La realidad más vigorosa es aquella que más por entero armoniza y unifica las varias oposiciones” (Nishida, 1995, pág. 100).

²² “La unión de la conciencia comprende una unión simultánea, como en el caso de la percepción, una unión continua, como en el caso del pensamiento, y una unión que dura toda la vida de uno, como ocurre en la autoconciencia” (Nishida, 1995, pág. 104).

pues “si el mundo fuera algo diferente de nuestra conciencia, nunca podíamos entrar en contacto con él” (Nishida, 1995, pág. 106).

Precisamente porque esto no sucede de dicha manera, sino que aquello que es unificado es parte de la realidad -unidad- que lleva a cabo tal actividad, es que somos capaces de comunicarnos con nuestros semejantes; nuestros espíritus -nuestras conciencias individuales- entran en contacto porque la realidad, la «razón universal» se encuentra presente en todos ellos. No obstante, es necesario señalar que esta acción que emana de la realidad verdadera y que venimos mencionando en tanto que actividad unificadora, actúa únicamente sobre la conciencia cuando ésta permanece inconsciente; es decir, en el momento en el que reflexionamos sobre dicha actividad en sí misma, ésta se convierte en una idea del intelecto, un término, un mero concepto; y pasa a ser un objeto unificado mediante nuestro pensamiento²³.

La diferencia entre el inconsciente y la conciencia es, por tanto, clave para comprender el conjunto del pensamiento de Nishida. La distinción entre ambos conceptos marcará el límite entre lo que es experiencia pura o directa y lo que no lo es -pues sólo en el inconsciente se manifiesta la realidad-; así como establecerá el comienzo -la conciencia- de las bases sobre las que nuestro autor sustenta toda su teoría en torno al bien, la ética y la moral. Una vez ha hablado de realidad, nuestro autor siente la necesidad de abordar estos temas en relación a aquella finalidad práctica que considera que toda vertiente filosófica debe tener. ¿Cómo debemos pues, actuar en el marco de esta realidad en la que existimos?, ¿qué es lo que determina el bien y cómo podemos llegar a saber qué es?

La conducta, -esa esfera en la que se desarrolla la gran mayoría de las acciones prácticas llevadas a cabo por el hombre-, es siempre aquella “acción física en la cual la meta es claramente conocida en la conciencia” (Nishida, 1995, pág. 133).

Por este motivo, su naturaleza es el primer paso a evaluar para ser capaces de determinar a qué fin deben orientadas las acciones humanas, y con ella comienza Nishida a abordar la tercera parte de su libro destinada específicamente a tratar la cuestión del bien.

²³ “Cuando hay conflictos y oposiciones hay espíritu [que es el resultado de la actividad de percibir, comparar y diferenciar], cuando hay espíritu existen conflictos y oposiciones. En el caso de la acción volitiva, por ejemplo, cuando no existen conflictos entre motivos, no se da ninguna conciencia, y esto se acerca a la llamada naturaleza objetiva” (Nishida, 1995, pág. 120).

El bien

«...el bien significa el desarrollo y la consumación -la autorrealización- del yo. En otras palabras, para nuestro espíritu el bien supremo es desarrollar sus varias aptitudes y alcanzar una perfecta consumación.²⁴»

「善とは自己発展完成
self-realization であると
いうことができる。即
ち我々の精神が種々能
力を発展し円満なる発
達を遂げるのが最上の
善である。」

La Parte III de la obra va a concentrar el pensamiento de nuestro autor con respecto a la moral y la ética y tiene tal peso en el conjunto que, tal como él mismo señala en el prefacio, podría ser considerada como una sección independiente (Nishida, 1995, pág. 33). Con todo, pese a su posible autonomía como sistema ético, opinamos aquí que dicha parte no debe ser desligada por entero de las otras que componen este libro, pues el contenido que encontramos tanto en la Parte II -la realidad- como en la Parte IV -la religión- resulta esencial para complementar el sistema moral que el autor construye y, sin él, estaríamos perdiendo numerosa cantidad de matices fundamentales para comprender su pensamiento²⁵.

Si continuamos esta sección son las características antes mencionadas en torno a la conducta, tema con el que comienza en los primeros capítulos de esta Tercera Parte, vemos cómo Nishida recalca especialmente la necesidad de no confundirla con otra clase de acciones como pudieran ser los movimientos reflejos o la acción instintiva. A diferencia de estas últimas, la conducta es la serie de movimientos orientados hacia una meta concreta y llevados siempre a cabo de manera consciente. Los movimientos reflejos y las acciones instintivas, por otra parte, aunque puedan ser realizados en busca de un objetivo concreto, son automáticos o espontáneos y, en ellos, la finalidad de la acción no es conocida por el yo interno (Nishida, 1995, págs. 133-134).

²⁴ Extracto de *Indagación del Bien*, capítulo XXIII: *El bien (energetismo)*, (Nishida, 1995, pág. 173). Véase 西田, 2016, pág. 125 para la versión en japonés.

²⁵ Esta misma opinión es sostenida por especialistas en la obra de Nishida, como Crespín Perales, que de manera similar señala que “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” (Crespín Perales, 2013, pág. 100).

Podemos entonces afirmar que aquello que origina las distintas acciones humanas relativas a la conducta es un impulso que brota en nuestro interior y nos empuja a actuar de una manera u otra. En parte fuertemente influido por el voluntarismo de autores como Fichte, Kant, Hegel o Schopenhauer, a los que Nishida leía con interés (Crespín Perales, 2013, pág. 104), y en otra parte por las exigencias de su propio modelo filosófico, nuestro autor concede el origen de este estímulo a la voluntad. Ésta, debido a su papel motor, no puede ser desligada de la conducta sin que podamos dejar de referirnos a ella como tal. Sosteniendo esta base, pues, no cabe sino que nos preguntemos por aquello que mueve o que causa la voluntad. ¿De qué elemento parte entonces ésta?, ¿qué la motiva y en base a qué se desarrolla? Para Nishida, sería la concepción de la noción «deseo» lo que nos daría respuesta a esta pregunta; es decir, la imagen mental del logro de una meta; la idea de alcanzar un objetivo concreto. Sólo el deseo es este primer peldaño de todo el proceso que desencadena la acción generadora de la conducta.

Cualquier motivación que surja en nuestro interior debe estar acompañada claramente por la intención de alcanzar una meta particular -el deseo- para poder categorizarlo como voluntad y, por consiguiente, como conducta. Si este deseo no se encuentra presente durante el desarrollo de los fenómenos internos que mueven a la acción, estaríamos refiriéndonos simplemente a la ejecución de una serie de movimientos de carácter reflejo o instintivo. Es, por tanto, debido a su importancia en la configuración de la voluntad -y, por ende, de la conducta- que el deseo es considerado el primer fundamento esencial en toda la teoría moral de Nishida.

Sabiendo esto, si nos ocupamos en hablar del deseo en sí mismo, debemos señalar que su nacimiento se encuentra en las asociaciones llevadas a cabo en el pensamiento; o, dicho de otra manera, que surge de la sucesión de información que percibimos en relación con el mundo exterior y de las sensaciones que estas vivencias nos causan. Una vez que experimentamos el proceso de que deseo orientado a un fin desencadene una acción -muy similar a aquel que propusiera Aristóteles en torno a la deliberación en su *Ética a Nicómaco*-, con frecuencia entra en conflicto con otras motivaciones de su misma clase, conduciéndonos de manera forzada a inclinarnos por una u otra opción; por una decisión en particular. Esta decisión es el segundo escalón necesario en la teoría para poder llegar a hablar de conducta, aunque sólo podemos hablar de ella si la acción llega a ser completada (Crespín Perales, 2013, pág. 103).

El acto de decidir en sí mismo es que la conciencia vincule activamente las distintas concepciones involucradas en deseos de diferente índole mediante procesos de apercepción -actividad mediante la que somos capaces de dirigir voluntariamente el vínculo de términos o ideas sucesivos-. En este sentido, “lo que llamamos decisión no es más que la conclusión de la unidad” (Nishida, 1995, pág. 135). Las actividades de apercepción de la voluntad se encuentran estrechamente conectadas con aquellas relativas al pensamiento y la imaginación -de la misma categoría que la primera-, pero difieren de aquella en la meta hacia la que están encaminadas. Aunque en la base todas estén orientadas hacia la unificación de conceptos, el objeto de la unificación difiere de unas a otras; la meta del pensamiento es vincular los distintos conceptos que puedan surgir en el intelecto; la meta de la imaginación es imitar aquello que percibimos en la naturaleza; y la meta de la voluntad es llevar a cabo la acción. En consecuencia, pensamiento e imaginación unifican las ideas y los términos de manera que se ajusten a la representación de la realidad en el mundo exterior, mientras que la voluntad aúna las nociones en relación con los intereses y deseos internos del yo verdadero (Nishida, 1995, pág. 136). La principal diferencia reside, pues, en que, como tal, “las primeras son meramente unidades ideales -es decir, posibles- en tanto que la segunda es una unidad real, es la culminación de la unidad” (Nishida, 1995, pág. 137) y, por ello,

si llamamos yo a la fuerza unificadora que está en la base de las actividades unificadoras, luego la voluntad es la actividad que expresa más claramente el yo. A decir verdad, es en la acción de la voluntad donde cobramos más claramente conciencia de nosotros mismos (Nishida, 1995, págs. 137-138).

Estos extractos aquí seleccionados -pertenecientes a las últimas páginas del primer capítulo que el autor dedica a la conducta-, resumen y concentran el planteamiento troncal del que Nishida parte para la construcción de su ética. Hagamos, pues, una recopilación de los juicios ya mencionados a fin de esclarecer los pilares sobre los que el autor elabora toda su reflexión en torno a la moral.

La filosofía, tal y como comentamos a principio de este trabajo, se da porque los anhelos inherentes a la condición humana nos mueven a buscar una serie de respuestas sobre la realidad en la que vivimos. Ante esta constante indagación, esperamos hallar soluciones que estén en consonancia, justifiquen o expliquen los distintos aspectos relacionados con la vida práctica que llevamos a cabo; o, si lo expresamos en otras palabras podríamos decir que aquello que a los hombres nos mueve a conocer o a

cuestionarnos es, precisamente, -según Nishida- esa necesidad de participar de la unidad armonizadora, infinita y absoluta que el autor nos propone, a fin de que dicha participación nos permita comprender las distintas manifestaciones de la realidad y cómo éstas se relacionan y quedan vinculadas en un Todo. Ese vínculo del aspecto teórico con el práctico no puede, por tanto, ser obviado, pues supone un matiz fundamental para comprender la razón de nuestra inquietud filosófica.

La voluntad, encargada de unificar el marco del pensamiento y el de la ejecución mediante la unión de sentimiento, pensamiento y acción surgió, según la perspectiva de Nishida, partiendo de los movimientos inconscientes. Éstos, originalmente abogaban por la conservación de la vida, pero evolucionaron hasta el punto de desarrollar la volición en el momento en el que, con el desarrollo de la conciencia propia o «conciencia de sí». Llegados a este punto, se comprende fácilmente que “aquello que desde fuera se considera como un mero movimiento mecánico o como un proceso de los fenómenos vivos, es en su verdadera significación interna la voluntad” (Nishida, 1995, pág. 141).

Desde esta perspectiva Nishida sostiene aquí, por tanto, los movimientos mecánicos llevados a cabo en el exterior, es decir, las acciones surgidas como resultado de la voluntad, no surgen en base a una relación de causa efecto entre estas últimas, sino que ambas forman parte del mismo desarrollo de la conducta, siendo el principio y el fin del mismo proceso, las dos caras de una misma cosa. El principal motivador de este proceso es el deseo, cuya consideración nos conduce, de nuevo, a la presunción de que la ley de causalidad afecta a todas las cosas comprendidas en el universo, obligándonos a cuestionarnos sobre el origen del que éste emana. ¿Qué lo motiva?; ¿es una fuerza interna que emana desde dentro de nosotros mismos, o es una fuerza externa surge a partir de los elementos que encontramos en el universo?; en ese mismo sentido, ¿es acaso esta fuerza libre, o es impuesta? Ante estas dudas, Nishida opina que debe haber algún fenómeno, sea de la índole que sea, que motive nuestras elecciones. Tratando de dar respuesta a estas cuestiones, dicha opinión es sostenida por Nishida a base de argumentar que, si las preferencias y los deseos surgiesen debido a algún fenómeno de carácter fortuito, no sentiríamos -a diferencia de lo que hacemos- que la responsabilidad de las acciones recaerá sobre nosotros, pues las consideraríamos, precisamente, ajenas a nuestras propias decisiones. Por tanto, para él, sí que existe un algo que mueve los deseos, aunque considera que ese origen motor aún no ha sido descubierto debido a que la ciencia se encuentra todavía en sus inicios. Es precisamente por este mismo motivo, prosigue, que

el único fenómeno que aún es considerado *causa sui* -tanto por parte de los pensadores como de los científicos-, es la conciencia. Sin embargo, ¿es esa consideración suficiente como para emplear la palabra «libre» al hablar de la voluntad?

La conciencia, aunque se componga de las distintas sucesiones de ideas, pensamientos y deseos, no deja de estar nunca separada de la realidad «exterior» porque, como ya mencionamos anteriormente, lo que se entiende generalmente como fenómenos internos y fenómenos externos son parte de un mismo todo; es decir, distintas manifestaciones de una misma unidad. Sin embargo, la realidad «exterior» no condiciona, delimita, ni conforma la conciencia. Más bien, simplemente le proporciona información sobre el entorno a través de las percepciones y las sensaciones. En ese sentido, nuestra voluntad y nuestra conciencia no dependen meramente del exterior para su propio autodesarrollo, ni debe rendir cuentas a los fenómenos materiales del entorno para ser catalogada o no de libre; “nuestro espíritu tiene una ley que rige su actividad y cuando el espíritu actúa de conformidad con su propia ley, es realmente libre” (Nishida, 1995, pág. 146).

Esta última opción sería lo que, según el planteamiento del propio autor, haría de la conciencia un fenómeno libre y autónomo. Sin embargo, hay numerosa cantidad de cosas en este mundo que obran conforme a sí mismas y no por ello podemos decir que son libres. Nishida pone por ejemplo a los fenómenos del fuego o el agua. Ambos elementos actúan en el mundo conforme a lo que son. ¿Podríamos entonces hablar de que actúan con *libertad*? El problema de esta perspectiva reside en que si mantenemos la propuesta anterior tal cual ha sido mencionada, sin pulir; nos vemos obligados a dar una respuesta afirmativa a esta pregunta en tanto que dichos elementos se desarrollan conforme a su naturaleza. Sin embargo, Nishida salva este bache sosteniendo -tal como hicieran las perspectivas más clásicas de la filosofía occidental- que la conciencia -aquello que diferencia a la especie humana del resto de manifestaciones de la realidad en el universo-, no se rige por las normas del mundo exterior como pudieran hacerlo el fuego y el agua en tanto que elementos, sino por una fuerza «interior» que emana desde dentro, desde la profundidad de la esencia humana²⁶. En el modelo nishidiano, es esta fuerza sustancial la que da plena autonomía a la voluntad.

²⁶ “La conciencia es libre no por que opere fortuitamente más allá de las leyes de la naturaleza, sino más bien porque sigue su propia naturaleza. La conciencia es libre no porque opere sin ninguna razón, sino

La voluntad, con lo cual, orienta las acciones en una dirección que posibilite el fin último -conocido previamente en la conciencia-, cuya meta alcanzamos en la búsqueda de la correspondencia de los fenómenos del intelecto con aquellos del ámbito práctico; en la ejecución de los ideales de la voluntad a través de la acción; en la correspondencia de las actuaciones con aquello que es nuestra verdadera naturaleza. En definitiva, dicho con otras palabras, los deseos y la voluntad del yo mueven al individuo a la autorrealización («*jiko jitsugen*»- 自己実現), que, en tanto que idea, ocupará el lugar central de la teoría ética del autor desde este momento, pues se convierte en el objetivo último de la vida.

Veamos pues, qué relación tiene este concepto con la noción de bien y qué papel juega en la ética nishidiana. Mediante la absoluta libertad de su conciencia, cada uno de nosotros debe seguir el camino que le marcan los deseos naturales de su voluntad para poder realizarse como yo independiente. En el modelo de Nishida, el desarrollo de esta experiencia vital, existencial e idealista -que tal como nos indica Abe Masao²⁷, es fruto de la influencia proveniente del pensamiento de filósofos como San Agustín, Schopenhauer, Kierkegaard, Kant o Hegel-, es precisamente lo que define su idea de que es el bien.

La voluntad, según el autor, en pos de la autorrealización del yo -el despliegue de su verdadera naturaleza-, guía al individuo hacia unas metas de perfección donde el fin o la meta son -en todos los casos- considerados como ideales, y el bien es una entidad ontológica última. Por tanto, actuar conforme lo que uno es y su verdadera naturaleza es la plena culminación de la moral. Mal entendida, esta idea puede hacernos pensar que la teoría de Nishida defiende un sistema mera y estrictamente subjetivista que aboca a la individualidad y al egoísmo absolutos -lo que, en realidad equivaldría a la teoría ética del hedonismo egoísta, que el propio Nishida critica-; sin embargo, es más bien todo lo contrario. Tras hacer un repaso por las distintas teorías éticas existentes, el autor descarta por completo todas aquellas que proponen un modelo heterónimo donde la autoridad de las normas viene impuesta desde un agente exterior -ya sea de carácter monárquico o divino-, pues en sistemas semejantes, donde se nos impone qué es aquello que debemos y no debemos hacer, nosotros carecemos completamente de libertad y “el bien pierde toda

porque conoce bien las razones que hay detrás de su funcionamiento. A medida que progresa nuestro conocimiento nos hacemos personas más libres” (Nishida, 1995, pág. 147).

²⁷ Abe Masao (1915-2006) es una de las figuras más relevantes entre los pensadores dedicados a promover el diálogo interreligioso en el siglo XX. De confesión budista, este autor destaca por sus escritos de religión comparada, donde analiza las similitudes entre budismo zen, cristianismo y judaísmo.

significación” (Nishida, 1995, pág. 159). Dentro, por otra parte, de las teorías éticas autónomas -aquellas que sostienen que las normas morales y los conceptos éticos brotan de la propia naturaleza humana-, el autor establece una clara distinción entre el modelo intelectual -basado en la razón-; el hedonista -basado en el placer-; y la teoría de la actividad -basada en las acciones que son llevadas a cabo por la motivación de la voluntad-, a la que Nishida se referirá como teoría de la actividad («*katsudōsetsu*»- 活動説) y energetismo -empleando el vocablo inglés en el texto original (西田, 2016, pág. 124). Nuestro autor descarta las dos primeras teorías mencionadas mediante distintos argumentos. En lo relativo a las teorías éticas racionales, aunque está acuerdo en que podrían ser una solución para explicar el elemento de universalidad presente en la moral, su contemplación como modelo válido presenta el problema del origen de la misma: en caso de que la ética sea racional y, por tanto, alcanzable por cualquier humano, ¿cuál es el origen de ese conocimiento compartido?; si llegamos a saber si una acción es moral o no a través de la conexión de distintas ideas en el pensamiento, ¿cómo podríamos llegar todos a las mismas conclusiones?, ¿cuáles son las verdades que dictan las normas que debemos seguir mediante el intelecto? Tales son las cuestiones que le hacen descartar este sistema ético. Además, aparte de este contratiempo, Nishida también puntualiza que esta vertiente deja al margen la volición, que es la verdadera motivación de la conducta. La voluntad no es controlada por el pensamiento, si no por la percepción, los sentimientos e impulsos que ésta causa en los otros, de manera que no puede ser gobernada por la razón. Por su parte, las teorías hedonistas -ya sean aquellas que defienden el hedonismo egoísta, o bien aquellas que abogan por un hedonismo universalista o utilitarismo-, no sirven para establecer una ética porque, según argumenta el autor, en ellas el bien supremo es la obtención de placer -siempre del propio yo-, que se busca como resultado de la acción llevada a cabo; de esta manera, el bien nunca es el fin en sí mismo.

Para encontrar, pues, una propuesta ética que tenga cabida en su filosofía, Nishida se basa en las perspectivas sugeridas por autores como Platón o Aristóteles. La teoría de la acción de nuestro autor o el modelo defendido por el energetismo están, de hecho, encaminados en la misma línea que Aristóteles sostendría para alcanzar llevar su idea de entelequia (ἐντελέχεια) a la práctica. En la perspectiva del estagirita, la felicidad (eudaimonia - εὐδαιμονία) es el objetivo ideal y la meta final de la naturaleza humana y puede ser alcanzada al llevar a cabo acciones perfectas - «buenas»-.

Para Nishida, que orienta las acciones de la misma manera, el valor de la conducta y de la práctica de la moral reside precisamente en la libertad y la voluntad. Para que una acción pueda ser catalogada de «buena», ésta tiene que estar libremente orientada a los ideales inherentes a nuestra naturaleza. Cuando actuamos conforme a ellos, podemos denominar «buena» a la conducta; sin embargo, cuando obramos en contra de nuestra propia naturaleza, estamos actuando contra los verdaderos designios del yo, por consiguiente, nuestra actuación es tachada de mala conducta. El objetivo ha de ser siempre consumir nuestra voluntad; es decir, culminar nuestros ideales y nuestros anhelos a través de la práctica -conducta moral-.

Además, desde cierto ángulo, el concepto de bien coincide con el concepto de realidad. Como ya lo declaramos, el desarrollo y consumación de una cosa es el modo fundamental establecer toda realidad, de suerte que el espíritu, la naturaleza y el universo todo cobra existencia en virtud de ese modo. El bien, concebido como el desarrollo de consumación del yo, significa que obedecemos las leyes de la realidad llamada el yo. Es decir, el bien supremo consiste en la unión con la verdadera realidad del yo o de uno mismo. De modo que las leyes de la moral quedan incluidas en las leyes de la realidad y podemos explicar el bien atendiendo a la verdadera naturaleza de la realidad llamada el yo (Nishida, 1995, pág. 174).

Esta autorrealización aquí definida, pues, también puede ser entendida según la ética de Spinoza, en la que lo que define el bien es la virtud de obrar conforme a la propia naturaleza de uno²⁸. El bien propuesto por Nishida a lo largo de esta Tercera Parte está en perfecta sintonía con el concepto de belleza que desarrollaría el autor en otros escritos, además de estrechamente ligado a éste. Tal y como podemos comprender si observamos el mundo que nos rodea, lo bello se manifiesta en la verdadera naturaleza de las cosas, pues cualquier elemento o manifestación de la realidad es tanto más bello según más se aproxime a su verdadera esencia. En ese sentido, belleza y bien se corresponden en un sentido parecido al que puntualizaría Friedrich Schiller²⁹, pues ambos culminan en la

²⁸ “Todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros casa de ello en cuanto que tenemos la idea de Dios, o sea, en cuanto que conocemos a Dios, lo refiero a la *religión*. Al deseo de hacer bien que nace de la vida según la guía de la razón, lo llamo *moralidad*. (...) Por otra parte, la diferencia entre la verdadera virtud y la impotencia se percibe fácilmente por lo dicho anteriormente, a saber: la verdadera virtud no es otra cosa que vivir según la guía de la razón, y la impotencia consiste solamente en el hecho de que el hombre se deja llevar por las cosas exteriores, y resulta determinado por ellas a hacer lo que la ordinaria disposición de esas cosas exteriores exige, pero no lo que exige su propia naturaleza, considerada en sí sola” (Spinoza, 1980, pág. 213).

²⁹ En *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, el autor alemán señala “la libertad en la apariencia no es pues otra cosa que la autodeterminación en un objeto, siempre y cuando se manifieste en la intuición. A ello se contraponen toda determinación externa, tal como a una acción moral se le contraponen toda determinación por causas materiales. Sin embargo, un objeto deja al momento de aparecer ser libre, tan pronto como descubrimos el principio determinante de su forma en una de ambas causas: ya sea que haya adquirido esa forma por mediación de una fuerza física o de una finalidad inteligible. Pues entonces

correspondencia de las acciones para con la realidad verdadera. No obstante, profundizaremos en esta relación en el apartado siguiente de este trabajo, donde trataremos expresamente de la visión nishidiana en torno a la estética y la religiosidad.

La acción perfecta, continúa el autor, es determinada para cada uno de nosotros en función de la personalidad. Por personalidad («*jinkaku*» -人格), Nishida no hace referencia aquí a lo que generalmente se conoce como tal, sino que, en su sistema el término hace referencia a aquella fuerza que emana de la conciencia cuando el sujeto ha sido capaz de «desprenderse de su yo» o ha alcanzado ese estar «fuera de sí» («*muga*» 無我) característico de las enseñanzas del budismo zen. Al renunciar a sí mismo, el individuo se deshace de toda la subjetividad ocasionada por las ocupaciones causadas por los placeres, las sensaciones exteriores y la actividad intelectual y se vacía de su propia particularidad, retrocediendo al momento previo a la escisión sujeto-objeto y experimentando así la realidad verdadera de manera directa a través de la experiencia pura. Al hacer esto, se eliminan las distracciones y la verdadera personalidad se manifiesta, de manera que, tal como sucede en el pensamiento de Kant, la conducta moral brota de nosotros mismos sin encontrar impedimentos por parte de uno, movida por las propias exigencias internas de la conciencia.

De esta manera, la autorrealización es la compleción de la unión con la realidad verdadera; es el estado original de la conciencia independiente y autosuficiente en el que no hay distinción de conocimiento, sentimiento y volición y separación de sujeto y objeto; es el instante en el que nuestra auténtica y genuina personalidad se expresa en su totalidad. En definitiva,

Expresamos la personalidad no siguiendo deseos transitorios, sino siguiendo las más solemnes exigencias interiores. Esto es diametralmente opuesto al desenfreno decadente y, contrariamente a lo que pudiera pensarse, se trata de un empeño difícil y trabajoso. Seguir las sinceras exigencias internas del yo -realizar la verdadera personalidad del yo- no significa poner la subjetividad en oposición a la objetividad, ni hacer que los objetos exteriores obedezcan a ello (Nishida, 1995, pág. 183).

En tanto que consumación de la esencia de nuestra conciencia, en el ejercicio de nuestra voluntad a través de las acciones, nuestra personalidad real se asemeja “al

el principio de determinación no se halla en él, sino fuera de él, ese objeto está tan lejos de ser bello, como lo está de ser una acción moral cualquier acción motivada por una finalidad” (Schiller, 1990, pág. 23).

principio cósmico, ordenador y constitutivo del mundo” (Crespín Perales, 2013, pág. 104) porque el mundo también tiene en su origen esta fuerza motora; una suerte de voluntad que es la realidad misma y que, poco más adelante, Nishida identificará como la voluntad de Dios. Dicha voluntad absoluta es de tal magnitud que no podemos acceder a la ella - así como tampoco podemos alcanzar nuestra verdadera personalidad- a través del intelecto, de la volición o de los meros impulsos inconscientes; sino que tenemos que dejarnos ir para poder acceder a nuestro verdadero interior. La verdadera personalidad, “como la inspiración de un genio, se trata de una infinita fuerza unificadora que actúa directa y espontáneamente desde el interior de cada individuo” (Nishida, 1995, pág. 179). “De esta manera, “puesto que el bien es la realización de esta gran fuerza, sus exigencias son en sumo grado solemnes” (Nishida, 1995, pág. 179) y “consumar nuestra personalidad significa unificarse con esa fuerza subyacente” (Nishida, 1995, pág. 181).

Tal como señala Crespín, colocar al deseo de la propia personalidad como eje central de la teoría ética para que éste rija las normas morales resulta muy ambiguo; y Nishida es consciente de esta indeterminación, por lo que emplea los términos ‘autenticidad’ («*seikaku*» - 正確) y ‘sinceridad’ («*Makoto*» - 信) para perfilar cómo debe ser la acción llevada a cabo por los distintos individuos (Crespín Perales, 2013, pág. 107). Como lo fuera el imperativo categórico de Kant, la acción definida por Nishida como buena ha de ser un «fin en sí mismo» que emana de la personalidad como una exigencia de ésta y que no persigue la consecución de unos objetivos subjetivos en clave utilitarista, sino la autorrealización del yo a través de la unión con la realidad circundante.

Alcanzamos la quinta esencia de la buena conducta solo cuando sujeto y objeto se funden, cuando el yo y las cosas se olvidan recíprocamente y cuando todo lo que existe es una actividad de la única realidad del universo. En ese momento podemos decir que las cosas mueven al yo o que el yo mueve las cosas [...] Así como el mundo objetivo es un reflejo del yo, el yo es un reflejo del mundo objetivo. El yo no existe aparte del mundo que ese yo ve (Nishida, 1995, pág. 184).

En este sentido, la ética de Nishida no es un sistema individualista, ya que todas las conciencias independientes y las personalidades de cada uno de los sujetos participan de la realidad verdadera y unificadora de manera común, manifestándose en ella a través de la más amplia pluralidad. Es gracias a esta perspectiva que Nishida sostiene que el bien personal no difiere del bien social, pues “nuestra conciencia individual surge de la conciencia social y es nutrida por ésta” (Nishida, 1995, pág. 187), de forma que, gracias

a la contribución que ésta hace al crecimiento de nuestra conciencia, experimentamos satisfacción al expandirse nuestro yo.

Esta extensión de la conciencia individual del yo a los otros y, a más gran escala, a las sociedades, es la culminación del resultado de la ética nishidana, pues en ella el autor aboga por un modelo que establezca unos principios aplicables a nivel internacional que, alcanzando a toda la humanidad, cree una sola sociedad en la cual las diferencias impliquen un enriquecimiento del conjunto desde la multiplicidad mediante la superación de las mismas³⁰. De esta manera, Nishida resuelve el dilema de la dialéctica entre individuo y sociedad mediante esta disolución de la individualidad.

En definitiva, recopilando de manera sucinta, a la ética que Nishida propone sólo es posible acceder mediante la autocompleción del yo en tanto que partícipe de la realidad verdadera. Dicha implicación se alcanza a través de la ejecución de las acciones «buenas» que los deseos suscitan en la personalidad. Dado que la realidad es considerada como la voluntad de Dios, en ese sentido, no nos extraña que Nishida vea en las palabras de San Pablo un ligero reflejo de lo que él mismo quiere significar cuando éste señala en la epístola a los Gálatas (2:20): “Ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí” (K. Nishida 1995, pág. 184). En estas palabras, Nishida contempla expresada la significación religiosa que trata de plasmar cuando señala que la realidad verdadera está permanentemente presente nuestras conciencias. Este nivel de religiosidad se alcanza mediante el constante ejercicio de la moralidad a lo largo de los años, cuya repetición hace que aquel que la practique y la asimile, alcance una gran profundidad espiritual donde “ya no hay diferencia entre moralidad y religión” (Nishida, 2006, pág. 17). En palabras de Robert E. Carter,

uno aprende las reglas temprano, pero, según madura como persona ya no son las reglas las que nos mantienen en un camino ético, es la transformación que ha ocurrido en la personalidad la que ahora responde de manera espontánea a las situaciones con un corazón benevolente, un sentido de identificación o empatía con la alegría y la tristeza de los otros, un fuerte deseo de ayudar, y una clara visión de lo que estas personas podrían llegar a ser. La ética es una auto-manifestación de quién es verdaderamente una persona, y en los niveles más desarrollados, no hay necesidad de unas reglas y regulaciones: uno es benevolente y entregado a los demás

³⁰ “En la actualidad la nación es la expresión máxima de la conciencia comunal unificada. Pero la expresión de nuestra personalidad no puede detenerse allí, pues demanda algo más elevado: una unión social que comprenda a toda la humanidad (...) La nación no es el fin último de la humanidad” (Nishida, 1995, pág. 190).

de manera espontánea porque es quien verdaderamente es. Alguien sin interés propio, y vacío de ego y arrogancia (Carter R. E., 2008, pág. 37).

Estética y religiosidad

«*La exigencia religiosa es una grande e inevitable necesidad, es una solemne necesidad de la voluntad. La religión es una meta del ser humano, no un medio para lograr alguna otra cosa.*³¹»

「宗教的要求は我々の己
まんと欲して已む能わざ
る大きな生命の要求で
ある、厳肅なる意志の要
求である。宗教は人間の
目的其者であって、決し
て他の手段とすべき者で
はないのである。」

A lo largo de este apartado abordaremos las cuestiones relativas a la estética y la religión en la perspectiva del autor con el fin de completar el análisis del sistema que éste desarrolla en sus años de juventud. En el prefacio a la primera edición de *Indagación del Bien*, Nishida expresa como la (verdadera) religiosidad es la principal finalidad de la filosofía; su punto más álgido. Partiendo de esta firme creencia, el autor va desarrollando a lo largo de todas las partes del libro un modelo que nos va conduciendo hasta esta meta suprema de la naturaleza humana. Durante los diversos capítulos nos habla de la categoría de la realidad, los fenómenos que se desarrollan en ella, los modos de la misma y de la vía -experiencia pura /directa- que nos permite acceder y participar de su esencia. De toda esta estructura, deriva en una ética de la autorrealización, a la cual solo podemos llegar mediante la renuncia de la propia subjetividad y la fusión con la unidad en sí misma, comprendiendo que “nosotros somos ‘en’ ella y que ella es ‘en’ nosotros” (Crespín Perales, 2013, pág. 109).

En este contexto, todo este proceso orientado a la negación del yo mismo y la renuncia³² de la individualidad egoísta como camino de liberación frente a esas realidades impuestas por nuestras exigencias intelectuales -que nos apartan de la realidad verdadera- es, precisamente, aquello que Nishida concibe como religiosidad. Para él, los que

³¹ Extracto de *Indagación del Bien*, capítulo XXVIII: *La necesidad de religión* (Nishida, 1995, pág. 200). Véase 西田, 2016, págs. 149-150 para la versión en japonés.

³² “Estudiar la vía del buda es estudiarse a sí mismo. Estudiarse a sí mismo olvidarse a sí mismo. Olvidarse de sí mismo es ser reconocido por todas las existencias. Cuando el yo es reconocido por todas las existencias, el propio cuerpo-mente, así como el cuerpo-mente de los demás, son abandonados. El despertar es olvidado, y ese despertar olvidado continúa sin fin” (Dōgen, 2015, pág. 83).

experimentan de manera genuina son aquellos capaces de desprenderse de su «yoidad» y de dejarse envolver por la realidad situada más allá de las oposiciones causadas por el pensamiento -es decir, mayoritariamente artistas³³ y religiosos-. Tan cerca se encuentra su perspectiva de este aspecto de la tradición budista zen que, de hecho, una de las pocas veces en este libro que Nishida alude a esta doctrina de forma explícita, señala que,

[Si] se hace hincapié en el pensamiento básico budista, el yo y el universo comparten el mismo fundamento o, mejor dicho, son la misma cosa. Por eso podemos sentir en nuestros espíritus la infinita significación de la realidad como infinita verdad en el plano del conocimiento, como infinita belleza en el plano del sentimiento y como infinito bien en el plano de la volición. [Por tanto, en definitiva] conocer la realidad (...) es conocer el yo mismo (Nishida, 1995, pág. 191).

En este sentido, Nishida no puede dejar de ser heredero de la tradición budista que le precede -especialmente de aquella que practicaba activamente a través de la escuela zen Rinzai durante los años en los que *Indagación del Bien* estaba siendo desarrollado-, incluso cuando, tal y como afirman Suzuki Daisetsu y otros muchos expertos familiarizados con el pensamiento del autor, éste buscaba dotar al zen de su propia perspectiva y de una religiosidad verdadera y más profunda diferente de aquella que le había llegado a través de las costumbres y prácticas procedentes desde antaño. En la cultura japonesa, este vaciamiento de uno mismo está también sumamente presente en la tradición subyacente a todas las prácticas artísticas³⁴. Aunque en *Indagación del Bien*, Nishida no trata de manera explícita la cuestión de la estética, -a diferencia de lo que sí haría con la realidad ontológica, la ética, la moral y la religión-; es cierto que a lo largo de todo el libro no deja de hacer alusión a ella implícitamente, especialmente en este último capítulo destinado a la religiosidad³⁵. Para cuando Nishida afronta la empresa de

³³ “Por ejemplo, cuando nos administramos en el ejercicio de un arte, mientras tenemos conciencia de cada movimiento no estamos en posesión de un arte verdaderamente vivo, pero cuando llegamos a un estado inconsciente, el arte se hace vivo para nosotros por primera vez” (Nishida, 1995, pág. 110).

³⁴ A este respecto, el trabajo del profesor Robert E. Carter, *The Japanese Arts and Self-Cultivation*, es clave si se quiere profundizar en las enseñanzas propias de las artes de Japón. A través del análisis pormenorizado de numerosas de sus prácticas artísticas -como fueran la pintura de estilo *ukiyo-e* (浮世絵), la caligrafía tradicional (*shodō* 書道), la ceremonia del té (*chadō* 茶道); los arreglos florales (*ikebana* 生け花), la jardinería, la cerámica, u otras tantas-, Carter se sumerge en las nociones que representan los valores estéticos japoneses y las expone de manera clara, desvelando las dificultades de comprender la ambigüedad de sus términos y la hondura de sus matices.

³⁵ Aunque en la traducción al castellano de la obra se hace uso del término «religión» -ciertamente el que Nishida emplea en japonés, adaptado al japonés para adecuarse a los conceptos occidentales («*shūkyō*» -宗教)- a lo largo del trabajo hemos empleado en numerosas ocasiones la palabra «religiosidad» que, si bien pudiera concebirse como análoga, consideramos se adecúa mejor a los planteamientos que propone el autor, precisamente por alejarse más de la tradición monoteísta que la palabra «religión» arrastra.

escribir sobre estética o sobre belleza nada más comenzar el nuevo siglo en *Una explicación sobre la belleza*, ya había autores profundamente entregados a la reflexión filosófica de los valores tradicionales japoneses en relación con las recién importadas nociones de occidente. Con todo, la aproximación que Nishida lleva a cabo, se centra no tanto en los valores estéticos en sí mismos como en la relación existente entre el arte y la moralidad, lo que hace necesario tratar esta aproximación en el presente trabajo. Para tratar la vinculación entre ambas esferas, que abordaría posteriormente con más extensión en su obra *Arte y moral* (1923) («*Geijutsu to dōtoku*» - 芸術と道徳), se basa principalmente en las cuestiones metafísicas de la unión entre el yo y la naturaleza; en la Unidad en tanto que Todo (Cabañas Moreno, 1999); ideas que, como hemos visto en los apartados anteriores y ampliaremos a continuación, el autor ya venía desarrollando desde que empezara su andadura filosófica.

Antes de analizar la parte cuatro dedicada a la religión en *Indagación del Bien*, resulta de suma importancia abordar los tres últimos capítulos presentes en la parte dos, donde el autor habla de la naturaleza, el espíritu y Dios en tanto que realidad en unos términos parecidos a los que lo haría Spinoza. La «naturaleza» que aquí menciona Nishida no hace referencia a la palabra empleada generalmente para denominar al conjunto de elementos materiales que llenan el espacio físico, ni un concepto abstracto. Así concebida, esta noción no tendría sentido en el modelo nishidiano porque, como ya íbamos viendo en el apartado dedicado a la realidad, no existe una diferencia entre lo externo e interno o lo material y lo espiritual³⁶. De esta manera, si no es considerada como parte manifestada realidad verdadera, la naturaleza concreta entendida como meramente material no tiene cabida en su sistema. Solo he entendido de esta forma podemos hacer referencia a la naturaleza en los términos en los que el autor la concibe. “Solo cuando hay un yo o sí mismo unificador la naturaleza tiene un objetivo, asume significación y se convierte en Naturaleza verdaderamente viva” (Nishida, 1995, pág. 115).

En la realidad verdadera, la subjetividad y la objetividad no están separadas [sino vinculadas a través de la actividad de la conciencia] y la naturaleza real no es un concepto puramente objetivo y abstracto, sino que se trata de un hecho concreto de conciencia que abarca tanto el sujeto como el objeto. En consecuencia, el sí mismo unificador que obra en la naturaleza no

³⁶ La realidad a la que el autor se refiere constantemente es “oposición y conflicto infinitos y también unidad infinita. Trátase de una actividad infinita, independiente que se realiza a sí misma. Llamamos Dios a la base de esta actividad infinita. Dios no es algo que trascienda la realidad, Dios es la base misma de la realidad. Dios es aquello que disuelve entre subjetividad y objetividad y lo que une el espíritu y la naturaleza” (Nishida, 1995, pág. 125).

es una entidad reconocible en ninguna relación con nuestra conciencia, sino que en verdad no es otra cosa que la actividad unificadora de la conciencia (Nishida, 1995, pág. 116).

No obstante, la naturaleza y el espíritu aquí mentados no son, como ya vimos en la Parte II, dos fenómenos diferentes, sino simplemente dos maneras distintas de aproximarse a la realidad verdadera. También comentamos que la realidad no puede ‘ser’ si carece de la oposición y del conflicto, puesto que es la existencia de contradicción la que proporciona el dinamismo a la misma. Esta contradicción infinita complementa a la unidad infinita generando el movimiento y la actividad que hace de ella un fenómeno independiente y autosuficiente. En todo este modelo, lo que Nishida denomina Dios es precisamente la raíz de la actividad unificadora de la realidad verdadera, de manera que, por tanto, disuelve la línea limítrofe que hemos establecido a través del intelecto entre la subjetividad y la objetividad; lo interno o espiritual y lo externo o material. En este sentido, Dios es el equivalente al fenómeno unificador del universo, a esa conciencia superior y absoluta que vincula y fusiona todas las manifestaciones de la realidad y, en tanto que tal, abarca y comprende toda la realidad, por lo que

no hay un lugar en el que Dios no esté y no hay ningún lugar en el que Dios no obre. (...) El poder y la fuerza de Dios se sienten como un hecho de la experiencia directa. Y la experiencia directa consiste en ver a Dios (Nishida, 1995, pág. 128).

Tal es la índole de la esencia de Dios en el planteamiento de Nishida. Habiendo tratado los términos relativos a la existencia de Dios en tanto que realidad en la Parte Segunda, Nishida comienza la Parte Cuarta de *Indagación del Bien* recalcando la necesidad de religión inherente a la naturaleza humana. Una vez que sabemos cómo queda definida la idea de Dios en el pensamiento del autor, debemos preguntarnos ¿cuál es el papel que ocupa en el conjunto del sistema? ¿Cuál es la relevancia de tal concepto para la teoría?, ¿por qué muestra tanto empeño el autor por colocar a Dios en el centro, como elemento unificador de la realidad?

Como ya comentamos al principio de este trabajo, la religión debe ser, según propone el autor, la mayor aspiración de la vida humana. Los deseos que brotan desde el interior de nuestra conciencia nos mueven y nos orientan hacia la búsqueda de una unidad suprema de todas las cosas como manera de enfrentarnos a la fragmentación de la realidad ocasionada por las perspectivas meramente objetivista o subjetivista. Dicha separación impuesta por el intelecto a base de las presunciones que hacemos del universo no es más que una mera oposición reduccionista que nos conduce a una constante inquietud causada

por el anhelo interno de unidad con la realidad. Tal necesidad de unión es una exigencia que brota de manera natural en lo más profundo de nuestra conciencia individual, deseosa de fundirse y hacerse Uno con la conciencia de la realidad verdadera: esta es la genuina religión. En tanto qué tal, la religiosidad es una demanda en sí misma; una finalidad de por sí; por lo que no puede -ni debe- ser considerada de ninguna manera como una mera vía para alcanzar cualquier otro propósito, sea cual fuere la índole del mismo. Bajo esta perspectiva, un conjunto de creencias cuyo designio y objetivo difiera fundamentalmente de este propósito que aquí mencionamos, no puede ser considerada como una religión³⁷.

Sabiendo que estamos movidos, por tanto, alcanzar la religión en su forma más pura para unirnos con Dios, que es el fundamento nuestro y de todo el universo, veamos, pues, cuáles son los tipos de relaciones posibles entre Dios y los hombres. Si consideramos que Dios es una entidad que trasciende el universo y lo controla desde fuera de los límites del mismo, hablaríamos de una relación teísta; mientras que si consideramos a Dios como algo inmanente en las manifestaciones de la realidad, nos estaríamos inclinando hacia una concepción panteísta del universo.

Sin embargo, el pensamiento de Nishida, no acaba de adaptarse a ninguna de ellas, sino que se inclina hacia el panteísmo cuando sostiene que “el universo es, no una creación de Dios, sino una manifestación [o expresión] de Dios” (Nishida, 1995, pág. 208), de manera que Dios es la fuerza unificadora situada en el fundamento de la naturaleza y de la conciencia de los hombres a lo largo de todas las épocas y en cualquier parte del mundo. Sus cualidades hacen que igualmente sea la base de los hechos ocurridos en la «experiencia pura» o «experiencia directa» -en la que profundizaremos en el apartado siguiente-, la noción por excelencia en esta primera etapa del pensamiento de Nishida.

En este sentido, “Dios es el unificador supremo y final de nuestra conciencia; nuestra conciencia es una parte de la conciencia de Dios y su unidad procede de la unidad de Dios” (Nishida, 1995, pág. 211). Por este motivo, Dios es conciencia cósmica e infinita,

³⁷ “Es innecesario decir [señala Nishida] que las prácticas de orar a Dios para obtener beneficios en este mundo y la práctica de recitar continuamente el nombre de Amida Buda (*nenbutsu*) para obtener el renacimiento en el País Puro también se aparta del verdadero espíritu religioso. (...) En la tradición cristiana, contar con la ayuda de Dios o temer el castigo de Dios no encaja dentro del verdadero cristianismo y esas maneras de abordar la religión son meras variedades del egoísmo. Además, hoy en día muchos entienden que la religión sólo existe para lograr la paz espiritual, pero yo también considero aún esta opinión como un error” (Nishida, 1995, págs. 199-200).

pues vincula todo lo existente a través de la actividad unificadora absoluta³⁸ y, de igual manera, en tanto que fundamento del universo, podemos decir que de Él emana el espíritu, el sentimiento y la volición, lo que nos permite afirmar, como dijera Spinoza, que la realidad no es sino la manifestación de la personalidad de Dios -sus modos-, su pensamiento y su voluntad, y, por ende, acción absoluta e infinita. Esta acción dado que es llevada a cabo por la conciencia unificadora de la realidad -Dios-, de donde todo lo que hay en el universo brota, siempre es una acción conforme a la verdadera naturaleza de sí mismo, libre; de esto se deriva el hecho de que Dios es libertad absoluta. De esta manera, podemos resumir las características que Nishida atribuye a Dios empleando el siguiente párrafo suyo:

Puede concebirse a Dios como una gran intuición intelectual que está en el fundamento del universo, como el unificador de la experiencia pura que abarca el universo (...) la unidad de conciencia trasciende el cambio y es inmóvil; ello no obstante, el cambio surge de esa unidad. En otras palabras, se trata de lo que se mueve y no se mueve. La unidad de conciencia no puede ser objeto de conocimiento. Esta unidad trasciende todas las categorías y no podemos darle ninguna forma fija; además todas las cosas que están establecidas con arreglo a ella³⁹ (Nishida, 1995, pág. 215).

Sin embargo, no porque concibamos a Dios como «la unidad del universo», debemos pensar en un concepto abstracto, sino que más bien es un espíritu de índole similar al nuestro que trasciende las distintas manifestaciones de la realidad que unifica. Tal como afirmara Nicolás de Cusa con su noción de *coincidentia oppositorum*, Dios trasciende el ser y el no-ser y es desde ahí que hemos de interpretar su eternidad, su omnipresencia, su omnisciencia y su omnipotencia.

Porque el tiempo y el espacio están establecidos por la unidad de conciencia, Dios trasciende el tiempo y el espacio, es eterno e indestructible y existe en todas partes. Y porque toda cosa procede de la unidad de conciencia Dios es omnisapiente y omnipotente, No hay nada que Dios no conozca ni nada que Dios no pueda hacer, en Dios conocimiento y capacidad son idénticos (Nishida, Indagación del Bien, 1995, pág. 220).

³⁸ Esta misma idea aparece plasmada por Miguel de Unamuno, que escribiría: “Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios. (...) Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo...” (Unamuno, 1987, pág. 134).

³⁹ Esta descripción del propio autor se asemeja en gran medida a lo que de La Nada dice María Zambrano. (Véase nota al pie n° 9).

“Visto desde determinado ángulo, el espíritu de Dios es un cognoscible; visto desde otro ángulo, está íntimamente vinculado con nuestro espíritu” (Nishida, 1995, pág. 217). Ya hemos comentado que, debido a esto, la única manera en la que podemos llegar a conocer ese Dios y a unirnos con él es negando el ego del yo y unificándonos con Él, que es el fundamento de la realidad. Nishida se refiere a esa unificación -o más bien al anhelo innato de esa unificación-, con la palabra «amor». Para él, el conocimiento y ese amor al que hace alusión son la misma clase de actividad, puesto que, según argumenta, sólo podemos conocer verdaderamente algo que amamos y sólo podemos amar con sinceridad algo que conocemos. Bajo esta perspectiva, el amor sería equivalente al hecho de conocer las cosas profundamente y, por ende, es la suprema “culminación del conocimiento” (Nishida, 1995, pág. 228). En el marco la filosofía de Nishida, estas consideraciones hacen que sólo podamos hablar de conocer a Dios si lo intuimos a través de la fe y lo amamos, y al mismo tiempo, que Dios sea amor absoluto, pues todo lo conoce, y con todo se unifica⁴⁰.

Este proceso por el cual dejamos atrás la subjetividad individual y nos fundimos con el Todo, bien puede ser llamado «despertar», «*satori*»⁴¹ (悟り) o «*kenshō*»⁴² (見性). En Japón, tradicionalmente hay muchas maneras de alcanzar un estado semejante y, en casi todas ellas, los métodos -ampliamente extendidos y disponibles a cualquier miembro de la sociedad- son fundamental y enteramente prácticos. Este ejercicio de vaciamiento interior se extiende, en muchos casos, a lo largo de toda la vida de uno, siendo llevado a cabo como un «camino»⁴³ («*dō* – 道») que, por lo general, tiene que ver con el ejercicio de distintos tipos de arte.

⁴⁰ “El amor es esencialmente el sentimiento que busca unidad. El anhelo de la unidad de uno mismo es amor por uno mismo. Y el anhelo de por la unidad del yo y de los demás es el altruismo. La actividad unificadora de Dios no es otra cosa que la actividad unificadora de todas las cosas y, como dice Eckhart, el altruismo de Dios es el amor de Dios por sí mismo. Así como queremos nuestras manos y nuestros pies, Dios ama todas las cosas” (Nishida, 1995, pág. 214).

⁴¹ «*Satori*» (悟り) es el término zen que, traducido literalmente como «despertar», hace referencia a ese momento en el que la dicotomía sujeto-objeto se desvanece y el yo se fusiona con la naturaleza, el entrono o la realidad.

⁴² «*Kenshō*» (見性), como concepto análogo al de «*satori*», puede ser traducido como «ver la verdadera naturaleza/realidad» y hace referencia a esa percepción de vacuidad al negar la «yoidad» tras abandonar el ego individual.

⁴³ El término *camino* es la traducción literal que se suele dar al término *dō* (道) presente en los nombres de numerosa cantidad de categorías artísticas en Japón. *Shodō* (書道), por ejemplo, hace referencia a la «caligrafía» o «caligrafía tradicional»; sin embargo, una traducción mucho más literal no nos hablaría de «caligrafía», sino de «camino (*dō*-道) de la escritura (*shō*-書)» o «vía de la escritura», mostrándonos ese

Por esto mismo, a la vez de lo expuesto en esta primera obra de juventud, no podemos olvidar -como aquí no hemos querido excluir- el ensayo que mencionamos al principio de este apartado, *Una explicación sobre la belleza*, donde el autor manifestaba directrices clave para profundizar en lo que desarrollara poco después en *Indagación del Bien*. En este escrito, por ejemplo, ya muestra su aprobación y afinidad con la interpretación propuesta por el idealismo alemán de que la belleza “es un placer vivenciado de forma instantánea: un momento en el que uno olvida, de manera desinteresada, cuanto sea ventaja o desventaja, ganancia o pérdida para sí mismo” (Nishida, 2006, pág. 14), proporcionándonos un claro ejemplo de la ya señalada «supresión del ego» propia del budismo.

Es decir, para él, únicamente mediante ese estado anímico de estar «fuera de sí» - que tan importante papel juega, a su vez, en la teoría ética del autor-, es posible lograr percibir auténticamente la belleza; esto es, sólo respetar el principio del «no-desacuerdo» o la «no-desavenencia» que conduce a la armonía con lo que nos rodea, -con el Todo y la Unidad-, descubrimos que todo es una expresión de la mismidad y, por consiguiente, lo que nos rodea es una manifestación de la verdad cuyo «kokoro»⁴⁴ (心) debemos respetar ante todo (Carter, 2015, págs. 67-68). Posteriormente en el mismo ensayo, Nishida vincula dicha percepción de manera directa con la verdad⁴⁵, y puntualiza que ésta no puede alcanzarse a través del pensamiento, sino que depende enteramente de la intuición. Dicha idea se percibe claramente en el siguiente fragmento de *Indagación del Bien*, donde el autor comenta:

Decir que conocemos una cosa significa sencillamente que el yo se une a esa cosa. Cuando uno mira una flor, el yo se ha convertido en la flor. Investigar una flor y penetrar en su naturaleza básica significa descartar todas las conjeturas subjetivas del yo y por lo tanto unirse con la naturaleza básica de la flor. (...) La verdad indiscutible se logra descartando constantemente nuestro yo subjetivo y haciéndonos objetivos. Decir que nuestro

matiz de proceso en múltiples sentidos: por supuesto, transmitiendo la importancia de la senda que se recorre desde que se es principiante hasta que se domina una técnica; pero también manifestando la evolución del viaje y la total inmersión y superación de los baches que el desarrollo y ejercicio del arte supone.

⁴⁴ «Kokoro» (心) significa literalmente ‘corazón’, pero en su sentido más amplio, dicho término alude a una concepción con mucho más trasfondo donde se abarcan las nociones ‘mente’, ‘espíritu’ y ‘cuerpo’, incluyéndolas en un solo conjunto.

⁴⁵ “Todo el mundo está de acuerdo en que belleza y verdad coinciden: la belleza se presenta como realidad ideal” (Nishida, 2006, pág. 15).

conocimiento se hace más profundo significa que nos unimos con la naturaleza objetiva (Nishida, 1995, pág. 123).

Por esto mismo es que, en el pensamiento del autor, los artistas y los hombres verdaderamente religiosos se aproximan de la manera más verdadera a la realidad. De éstos, son los primeros los que destacan -según sostiene Nishida- en este tipo de intuición directa y, así, “disciernen inmediatamente la verdad de una cosa y captan su verdad unificadora” (Nishida, 1995, pág. 115), hasta el punto de diluir completamente su yo en la conciencia absoluta de la realidad, haciéndose uno con ella.

El «*haiku*»⁴⁶ (俳句) que aquí sigue, escrito por el autor Santōka Taneda, es un claro ejemplo de esta suerte de unión con el Todo y de ese «ver la verdadera naturaleza de la realidad».

もう 転ぶまい道のたんぽぽ
«*Mō korobumai michi no tanpopo*»

En el camino,
aún erguido,
el diente de león⁴⁷

En este tipo de poema, el yo es dejado a un lado y se abandona en pos de la conexión con el medio circundante. De hecho, el *haijin*⁴⁸ (俳人) no ha de ser sino un mero instrumento en el proceso, pues su función debe reducirse a describir lo que percibe; lo que «*es*»; la realidad, una sensación completamente «desnuda»⁴⁹, por lo que plasma perfectamente aquello a lo que Nishida hace referencia.

⁴⁶ El *haiku* (俳句) es una forma de poesía breve japonesa que, generalmente, se compone por diecisiete sílabas que, agrupadas siguiendo una métrica fija 5-7-5, componen una estrofa. Habitualmente, el principal tema tratado es la naturaleza.

⁴⁷ La estrofa en castellano aquí propuesta para este «*haiku*» de Santōka Taneda es una interpretación propia, sugerida directamente desde el japonés, desarrollada para un trabajo de traducción llevado a cabo con anterioridad.

⁴⁸ *Haijin* es el término empleado para denominar a los poetas de *haiku*.

⁴⁹ Tan es así, que, para escribir una estrofa de estas características, habríamos de lograr alcanzar la esencia misma de la percepción en un segundo concreto. Una de las descripciones más representativas de este logro la recibimos de manos de Fernando Rodríguez-Izquierdo cuando señala: “Si pudiéramos aislar un núcleo mínimo de poesía, desposeyéndolo de todo lo que le es accidental, llegaríamos indudablemente a palpar la esencia de lo poético. Tendríamos para esto que prescindir de todo artificio retórico, de toda circunstancia

Mediante este éxtasis o el estar «fuera de sí», la verdad intuitiva surge en nosotros desde la unión con el Todo en el más puro vacío⁵⁰ a través del proceso de hacerse uno con la realidad. “Dicho con otras palabras, se trata de una verdad percibida con los ojos de Dios”, por lo que viene a ser “algo de la misma índole que la religiosidad” (Nishida, 2006, pág. 16). La diferenciación entre ambas -belleza y religiosidad- se reduce, pues, a una mera cuestión de tiempo. Para Nishida, el éxtasis propio de lo bello se da en un instante, mientras que aquel característico de la religiosidad es eterno. En lo que respecta al origen de la moralidad, continúa, es también esa Unidad la consecuencia del vaciamiento del ego en el Todo; pero ésta se mueve todavía en el mundo de los elementos particulares -uno mismo y los demás; el bien y el mal-, no llegando al “dominio sublime del arte o la religiosidad” (Nishida, 2006, pág. 16).

La experiencia directa como vía de acceso a la realidad

*«Una experiencia verdaderamente pura no tiene
significación alguna; es simplemente conciencia
presente de hechos tales como ellos son.»⁵¹*

「真の純粹經驗は何ら
の意味もない、事実其
儘の現在意識あるのみ
である。」

En este trabajo hemos querido dejar la cuestión de la «experiencia pura» para el último apartado por considerar que esto facilita la comprensión al lector, dado que dicho concepto se comprende en profundidad, a nuestro juicio, una vez se han tenido en cuenta el resto de enfoques de la teoría que Nishida propone. Esta noción de «experiencia pura» aunque sólo es explicada en la primera de las partes -la más breve de todas-, se posiciona como elemento central de esta obra y en torno a ella se configuran los demás planteamientos. “Aunque fue la última [parte] que escribí, al esbozarla en 1908, Nishida

histórica concreta, de toda verbosidad, e incluso de todo sentimiento adyacente a la intuición poética misma” (Rodríguez-Izquierdo, 1994, pág. 21).

⁵⁰ “El vacío imprime en la nada un matiz de transcendencia con relación al carácter negativo de esta. [...] en el lenguaje budista estrictamente filosófico, el vacío es el lugar donde el ser y la nada se asocian y se unen; es el lugar donde queda superada toda relatividad y oposición y donde se refleja la auténtica realidad de los seres” (González Valles, 2014, pág. 87)

⁵¹ Extracto de *Indagación del Bien*, capítulo I: *La experiencia pura* (Nishida, 1995, pág. 42). Véase 西田, 2016, pág. 9 para la versión en japonés.

estaba convencido, como sabemos por sus cartas, de que sería posible construir una filosofía entera basándose en esta idea” (Heisig, 2001, pág. 11), aunque, tras hacerlo en este libro, abandonó por completo el término y no volvió a retomarlo jamás.

Sobre ella, señalaremos aquí únicamente unos meros apuntes a modo de cierre sobre el pensamiento del autor durante esta época, aunque dudamos que cualquier exposición pueda definirla de manera más clara a aquella con la que el autor empieza el primer capítulo, donde señala:

Experimental significa conocer los hechos tales como estos son, conocer de conformidad con hechos renunciando por completo a las propias elaboraciones. Lo que generalmente 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 solo 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 puede 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 (Nishida, 1995, pág. 41).

En definitiva, podemos decir tras esto que la experiencia «pura» es la vía por la que el sujeto, desprendido de la «yoidad» participa de la realidad que le rodea. En tanto que tal, la actividad unificadora de la conciencia individual que ocurre durante dicha experiencia, se asemeja en cierta medida a la actividad unificadora de Dios, adquiriendo así una categoría dinámica donde se borran los límites existentes entre los contrarios - sujeto-objeto; exterior-interior, etc.-. En el instante en el que este tipo de experiencia se da, se trata siempre de un hecho sencillo acaecido en la conciencia presente, pues incluso cuando hablamos de los recuerdos existentes en la memoria, éstos reaparecen en el momento presente, dotados de una significación diferente, reunidos de nuevo por la conciencia en una actividad completamente diferente a la sucedida en el pasado.

Sin embargo, al reflexionar en torno a este concepto, es de importancia notar que una mera experiencia individual cualquiera -completamente limitada por las circunstancias particulares- no alcanza nunca el nivel de la «experiencia pura» ya que ésta última -dado que existe más allá del sujeto, el tiempo y el espacio- trasciende a la persona. “Lo cierto es que no hay experiencia porque exista un individuo, sino que existe un individuo porque hay experiencia” (Nishida, Indagación del Bien, 1995, pág. 59).

Conclusiones

La obra que aquí hemos tratado representa el inicio de la reflexión filosófica en el Japón moderno. Aunque haya otros muchos trabajos de autores contemporáneos a Nishida que se dedicaran intelectualmente a desarrollar vertientes de pensamiento en este campo, es este libro, como ya hemos comentado, el que traspasó fronteras y suscitó gran nivel de interés entre los autores occidentales. El principal motivo de su éxito se debió al intento por fusionar tradiciones tan dispares al mismo tiempo que criticaba las perspectivas propuestas por el racionalismo y el materialismo en pos de alcanzar un sistema que verdaderamente diese una respuesta a los anhelos propios de la naturaleza humana. Movido desde el principio por el deseo existencial y vitalista de hallar un modelo que satisficiera su necesidad de reconciliar filosofía y religión, orientó toda su carrera a la búsqueda de una realidad absoluta que sustentase teóricamente las exigencias religiosas latentes en su conciencia. La religión -o, mejor dicho, la verdadera religiosidad- se posicionó de esta manera como meta final hacia la cuál dirigir su empresa, marcando no sólo sus escritos, sino también su vida personal. Desde esta perspectiva, no cabe sino reconocerle la gran aportación que realizó al revalorizar la tradición japonesa como filosofía -comparándola y contrastándola con la occidental- y proporcionando nuevos puntos de vista desde los que enfocar las distintas cuestiones y ramas dentro del campo. Así mismo, esto abrió las puertas a posteriores estudios interculturales donde el diálogo enriquece a ambas partes con perspectivas alejadas de su pensamiento autóctono.

No obstante, las ideas expuestas en *Indagación del Bien* presentan muchas fallas de las que el propio autor se daba cuenta. Por ejemplo, Nishida era consciente de que su planteamiento de la conciencia y la actividad unificadora a través de la «experiencia pura» que ésta implica es fácilmente tachable de psicologismo, lo que de hecho le llevaría a abandonar dicha etapa tras la publicación del libro, tal y como él mismo indica en el prefacio⁵². De igual manera, haciendo eco de lo que su propio alumno, Tanabe Hajime, le criticara, vista desde una perspectiva occidental puede achacársele a su filosofía el

⁵² Se percibe claramente, pues el autor lo expresa así, el cambio producido su perspectiva a lo largo de los años. En el prefacio a la primera edición, el Nishida señala: “Al principio me propuse desarrollar mis ideas en la sección sobre la realidad y luego publicar lo que hubiera escrito. Impedido por la enfermedad y otras circunstancias, no logré alcanzar esa meta. En los años siguientes, cambió algún tanto mi pensamiento, de manera que comencé a sentir la dificultad de hacer lo que me había propuesto inicialmente” (Nishida, 1995, pág. 33); mientras que en de la segunda edición, añade: “Cada vez me sentía más insatisfecho con este libro y hasta consideré la posibilidad de retirarlo de la circulación. Sin embargo, posteriormente varias personas me pidieron que lo reeditara” (Nishida, 1995, pág. 35).

transgredir la línea divisoria entre pensamiento y religión⁵³ -aunque para Nishida, ambas representasen las dos caras de una misma cosa-. Además, algunas de las concepciones que propone parecen rallar en el misticismo, como sí él verdaderamente hubiese conseguido experimentar de manera pura aquello que sostiene y nos instase a creerlo ciegamente.

A nivel discursivo, consideramos también relevante recalcar la dificultad de comprender el texto, escrito a trozos y de manera desaliñada, en el que las ideas no se van sucediendo, sino que son esparcidas por partes aquí y allí, de manera que, para comprender una parte, es necesario haber leído las demás y proceder al análisis una vez que se observa el conjunto.

Al margen de esto, pese a todo lo que aquí comentamos, consideramos que la propuesta del autor expuesta en este libro -aunque se desligue de su propio pensamiento posterior- rompe con el racionalismo occidental tradicionalmente lógico y abre las puertas al diálogo y a nuevas consideraciones en el marco de las vertientes existencialistas, tan inclinadas a tomar la religión como elemento clave. Así mismo, opinamos que su propuesta de una filosofía global, que aboga por igualar las distintas tradiciones de pensamiento y equipararlas históricamente incluso cuando no había «filosofía» tal y como nosotros la entendemos; reclama -aunque haya sido mal entendida- unas relaciones internacionales más responsables y enriquecedoras a nivel político y da pie a que, en un futuro, el intercambio de ideas y libre pensamiento sea más fructífero, de lo que se deriva nuestra intención de continuar investigando tales conceptos en un futuro.

Bibliografía principal

1. Carter, R. E. (2015). *La Escuela de Kioto: una introducción*. Barcelona: Bellaterra.
2. Crespín Perales, M. (2013). *Experiencia, Autoconciencia y Voluntad. La conceptualización de la subjetividad en el primer periodo (1911-1923) de la filosofía de Nishida Kitarō*. (Tesis doctoral): Universitat de Barcelona. Obtenido de http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/46705/1/MCP_TESIS.pdf

⁵³ Tanabe consideraba, además, que la experiencia religiosa no podía convertirse en un pilar que sustentase ningún sistema de pensamiento y, por tanto, “la combinación de la experiencia mística propia de oriente con el pensamiento lógico occidental estaba destinada a ser un fracaso” (Faure, 1995, pág. 251).

3. Faure, B. (1995). The Kyoto School and Reverse Orientalism. En C. Wei-hsun Fu, & S. Heine (Edits.), *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives* (págs. 245-281). Albany: State University of New York Press.
4. González Valles, J. (2014). *Historia de la Filosofía Japonesa*. Madrid: Tecnos.
5. Heisig, J. W. (2001). *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Honolulu, United States of America: University of Hawai'i Press.
6. Maraldo, J. (25 de Febrero de 2005). *Kitarō Nishida*. Recuperado el 22 de Octubre de 2019, de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro/#Bio>
7. Nishida, K. (1995). *Indagación del Bien*. (A. Bixio, Trad.) Barcelona, España: Gedisa.
8. Nishida, K. (2006). *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
9. 西田, 幾. (2016). *善の研究*. Nagoya: Chisokudō.

Bibliografía complementaria

1. Cabañas Moreno, P. (1999). Bigaku. Sobre los comienzos de la crítica de arte y teoría estética en Japón. *Anales de Historia del Arte*, 367-381.
2. Carter, R. E. (2008). *The Japanese Arts and Self-Cultivation*. Albany: State university of New York Press.
3. Crespín, M., Doménech del Río, A. J., Prats, R. N., & Prevosti, A. (2011). *Pensamiento y religión en Asia Oriental*. Barcelona, España: Eureka Media.
4. Dōgen, E. (2015). *Shōbōgenzō. La preciosa visión del Dharma verdadero*. (D. Villalba, Trad.) Barcelona: Kairós.
5. Heidegger, M. (2002). *De camino al habla: de un diálogo del habla* (3ª Ed. ed.). Barcelona, España: Ediciones del Serbal.
6. Nishitani, K. (1992). *西田幾多郎先生の人柄* («Nishida Kitarō's character»). (W. Yokoyama, Trad.) Recuperado el 24 de Septiembre de 2019, de <http://bschawaii.org/shindharmanet/wp-content/uploads/sites/3/2015/03/Keiji-Character.pdf>

7. Reale, G., & Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Vol. III. Del Romanticismo hasta hoy). Barcelona, España: Herder.
8. Rodríguez-Izquierdo, F. (1994). *El Haiku Japonés, Historia y traducción*. Madrid: Hiperión.
9. Santōka, T. (1995). *Santōka kushū* ("Colección de poemas de santōka). Tōkyō: Shunyōdō Shoten.
10. Schiller, F. (1990). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos.
11. Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Ediciones Orbis S.A.
12. Unamuno, M. d. (1987). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Aguilar.
13. Whitney, J. (1993). *El imperio japonés*. Madrid, España: Siglo XXI.
14. Zambrano, M. (1991). *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela.