
La tradición y el mundo histórico en la filosofía tardía de Nishida Kitarō

Agustín Jacinto Zavala
El Colegio de Michoacán

Nishida nos dice que “el mundo histórico comienza al tener una tradición”¹ y “la totalidad de la historia se construye mediante la tradición”² pero como él mismo dice: “¿Cómo será mejor pensar la tradición?”³ Éste es el problema que quisiera abordar aquí.

Antes de empezar, sin embargo, haré una breve referencia a los principales términos que Nishida emplea para designar el fenómeno social que aquí nos ocupa. Utiliza principalmente cuatro términos: *dentō* (tradición; lit. linaje [de] transmisión; *inshū* (costumbres viejas, tradición; lit. causa acumulada); *shūkan* (costumbre; lit. costumbre aprendida), y *shūsei* (costumbre, hábito adquirido; lit. naturaleza aprendida). Hay otros tres términos que hasta ahora no he podido encontrar en los textos de Nishida: *shikitari*, *kanshū* y *kanrei*, que designan también lo que se ha venido haciendo, la costumbre y el precedente o uso social. En lo que sigue me refiero, sobre todo, a los tres primeros términos.

A. ¿Qué es la tradición?

Podemos preguntarnos de dónde le viene a Nishida en sus años tardíos el interés por la tradición. Considero que hay, por lo menos, cuatro fuentes de donde abrevó. La primera es el texto gubernamental *Kokutai no hongī* [El significado fundamental del *kokutai*] que el Ministerio de Educación publicó en mayo de 1937. La segunda son

los escritos de Savigny.⁴ La tercera es un escrito del premio Nobel de literatura, T. S. Eliot.⁵ Y la cuarta es el diálogo que entabló con sus discípulos, principalmente Miki Kiyoshi y Watsuji Tetsurō, sobre el tema de la tradición.

En relación con el *Kokutai no hongí*, Nishida trata de presentar una interpretación más profunda que la contenida en ese documento, al decir que “el significado fundamental de nuestro *kokutai* será la creación del mundo histórico”⁶ en vez de hablar de la sólo “misión histórica”. Nishida toca algunos aspectos contenidos en ese documento oficial, entre ellos el de la tradición (prefacio [*chogen*]) y el mito de la fundación de la nación (*chōkoku*).

El diálogo con sus discípulos se detalla en otro texto, aquí solamente cabe mencionar que Nishida apreció mucho la obra de Watsuji Tetsurō *Sonnō shisō to sono dentō* [El pensar de la reverencia al Emperador y su tradición],⁷ llamándolo incluso el “Fustel de Coulanges japonés”.⁸ En tiempos de guerra, sostuvo una mesa redonda con Miki Kiyoshi sobre el tema de la cultura japonesa, en el cual tangencialmente toca la tradición, y sin duda leyó el escrito *Sobre la tradición* [*Dentō-ron*] de Miki.⁹

Aunque es difícil encontrar en los textos de Nishida definiciones formales de tipo aristotélico, sí encontramos negaciones, comparaciones, clasificaciones no exhaustivas, delimitaciones, definiciones operativas, y otras maneras de delinear el sentido de los términos. Nishida encontró que el pensamiento de T. S. Eliot sobre la tradición, contenido en el ensayo “Tradition and individual talent”, expresaba muy bien la idea que él mismo tenía de la tradición. Lo utiliza repetidas veces desde el segundo volumen de la *Colección de ensayos filosóficos*.¹⁰

Vamos a ver, con brevedad, una parte de la estructura de la conferencia del domingo 25 de noviembre de 1934 que Nishida dictó acerca del tradicionalismo. En esa conferencia Nishida se esfuerza por dar una base filosófica al concepto de tradición en T. S. Eliot. Para dar ese contexto filosófico encuentra que es necesario explicar “qué es el mundo y qué estructura tiene”.¹¹

Ante todo, afirma que éste es un mundo del espacio-tiempo. Toma primero el tiempo y luego el espacio para hablar de la identidad espacio-tiempo. Por eso pide que se comprendan como uno solo

cuatro conceptos: “tiempo, espacio, mundo y cosas”.¹² Desde ese punto de vista, Nishida examina luego la relación sujeto-objeto. Nos presenta el mundo como unión de sujeto y objeto entre los que hay una relación de continuidad de la discontinuidad. Ese mundo se mueve históricamente. Para explicar cómo avanza históricamente el mundo, Nishida examina primero la relación entre sensibilidad e intelecto; en seguida la relación entre lo hecho y lo que es activo, es decir, entre el pasado y el futuro coexistentes en el presente. Mediante el hecho de que el mundo histórico sea expresivo y la totalidad del pasado se oponga a mí en el presente como un tú, puede entenderse la realidad como realidad histórica.¹³ El presente mismo es histórico, “el presente... tiene una tradición”,¹⁴ y la naturaleza está allí donde la realidad histórica actúa y es sólo uno de sus aspectos.

A partir de esta manera de concebir qué es el mundo y qué estructura tiene, Nishida busca dar una base filosófica al concepto de tradición de T. S. Eliot. Retornando a su propia teoría del origen social del conocimiento, Nishida nos dice que “allí donde se constituye algún tipo de *perception*, allí se constituye el mundo. Y lo que hace posible eso es la tradición”.¹⁵ En este punto podemos comenzar nuestro estudio de lo que es la tradición para Nishida.

1. Lo que NO es la tradición. Una manera en la que Nishida generalmente clarifica sus conceptos es mediante la contraposición. Es decir, si buscamos lo que Nishida nos dice que no es la tradición, al mismo tiempo encontraremos una idea de lo que sí es.

a) La tradición no es una fuerza que actúe de forma mecánica o que dé a luz biológicamente. Nishida escribe: “La tradición no es una fuerza que se mueva mecánicamente o que de origen biológicamente, sino que debe ser una fuerza que histórico-formativamente hace al mundo y que al ir haciendo es hecha: debe ser una fuerza que forma al mundo histórico”¹⁶

b) La tradición no es una sola fuente. “Cuando hablamos de tradición la gente piensa inmediatamente en una sola fuente.... [Una sola fuente] no es una verdadera tradición creativa y no pasa de ser un concepto abstracto”;¹⁷ una sola tradición no es lo que hace posible el mundo histórico.¹⁸

c) La tradición no es un simple *handing down*,¹⁹ esto es, la tradición no es un legado, no es algo pasado tal cual de generación a generación.

d) La tradición no es algo que se *inherit*, algo que se herede sino, por el contrario, es algo que se logra con great labor, con mucho trabajo.²⁰ Como dice T.S. Eliot, “la tradición no es una cosa que se recibe, sino que se gana con esfuerzo; encierra el sentimiento de la historia, es un sentimiento de la historia en el que se unen el tiempo y aquello que trasciende al tiempo, y [es lo] que hace que el hombre [sea] tradicional”.²¹

e) “La tradición de ninguna manera es, como se piensa generalmente, algo como la transmisión oral”.²²

f) “La tradición no es una ‘cosa’ simplemente subjetiva”.²³

g) La tradición no son leyendas subjetivas, así nos dice: “generalmente cuando se habla de tradición simplemente se piensa en las leyendas [*densetsu*] subjetivas, pero si fuera eso no tendría significado; la tradición original es el origen fundamental de la historia. Es la base fundamental de la posibilidad de constitución de nuestra vida histórica”.²⁴

h) La tradición no es la simple tradición subjetiva: “lo que aquí llamo tradición no es la tradición subjetiva”.²⁵

i) Ni es algo lost in the sand,²⁶ algo que se haya perdido enterrado en la arena.

2. El origen de la tradición lo coloca Nishida en el *mythos*,²⁷ porque el mito era originalmente “una forma de producción social”, una realidad vivida.²⁸ Nos dice que “el *mythos* no es sólo subjetivo sino que es principio fundamental de construcción de este mundo”.²⁹ Desde *Problemas fundamentales de la filosofía* ya Nishida había apuntado que en la sociedad primitiva la mitología era religión, ley, moralidad y ciencia.³⁰ El mundo de la sociedad primitiva era un mundo del *mythos*,³¹ y a partir de allí se organizó la sociedad: “La mitología fue la base de la organización tridimensional de la sociedad en la antigüedad”.³²

El mito es “lo que unifica a la *Gemeinschaft*”.³³ La sociedad misma se constituye con carácter de *mythos*,³⁴ y en su comienzo tiene carácter de *mythos*.³⁵ Nishida se refiere a *Myth in Primitive Psychology*

de Malinowski, y nos dice que “el mito es una realidad viva que domina al mundo del hombre”.³⁶ El mito, a su vez, se deriva del ritual,³⁷ y el ritual, como para Jane Harrison, es parte del *dromenon*, de la actividad comunitaria cargada de emoción.³⁸ y es la expresión de una fuerte esperanza compartida comunitariamente.³⁹ Por eso Nishida nos dice que, en sus comienzos, la tradición tiene “el carácter de religión étnica”.⁴⁰

Nishida descubre que también en Japón la mitología “vino a ser el fundamento de nuestra vida del sentimiento, como fuente del *kokutai*”.⁴¹ Así podemos llegar a la idea de que “nuestro *kokutai* comienza con el mito de la fundación de la nación y aunque pasa por muchos cambios sociales, se ha desarrollado hasta hoy tomando ese mito como base. En nuestro *kokutai* lo religioso es principio y fin. Allí puede realmente decirse que nuestro *kokutai* es sujeto=mundo. El significado fundamental de nuestro *kokutai* será la creación del mundo histórico”.⁴² El *mythos* está en la base de la historia,⁴³ la historia comienza en el mito.⁴⁴ En el mito se origina “la historia de esta nuestra nación que tiene a su base una mitología sobre su establecimiento ...”.⁴⁵ Una mitología cosmogónica es el trasfondo de la fundación del Japón,⁴⁶ y de la misma manera es el trasfondo de la constitución del mundo histórico: “también en la *mythology* y *legend* de la antigüedad está incluido el profundo significado de la constitución del mundo histórico”.⁴⁷ A partir de la constitución del mundo histórico, “en las génesis de la historia afloran el *myth*, la *legend*, etcétera, que parecen supersticiones, pero en su fondo se guarda algo que puede desarrollarse como tradición”.⁴⁸

3. Las diversas maneras en que Nishida clasifica la tradición son:

a) tradición subjetiva/objetiva: “Lo que aquí llamo tradición no es la tradición subjetiva sino la tradición objetiva. En la constitución de la historia es imposible que la naturaleza quede colocada [como] contraparte. Lo que está en el otro lado [=es contraparte] es un tú. Aun en la *mythology* y la *legend* la naturaleza ya es vista como un tú. De esta manera, la historia se constituye a partir de relaciones expresivas”.⁴⁹

b) Tradición mortal. La tradición que es como una sola fuente es una tradición mortal; las tradiciones así “son tradiciones mortales”.⁵⁰

c) Tradición viva: “La tradición es que nuestro sí-mismo refleje al pasado y que el pasado determine a nuestro sí-mismo autoexpresivamente. Pero la tradición viva debe ser algo como un sentimiento temporal y eterno”,⁵¹ que integra creativamente a tradición y tradición.⁵² En esa tradición viva el mundo vive: “El mundo histórico tiene su propia realidad en la tradición. En la medida en que vive la tradición ese mundo vive”.⁵³ Nishida incluso concibe la posibilidad de que a partir de la aprehensión de la tradición viva del Japón se pueda formar una nueva filosofía: “La filosofía es algo que aprehende el espíritu de su época. Al aprehenderlo, esto es, al aprehender lo que Eliot denomina [‘]tradición viva[’] del Japón, se produce una nueva filosofía...”⁵⁴

d) Gran tradición. Las diferentes tradiciones regionales se juntan en una gran tradición: “Sólo una gran tradición puede dar origen a una gran creación”.⁵⁵ Por eso Nishida nos dice que “en la creación el hombre enteramente tiene carácter de tradición y, al mismo tiempo, añade algo a lo coexistente como pasado y futuro, añade algo a lo eterno. Lo recién creado nace coexistencialmente con lo pasado”.⁵⁶ Una gran tradición se forma mediante la tradición viva: “La tradición viva debe ser algo que va integrando completamente tradición a tradición”; esa tradición es creativa ya que “solamente en la creación se integran tradiciones diferentes. Allí donde se hacen uno en la creación, allí está el hombre... En esa medida la etnia es sujeto moral como estado”.⁵⁷

e) Tradiciones regionales, que al unirse dan origen al mundo global: “Decir que cada etnia estatal mientras se identifica consigo misma se trasciende y constituye un solo mundo global, debe [significar] que cada una se trascienda a sí misma y *cada una siguiendo sus [propias] tradiciones regionales* constituya ante todo un mundo particular. Así, al unificarse todos estos mundos particulares constituidos desde esta base histórica, el mundo entero se constituye en un solo mundo global”.⁵⁸ Cada país participa en la formación del mundo global “de acuerdo con [su propia] tradición regional”.⁵⁹

f) Tradición originaria. De ella Nishida nos dice: “La tradición originaria es el origen fundamental de la historia. Es la base fundamental de la posibilidad de constitución de nuestra vida histórica”.⁶⁰

g) Tradición común: “Tenemos una tradición común y alrededor de ella se desarrolla nuestra vida”.⁶¹

h) Tradición trascendente: “Lo que hace posible la historia no es la naturaleza, ni la sociedad, ni la tribu. La condición que hace posible a la historia es la tradición trascendente”.⁶² Sin la tradición, como aquello que trasciende a naturaleza y espíritu, “tampoco hay hombre”.⁶³

4. Vamos ahora a examinar una definición operativa que Nishida hace de tradición. Nos dice que la tradición es “el principio constitutivo de la realidad histórica”.⁶⁴ Esta definición operativa es complementaria del *sense of history* de T. S. Eliot. Nishida escribe que “la tradición es, como dice [T. S.] Eliot, el sentimiento de la historia”.⁶⁵ La tradición es una manera de sentir la historia: es sentir la historia “como fuerza”,⁶⁶ es considerarla como el contenido de la actividad expresiva del mundo histórico.⁶⁷ Considerar de esta manera la historia es “hacer revivir a nuestros ancestros en este cuerpo y en esta sangre”,⁶⁸ con una filosofía de la voluntad creativa.

Nishida nos dice que sin tradición: a) no hay historia: “La historia siempre tiene una tradición, si no hay tradición tampoco hay historia”.⁶⁹ Sin tradición tampoco hay mundo histórico, porque ésta es lo que hace posible el mundo histórico: “El mundo histórico comienza al tener una tradición”.⁷⁰ Lo que hace posible la historia es la tradición y recuperar la tradición es nuestra responsabilidad de hoy.⁷¹ Nishida localiza el problema del mundo actual en que es un mundo sin tradición: “Y si debemos decir qué pasa con el mundo moderno, Eliot [nos] dice que [este mundo] es un mundo de la ruptura entre sujeto y objeto, un mundo que no tiene tradición, es decir, un mundo que no ve como un tú a aquello que se opone a nosotros. En consecuencia, el *intellect* [intelecto] y la *sensibility* [sensibilidad] se separan. Por una parte, se constituye un mundo simplemente subjetivo y, por otra, se constituye simplemente un mundo natural”.⁷² La unión, por el contrario, la ve Nishida, siguiendo a Eliot, en la creación poética: “Mediante el *catalyst* [catalizador] que es la tradición se constituye el *perceptive world* [mundo perceptivo] del poeta. Es un mundo que ha recuperado la tradición”.⁷³

b) Nishida nos dice, además, que sin tradición tampoco hay producción: “La realidad histórica reside en la producción histórico-corporal. Sin producción no hay vida histórica. Y en la producción debe haber tradición. Sin tradición no puede haber producción. Como dice T. S. Eliot, la tradición debe compararse a un medio [físico] en la composición de la materia”.⁷⁴

c) Sin tradición no hay sociedad.⁷⁵ Nishida escribe que “en la base de la formación de la sociedad japonesa está la tradición. Esta tradición tiene pasado y futuro. Ella constituye al mundo en cuanto [que es] lineal= circular y circular= lineal”.⁷⁶

d) Finalmente, Nishida nos dice que sin tradición no hay cultura.⁷⁷ Pero en toda sociedad, desde la sociedad primitiva, ya en su hacer el hombre está presionado por la tradición: los antropólogos “dicen que [el hombre primitivo] no sólo está fuertemente atado por sus relaciones sociales sino también por la tradición en la religión, la medicina, la producción y la técnica”.⁷⁸ Esta presión es tal que, aun en la sociedad moderna, la tradición nos marca: “La tradición nos determina a nosotros”,⁷⁹ y a través de la praxis de la tradición se tiene enteramente la identidad: se pasa de la idiosincracia a los gustos y preferencias del grupo, y de éstos a lo público. De esta manera se constituye “lo japonés”.⁸⁰

5. Tradición y costumbre. Aunque Nishida no se refiere directamente a la relación entre tradición y costumbre, considero que es necesario hablar acerca de la costumbre por tres razones. La primera es la necesidad de delimitar de alguna manera el concepto de tradición. La segunda es que Nishida utiliza el término *inshû*, que se refiere a las costumbres antiguas y, por ello, en sentido amplio, a la tradición. La tercera es que, por lo menos hasta antes de leer a Ravaisson, su concepto de costumbre casi es equivalente a lo que posteriormente denomina tradición.

a) Nishida se refiere a lo que tiene carácter de costumbre antigua o tradición [*inshû*] en dos ocasiones: “No afirmo que la vida cotidiana, tal cual, sea esta vida límite. Nuestra vida cotidiana, en cuanto a la carne es animal y aun en lo espiritual no pasa de ser habitual”.⁸¹ También escribe: “Digo que la vida cotidiana es concreta pero no a causa de su automaticidad habitual”.⁸²

b) En la etapa que precede a la lectura de Ravaisson, Nishida nos habla de la naturaleza creativa como naturaleza primera y de la costumbre como segunda naturaleza. Se refiere también a esta última como una “fuerza constructiva”.⁸³

Nishida en 1935, en su escrito “El punto de vista de la intuición activa”, utiliza como fuente de inspiración a Me. F. P. G. Maine de Biran.⁸⁴ Siguiendo a Maine de Biran, Nishida habla de la costumbre activa y pasiva.⁸⁵ La costumbre activa es intuición activa, es “el desarrollo de la vida histórica”.⁸⁶ Pero poco a poco se convierte en costumbre pasiva. Mediante la costumbre puede verse lo que tiene carácter de *idea*,⁸⁷ y que controla el desarrollo de nuestras vidas. Pero “sólo lo que tiene un cuerpo activo-expresivo tiene verdadera temporalidad y ve la *idea* mediante la costumbre activa”.⁸⁸

El mundo se autodetermina con una actividad constructiva que tiene carácter de costumbre. Pero “la costumbre siendo estática es dinámica, siendo circular es lineal. Siendo inmóvil se mueve, y moviéndose es inmóvil: no es un simple progreso rectilíneo”.⁸⁹ Generalmente, se piensa que la costumbre es continua porque se piensa algo que es sustancial en la base de la costumbre.⁹⁰ Pero en su base la costumbre no tiene ninguna sustancia solidificada, sino que es “la autodeterminación de lo que sustancialmente es nada”,⁹¹ “de lo que objetualmente es nada”.⁹² Las grandes costumbres han dado lugar a lo más grandioso que tenemos históricamente.

La costumbre es tanto continua como discontinua, pero en su desarrollo histórico no es “simplemente que lo anterior desaparezca, pero tampoco lo posterior es simplemente continuidad de lo anterior”.⁹³

El mundo histórico se determina con carácter de costumbre.⁹⁴ Lo verdaderamente histórico “es algo que ha sido determinado y, al mismo tiempo, algo que se va determinando a sí mismo... [la costumbre] es pasiva y, al mismo tiempo, es activa; podemos pensar que lo verdaderamente histórico es así”.⁹⁵

En su aspecto atemporal la costumbre es invariante, pero en su aspecto temporal es activa y puede desaparecer. Podemos pensar que cuando desaparece se torna materia e incluso el mundo material puede ser considerado como “un tipo de costumbre del mundo histórico”.⁹⁶

Nishida considera que “el *élan vital* [de Bergson] es el desarrollo de la costumbre activa”.⁹⁷ Nada escapa a su ímpetu y “todas las cosas son movidas por la fuerza de la costumbre”.⁹⁸

El *topos* del mundo histórico, como *Mittel*, como mediador, se autodetermina con carácter de costumbre y en él nuestro “cuerpo es algo que es determinado como costumbre activa del mundo histórico”, es decir, actúa en el presente histórico.⁹⁹ A partir de la costumbre activa surgen dos direcciones de nuestro cuerpo histórico: nuestro cuerpo histórico es intelectual y es volitivo,¹⁰⁰ comprende y actúa en el mundo histórico.

c) Nishida nos dice que después de haber escrito acerca de la costumbre de la manera anterior, leyó la obra *De l'habitude* de Felix Ravaisson. Sin embargo, hace notar que Ravaisson no lleva su pensamiento “hasta la realidad del mundo histórico”.¹⁰¹ Nishida, por el contrario, trata de llegar hasta allí.

Nos dice que el mundo en el que vive nuestro sí-mismo “es un mundo de la existencia habitual [consuetudinaria]”,¹⁰² que siempre permanece y siempre se mueve, y que en su aspecto dinámico es “lo que [obedece a] las leyes a través de las épocas históricas. Es la costumbre mundial que se repite”.¹⁰³ Allí la naturaleza creativa es actividad formativa, que hace a las cosas, en cuanto existencia habitual o consuetudinaria.¹⁰⁴

En su escrito “Poiesis y praxis”, Nishida utiliza el término *shûsei*, que es un hábito adquirido o costumbre particular, en vez de *shûkan*, o costumbre, aunque parece darle la misma amplitud de significado. El hábito es individual e histórico. El hábito individual se construye mediante el entrenamiento. Pero, para hacer las cosas en el mundo histórico, depende del hábito del mundo histórico. El hábito del mundo histórico se hace posible porque “la realidad histórica es histórico-corporal”.¹⁰⁵ De esta manera, “nuestro hábito, al mismo tiempo, debe ser hábito del mundo histórico”.¹⁰⁶

Nishida vuelve sobre la obra *De l'habitude* de Ravaisson en el escrito “La vida”. Allí traduce *habitude* como costumbre (*shûkan*). Nos dice que “la costumbre [hábito] es una manera de existencia general y permanente,... es una condición de existencia, *l'état d'une existence*”.¹⁰⁷ La costumbre o el hábito en Nishida es considerado “a través de la totalidad de sus elementos o bien a través de la continui-

dad de sus períodos”,¹⁰⁸ de tal manera que “la costumbre [el hábito] es algo que se origina como resultado de los cambios, pero subsiste más allá de los mismos”.¹⁰⁹ Además, como existe en función de esos cambios, viene a convertirse en una disposición,¹¹⁰ una capacidad o *vertù*.¹¹¹ Aquí hay que recordar que para Nishida, como para Aristóteles, “la virtud es *hexis* [hábito productivo]”.¹¹² Cuanto más largo es el período de maduración de los cambios dentro del tiempo tanto más fuerte se vuelve la costumbre o hábito.¹¹³

El hábito o costumbre se enraiza en un existente,¹¹⁴ un *être* que es sujeto de identidad, es decir, una sustancia determinada.¹¹⁵ La costumbre o hábito se constituye mediante el desarrollo de las fuerzas latentes del existente: es una forma que se forma a sí misma “en morfologías y períodos distintos”.¹¹⁶ Allí la costumbre se manifiesta como una espontaneidad frente a la normatividad de lo recurrente.¹¹⁷ La costumbre es una espontaneidad frente a la normatividad del ciclo porque el cambio continuado o repetido “debilita la sensibilidad y fortalece la motricidad... se sale del ámbito de la conciencia, desciende y penetra paulatinamente en la pasividad del organismo”.¹¹⁸ Allí “el movimiento se transforma en costumbre”.¹¹⁹

Nishida considera que el ámbito de la costumbre [el hábito] es la conciencia y que allí se pueden descubrir el cómo, el porqué y las leyes de la costumbre.¹²⁰ Su característica principal, como se dijo antes, es ser una proclividad, una disposición. Esta característica la comparten: el ser *topos-ico* y la existencia del mundo histórico.¹²¹

El modo de producción del mundo histórico que va de “lo hecho” a lo que “habiendo sido hecho, a su vez, hace” significa, en otros términos, que “[una] costumbre [hábito] da origen a otra costumbre [hábito]”.¹²² Es decir, “la actividad de lo histórico tiene carácter de costumbre [es habitual]”.¹²³

La manera en que la costumbre viene a ser acción la describe Nishida como un descenso a lo que está fuera de la conciencia, como una entrada a una noche oscura.¹²⁴ Comprender el proceso por el que el movimiento se transforma en costumbre acción es una manera de comprender lo que es la intuición activa.¹²⁵ Vamos a ver los aspectos de este proceso:

(i) En primer lugar, la actividad que responde al cambio se enraiza en la pasividad del organismo, en sus órganos motores;¹²⁶ la actividad poco a poco se separa de la reflexión y la voluntad.

(ii) La idea de meta, que existía originalmente, se une al movimiento. La reflexión es sustituida por el intelecto inmediato. Para Ravaisson, el instinto tiene carácter de intelecto inmediato.¹²⁷ En el intelecto inmediato ya no hay separación entre sujeto y objeto.

(iii) El movimiento se une a la proclividad.¹²⁸ Aquí la voluntad es sustituida por la costumbre y el intelecto inmediato se convierte en intuición real: hay una completa identidad entre existente, cambio, mundo histórico y ser *topos*-ico. Hasta aquí podría verse el proceso como un acontecimiento sólo al interior del organismo, pero Nishida lleva su descripción todavía más adelante.

(iv) Un cuarto aspecto del proceso es la unión del hábito o costumbre como segunda naturaleza con la naturaleza primera o mundo histórico. Por una parte, la costumbre o hábito es “naturaleza originada, [es] *natura naturata*” pero, por otra, “es obra continuada de la naturaleza que da origen, [que es] *natura naturans*”; por eso la costumbre o hábito, como segunda naturaleza, es la revelación de la naturaleza primera.¹²⁹ Nuestra conciencia, en cuanto costumbre o hábito, se queda como proclividad en el mundo histórico-formativo que se forma como autodeterminación del presente absoluto y “en cuanto envés y revés del presente absoluto se unen la primera y la segunda naturalezas”.¹³⁰ Cuando se da esa unificación, “nuestra memoria es la memoria del mundo histórico, nuestras costumbres [hábitos] son las costumbres [hábitos] del mundo histórico. También de aquí resulta el requerimiento moral que dice: ‘No debes engañarte a ti mismo’”.¹³¹

Mediante los aspectos de este proceso “la idea toma existencia. La costumbre [el hábito] poco a poco viene a ser una idea sustancial, *idée substantielle*”.¹³² Nishida nos dice que a partir de esta identidad entre intuición y realidad, o *intuition réelle*, podemos comprender también la intuición activa.¹³³

Con esto podemos ver la relación que hay en el pensamiento de Nishida entre la tradición y la costumbre. Huelga decir que la tradición no se dice principalmente de los individuos, sino de las colectividades mientras la costumbre, y sobre todo el hábito, pueden ser, en

algunos casos, individuales. Aunque hay superposición en la amplitud (denotación) de los conceptos, considero que es un apoyo al tratar de llegar a una definición de la tradición que pueda ser congruente con los textos nishidianos. En lo que sigue vamos a ver cómo caracteriza Nishida la tradición y cómo explica la manera en que la tradición actúa.

6. Nishida, siguiendo a T. S. Eliot, caracteriza la tradición como *catalyst*, catalizador: “Pasado y futuro se unen en el presente, y lo que va creando las cosas en cuanto autodeterminación del eterno presente es la tradición que es como un catalizador. Lo que no es así es simple residuo del pasado, no son sino restos paleontológicos”.¹³⁴ La tradición trasciende a la naturaleza y al espíritu y es el catalizador que constituye al mundo histórico: “Contra [el punto de vista que] piensa al mundo tomando como centro a algo como la naturaleza, o a algo como un gran espíritu que ha engrandecido al hombre, debemos pensar el mundo a partir de aquello que los trasciende [a la naturaleza y al espíritu] y que constituye al mundo histórico. Allí podremos pensar la tradición como *catalyst*”.¹³⁵

Ese catalizador organiza el mundo objetivo: “La tradición no solamente organiza el mundo objetivo, sino que, en cuanto que hace objetivamente posible la construcción del mundo, debe ser algo en lo cual se unifican *thought* [pensamiento] y *sensibility* [sensibilidad]. Como dije antes, Eliot [dice que] Tennyson y Browning no sintieron el *thought* [pensamiento] como el perfume de una rosa. Es esto lo que dice cuando afirma que en Donne el *thought* [pensamiento] era *experience* [experiencia]”.¹³⁶

La tradición como catalizador que organiza el mundo, también lo unifica: “La tradición, en cuanto *catalyst* [catalizador], unifica al mundo: allí es *perception* [percepción] y, al mismo tiempo, *intellect* [intelecto]”.¹³⁷ Nishida nos dice que “la verdadera *perception* [percepción] sólo es posible [para] aquellos que tienen tradición. Y entonces todas las ‘cosas’ vienen a ser *historical thing*”.¹³⁸ Las ‘cosas’ que están en el mundo histórico llegan a ser “concebidas en términos de percepción interna y externa en el mundo de la percepción”,¹³⁹ dentro de la tradición, porque la consciencia que las percibe no está, como en la filosofía posterior a Descartes, aislada de toda otra

conciencia. Por el contrario, “la conciencia no pertenece al individuo, [sino que] es un tipo de *topos* público. La conciencia de cada hombre es algo que ha sido pensado individualmente [a partir] de este aspecto [público] de la conciencia”.¹⁴⁰ En este sentido, puede decirse incluso que “los sistemas sociales y lo que los fenomenólogos denominan *Sache* también tienen el significado de ‘cosas’” que son concebidas en términos de percepción interna y externa “en el mundo de la percepción”.¹⁴¹ Pero “la fenomenología no se libra del punto de vista de la psicología. *Sache* elimina el *Tat* del *Tatsache*”,¹⁴² es decir, se pierde de vista su carácter de *dromenon*, de algo que está siendo hecho, cargado de emoción, comunitariamente. De esta manera, al ser tanto percepción como intelecto, la tradición viene a ser fundamento de la construcción social de la realidad.

7. Para terminar esta sección vamos a ver qué significa para Nishida que la tradición actúe. Nos dice que al afirmar que la tradición actúa esto significa que el mundo se vaya creando a sí mismo.¹⁴³ Esto se hace posible cuando pasado y presente se hacen coetáneos: “Mediante [el hecho de que] el pasado sea simultáneo con el presente se construye la historia. La tradición hace posible el mundo histórico. El presente no es simplemente [un presente] del presente, sino que tiene una tradición”.¹⁴⁴ Por otra parte, en la acción se manifiesta “la tradición que hace que el mundo se constituya”: la acción formativa del mundo “es que el pasado vaya cambiando y es que quede ligado a una tradición. De esta manera la tradición va actuando”.¹⁴⁵

Tenemos con esto ya todos los elementos que necesitamos para tratar de llegar a una definición de la tradición consistente con los textos nishidianos. “La tradición... debe ser una fuerza que históricamente hace el mundo y que al ir haciendo es hecha: debe ser una fuerza que forma el mundo histórico”.¹⁴⁶ Pero el mundo histórico, como nos dice Nishida, se forma de lo hecho a lo que habiendo sido hecho [a su vez,] hace. Este es el modo de producción del mundo histórico. Por esto podemos decir que la TRADICIÓN ES, para Nishida, la energía que transmuta lo hecho en activo, LA METAMORFOSIS DE LO HECHO EN ACTIVO. La tradición es *la fuerza que activa a lo hecho*. Por eso la tradición puede ser concebida “como principio constitutivo del mundo histórico”.¹⁴⁷ Al mismo tiempo, al

transmutar lo hecho en activo, ESA FUERZA SE CONSTITUYE CON EL HACER DE LO ACTIVO y allí se forma la tradición. Para comprender esta doble afirmación es necesario examinar el modo de producción del mundo histórico.

B. *El modo de producción histórico*

Nishida consideró que la lógica del *topos* era una lógica concreta, una lógica dialéctica práxica. Su lógica del *topos* es la forma de la autoexpresión y autoformación de la realidad histórica. Por ello, es la forma del modo de producción del mundo dialéctico que es histórico: el mundo puede pensarse como un mundo dialéctico en cuanto que tiene carácter de producción histórica.¹⁴⁸

Nishida nos dice: “En la dialéctica práxica, la síntesis no es algo como una demanda de racionalidad, sino que debe ser la forma que tiene el mundo de la realidad [actual], debe ser el modo de producción del mundo de la realidad [actual]”,¹⁴⁹ que es histórica. Eso es aprehender el mundo histórico, la realidad, intuitivo-activamente.

Vamos a examinar brevemente los principales aspectos que Nishida nos presenta en relación con el modo de producción del mundo histórico.

a) La síntesis como creación. Nishida interpreta la autoformación del mundo histórico de una manera alternativa a la interpretación hegeliana y a la marxiana. Para Nishida la dialéctica de la vida histórica consiste en que “en el presente histórico, pasado y futuro por entero se oponen contradictoriamente, y de esta oposición contradictoria nace un nuevo mundo con carácter de autoidentidad de lo contradictorio”.¹⁵⁰ Este presente histórico, como para Ranke, está cargado de un pasado infinito y preñado de un futuro infinito también: es un presente eterno. Estos dos aspectos del presente, en relación con la dialéctica de la vida histórica, nos los describe Nishida mediante los conceptos de *tesis* y *antítesis*. El pasado, “en cuanto que es algo que ha sido decidido y dado” puede ser llamado *tesis*.¹⁵¹ Lo que ha sido decidido y dado, es algo que ha sido hecho, que ya pasó y no se repite en la historia mundial. Frente a eso que ha sido decidido y dado

pueden constituirse “innumerables negaciones, innumerables futuros”.¹⁵² Son las innumerables negaciones de lo decidido y dado, es decir, las posibles formas que pueden darse en el tiempo infinito que se orienta al futuro. Esta es la *antítesis*: “En la medida en que el mundo es creativo como autoidentidad de lo contradictorio, en la medida en que es un mundo vivo, debe constituirse esta *antítesis*”.¹⁵³ En la medida en que lo pasado queda como pasado y lo futuro como un mero posible, no puede haber una verdadera contradicción. En la dialéctica del *topos*, el mundo se mueve de forma en forma, y en su autoformación va “de lo [que ha sido] hecho a lo que [a su vez] hace”.¹⁵⁴ allí hay lugar para la absoluta contradicción. Solamente cuando pasado y futuro están en una relación de absoluta contradicción en el presente, puede darse el *aufheben*, la sublimación del pasado, sólo entonces “en el mundo histórico el pasado infinito es *aufgehoben* [sublimado] en el presente”.¹⁵⁵ Como autoidentidad de todo lo que ha sido decidido y dado en el pasado, y sus multiformes negaciones hacia el futuro, se tiene la *síntesis*. La *síntesis* es creación, “se crea un mundo nuevo con carácter de autoidentidad de lo contradictorio”.¹⁵⁶ Nishida nos dice que la síntesis de que él habla “no es una síntesis que niegue la oposición”,¹⁵⁷ y por ello, cuanto más integralmente sean incluidos el pasado y el futuro, como autoidentidad de lo absolutamente contradictorio, tanto más sublime es la creación: “Cuanto más se oponen contradictoriamente pasado y futuro infinitos en el presente, tanto más grande es la creación”.¹⁵⁸ Desde el punto de vista de la *síntesis*: “Lo dado no es algo que simplemente deba ser negado, ni es algo que medie y sea mediado. Es dado [como] algo que debe ser alcanzado [= apropiado], es decir, nos es dado corporalmente. No venimos sin manos a este mundo, nacimos con un cuerpo... El hecho de que nazcamos con un cuerpo significa que nacemos llevando a costas una tarea infinita”.¹⁵⁹ Esa tarea es la formación y transformación del mundo histórico mediante la intuición activa, esa tarea es de *síntesis*. Esa *síntesis* es creación, es modo de producción del mundo histórico. En ella somos hechos también nosotros.

b) La forma de la realidad en el presente. Pasado y futuro se oponen autocontradictoriamente en el presente del mundo histórico. Allí el

mundo tiene una forma y el presente tiene una forma: “Cuando decimos que pasado y futuro se oponen autocontradictoriamente en el presente, eso debe ser que el presente debe tener una forma”.¹⁶⁰ Tomando el mundo como presente, Nishida nos dice: “En el modo de producción histórico-social en el que —tomando el mundo como un [solo] presente— pasado y futuro se oponen en el presente, el presente es algo que por entero se va moviendo como autoidentidad de lo contradictorio: podemos decir que el presente es algo que tiene su propia forma y que se determina a sí mismo, o bien, que la forma se determina a sí misma”.¹⁶¹ Nishida describe la realidad como forma que se forma a sí misma. La forma del presente, la forma del mundo como presente “es el modo de producción del mundo histórico”,¹⁶² es la “forma de producción del mundo”,¹⁶³ y “un mundo así es un mundo de la *poiesis*”.¹⁶⁴ Las diferentes formas que se determinan a sí mismas son diversos modos de producción: “En el mundo del presente histórico como autoidentidad de lo absolutamente contradictorio se constituyen diversas formas que se determinan a sí mismas, es decir, se constituyen diversos modos de producción. Estas [formas] pueden ser consideradas como diferentes especies históricas, es decir, son diferentes sociedades”.¹⁶⁵

c) La sociedad como modo de producción histórico.¹⁶⁶ Nishida nos dice que “el mundo histórico-social debe ser un mundo que va de lo hecho a lo que [a su vez] hace. Sin lo social no puede darse el ir de lo hecho a lo que [a su vez] hace, no hay *poiesis*”.¹⁶⁷ En diferentes épocas se formaron diferentes tipos de sociedad, cada una de ellas tuvo su propia particularidad; pero la particularidad de una sociedad no es una simple peculiaridad, sino que “originalmente fue el modo de producción del mundo histórico”,¹⁶⁸ fue una forma del presente de la realidad histórica. Cada sociedad es un modo de la *poiesis*.¹⁶⁹

La sociedad se origina allí donde hay mutua contradicción y mutua integración entre sí-mismo histórico-corporal y ambiente.¹⁷⁰ Pero la relación entre individuo y ambiente vino a pensarse sólo como una oposición a partir de la época moderna,¹⁷¹ cuando vino a predominar el subjetivismo antropocéntrico. Eso, en la época moderna y dentro de la sociedad capitalista, resultó en el individualismo autoperceptivo,¹⁷² que llevó a la “lucha de clases”,¹⁷³ y que, junto con

la autopercepción nacional imperialista fue origen de muchos conflictos internacionales.¹⁷⁴ Pero la época del subjetivismo antropocéntrico ya pertenece al pasado.¹⁷⁵ Por eso, la sociedad histórica en la época de la “autopercepción histórico-mundial”¹⁷⁶ debe al mismo tiempo ser una *Gemeinschaft* y una *Gesellschaft*, debe ser comunidad y sociedad. El individuo poiético en esa nueva sociedad histórica se tiene en la autoidentidad de lo contradictorio y en la correspondencia recíproca entre dos formas de existencia: por una parte, “actúa con carácter de *Gemeinschaft*, comprende con carácter de *Gemeinschaft*, ve las cosas con carácter de *Gemeinschaft*”;¹⁷⁷ y, por otra, actúa, comprende y ve las cosas como individuo independiente que se opone a la comunidad, es decir, como parte individual de una *Gesellschaft*. La sociedad actual, en la que se da esta relación dialéctica, viene a ser parte de un nuevo modo de producción del mundo histórico, parte del modo de producción del mundo global.

d) La acción con carácter de tradición. La formación del mundo histórico implica un doble movimiento: es lineal y es circular. El aspecto lineal representa, para Nishida, el polo inmanente, el aspecto temporal, el aspecto cismundista del modo de producción del mundo histórico. En este aspecto, el mundo material viene a ser la base,¹⁷⁸ es un aspecto en el que predomina la necesidad:¹⁷⁹ sin el aspecto complementario, esta necesidad implicaría un mero movimiento “de lo hecho a lo hecho”,¹⁸⁰ y no sería posible hablar de “necesidad histórica”.¹⁸¹ Pero al hablar de un “de lo hecho” “no significa ‘de lo que ya había’”,¹⁸² porque eso implicaría negar el “cuerpo poiético”,¹⁸³ sino que se trata más bien de ir “de lo determinado a lo que determina”.¹⁸⁴ El aspecto circular es, por el contrario, el polo trascendente, el aspecto en el que el impulso de formación le llega desde fuera. En ocasiones Nishida lo equipara al espacio. En este aspecto, el mundo de la libertad viene a ser la base.¹⁸⁵

En el aspecto del “avance lineal”,¹⁸⁶ que es “irreversible”,¹⁸⁷ y que no puede retornar ni un instante,¹⁸⁸ Nishida enfatiza un movimiento que él caracteriza como ir “de lo hecho a lo activo”, de lo hecho al actante, al agente. Así nos dice que el mundo “se va moviendo de lo hecho a lo que hace”.¹⁸⁹ Ese es el movimiento del “proceso de desarrollo histórico”¹⁹⁰ e implica una autodeterminación poiéti-

ca.¹⁹¹ La vida histórica sigue ese mismo movimiento.¹⁹² De allí se forma el individuo,¹⁹³ es formación individual.¹⁹⁴ Es un movimiento que tiene carácter de proceso.¹⁹⁵ El proceso de desarrollo histórico va “de lo hecho a lo activo” con carácter de autoidentidad de lo contradictorio,¹⁹⁶ es decir, “en cuanto autoidentidad dialéctica”.¹⁹⁷ Pero “la autoidentidad del ir de lo hecho a lo que hace no reside ni dentro de lo hecho, ni dentro de lo que hace”.¹⁹⁸ de ahí resulta un “mundo del desarrollo dialéctico”,¹⁹⁹ un mundo que se mueve dialécticamente.²⁰⁰ El movimiento de lo hecho a lo activo tiene “carácter de producción histórica”.²⁰¹ Ese movimiento lineal tiene un doble carácter: es por etapas²⁰² e implica un corte; al mismo tiempo, es un continuo,²⁰³ es movimiento infinito,²⁰⁴ es continuidad de ese corte,²⁰⁵ es “continuidad de lo discontinuo”.²⁰⁶

El mundo va de lo hecho a lo activo mediante una autonegación,²⁰⁷ es mediado por la negación.²⁰⁸ Pero ese ir de lo hecho a lo activo es un movimiento expresivo.²⁰⁹ Ese movimiento expresivo se da, en el aspecto temporal, con carácter de ahora eterno, de presente absoluto.²¹⁰ Es decir, el *topos* autopercetiva y autoformativamente²¹¹ va de lo hecho a lo que hace,²¹² y allí el mundo histórico se va formando infinitamente,²¹³ se va moviendo “infundamentadamente”.²¹⁴ De esta manera lleva Nishida el aspecto lineal hasta la expresión, la mediación, la infundamentación y el *topos*. Por eso mismo Nishida puede caracterizar ese movimiento dialéctico que conlleva la autoidentidad de lo contradictorio como un proceso formativo y creativo.²¹⁵ Allí se da la mutua transmutación entre las cosas expresivas del mundo histórico: ese proceso es una *metamorphose*.²¹⁶ Es decir, es un proceso activo,²¹⁷ es producción histórica mediante la cual se integra lo hecho a través de lo hecho.²¹⁸ El mundo “se va construyendo a sí mismo de lo hecho a lo activo”,²¹⁹ es un “mundo práxico”,²²⁰ o “mundo de la realidad práxica”,²²¹ un mundo “de la vida esforzada”,²²² del sí-mismo poiético, un mundo de la actividad productiva.²²³ A manera de resumen de este largo párrafo podemos decir que en el aspecto lineal, el mundo histórico que va de lo hecho a lo activo se va mundializando,²²⁴ es decir, se va globalizando, tornando un solo y único mundo.

Pero lo hecho, a su vez, hace. “Aparte de lo hecho no hay cosa tal como lo que hace”,²²⁵ “la vida siempre reside allí donde lo hecho

hace a lo que es activo”.²²⁶ En la interrelación y entrelaje del aspecto “de lo hecho a lo activo” y de su recíproco “de lo que hace a lo hecho” se hace visible la actividad que tiene carácter de tradición. Nos dice Nishida que la etnia “debe ser lo que denomino sujeto histórico activo. Debe tener una tradición que se haya formado históricamente y es algo que actúa con carácter de tradición”.²²⁷ Nos dice que “nuestro sí-mismo no es algo que nazca accidentalmente en este mundo”. Decir que nuestro sí-mismo nace con carácter de especie histórica, es decir, socialmente, significa que nace con carácter de tradición. La tradición es que nuestro sí-mismo refleje el pasado, es que el pasado autoexpresivamente determine a nuestro sí-mismo. Pero la tradición viva debe ser el sentimiento de lo temporal y lo eterno, es decir, debe ser lo que Eliot denomina “sentido de la historia” [*sense of history*]. Podemos decir que “allí donde la tradición histórica, como autodeterminación del presente absoluto, se torna intuitivo activa, [allí] se origina nuestro sí-mismo”.²²⁸ Esa intuición activa se da en una situación histórica, es decir, toma la realidad histórica como base. Cuando el sujeto activo en la realidad histórica es la etnia, podemos decir que la intuición activa toma la realidad histórica de la etnia como base: “Eso debe ser actuar con carácter de tradición”.²²⁹ Allí el ver=hacer de la intuición activa, “el proceso poético intuitivo-activo”²³⁰ viene a estar íntimamente relacionado con la tradición. Allí el mundo va de lo hecho a lo activo por el poder de la tradición, por la energía que transmuta lo hecho en lo activo.

Debido a que el mundo con carácter de autoidentidad de lo contradictorio “histórico-corporalmente va de lo hecho a lo activo”,²³¹ es un mundo que “se forma a sí mismo corporalmente”,²³² es un mundo “intuitivo-activo”,²³³ y se va moviendo “intuitivo-activamente”.²³⁴ Es decir, es el mundo del “proceso poético intuitivo-activo”.²³⁵ En este sentido, el “desde lo hecho” y el “desde lo que hace”²³⁶ vienen a constituir, mediante la intuición activa, un modo de producción histórico cuando se dan las formas complementarias: “de lo activo a lo hecho, y de lo hecho a lo activo”.²³⁷ La tradición es la energía que transmuta lo hecho en activo (de lo hecho a lo activo) y, al mismo tiempo, por ese hacer de lo activo (de lo activo a lo hecho) se constituye la energía que es la tradición.

Queda de esta manera ligada la tradición con la formación del mundo y con la intuición activa. “Decir que la tradición vive debe significar que nuestro sí-mismo enteramente como elemento auto-perceptivo del mundo histórico es formado tradicionalmente y, al mismo tiempo, tradicionalmente va formando al mundo... Allí donde nuestro sí-mismo... ve y oye en cuanto actividad formativa histórica, siempre debe ser intuitivo-activo”²³⁸.

En la intuición activa, ver es hacer, ver es construir el mundo y hacer es ver. Ese ver=hacer se fundamenta en la tradición como energía transmutadora de lo hecho en activo. Por eso el modo de producción del mundo histórico está íntimamente ligado con la tradición. El mundo entero y cada uno de sus elementos creativos actúan con carácter de tradición.

En nuestra época la tendencia y la tarea histórica se expresan como la “formación del mundo global”. Pero esa tendencia y esa tarea histórica solamente pueden ser percibidas si hay tradición. La tradición es la base de la percepción, del ver=hacer de la intuición activa. Al mismo tiempo, en cuanto que la tradición es modo de producción del mundo histórico, la base de la formación del mundo global viene a ser la tradición.

C. Conclusión

En primer lugar, traté de llegar a una clarificación de lo que es la tradición en el pensamiento tardío de Nishida. Para ello examiné el uso que Nishida hace del término y la manera en que se puede llegar a una definición a partir de sus textos. En los varios incisos presenté lo que *no* es la tradición, el origen de la tradición, sus diversas clasificaciones, una definición operativa de tradición, la relación entre tradición y costumbre, la tradición como catalizador, y finalmente una definición de tradición consistente con los textos nishidianos.

En la sección B examiné la manera en que la tradición se liga al modo de producción histórico. En primer lugar, describí someramente la manera en que Nishida aplica su dialéctica práxica —tesis, antítesis y síntesis— al modo de producción histórico. Luego presen-

té el carácter de “comunidad” y “sociedad” que tiene la sociedad actual, para culminar en la presentación de la acción social que tiene carácter de tradición.

Bibliografía

- JACINTO ZAVALA, Agustín. *Estado y filosofía*. Zamora: The Japan Foundation/ El Colegio de Michoacán, 1985.
- *Filosofía de la transformación del mundo*. Zamora: The Japan Foundation/ El Colegio de Michoacán, 1989.
- MAINE DE BIRAN. La obra de Maine de Biran que posiblemente Nishida utilizó, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, está contenida en *Oeuvres*, vol. 2. París. F. Alcan. 1922. Los vols. 1-7 están en la “Biblioteca Nishida de la Universidad de Kioto” y los lista Yamashita Masao en su *Bibliografía general de las bibliotecas de Nishida Kitaro Nishida Kitarô zen-zôsho mokuroku*. Kyoto daigaku jinbun kagaku kenkyû-sho. Kioto, 1982, pp. 64, 137.
- MKZ = *Miki Kiyoshi Zenshû*. Iwanami Shoten. Tokio, 1968, 19 vols.
- Mombushô ed. (Ministerio de Educación). *Kokutai no hongî* [El significado fundamental del *kokutai*]. Contenido como apéndice documental en Hijikata Kazuo. “*Nihon bunka-ron*” to *Tennô-sei ideogî* (“Las teorías sobre la cultura japonesa” y la ideología del sistema imperial). Shin-Nihon Shuppan-sha. Tokio, 1983, pp. 178- 237.
- NKZ = *Nishida Kitarô Zenshû*. Iwanami Shoten. Tokio, 1965-1966, 2a. ed., 19 vols.
- THZ = *Tanabe Hajime Zenshû*. Chikuma Shobô. Tokio, 1963, 2a. impr., 15 vols.

Notas

1. NKZ, XI, 190.
2. NKZ, XIV, 379.
3. NKZ, XIV, 378.
4. Especialmente *Vom Beruf unserer Zeit*; cf. NKZ, x, 296.
5. "Tradition and individual talent", cf. NKZ, XIV, 379.
6. NKZ, x, 334.
7. THZ, XIV, 3-294.
8. Carta núm. 1871, 7/I/44.
9. MKZ, XIV, 307-317.
10. Segundo ensayo, escrito en 1937; NKZ, VIII, 515.
11. NKZ, XIV, 371.
12. NKZ, XIV, 375.
13. NKZ, XIV, 378.
14. NKZ, XIV, 379.
15. NKZ, XIV, 379.
16. NKZ, XI, 189.
17. NKZ, XII, 379.
18. NKZ, XII, 379.
19. NKZ, XIV, 379.
20. NKZ, XIV, 379.
21. NKZ, XII, 378.
22. NKZ, XIV, 382.
23. NKZ, XIV, 383.
24. NKZ, XIV, 379.
25. NKZ, XIV, 380.
26. NKZ, XIV, 379.
27. NKZ, VIII, 194.
28. NKZ, XII, 402.
29. NKZ, VIII, 187.
30. NKZ, VII, 386.
31. NKZ, VII, 414.
32. NKZ, VII, 445.
33. NKZ, VIII, 194.
34. NKZ, IX, 123, 142; x, 80.
35. NKZ, IX, 133, 185; x, 69.

36. NKZ, IX, 185.
37. NKZ, X, 200.
38. NKZ, X, 185.
39. NKZ, X, 182.
40. NKZ, XI, 190.
41. NKZ, VII, 445.
42. NKZ, X, 334.
43. NKZ, XI, 141.
44. NKZ, XII, 401.
45. NKZ, XII, 409.
46. NKZ, XII, 417.
47. NKZ, XIV, 383.
48. NKZ, XIV, 382-383.
49. NKZ, XIV, 380.
50. NKZ, XII, 379.
51. NKZ, X, 294.
52. NKZ, XII, 379.
53. NKZ, XI, 190.
54. NKZ, XIV, 402.
55. NKZ, XII, 378.
56. NKZ, XII, 379.
57. NKZ, XII, 379.
58. NKZ, XII, 428.
59. NKZ, XII, 432.
60. NKZ, XIV, 379.
61. NKZ, XII, 269.
62. NKZ, XIV, 382.
63. NKZ, XIV, 385.
64. NKZ, XIV, 383.
65. NKZ, X, 224.
66. NKZ, XIII, 120.
67. Cf. NKZ, XII, 35.
68. NKZ, XIII, 120.
69. NKZ, VIII, 212.
70. NKZ, XI, 190.
71. NKZ, XIV, 379.
72. NKZ, XIV, 381.

73. NKZ, XIV, 384.
74. NKZ, VIII, 515.
75. NKZ, VIII, 291.
76. NKZ, XIV, 379.
77. NKZ, VIII, 194.
78. NKZ, X, 203.
79. NKZ, VIII, 212.
80. NKZ, XIII, 116-120.
81. NKZ, IX, 48.
82. NKZ, IX, 48.
83. NKZ, VIII, 201.
84. Muy posiblemente haya utilizado: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser.*
85. NKZ, VIII, 201, 206.
86. NKZ, VIII, 201.
87. NKZ, VIII, 203.
88. NKZ, VIII, 203.
89. NKZ, VIII, 201.
90. NKZ, VIII, 203.
91. NKZ, VIII, 202.
92. NKZ, VIII, 203.
93. NKZ, VIII, 202.
94. NKZ, VIII, 203, 206.
95. NKZ, VIII, 202.
96. NKZ, VIII, 203.
97. NKZ, VIII, 203.
98. NKZ, VIII, 206.
99. NKZ, VIII, 208.
100. NKZ, VIII, 208.
101. NKZ, VIII, 204.
102. NKZ, VIII, 228.
103. NKZ, VIII, 239.
104. NKZ, VIII, 237.
105. NKZ, X, 136.
106. NKZ, X, 136.
107. NKZ, XI, 355.
108. NKZ, XI, 355.

109. *Idem.*
110. NKZ, XI, 359.
111. NKZ, XI, 355.
112. NKZ, X, 141.
113. NKZ, XI, 355.
114. NKZ, XI, 360.
115. NKZ, XI, 356.
116. NKZ, XI, 356.
117. NKZ, XI, 358.
118. NKZ, XI, 365-366.
119. *Idem.*
120. NKZ, XI, 359, 360.
121. NKZ, XI, 359.
122. NKZ, XI, 359.
123. *Idem.*
124. NKZ, XI, 368.
125. NKZ, XI, 366.
126. NKZ, XI, 355, 366, 367.
127. NKZ, XI, 366.
128. *Idem.*
129. NKZ, XI, 368.
130. NKZ, XI, 369.
131. NKZ, XI, 370.
132. NKZ, XI, 366.
133. NKZ, XI, 366.
134. NKZ, XII, 378-379.
135. NKZ, XIV, 385.
136. NKZ, XIV, 381.
137. NKZ, XIV, 381.
138. NKZ, XIV, 379.
139. NKZ, VII, 359.
140. NKZ, VII, 347.
141. NKZ, VII, 359-360.
142. NKZ, VII, 364.
143. NKZ, XI, 192.
144. NKZ, XIV, 379.
145. NKZ, XIV, 380.

146. NKZ, XI, 189.
147. NKZ, XIV, 384.
148. NKZ, VIII, 551.
149. NKZ, IX, 164.
150. NKZ, IX, 163.
151. NKZ, IX, 163.
152. *Idem.*
153. *Idem.*
154. NKZ, IX, 165.
155. NKZ, IX, 163..
156. *Idem.*
157. NKZ, IX, 165.
158. *Idem.*
159. NKZ, IX, 180.
160. NKZ, IX, 163.
161. NKZ, IX, 164.
162. NKZ, IX, 164.
163. NKZ, IX, 168.
164. *Idem.*
165. NKZ, IX, 166-167.
166. NKZ, VIII, 502.
167. NKZ, IX, 154.
168. NKZ, IX, 209.
169. NKZ, IX, 167.
170. NKZ, X, 276.
171. NKZ, IX, 61.
172. NKZ, X, 337.
173. NKZ, IX, 64.
174. NKZ, XII, 427.
175. NKZ, X, 337.
176. NKZ, X, 337.
177. NKZ, VIII, 182.
178. NKZ, VIII, 518.
179. NKZ, VIII, 551.
180. NKZ, IX, 177.
181. NKZ, X, 302, 356.
182. NKZ, IX, 260-261.

183. NKZ, IX, 273.
184. NKZ, XI, 238, 250, 260.
185. NKZ, IX, 184.
186. NKZ, X, 392.
187. NKZ, XI, 324.
188. NKZ, X, 528, 550.
189. NKZ, VIII, 269.
190. NKZ, VIII, 477.
191. NKZ, VIII, 490.
192. NKZ, VIII, 270.
193. NKZ, VIII, 516, 519.
194. NKZ, VIII, 530, 531.
195. NKZ, X, 384.
196. NKZ, VIII, 525.
197. NKZ, VIII, 526.
198. NKZ, IX, 12.
199. NKZ, VIII, 544.
200. NKZ, IX, 77.
201. NKZ, VIII, 551.
202. NKZ, VIII, 518, 580.
203. NKZ, VIII, 547.
204. NKZ, X, 359.
205. NKZ, VIII, 547, 548, 551, 554, 555, 560, 562, 564, 581.
206. NKZ, X, 24.
207. NKZ, IX, 148.
208. NKZ, IX, 16.
209. NKZ, IX, 24, 42, 95, 126.
210. NKZ, XI, 125.
211. NKZ, XI, 246, 268.
212. NKZ, IX, 242.
213. NKZ, IX, 173.
214. NKZ, XI, 119, 323, 376, 384.
215. NKZ, IX, 12, 14, 31, 42, 44, 49, 78, 84, 163, 171, 178, 251, 254, 269; X, 143.
216. NKZ, IX, 140.
217. NKZ, IX, 215.
218. NKZ, IX, 65.
219. NKZ, IX, 94.

- 220. NKZ, X, 483, 484, 541.
- 221. NKZ, X, 366.
- 222. NKZ, IX, 178.
- 223. NKZ, IX, 110, 113; XII, 303, 334.
- 224. NKZ, X, 337.
- 225. NKZ, VIII, 547.
- 226. NKZ, VIII, 501.
- 227. NKZ, X, 293.
- 228. NKZ, X, 293-294.
- 229. NKZ, X, 252.
- 230. NKZ, IX, 215.
- 231. NKZ, X, 84.
- 232. NKZ, XI, 360.
- 233. NKZ, IX, 156.
- 234. NKZ, IX, 9.
- 235. NKZ, IX, 215.
- 236. NKZ, X, 119.
- 237. NKZ, X, 277.
- 238. NKZ, XI, 190.