

ACERCAMIENTO A LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN NISHIDA KITARO

AGUSTIN JACINTO ZAVALA
El Colegio de Michoacán

En las páginas que siguen se presentan algunos aspectos del pensamiento filosófico de Nishida Kitaro acerca de la historia. La literatura sobre este aspecto de la filosofía nishidiana es muy abundante en japonés. La simple reseña de lo que existe sobre el tema constituiría un extenso artículo. Por esta razón he preferido aquí no hacer sino referencias a los textos mismos de Nishida, dejando para otra ocasión y otro investigador la tarea de presentar los comentarios e interpretaciones que se han hecho de la filosofía nishidiana de la historia.

La vida de Nishida Kitaro

Nishida Kitaro nace el 19 de mayo de 1870. No nace en el centro de actividad política que era Tokio, ni en el centro cultural que era Kioto, sino en una pequeña aldea —Unoke— al noroeste de la isla principal de Japón, aun ahora no aparece sino en mapas muy detallados.

Al mismo tiempo que asiste a la escuela primaria de Unoke, toma clases especiales en los clásicos y caligrafía con un maestro chino, cosa que se acostumbraba por entonces y era necesaria para sobresalir. En 1882 termina su instrucción primaria. En julio de 1883 entra a la Escuela Normal de la ciudad de Kanazawa. Desde febrero de 1886 empieza a estudiar aritmética con Hojo Jike quien despierta en él un interés por las matemáticas que duraría toda su vida. Ese mismo año, en septiembre, ingresa al segundo grado de la Secundaria adjunta a la Es-

cuela Vocacional de la Prefectura de Ishikawa. Tuvo entonces compañeros que llegarían a ser luminarias de la intelectualidad japonesa.

A los veintidós años, en septiembre de 1891, ingresa como alumno especial en filosofía a la Facultad de Letras de la Universidad Imperial (de Tokyo). Por entonces había muchas restricciones y pocas facilidades para los alumnos especiales como él.

Desde 1892 empieza a practicar el *zazen*¹ en los templos Zen Kencho-ji y Engaku-ji (de Kamakura). En 1894 se gradúa de la Universidad Imperial y regresa a Kanazawa, prefectura de Ishikawa. Desde abril del año siguiente es instructor en la Secundaria Noto Jinsho de la misma prefectura.

En mayo de 1895 se casa con Kotomi Tokuda, de Kanazawa y viven en el templo Daijo-ji en Noto Nanao. En abril de ese año enseña en la Preparatoria No. 4 de Kanazawa, en septiembre de 1897 en la Preparatoria de Yamaguchi. En julio de 1899 retorna a la Preparatoria No. 4, donde permanece diez años.

Mientras tanto, desde 1897 se intensifica su interés por el Zen y, después de muchos esfuerzos, en agosto de 1902 recibe la aprobación del *koan Mu* del maestro Zen Koshu.²

En julio de 1909 es nombrado profesor de la Universidad Gakushuin. En octubre de ese mismo año es Lector en la Universidad de Japón (Nihon Daigaku), puesto que deja en abril de 1910 para tomarlo en la Universidad de Toyama. En agosto de 1910 es nombrado Profesor Asistente, a cargo del curso de Ética, en la Facultad de Letras de la Universidad Imperial de Kioto. Y en enero de 1911 se publica su primer libro: *Zen no Kenkyu* (*Ensayo sobre el bien*).

En diciembre de 1912 recibe el grado de *Bungaku Hakase* (doctor en letras) de la Universidad de Kioto.

El período de ocho años que va de 1917 a 1925 es

una etapa muy difícil en la vida de Nishida, más aun que los primeros años que siguieron a su graduación, en que tuvo preocupaciones principalmente de orden económico. Ahora la vida le ofrece penas morales que vienen a profundizar su visión filosófico-religiosa y le hacen llegar a una integración personal, íntimamente ligada con su entrenamiento Zen (cf. Kadowaki Kakichi. Conferencia "La experiencia Zen y la Biblia" dada en Kioto ante la sociedad Sunshin-kai, 1976). Como Nishida escribirá después: "No hay nada como el sufrimiento para profundizar la vida humana; de allí surgen la verdadera religión y la verdadera filosofía" (Carta No. 1744, 3/III/43).

De la lucha interna de estos años surge una nueva visión que va a ser finalmente expresada en *topos* (*basho*) y cuya primera presentación hace en junio de 1926 con su escrito *Basho* publicado en la revista *Tetsugaku Kenkyu*. Por diferentes caminos, hasta el final de su vida, tratará de profundizar esta nueva visión. El enfoque cambia perceptiblemente de sus primeras obras a las tardías; pero la problemática es constante.

Aunque en agosto de 1928 cumple la edad de retiro, sigue con sus cursos como profesor emérito hasta que se va a Kamakura por razones de salud. Ahí lo sorprende la segunda guerra mundial. Nishida continúa hasta 1945 un prodigioso esfuerzo por conceptualizar su visión filosófica y muere de uremia el siete de junio de ese año, en Kamakura. El día nueve se quema su cadáver y se reparten sus cenizas al templo Tokai-ji de Kamakura, al Choraku-ji de Unoke y al cementerio Yamauchi Reuin de Kioto.

Aun cuando se ha criticado a Nishida tanto en su personalidad como en su pensamiento, es con mucho el primero y, hasta ahora, el mayor de los filósofos sistemáticos del Japón. Su esfuerzo continuado por profundizar en una visión original lo coloca entre los verdaderos amantes de la sabiduría.

Los primeros pasos

Nishida no siempre se preocupó por dar un lugar especial a la reflexión sobre el mundo histórico. Es más, en un principio se olvidó de la realidad histórica para pensar acerca de la mejor manera de tematizar su experiencia del *satori*³ habida en el Zen. En una primera etapa se ocupa principalmente de clarificarla mediante el concepto de “experiencia pura” o “experiencia directa”. Por haber definido la experiencia pura como un “conocer” tiene luego que adentrarse en un largo período de reflexión sobre el problema del conocimiento. Entra a una tercera etapa cuando, una vez organizada un tanto su respuesta al problema gnoseológico mediante el entreluzo de los universales, llega a una nueva verbalización de su experiencia: el *topos* (*basho*). Esta verbalización facilitó la formalización de la lógica de esa experiencia.

Sin embargo, sólo después del trágico período de ocho años antes mencionado es capaz de comprender que la experiencia fundante habida en el *satori* no se apartaba de la vida diaria. Cuando alcanza esta comprensión se da cuenta de que su reflexión sobre la experiencia del *satori*, la reflexión lógico-formal sobre el *topos* y la reflexión sobre el mundo histórico eran una y la misma cosa. La articulación de esta comprensión fue cosa de muchos años y de muchos afanes.

Tenemos, por ejemplo, una carta dirigida a Tosaka Jun en la que dice que antes de entrar a pensar sobre la praxis tiene todavía que resolver otros problemas. Una vez que los haya resuelto tratará de clarificar la materia, la percepción, el sí-mismo, la conciencia, la sociedad, la historia y la acción (Carta No. 749, 4/10/32). Todavía en 1936 escribe a Takizawa Katsumi: “Estoy ocupado en reconsiderar el mundo desde mi punto de vista y por esto seguramente habrá muchos puntos incompletos en la clarificación de los problemas fundamentales mismos, pero es mi intención poco a poco adentrarme en esos pro-

blemas" (Carta No. 1051, 15/X/36). Conforme se agrava la situación de guerra, Nishida pone más énfasis en su reflexión sobre la realidad histórica.

El problema del conocimiento en la praxis histórica

El 18 de marzo de 1940 Nishida comienza a escribir *Las bases de una filosofía de la praxis*⁴ y termina antes del 27 de mayo (*ib.*, p. 618). El escrito se publica como *Introducción a la Filosofía de la Praxis* (NKZ, VII, 122). Se esfuerza allí por "realmente pensar la praxis histórica" (*ib.* p. 7).

La acción humana tiene un aspecto de *poiesis* y un aspecto de *praxis*. En su aspecto de *poiesis* puede ser considerada como simplemente pasada y entonces es una acción teleológica con carácter biológico-corporal. Pero también puede ser considerada como autoidentidad de lo absolutamente contradictorio y entonces es "concretamente histórico corporal" (*ib.* p. 31). Esta acción, que se origina en la "intuición activa", se realiza cuando uno "autocontradictoriamente haciéndose cosa, actúa" (*ib.*): "allí comienza la acción humana, en cuanto autodeterminación del presente absoluto" (*ib.*). Es la acción de un sí-mismo que "nace del mundo y, siendo hecho del mundo, hace al mundo" (*ib.* p. 27): "El sí-mismo es poiético" (*ib.* p. 33). Es poiético corporalmente. Esta corporalidad "se constituye allí donde, en cuanto autodeterminación del mundo de la autoidentidad de lo contradictorio, en cuanto autodeterminación del presente absoluto, hay un cambio de lo hecho a lo activo"; el sí-mismo se constituye "como punto de cambio de esa actividad" (*ib.*). La corporalidad, así, cambia de lo biológico a lo poiético. Podemos hablar de un "hacer" precisamente porque somos histórico-corporales.

Se piensa que la *poiesis* y la *praxis* se oponen, pero "por una parte, no se da una *praxis* que no sea poiética y,

por otra, tampoco se da una *poiesis* que no tenga carácter de *praxis*" (*ib.* p. 37). Nuestra acción objetiva es poiético-práctica y práctico-poiética: "es expresiva" (*ib.* p. 39). Decir que es expresiva no se refiere sólo a una forma de acción teleológica y, por lo tanto, no sólo se refiere a lo contemplativo, lo artístico o lo místico, sino también a las relaciones formativas con un tercero. "En el movimiento que se da, por la expresión objetiva absolutamente ilimitada, se percibe la verdadera acción del sí-mismo" (*ib.*). Lo artístico, en cuanto momento de la acción formativa histórico-social, es expresión de la vida histórica y se constituye en el punto de vista de la autoidentidad de lo contradictorio: *poiesis* y *praxis*. Allí donde tocamos creativamente este punto de vista, allí están la verdad, lo bueno y lo bello. Por esto Nishida le llama el punto de vista "de la fuerza sin fuerza y de la acción sin acción" (*ib.* p. 40).

En la autopercepción de nuestra corporalidad, que se da poiéticamente, se constituye nuestro sí-mismo que intuitivo-activamente se une a las cosas porque las ama. "Lo que torna la cosa en sí-mismo y al sí-mismo lo convierte en cosa, es la fuerza del amor" (*ib.*). Es la fuerza de la creación y se constituye sobre la base del *agape*, que es motivo de creación y fuerza objetiva histórico-estructurante. Por otra parte, la actividad en un mundo que cambia siguiendo líneas de creación, tiene carácter de actividad no-activa. Esta actividad es corporal y, en cuanto "punto máximo de la dirección en que el ver precede al hacer" (*eidos* que precede a *poiein*), es volitiva —en ese caso "el mundo de la *poiesis* puede ser considerado como mundo de la *praxis*" (*ib.* p. 42). Pero el sí-mismo volitivo es autocontradictorio, está en crisis. Esa autocontradictoriedad y crisis lo manifiestan como lugar de síntesis "de infinitud y finitud, temporalidad y eternidad, libertad y necesidad" (*ib.*). Por esto, en la "forma de la acción recíproca... se constituyen la verdad, lo bueno y lo bello" (*ib.* p. 43).

La voluntad individual y la percepción de la historia

La filosofía de la *praxis* no puede partir del punto de vista de la conciencia subjetiva moral. Se hace necesario ir más allá de un subjetivismo racionalista. “Debemos tratar de pensar que toda *praxis* es un evento en la historia, dentro del mundo histórico” (*ib.* p. 44). La voluntad como acción dentro del mundo histórico que tiene carácter de autoidentidad de lo contradictorio, viene entonces a ser punto focal de la clarificación de la *praxis*. La actividad del sí-mismo es “actividad inmanente que es trascendente y actividad trascendente que es inmanente” (*ib.* p. 45), en cuanto autoidentidad de lo contradictorio y dentro de su correspondencia recíproca. En esa forma de actividad, que tiene carácter de no-actividad, “la *poiesis* es *praxis* y la *praxis* es *poiesis*” (*ib.*). La *praxis* en el mundo histórico, en el sentido de hacer o producir algo, es un evento que ocupa un sitio histórico. “Lo que es *praxis* histórico-social en algún sentido debe pasar por la *poiesis*” (*ib.* p. 46).

Al pensar acerca de la acción de nuestro sí-mismo debemos reflexionar también sobre la manera paradójica en que se constituye nuestro sí-mismo. La identidad del sí-mismo “tiene el sentido de continuidad de la discontinuidad absoluta” (*ib.* p. 46), y el conocimiento que tiene de los eventos se da en esta autoidentidad de lo contradictorio. Esta es la base y punto de partida de la reflexión acerca del sí-mismo que por la intuición activa obra histórico-socialmente en un mundo al cual forma y por el que es formado a su vez. “La gente piensa que este mi punto de partida pone la religión en la base de la filosofía. Pero esto es un gran error” (*ib.* p. 57). Más bien, la ciencia misma descansa sobre esta base.

El individuo, en su autodeterminación, es autoperceptivo y expresa al mundo en una acción que lo constituye. Esa acción expresiva y constitutiva se origina del

mundo y tiene carácter de intuición activa. Es autoexpresión del mundo mismo. “Nuestro sí-mismo, en la medida en que se constituye como forma de actividad no-activa que tiene carácter de actividad recíproca, conoce al mundo objetivo de manera especulativa y de deber. . . El deber se constituye con carácter de actividad recíproca” (*ib.* p. 49). Podemos decir que es un sí-mismo poético, cuando poiesis = praxis. En esta identidad “reside el criterio de verdad de nuestro conocimiento” (*ib.*). Por eso, la verdad debe pensarse a partir de la identidad de poiesis y praxis: entonces la acción cognoscitiva deviene “acción histórica en un mundo histórico” (*ib.*). A partir de allí puede clarificarse la constitución del conocimiento objetivo y científico. Ese conocimiento objetivo no es sólo de algo que niega al sí-mismo sino que además se encuadra en un ambiente.

El sí-mismo es básicamente paradójico. “Nuestro sí-mismo volitivo se constituye desde el fondo de la autocontradicción de un mundo que tiene carácter de auto-identidad de lo contradictorio” (*ib.* p. 50), y allí tiene su existencia. Desde el punto de vista del sí-mismo volitivo, cuando la voluntad es vista como el punto máximo de la acción, “evento y acción” son idénticos. Es volitivo cuando ve las cosas intuitivo-activamente. “Mirar significa obrar con carácter de acción no-activa” (*ib.* p. 51). Conocimiento y acción se relacionan en el sí-mismo, con sus aspectos cognoscitivo y volitivo. “En la dirección que va de lo múltiple a lo uno puede pensarse el sí-mismo cognitivo, y en la dirección en que como relación dice relación consigo mismo —es decir, en la dirección que va de lo uno a lo múltiple— puede pensarse el sí-mismo volitivo” (*ib.* p. 52). Pero la voluntad no es una simple fuerza subjetiva, sino que “se origina desde el fondo de la autocontradicción del mundo y se constituye como auto-determinación de un mundo que tiene carácter de auto-identidad de lo absolutamente contradictorio” (*ib.*). Lo

que nos mueve no es ni lo universal, ni lo concreto, sino la autoidentidad de lo contradictorio, por eso "la verdadera libertad reside en la cúspide de la autodeterminación individual" (*ib.* p. 53).

La acción del individuo es expresión absoluta y en cuanto intuición activa no es no-mediaticada sino que "su medio es la situación del mundo histórico que tiene carácter de autoidentidad de lo contradictorio" (*ib.* p. 57). El sí-mismo, por una parte, es autoexpresión absoluta del mundo y, por otra, se enfrenta a la manifestación objetiva: es un sí-mismo histórico-corporal. La actividad de ese sí-mismo exige, paso a paso, la creatividad, "el hombre como hombre, la mujer como mujer, el inteligente como inteligente y el necio como necio" (*ib.* p. 58).

La vida del individuo es en comunidad y su actividad es expresiva. En su actividad surge el deber práctico y la ley que la regula. El individuo como elemento constitutivo del mundo, debe ser siempre respetado. La actividad del individuo en sociedad es corporal y aun lo que Durkheim denomina representaciones colectivas "deben manifestarse histórico-corporalmente" (*ib.* p. 68). De igual manera, puede pensarse que la lógica es "una forma de actividad expresiva" (*ib.* p. 59).

La historia como pasado y como posibilidad en el presente

Cuando se habla de poiesis y de expresividad, parecería que sólo se hace referencia al arte, que éste es meramente subjetivo y que comporta irrealidad; pero "el arte es real en sentido histórico, nos mueve y nos hace" (*ib.* p. 109). Si no se da la autopercepción del sí-mismo, tampoco se da el arte. "La pintura es la autopercepción de la vista, la música es la autopercepción del oído" (*ib.* p. 110). El arte en ningún momento se aparta de la intuición activa, y es una actividad que forma al mundo históricamente. Es *poiesis* (*ib.* p. 119).

El punto de vista nishidiano que es capaz de pensar

poiesis y *praxis*, que piensa lo individual como tal y en sus mutuas relaciones con otros individuos, que piensa el mundo histórico, es “el punto de vista topológico” (*ib.* p. 118), desarrollado en otros escritos como “lógica tópica” o “lógica del *topos*”.

El hombre, en este punto de vista, lleva a costas un pasado infinito y se enfrenta a un infinito futuro: “al nacer carga ya sobre sus hombros su tarea histórica” (*ib.*). La *poiesis* y la *praxis* del hombre forman al mundo histórico y, al mismo tiempo, el hombre es formado socialmente por aquél. No hay *poiesis* ni *praxis* que se separen del cuerpo. “Cuando se habla de hacer algo, el cuerpo debe ser la base” (*ib.* p. 133). La *poiesis* trasciende al cuerpo pero no se aparta de él. El hacer, por otra parte, está ligado a la *techné*. La *poiesis* debe pensarse ligada a la técnica y en ésta está comprendido el aprendizaje que tiene carácter, no de actividad subjetiva individual, sino de acción histórico-formativa. “En el mundo histórico, todos los procesos deben ser técnicos... deben ser intuitivo-activos” (*ib.* p. 136). A la base de la elaboración técnica de algo debe estar comprendida la visión y autopercepción que la forma tiene de sí misma: “La pureza de este proceso es el arte. La belleza no es otra cosa que la figura de aquello que se da forma a sí mismo” (*ib.*).

Se piensa generalmente que el mundo histórico va sólo del pasado al futuro, pero “el mundo histórico debe ser pensado a partir de la autodeterminación del presente absoluto que abarca pasado y futuro” (*ib.* p. 137). La realidad histórico-social en cuanto autoidentidad de lo contradictorio —el polo inmanente y el polo trascendente—, está histórico-corporalmente, con carácter de *poiesis* = *praxis*, en lo intuitivo-activo” (NKZ, X, 248). En un mundo histórico concebido de esta manera “radica el *topos* de nuestra práctica”, que es el “mundo de la realidad histórica” (NKZ, X, 253).

Al actuar, el individuo no lo hace en el vacío, como si otros individuos y la sociedad histórica no existieran. Actúa dentro de una sociedad y una nación. Actúa en el “espacio histórico de la realidad” (NKZ, X, 263). Pero su actuación, en cada momento, tiene una característica peculiar. El hombre actúa en toda ocasión “como representante máximo de la humanidad”, como el “límite máximo del hombre” (NKZ, XI, 431). La voluntad del hombre “surge del fondo de la autocontradicción del mundo y se origina como autodeterminación del mundo de la autoidentidad de lo absolutamente contradictorio” (NKZ, X, 62). Lo que mueve al hombre es este principio de la autoidentidad de lo contradictorio y “la verdadera libertad se halla en la cumbre de la autodeterminación individual de cada individuo” (NKZ, X, 53). El problema del sí-mismo volitivo, dotado de voluntad, se relaciona directamente con el problema religioso. Así dice: “nuestro sí-mismo es punto de proyección de Dios en cuanto autodeterminación expresiva del absoluto” (Carta No. 1736, 16/II/43).

La manera en que el individuo se constituye recibe muchas explicaciones en Nishida. Así, retoma la armonía preestablecida de Leibnitz “para clarificar al individuo” (Carta No. 1215, 25/III/38), en su obra *Hacia una filosofía de la religión que toma como clave la armonía preestablecida* (NKZ, XI, 114-146). “El verdadero individuo se constituye como autodeterminación instantánea del presente absoluto” (NKZ, XI, 430-431). El surgimiento del individuo lo explica Nishida mediante su lógica tópica que encierra, como uno de sus principios, la autoidentidad de lo contradictorio; por esto también le llama “lógica de la autoidentidad de lo absolutamente contradictorio”. Así nos dice que: “la lógica de la autoidentidad de lo absolutamente contradictorio es por una parte la lógica Prajnaparamita del *soku-hi* y por otra, como su autodeterminación, —es decir, como autoidentidad de lo

absolutamente contradictorio: lo uno y lo múltiple; auto-identidad del espacio y del tiempo en cuanto autodeterminación del absoluto—, emerge lo que es único, es decir, el individuo” (Carta No. 2195, 11/V/45). El individuo se constituye por mediación interna del mundo (NKZ, VIII, 47-48), y podemos decir que es individuo solamente *vis-a-vis* otros individuos (NKZ, VIII, 22). Sin embargo, hay tres características más que debemos apuntar respecto al individuo: es una existencia enteramente contradictoria (NKZ, XI, 401, 432), es una existencia fundamentalmente histórico-religiosa (*ib.* p. 447), y es foco autoformativo del mundo histórico, esto es, es “punto de formación autoexpresiva del mundo” (NKZ, XI, 378); como tal, “lleva en sí la esencia del mundo” (*ib.*).

El individuo es existencia autocontradictoria porque “refleja al mundo dentro de sí mismo y, al mismo tiempo, se comporta a sí mismo dentro del otro absoluto. Nace teniendo que morir y muere teniendo que nacer” (NKZ, XI, 379). Es además, “existencia mediadora”, ya que incluye dentro de sí un foco del mundo y es autoexpresión del mundo histórico (*ib.* p. 385).

La formación del mundo histórico: contradicción y conciliación

El individuo es foco autoformativo del mundo histórico, es histórico-formativo social. La acción del individuo, en Nishida, resulta de la intuición activa y del *gyo*.⁵

El *gyo* es la acción de un cuerpo que lleva en sí mismo la experiencia de su propio fundamento existencial. La experiencia de este fundamento es esencialmente un evento de espiritualidad. Uno de los aspectos de ese *gyo* es la intuición activa. Nishida le llama así porque “debido a que es algo que se determina como relación infinita, de allí se constituyen relaciones infinitas... En el caso de nuestro mundo, en cuanto relación de relaciones infinitas, en él se determina la forma con carácter de intuición

activa, y al mismo tiempo, en él se constituyen relaciones infinitas y se mueve de forma en forma" (Carta No. 1757, 2/IV/43). Esa intuición activa es una acción sin yo: "la verdadera acción sin yo debe ser la intuición activa" (NKZ, XI, 438) y ésta se expresa con las palabras, "volviéndose cosa, pensar y actuar" (NKZ, X, 158), o bien, "haciéndose cosa, ver y actuar". En sentido lógico, "la autoidentidad de lo contradictorio: uno total y multiplicidad individual, vendrá a ser la intuición activa" (Carta No. 1973, 16/VIII/44). Nishida nos dice también que "la intuición activa como autoidentidad de lo contradictorio: espacio y tiempo, puede ser expresada en sentido lógico, como uno que tiene carácter de autonegación de lo múltiple y como múltiple que tiene carácter de autonegación del uno" (Carta No. 2020, 13/XI/44). Desde el punto de vista del *gyo*, la acción del individuo "debe ser acción celestial" (Carta No. 1504, 14/X/40). Es una creación, no es simplemente una acción externa al hombre: "pienso que la creación es el centro de la existencia humana" (Carta No. 1422, 3/III/40). Esta creación es autoformación y es autopercepción, y por ello debe haber allí una unidad indisoluble: "en lo que llamamos autopercepción debe haber unidad absoluta de la historia (es decir, de la base de lo creativo)" (Carta No. 2016, 20/X/43). Esto se debe a que la creación, lo creador y la autopercepción "son puntos de autoproyección de Dios y por tanto tienen características de puntos básicos posicionales de la autopercepción del mundo" (*ib.*).

La acción del individuo es así acción formativa del mundo histórico. Es una acción que fundamentalmente proviene de la visión del Vacío, de la Nada Absoluta, y retorna a ella.

Para Nishida la acción que se basa en esta oriental visión del Vacío que es creativa y formativa, es expresión del espíritu japonés. A ella está ligado el concepto de la historia. Pero esta Nada Absoluta no debe ser vista con

lógica objetual a riesgo de tomar una senda equivocada.

En la intuición activa no sólo se da la identidad de “conocimiento y práctica” sino también la de “poiesis y praxis” en la acción histórico-formativa social del individuo, y la de “evento y acción” en la identidad de acción teleológica y acción no-activa, identidades que son posibles en la autoidentidad de lo absolutamente contradictorio, que es uno de los elementos de la Lógica Tópica.

La verdadera acción y la verdadera praxis no pueden pensarse solamente desde el punto de vista subjetivo del deber moral. Tampoco pueden pensarse desde la sola relación mutua individuo-sociedad (NKZ, X, 64-65), ya que esta relación debe pensarse sobre una base histórica. “Al reflexionar acerca del individuo y la sociedad debe también pensar el ambiente. . . En el mundo histórico, el individuo debe pensarse como *mittel* de la mutua determinación entre sujeto y ambiente” (NKZ, X, 56).

La conjunción de poiesis y praxis, de *gyo* e intuición activa, se da en la “base de la vida diaria” (NKZ, XI, 448) o “mente ordinaria” (*ib.*). “Cuanto más individual es nuestro sí-mismo, tanto más debe sostenerse en absoluto libremente sobre este punto de vista de la base de la vida diaria” (NKZ, XI, 450). Cuando se profundiza este punto de vista, “se penetra hasta el fondo del hombre” (NKZ, XI, 451). Allí se da la creación del mundo histórico.

Pero la creación del mundo no es algo que externamente y con lógica objetual le suceda al mundo, o que suceda para que el mundo sea. Se trata ante todo del “mundo histórico que tiene carácter de autoidentidad de lo contradictorio” (NKZ, XI, 405), es el “mundo de la acción” (*ib.*), el “mundo dialéctico” (NKZ, XI, 406). “El mundo histórico, como autodeterminación del absoluto, se constituye con carácter de presente absoluto. Es decir, en la unidad de lo que expresa y lo expresado, como auto-expresión del absoluto que se expresa a sí mismo y, auto-

expresivamente, como autoformación autoexpresiva del mundo. Allí el mundo histórico, en su base, es religioso y es metafísico" (NKZ, XI, 454). Esto no significa que por ello esté separado del diario vivir, sino que puede llamarse mundo de la autodeterminación del presente absoluto. Este mundo es espacio-temporal: "Un mundo que, como autoidentidad de lo contradictorio, es verdaderamente por sí mismo y actúa de por sí, es siempre auto-negativa, autoexpresiva y coexistentemente, espacial; pero al mismo tiempo, como negación de la negación, autoafirmativamente, va de lo determinado a lo que determina y es, ilimitada y fluídamente, temporal. El tiempo niega al espacio y éste a aquél, y en la autoidentidad de estos contradictorios un mundo creativo, creado-creador, infundamentadamente se va constituyendo a sí mismo de manera ilimitada" (NKZ, XI, 376).

La autoconstitución del mundo tiene como punto focal al individuo y no se separa de él. El proceso de autoconstitución del mundo es expresivo. "Nuestro sí-mismo, como punto de autoexpresión del mundo, por el hecho de que expresa al mundo dentro de sí, constituye al mundo... Debemos decir que el mundo que siempre se enfrenta al sí-mismo objetivamente se simboliza en éste y se aprehende simbólicamente. Pero afirmar esto, quiere decir que el mundo se expresa a sí mismo dentro de nosotros y que, haciendo a nuestro sí-mismo punto de autoconstitución, se temporaliza a sí mismo autonegativa = autoafirmativamente" (NKZ, XI, 377).

La libertad en la historia

El mundo de la realidad histórica en que nos encontramos no es ni mecánico ni teleológico. Si fuera mecánico no podría pensarse ni la vida, si fuera teleológico no podría pensarse la acción. Este mundo de la realidad histórica es un mundo en el que nacemos y al que vamos a morir, en el que hacemos cosas y que mediante ese hacer

se va haciendo también. En un mundo de la vida puramente biológica no hay libertad, ni producción, ni *poiesis*. Hacer no es actuar desde fuera del mundo. “Nacemos socio-históricamente, hacemos las cosas técnicamente y mediante nuestro hacer nos hacemos a nosotros mismos” (NKZ, XII, 297). Lo que hacemos se nos opone objetivamente, nos mueve expresivamente y mueve a otros. “Las acciones del hombre como *homo faber* enteramente en cuanto ir de lo hecho a lo activo se constituyen como autoformación del mundo que tiene carácter de autoidentidad de lo contradictorio: múltiple y uno” (*ib.*). En este sentido el hombre es poiético y libre. *Poiesis* es hacer algo, es un hacer histórico; aun cuando el sentido histórico no entre en su significado original. “Lo que se hace históricamente, se forma en cuanto autoidentidad de lo absolutamente contradictorio —unidad total y multiplicidad individual” (NKZ, XII, 304). En la autoidentidad de estas dos direcciones contradictorias, de estas dos direcciones que mutuamente se oponen, tiene su origen lo que se forma históricamente.

A menos que la realidad histórica en uno de sus aspectos sea mecánica y en otro sea teleológica, no se le puede pensar. Además, si se piensa que sólo es mecánica o sólo teleológica, se le niega su carácter de realidad. Esa realidad histórica no es algo meramente pensado sino que es “algo que exige una decisión de vida o muerte por parte nuestra. Tocamos la verdadera realidad cuando se llega a formar el sí-mismo activo que tiene corporalidad histórica. La realidad histórica debe ser siempre esta autoidentidad de lo contradictorio” (NKZ, XII, 298).

El mundo de la realidad histórica es un mundo de la interacción entre cosa y cosa, un mundo de la autoidentidad de lo contradictorio: múltiple y uno. Esa interacción implica un fluir juntamente en el tiempo, es un mutuamente apagarse, es que lo uno venga a ser lo múltiple, es oposición espacial. El tiempo es unificación de opuestos

y al negarse a sí mismo es tiempo real; el espacio mediante su propia autonegación es espacio real. Se constituyen tiempos y espacios innumerables; es decir, se constituyen mundos innumerables, y formas de vida innumerables también. “El mundo histórico que tiene carácter de auto-identidad de lo contradictorio es un mundo de innumerables especies de vida” (NKZ, XII, 310). Pero el mundo de la realidad histórica avanza y se forma autocontradictoriamente. La esencia de las leyes del mundo real es la de la autoformación de ese mundo. “Allí se unifican la ley del desarrollo y la ley de la originación de la vida” (*ib.* p. 314): la causa final y la eficiente se unen.

Pero no se puede pensar la realidad histórica ni sólo en una orientación temporal, ni sólo en una espacial. Si se le orienta sólo hacia la espacialidad, hacia lo físico, hacia la causa eficiente, se pierde el significado de las leyes del mundo real y desaparecen las leyes científicas. “Las leyes físicas... deben ser leyes derivadas de la posición concreta del mundo histórico mediante la producción física” (*ib.* p. 315). Por otra parte, se perdería también de vista que el mundo de la realidad histórica es un mundo de la vida, en que el individuo deviene corporal y para el cual el mundo histórico es un mundo de lucha: lucha entre sujeto y ambiente, lucha entre individuo e individuo, entre individuo y especie. Si se le orienta sólo hacia el tiempo, si se le convierte en un mundo “enteramente procesivo, en un mundo de tiempo lineal, tampoco allí hay realidad histórica” (NKZ, X, 279). La realidad histórica está “allí donde el mundo, en cuanto auto-identidad de lo absolutamente contradictorio (uno y múltiple) se autodetermina a sí mismo; allí donde el presente (en cuanto autodeterminación del presente absoluto en el que pasado y futuro coexisten en lo actual) se autodetermina a sí mismo” (*ib.*).

La sociedad y el estado

La autoformación espacial del mundo histórico es la época y su autoformación temporal es el estado (NKZ, X, 327). Sin embargo, el estado “es la racionalización de la sociedad” (*ib.*, p. 302). La sociedad es autoidentidad de lo contradictorio (la multiplicidad individual y la unidad total), en ella vive la especie y mediante ésta el individuo; al vivir el individuo vive la especie (NKZ, XII, 331). “Nuestra sociedad en cuanto sujeto que forma al ambiente, como ambiente que forma al sujeto y como autoidentidad de lo contradictorio —sujeto y ambiente—, va de lo hecho a lo activo y comienza allí donde el mundo se determina a sí mismo” (NKZ, X, 277). Además “allí donde el presente se determina en cuanto autodeterminación del presente absoluto —es decir, allí donde la forma se autodetermina en cuanto autodeterminación del mundo que tiene carácter de autoidentidad de la absolutamente contradictorio—, allí tiene su existencia nuestra sociedad”. (*ib.* p. 291).

La sociedad poco a poco se va volviendo mundo y “la sociedad que tiene carácter mundial se llama estado” (NKZ, X, 303). Sin embargo, “para llegar a ser verdadero estado, una sociedad racial debe volverse sujeto de la autoformación individual del mundo histórico” (*ib.* p. 304).

La sociedad para llegar a ser estado, toma al derecho como *mittel*. El estado, como se mencionó anteriormente, es “autoformación temporal del mundo histórico” (*ib.* p. 327). El estado es la racionalización de la sociedad (*ib.* p. 302). Es además “el conjunto de las fuerzas históricas” (*ib.* p. 311); es “la forma de la praxis histórica” (*ib.* p. 308). Es ante todo y muy fundamentalmente aquello que “responde por la misión del mundo histórico” (*ib.* p. 329). Aquel estado que se forma “con carácter de sujeto = mundo, debe llamarse estado en sentido profundo” (*ib.* p. 333): debe llamarse *kokutai*.⁶ Ahora bien, “el significado fundamental de nuestro *kokutai* es la creación del mundo his-

tórico" (*ib.*), de donde se deriva que "la misión de nuestros ciudadanos debe ser colaborar en la formación del mundo tomando base este *kokutai*" (*ib.*). El estado es creador de valores eternos (NKZ, XII, 421-422): "estado = moral" (NKZ, X, 331).

Nuestra sociedad, por otra parte, en cuanto especie histórica empieza como autoexpresión objetiva del mundo, esto es, "como *mythos*" (NKZ, XII, 325). Tanto más el *kokutai* comienza con un mito: "Nuestro *kokutai* comienza con el mito de la fundación de la nación y aún cuando ha pasado por muchos cambios sociales, se ha desarrollado hasta hoy teniéndolo como base. En nuestro *kokutai* lo religioso es principio y fin" (NKZ, X, 334). El *kokutai* tiene como centro al Trono Imperial en la formación de un mundo mundial que tiene como principio fundamental lo siguiente: "formación del Japón = formación del mundo" (NKZ, XII, 409, 432, 434, 435). El *kokutai* es también expresión de la cultura oriental, en general, y japonesa en particular. Dentro de esa cultura, como pilar inmovible está la religión. "La religión no se separa de la mente ordinaria" y es una "profundización total, hasta la base de esta mente ordinaria" (NKZ, XI, 455). Allí se encuentra ligado nuestro sí-mismo al principio y fin del mundo, y en este sentido la religión "no es otra cosa que la autopercepción de la vida histórica" (*ib.*). El mundo se autopercibe "cuando deviene autoformativo con carácter de presente absoluto y por primera vez se tiene a sí mismo como centro" (*ib.* p. 456). Allí está ya presente la religión: "El contenido de esta autoformación con carácter de presente absoluto del mundo histórico puede llamarse cultura, pero a su base está actuando siempre algo religioso" (*ib.* 456-457).

Cultura es "el contenido de la forma que como auto-determinación del presente absoluto se forma a sí misma" (*ib.* p. 458-459). En otro lugar Nishida nos dice que "la cultura es la... formación humana, en cuanto especie

dentro de este mundo que tiene carácter de autoidentidad de lo absolutamente contradictorio" (NKZ, XII, 331). La formación del hombre es autoformación del mundo histórico, es creación, por esto la verdadera cultura se constituye "como contenido de la autonegación = autoafirmación del absoluto" (NKZ, XI, 458). Esto significa que "la verdadera cultura se constituye religiosamente y al mismo tiempo, . . . la verdadera religión debe ser cultural" (*ib.* p. 459). Lo cual no quiere decir que la religión debe pensarse culturalmente sino que "la religión debe ser por entero inmanentemente trascendental y, conversamente, debe ser por entero trascendentalmente inmanente" (*ib.*). Debido a esto "la lógica religiosa, como formatividad mundial histórica debe tener carácter de dialéctica absoluta" y desde este punto de vista, "la verdadera cultura debe ser religiosa y, al mismo tiempo, la verdadera religión debe ser cultural" (*ib.* p. 460).

Para Nishida el movimiento de la historia, la tarea histórica del *kokutai*, la caracterización de las épocas históricas, la actuación del individuo, el espíritu nacional y la misión de la filosofía convergían en un solo punto: la formación de un mundo mundial. Esta formación debía tener como centro al Trono Imperial que ya había sido centro "por diez mil generaciones" de la formación de la nación japonesa.

Su propia caracterización de las épocas históricas, o mejor dicho, de los últimos siglos, es la siguiente:

a) El siglo XVIII es la época de la autopercepción individual, del individualismo y del liberalismo (NKZ, XII, 426). "El siglo XVIII fue la época del individualismo autoperceptivo" pero "aún no se llegaba a una oposición entre estado y estado dentro de un solo espacio mundial. En general, podemos decir que Inglaterra dominaba los mares y Francia el continente" (NKZ, X, 337).

b) El siglo XIX es época de autopercepción nacional que lleva a la primera guerra mundial por el impe-

rialismo. "Allí aún no se llegaba a la autopercepción de la misión histórico-universal de la nación" (NKZ, XII, 427): es época del imperialismo y "de la lucha de clases" (*ib.*). "El siglo XIX fue la época del nacionalismo auto-perceptivo, es decir, la época del imperialismo" (NKZ, X, 337). "En el siglo XIX aún quedaba el espacio colonial. Por esto se pensó que el estado imperialista era el estado ideal" (*ib.*).

c) "Pienso que el mundo actual está en la época de la autopercepción mundial", una época en que "mundo histórico universal = mundo mundial" (NKZ, XII, 427). El siglo XX es la "época de la autopercepción histórico-mundial" (NKZ, X, 337).

"El problema del mundo actual es ¿cómo construir un mundo nuevo?" (*ib.*). Además se impone la tarea de resolver a fondo la segunda guerra mundial (que estaba en su punto máximo cuando Nishida escribía sus últimas obras), desde sus causas mismas (NKZ, XII, 434). La primera parte de su solución al problema nos la da de la siguiente manera: "en nuestros días, un pueblo que se convierte en centro, debe construir un nuevo mundo partiendo de un rincón del mismo. Por esto se le llama época de la percepción histórica mundial. Debemos trascender el ideal del simple estado opositivo y colocarnos en el ideal de una nueva formación mundial. Desde el punto de vista de cada estado debe apprehenderse cada una de las tareas histórico-mundiales. De no ser así, de ninguna manera podrá resolverse el problema del mundo actual. Ya el ideal imperialista, que toma a un estado popular como centro, es cosa que pertenece al pasado. Debemos adentrarnos profundamente en esta tarea histórico-mundial" (NKZ, X, 337). Tanto la tarea del individuo como la de los estados es apprehendida por la filosofía: "La filosofía es el punto de vista de la autopercepción intuitivo-activa de la realidad histórica, y de la autopercepción de nuestra praxis histórica" (*ib.* p. 258). La misión del filósofo es

“penetrar hasta el corazón” del mundo y “aprehender su tema histórico” (NKZ, XI, 442). Sin embargo, la realización de esto no se da si no va precedida del profundo entendimiento de la cultura de cada pueblo y de cada estado. No se habla por ello del entendimiento de *la* cultura sino de un arquetipo de cultura dentro del cual puedan entenderse y compararse las culturas. Se le llama arquetipo de cultura “no en el sentido de una forma fija sino de una forma que infinitamente se constituye a sí misma y que tiene carácter de activo-constitutiva. Desde allí pueden pensarse diversas direcciones de construcción y de capacidad de desarrollo” (NKZ, X, 284).

La historia es el contenido de la actividad expresiva (NKZ, XII, 35), pero por encima de la consideración de la historia como sucesión de eventos en la formación del mundo, Nishida toma la historia como una *fuerza* que hace revivir a los ancestros dentro de su propio cuerpo y en su propia sangre: “Queremos tomar la historia no como simple historiografía sino como fuerza. Queremos hacer revivir a nuestros ancestros dentro de este cuerpo y esta sangre” (NKZ, XIII, 120). A la base de esa visión de la historia está una filosofía de la voluntad creativa (*ib.*), del sí-mismo activo. Esa filosofía trató de expresarla lógico-formalmente mediante la Lógica Tópica.

Conclusiones

Mediante la Lógica Tópica (cuyos principales elementos son: la identidad de lo contradictorio, la correspondencia recíproca, la negación absoluta, la autodeterminación tópica y la autopercepción), Nishida trató de reflexionar sobre muchos aspectos del mundo histórico. Ya en 1931 escribe para el volumen VIII de la colección Iwanami Koza una sección titulada *La historia* (NKZ, XII, 31-63). Reflexiona igualmente sobre el Estado, sobre la cultura japonesa, sobre la tradición, sobre la segunda guerra mundial, sobre la religión. Aquí solamente he tratado de resumir

la concepción de la historia en la filosofía nishidiana:

a. El movimiento de la historia se origina en las características del mundo histórico.

b. El mundo histórico es autoformativo, autoexpresivo, autodeterminativo, y tiene un foco móvil que es al mismo tiempo su mediador (*mittel*).

c. El foco móvil, o foco autoformativo del mundo histórico es el individuo que en cada momento actúa como representante máximo de la humanidad.

d. El mundo histórico en cada época tiene una misión, una tarea que se le impone y que debe realizar.

e. La tarea actual del mundo histórico es la formación de un *mundo mundial*.

f. La manera en que se abren las perspectivas de realización de la tarea actual del mundo histórico deviene objeto de reflexión en la filosofía política de Nishida Kitaro.

N O T A S

- 1 Meditación que se realiza sentándose en la posición de "loto", de la escuela budista Zen.
- 2 KOAN: Problema no susceptible de resolución lógica que sirve como apoyo a la meditación budista Zen; *Mu* la nada absoluta del budismo.
- 3 La iluminación o "gran despertar", resultante de la meditación y la acción que se realiza con desapego total.
- 4 Nishida Kitaro Zenshu, Vol. XVII, p. 614. En adelante las abreviaciones serán como sigue: NKZ, XVII, 614.
- 5 Acción que se realiza con desapego total. Se le llama también acción sin yo.
- 6 KOKUTAI: Literalmente "cuerpo nacional", designa el conjunto de características peculiares de una nación. Durante la II Guerra se utilizó el término para designar a una nación que, habiendo recibido la misión de unificar al mundo, era consciente de esa misión. En este sentido, Japón era el único *kokutai* en el mundo.