

Zen y Personalidad

Agustín Jacinto Zavala



EL COLEGIO DE MICHOACAN
CONACYT

Zen y Personalidad

Agustín Jacinto Zavala

Zen y Personalidad



EL COLEGIO DE MICHOACÁN



CONACYT

Diseño portada: Jabaz.

Cuidado de la edición: Armida de la Vara y
Alvaro Ochoa.

©El Colegio de Michoacán, 1984
Madero 310 Sur
59600 Zamora, Mich.
Impreso y hecho en México.
Printed and made in Mexico.

Consejo Nacional de Ciencia
y Tecnología
Circuito Cultural
Centro Cultural Universitario
México, D.F.

ISBN 968-7230-00-02

INDICE

El Zen y la personalidad	11
Prefacio	
El Zen y la personalidad	15
A manera de introducción	
Primera parte	
SECCION I	
Problema e hipótesis	25
SECCION II	
Planteamiento del problema por el autor mismo	29
A. El primer prefacio: primera visión general de la obra.	
B. El segundo prefacio: ¿nueva luz sobre el problema?	
C. El tercer prefacio: ¿autocrítica?	
D. El <i>Diario</i>	
SECCION III	
Primer replanteamiento del problema	39
Principales diferencias entre Parte I y Parte II-III	40
Los elementos del punto de partida de la investigación	45
SECCION IV	
Segundo planteamiento del problema	57
A. De la experiencia pura a la unidad de la realidad	

B. De la nada absoluta a la base de la realidad	
C. De las características internas al bien	
SECCION V	
Solución preliminar del problema	67
A. Puntos de acceso	
B. Solución preliminar del problema	
Segunda parte	
Desarrollo de las posibilidades del problema	75
SECCION I	
El problema de la antropología filosófica	81
A. El concepto del hombre en la prehistoria de la antropología filosófica	
B. La antropología filosófica en nuestros días	
SECCION II	
Los requisitos para una antropología filosófica	93
A. La interrogación del hombre	
B. La problemática fundamental	
SECCION III	
La problemática inicial de la antropología filosófica implícita en el <i>Ensayo sobre el bien</i>	99
SECCION IV	
El enfoque de la problemática en el <i>Ensayo sobre el bien</i>	103
A. El punto de vista	
B. El fondo para abordar la problemática se abre en el concepto de personalidad	
C. El fondo para la toma de la problemática es el momento de la manifestación de la personalidad	
SECCION V	
La problemática fundamental de la antropología filosófica implícita en el <i>Ensayo sobre el bien</i>	111
A. La experiencia pura como momento de manifestación de la personalidad	
B. El locus de la manifestación de la personalidad como la problemática para la antropología filosófica implícita	

SECCION VI	
La antropología filosófica resultante	119
A. La emergencia de la persona humana	
B. La emergencia del individuo	
C. La emergencia del sujeto	
D. La antropología filosófica resultante en su relación con la metafísica	
E. La antropología filosófica resultante en rela- ción con la ética	129
Conclusiones	
A. Respecto al <i>Ensayo sobre el bien</i>	
B. En relación con el tercer prefacio	
C. El lugar del maestro Nishida en la historia de la antropología filosófica	
D. La contribución del maestro Nishida a la filo- sofía	
E. Una comparación	
APENDICE I	
El Ensayo sobre el bien y personality: Hu- man and Divine de Illingworth	147
A. Referencias directas a Illingworth por parte de Nishida	
B. Puntos de contacto	
C. Lugares en los que hay una influencia direc- ta	
D. Puntos tomados en Illingworth que permane- cen implícitos en Nishida	
Conclusión	157
APENDICE II	
Un análisis del <i>Diario</i> (1897-1910) de Nishi- da Kitaro	159
Un análisis del <i>Diario</i> (1897-1910) de Nishi- da Kitaro	
BIBLIOGRAFIA	195

EL ZEN Y LA PERSONALIDAD

Un prefacio para este ensayo escrito hace algunos años, debería basarse en el pensamiento que hizo posible la interpretación del *Ensayo sobre el bien*. Presento a continuación un resumen de las notas que acompañaron la elaboración del escrito que ahora se publica.

El *Ensayo sobre el bien* es una investigación sobre los elementos constitutivos del hombre: el bien y la personalidad. Pero esa relación no se da sino en la experiencia pura. Y el punto de culminación de esta experiencia pura es el acto de espiritualidad. Por ello podemos hablar ahora de una antropología filosófica.

Una antropología filosófica no es más o menos tal en cuanto nos presente o no una visión general y sistemática del ser del hombre. Más bien, lo es en cuanto nos permita ver *mediante un concepto fundamental* la esencia del hombre y las relaciones que guardan con ese concepto los modos de existencia del hombre; y en cuanto lo haga de tal manera que muestre la identidad de ese concepto con la esencia de la filosofía. En este escrito se presenta lo anterior más detalladamente. Aquí acentuamos la premisa que subyace a todo esto: lo que el hombre es se experimenta en el momento en que podemos vivir el punto de vista de la experiencia pura. El *locus* del momento de la manifestación de la personalidad del hombre es la experiencia pura. Entre los mo-

dos concretos de este *locus* para el hombre, podemos anotar los siguientes:

1. Su estado mental: la no-dualidad
2. Su forma de conocimiento: la experiencia directa
3. Su conducta social: el amor
4. Su parte en la evolución cósmica: la voluntad
5. Su personalidad: la personalidad religiosa
6. Su base: la experiencia pura
7. Su vida: la vida ordinaria en la experiencia pura

La personalidad es la re-estructuración de la realidad mediante el amor divino en la que este amor se hace uno con la realidad. De allí que pueda decirse con Juan el Evangelista: "Dios es amor", o con el Maestro Eckhart: "Amor es Dios". Pero el amor y la estructuración de la personalidad se dan en el marco de la experiencia pura donde vemos la fuerte influencia del budismo Zen en los escritos de Nishida Kitaro. Por esto he dado a esta interpretación el nombre de *El Zen y la personalidad*.

En el *Ensayo sobre el bien* encontramos cuatro grandes influencias: 1) el budismo Zen y la experiencia Zen de Nishida que le llevan a formular su propia definición de la experiencia pura, según podemos ver en el apéndice I. 2) la filosofía occidental que le suministró los conceptos y formas de articulación; 3) el budismo de la Tierra Pura o Amidismo que enfatiza la compasión y la bondad como muestra del sabio corazón del Buda; 4) el cristianismo, especialmente en la corriente protestante del obispo Dr. John R. Illingworth, según se estudia en el Apéndice II.

Una última palabra acerca del lenguaje. Para estar en posición de interpretar el *Ensayo sobre el bien* lo leí primeramente en inglés, después en español y finalmente (cuando hube progresado un poco en el aprendizaje del japonés) en japonés. Confronté las inexactitudes y omisiones de ambas versiones y traduje al español una buena parte de los textos japoneses que se men-

cionan en la bibliografía y que había fotocopiado en la biblioteca de la Universidad de Harvard en 1973.

Quiero agradecer al profesor Shunsuke Tsurumi su guía en la elaboración de este escrito y a mis maestros en el Centro de Estudios Orientales de El Colegio de México. Igualmente al Dr. Luis González y González, presidente de El Colegio de Michoacán, por hacer posible la presente publicación.

EL ZEN Y LA PERSONALIDAD

Agustín Jacinto Zavala

A manera de introducción

El *Ensayo sobre el bien* apareció en 1911 y “fue apreciado como ‘el primero y único trabajo filosófico escrito por un japonés desde Meiji’ ”¹ Su autor, Kitaro Nishida “es el único filósofo japonés de épocas recientes alrededor del cual se ha formado una escuela filosófica” y recibe “el crédito ... de ser un filósofo que abarca oriente y occidente”.²

El maestro Nishida nació en 1870, “en el poblado de Unoke en el distrito Kawakita de la Prefectura de Ishikawa. Entró primero a una escuela normal, pero luego se cambió a una escuela secundaria a medio curso y posteriormente entró a la Escuela

- (1) Heibonsha, *Sekai Daihyakka Jiten* (Gran diccionario enciclopédico Universal), art. “Nishida Kitaro” de Shimomura Torataro. Vol. XVII, p. 164. Esta apreciación la hizo por primera vez Takahashi Satomi, en su artículo “Ishiki Genshō no jijitsu to sono imi (Nishida—shi cho ‘Zen no Kenkyu’ wo yomu)” (La realidad y significado de los fenómenos de la consciencia (una lectura del *Ensayo sobre el bien* del Sr. Nishida), publicado en *Tetsugaku Zasshi* (Revista de Filosofía), No. 303, Mayo, Meiji 45 (1912), pp. 48-73 y No. 304, pp. 51-70.
- (2) Gino K. Piovesana, *Recent Japanese Philosophical Thought*, p. 85. Para los datos completos de las obras que se citan a continuación, favor de ver la Bibliografía.

Superior No. 4. Entre otros, tuvo como compañeros a Fujioka Sukataro y a Suzuki Daisetz. Salió de la escuela a medio curso y entró a la Universidad de Tokyo como estudiante especial de filosofía. A partir de entonces practicó la meditación Zen en Kamakura en el (templo) Enkakuji y en otros.

“En 1894 (Meiji 27) se graduó. Entonces regresó a Kanazawa y fue maestro en la Escuela Secundaria de ese lugar. Después fue maestro en la Escuela Superior No. 4 en 1899 y permaneció allí hasta 1909. Mientras tanto siguió haciendo sus prácticas de meditación y sus lecturas de libros. Se dedicó a la meditación.

“Murió el 6 de junio del último año de la Segunda Guerra Mundial en la ermita llamada Ogigayatsu, en Kamakura”.³

Antes de Nishida, quizá sólo Tetsujiro Inoue⁴ fue algo más que un divulgador de la filosofía occidental en Japón, pues tuvo una gran reputación académica⁵ y fue maestro de Nishida.

El pensamiento filosófico japonés, a la manera occidental, hasta el tiempo de Nishida, puede caracterizarse así:

- a) una introducción reciente hacia la cual los intelectuales japoneses variaban de posición en consonancia con su cambio de actitud hacia el occidente en general;
- b) no tenía tradición;
- c) el trabajo de los primeros filósofos japoneses “occidentalizados” fue primordialmente un trabajo de

(3) Heibonsha, *Seikai Daihyakka Jiten*, art. “Nishida Kitaro de Shimomura T., Vol. XVII, p. 164.

(4) *Ibid.*, p. 37.

(5) *Ibid.*, p. 40.

- aprender filosofía occidental y de difundirla en Japón;
- d) la actividad filosófica a la manera occidental existió en su mayor parte separada de la tradición oriental;
 - e) en caso de coexistencia de las dos corrientes, se presentaban una al lado de la otra, o bien se mezclaban eclécticamente;
 - f) no había antecedentes de una producción filosófica creadora que uniera las dos tradiciones.⁶

Si tomamos en cuenta estas características, podremos apreciar mucho mejor la obra de Nishida y entender por qué fue una contribución filosófica revolucionaria en Japón.

Pero detrás de la cuestión de la metodología y terminología filosófica había un aspecto aún más importante y en el cual el *Ensayo sobre el bien* destaca porque representa la convergencia de dos tradiciones. Estas dos tradiciones entran en diálogo, un diálogo conducido en lenguaje filosófico. El Budismo Zen (en el cual se formó el autor) y el Cristianismo se pueden ver confrontados en un nuevo contexto filosófico.

La filosofía de Nishida ha sido considerada “la primera filosofía creadora en Japón”.^{6a} Pero al examinar el proceso de desarrollo de esa filosofía hemos de tener en cuenta las fuentes con que contamos. Hasta la publicación del *Ensayo sobre el bien* la fuente principal que existe es el *Diario (Diario de Sunshin)* que Nishida escribió en esos años. Allí encontramos apuntadas sus visitas, su práctica del Zen y otras informaciones. So-

(6) *Ibid.*, p. 1-84. Cf. Kosaka Masaaki, *Japanese Culture in the Meiji Era, Vol. VIII: Thought. Allí se pone a Nishida como el punto culminante del pensamiento japonés en la época Meiji*, pp. 484-493.

(6a) Kuwabara Takeo, *Nihon no Meicho* (Libros famosos del Japón) art. de Umehara Takeshi, “Nishida Kitaro ‘Zen no Kenkyu’”, p. 108.

bre este diario se ha escrito en favor y en contra.⁷ También nos da el *Diario* la prueba de la experiencia Zen de Nishida y, al mismo tiempo, la evidencia de la existencia del problema metodológico y de la formación del *Ensayo sobre el bien*. Como veremos más tarde, al escribir su obra filosófica, el maestro menciona sólo un mínimo de fuentes orientales que le sirvieron de inspiración.

El *Ensayo sobre el bien*, una de las obras filosóficas monumentales de Japón, ha sido estudiado allí bajo muchos puntos de vista: su ética, la psicología, la religión, etc. Esto significa que esta filosofía ha seguido viviendo entre los que la estudian; pero si nosotros también vamos a contribuir un poco a esa actualización, no sólo deberíamos hacerla vivir en forma de crítica,⁸ sino primordialmente en el estudio de sus implicaciones y haciendo explícita la base sobre la cual se realizó esa obra filosófica.

Leopoldo Zea dice que la filosofía es algo “que se hace cuando se necesita”, en tiempos de crisis, cuando la gente se enfrenta a “graves problemas que resolver, y la urgencia de resolverlos por sí misma”.⁹ Japón, en el tiempo del *Ensayo sobre el bien* de Nishida y en años subsiguientes, podría ser considerado en estado de crisis.¹⁰ Algunos aspectos de este período crítico son:

- (7) Shimomura Toratarō. Nishida Kitarō—Dōjidai no Kiroku (Nishida Kitarō: recuerdos de sus contemporáneos), art. de Nishitani Keiji, “Nishida Sensei no Nikki ni tsuite” (Sobre el Diario del maestro Nishida), pp. 29-33. Ver también Lothar Knauth, “Life is Tragic: The Diary of Nishida Kitaro” en *Monumenta Nipponica*, XX (1965), pp. 335-358.
- (8) Shimomura T. *op. cit.*, art. de Funayama Shin'ichi, “Nishida Tetsugaku ikiteru ka? (¿Está viva la filosofía de Nishida?) pp. 33 ss.
- (9) Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, Jornada 52, El Colegio de México, Parte I, No. 2, p. 22
- (10) Ver por ejemplo, Kosaka Masaaki, “The World and Meiji Japan” en *Philosophical Studies of Japan*, Vol. III (1971), pp. 57-77; Okakura Kakuzo, *The Ideals of the East*, cap. XIV, esp. p. 174-176, 180-187.

- a) la asimilación de las técnicas occidentales;
- b) la disociación de la técnica de la ideología;
- c) el mantenimiento del sentimiento nacional;
- d) la adaptación de patrones de pensamiento y de conducta japoneses y occidentales. Aquí se hace patente el problema de modernización contra tradición;
- e) el surgimiento de Japón como un nuevo poder militar en los últimos años del siglo XIX y principios del XX.¹¹

Por un tiempo pareció que las filosofías occidentales bastarían para resolver la problemática japonesa, pero la situación resultante era algo nuevo para lo cual ninguna de ellas tenía una solución ya formulada. Se necesitaba una nueva filosofía; tanto así que la de Nishida fue considerada por algún tiempo como la filosofía apropiada para la situación japonesa.

En el prólogo del *Ensayo sobre el bien* se dice que el orden en que fueron escritas las partes de la obra es el siguiente: primero la parte II, luego la parte III, luego la

(11) Para la historia de este período ver, entre otros.

Bellah, Robert M., "Japan's Cultural Identity. Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro" en John A. Harrison (ed), *Japan*, Vol. 2, p. 47-68.

Borton, Hugh, *Japan's Modern Century*. From Perry to 1970. Partes II-III, caps. 5-14, pp. 78-315.

Fairbank, J.F., et al. *East Asia: The Modern Transformation*. Vol. II, cap. IV "The Development of Meiji Japan", p. 244-312.

Id., *East Asia: Tradition and Modernization*, Sec. 17-18, pp. 484-557.

James, David H., *The Rise and Fall of the Japanese Empire*, cap. IV "The Meiji Era".

Storry, Richard, *A History of Modern Japan*, caps. 5-6, pp. 120-156.

Vinacke, Harold M., *A History of the Far East in Modern Times*, caps. V-VIII, pp. 99-105.

Shimomura Torataro, "The Modernization of Japan, with Special Reference to Philosophy", en *Philosophical Studies of Japan*, Vol. VII (1966), pp. 1-28.

parte I y finalmente la parte IV.

La justificación de este trabajo será la medida en que alcance su propósito principal: lograr una interpretación fundamental del *Ensayo sobre el bien*.

Se entenderá aquí por interpretación fundamental:

- a) una exégesis particular que,
- b) basándose en los resultados del análisis de los principales conceptos que se encuentran en la obra, y en la evidencia contextual y estructural,
- c) busque hasta encontrar las presuposiciones sobre las que se basa lo expresado,
- d) y demuestre, de manera convincente y coherente, su fidelidad como interpretación.

Pero esto no basta. También necesitamos conocer precisamente cuál es el punto de vista, ya que es necesario saber del marco de referencia desde el cual se origina este trabajo. Es también necesario conocer el área de interpretación, ya que la determinación del punto de partida y del área es esencial. Además, conocer el método de trabajo es indispensable, porque sobre sus presuposiciones y sobre la manera de llevar a cabo ese trabajo descansa el valor de la interpretación. También es necesario conocer la hipótesis para la interpretación, y, finalmente, hace falta especificar hasta dónde es fundamental la interpretación resultante.

Desde el punto de vista de la hermenéutica trataremos de llegar al significado de la obra y para esto tendremos que buscar un punto de contacto, un lugar desde el cual se vean claramente las presuposiciones. Esta área de interpretación del presente trabajo será la *estructura* del libro.

Sin embargo, el libro mismo presenta problemas de varias clases, como los siguientes:

Metodológicos

El autor no ha explicitado la unión entre las partes.

El autor no da definiciones de sus términos; en algunos casos describe, pero en general presenta lo que quiere decir a través de repeticiones, utilizando diferentes términos.¹²

El autor menciona muy poco las fuentes orientales que formaron su pensamiento. Menciona, en su mayor parte, sólo fuentes occidentales.¹³

La forma en que una visión particular del universo es aplicada a la construcción de una filosofía que pretende ser válida para todos.

Epistemológicos

La separación que el autor establece entre la duda y la toma del conocimiento directo como base para la investigación de la realidad.¹⁴

La aplicabilidad de la forma universalista del desarrollo de la realidad que el autor nos describe.¹⁵

- (12) Cf. Nishida Kitarō, *Inteligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays*, p. 25 donde Robert Schinzinger en los ensayos introductorios nos dice: "El método de Nishida puede llamarse indicativo, penetra más y más las profundidades de la consciencia. (La consciencia misma es activada y mantenida en movimiento por las contradicciones dialécticas). Eso, que es primero visto desde lejos, viene a hacerse más y más claro durante el proceso de su pensar. Este método puede llamarse indicativo porque ante el ojo penetrante se abren vistas nuevas y más distintas. Nishida parece desarrollar su pensamiento en el proceso de escribir, y escribir en el proceso de pensar. No pone un pensamiento acabado ante nosotros. Por eso el lector debe seguir las espirales de su pensamiento. El lector debe de veras pensar junto con él".
- (13) Para una enumeración de autores y obras que se mencionan en el libro, ver Apéndice II, secciones 4a y 4b.
- (14) Nishida Kitarō, *Ensayo sobre el bien*, Parte II, capítulo 1 p. 83. En adelante todas las referencias al *Ensayo* se harán anotando en números romanos la Parte, luego el capítulo y la página en arábigos. Así, esta cita vendría a leerse: II, 1, p. 83.
- (15) II, 7. delineado especialmente en pp. 126-127.

La posibilidad (o imposibilidad) de que el estado primitivo de la consciencia sea el estado de experiencia pura.¹⁶

La naturaleza de la experiencia pura misma.¹⁷

Hay otros problemas pero aquí sólo se mencionan algunos. Estos problemas ya han sido estudiados antes, pero parece que el área de interpretación que hemos escogido aquí no ha recibido el cuidado que merece. Es posible que de esta área también surjan algunos problemas importantes, que exploraremos oportunamente.

Quizá el hecho de que el maestro Nishida explicara brevemente en el Prefacio del Libro (primera edición) cómo escribió el *Ensayo sobre el bien* sea una de las razones por las que dicha área haya sido pasada por alto. Sin embargo, creo que sería útil considerarla fundamental para el entendimiento y comprensión del pensamiento que Nishida ha expuesto en su *Ensayo sobre el bien (Zen no Kenkyu)*.

- (16) Esto se dice en relación con la afirmación del Prof. Nishida que dice "Que el estado original de nuestra consciencia y de la consciencia que se desarrolla, en su estado directo, es siempre el estado de experiencia pura, es cosa en que todos estarán de acuerdo" *Zen no Kenkyu*, ed. Iwanami., I, 2, p. 28; Cf. *Ensayo ...*, "Que el estado primitivo de nuestra consciencia o la consciencia en trance de desarrollo, en su estado directo, sea una situación de experiencia pura, no encierra dificultad especial", p. 47.
- (17) G.K. Piovesana, *Op. cit.*, pp. 96-97. La referencia a Takahashi Satomi debería marcarse como sigue: "Ishiki Gensho no jijitsu to sono imi" (La realidad y significado de los fenómenos de la consciencia), en *Tetsugaku Zasshi*, Vol. XVII, No. 303 (1912), pp. 48-73; y No. 304 (1912) pp. 51-70.

1a. PARTE

SECCION I

PROBLEMA E HIPOTESIS

La estructura del *Ensayo sobre el bien* como área de interpretación presenta muchos problemas que, para los propósitos de este trabajo, vamos a reducir a preguntas en torno al problema central.

1. Las Partes II-III y las Partes I-IV fueron escritas en diferentes períodos, pero ¿será posible encontrar una diferencia de puntos de vista en la exposición?
2. Si es demostrable esta diferencia, ¿se debe ésto a una distracción por parte del autor al editar el libro? O, por el contrario, ¿ha encontrado el autor un punto de vista desde el cual toda la representación es coherente? Sin embargo, este punto de vista permanece oculto para el lector y no se hace explícito en ninguna de las Partes del libro.
3. Si puede probarse esta última posibilidad (es decir, que el autor ha encontrado un punto de vista que da coherencia al libro), ¿sería posible llegar a los elementos que constituyen ese punto de vista que integra las partes?
4. ¿Cuáles son esos elementos y cuál el punto de vista?
5. ¿Cómo podríamos mostrar que esos elementos corresponden al punto de vista del autor?

Ahora bien, parece que si hubiera una diferencia de puntos de vista entre las Partes II-III y I-IV, tendrían que mostrarse por una indicación de los principales puntos donde puede verse aquélla.

Entonces tendríamos que preguntarnos cuál es este nuevo punto de vista al que parece llegó el autor, y cuáles son las características que apuntan a la disolución de la diferencia mediante ese punto de vista. Esto implica, desde luego, un análisis de los componentes que en el libro pudieran indicar el camino probable para su descubrimiento. Vamos a tener que examinar minuciosamente las posibilidades inherentes al primer planteamiento del problema por parte del autor, y así tener una clave que nos guíe en el desarrollo de aquello que queda oculto en la cercanía de su autor.

Para enunciar el problema estructural de manera sucinta podemos decir que dado el hecho de que las partes no embonan (al menos este parece ser el caso), y suponiendo que el autor haya encontrado la manera en que encajan, ¿qué puede hacer una interpretación fundamental para ayudarnos a resolver el problema?

De esta manera buscamos las posibilidades que el problema estructural encierra, la manera en que el desarrollo de esas posibilidades transforma el problema, manteniendo así su importancia, y el lugar a donde nos llevan esas posibilidades.¹

Estamos, pues, buscando aquellas presuposiciones inherentes al pensamiento expresado en el *Ensayo sobre el bien* y que, en última instancia, son los que propician la estructuración presente del libro. Estas se nos dan en tres etapas.

a) en el libro mismo,

(1) A esta operación de búsqueda Heidegger le da el nombre de "Repetición" de un problema. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Sección IV, p. 171.

- b) en obras de la misma época y que se relacionan con el libro (diario y prefacios),
- c) en el replanteamiento del problema.

Podríamos examinar estos puntos en el orden en que han sido enunciados, pero como además necesitamos un patrón de interpretación, primero tomaremos el estudio de los prefacios y del diario, luego el mismo libro y finalmente el replanteamiento del problema.

Es difícil tratar estos problemas sin dar un campo de referencia contra el cual deban ser vistos. Ya que aquí tratamos de encontrar una interpretación fundamental del libro, vamos a enunciar el problema de la manera siguiente:

¿Qué implica el hecho de que el autor haya llamado su obra *Ensayo sobre el bien*?

En esta pregunta se resumen las preguntas formuladas anteriormente y las que saldrán a la luz en el curso de esta exposición.

Pero también necesitamos, aparte de un planteamiento sucinto del problema, una hipótesis que nos sirva de contrapeso al realizar la interpretación propuesta.

Para ello no necesitamos presentar de manera explícita las razones que nos mueven a adelantar nuestras hipótesis; éstas serán expuestas más adelante.

Nuestra hipótesis es que el autor, para unir las cuatro partes en forma de libro, había ya logrado el punto de vista de la teoría de *Una antropología filosófica que tiene como premisa fundamental que el hombre es el ser que en hacer el bien le va la propia existencia*.

SECCION II

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA POR EL AUTOR MISMO

Como sucede en muchas obras, el prefacio es lo último que escribe el autor. En el caso del *Ensayo sobre el bien* el prefacio también fue escrito después de las Partes que constituyen el libro.¹

Esta situación es ventajosa porque refleja el concepto que el autor tiene de su propia obra en el momento de la publicación. Pero es desventajosa porque nos presenta la obra de una manera especial:

a) Desde un punto de vista general que permite la integración de las Partes;

(1) Sin embargo, algunas partes de la introducción en el libro aparecen ya como parte de una pequeña observación que precede al texto publicado en *Tetsugaku Zasshi* con el título de "Jitsuzai ni Tsuite" (Sobre la realidad), No. 241 (Marzo, Meiji 40, 1907), pp. 1-64. También hay referencias al obstáculo que la enfermedad representó para llevar a su conclusión aquel pensamiento, en su discurso ante la Sociedad Filosófica de Tokyo, que apareció después con el título "Junsui Keiken no Sogo no Kankei oyobi Renkaku ni Tsuite" (Sobre las relaciones mutuas y la continuidad de la experiencia pura), que apareció después en *Tetsugaku Zasshi*, Vol. XXV, No. 276 (Feb. Meiji 43 (1910)), pp. 43-57. Al inicio de la citada conferencia Nishida dijo: "En los últimos dos o tres años traté de escribir mi pensamiento sobre lo que se llama realidad. Luego he tratado de ampliar suficientemente ese pensamiento, pero después, a causa de enfermedad y otros obstáculos, no he podido dedicarle suficiente esfuerzo a esta tarea ..." La mención de enfermedad y otros obstáculos aparecen en el primer prefacio del *Zen no Kenkyu*, ed. Iwanami, p. 6.

- b) Desde un punto de vista diferente que permite al autor pasar un juicio sobre su obra y unir, de esta manera, las Partes;
- c) La obra está presentada de tal manera que el prefacio mismo es una interpretación del libro.

Con el correr del tiempo escribe Nishida el segundo y tercer prefacios (el segundo escrito en Taisho 10, 1922; el tercero en Showa 11, 1937; es decir, hay un período de aproximadamente 26 años), y la manera en que el maestro concibe su propio libro viene a ser la de sus libros más recientes y de sus últimas experiencias. Este hecho, desde luego, viene en nuestra ayuda al tomar la tarea de llevar a cabo una interpretación fundamental, puesto que significa que el segundo y tercer prefacios arrojan nueva luz sobre el libro.

Sin embargo, los prefacios mismos no nos dan todo ya hecho; es preciso interpretarlos a su vez. Quizá en un trabajo más extenso tratemos de interpretarlos a la luz de las obras contemporáneas del autor. Para los propósitos del presente trabajo nos limitaremos al contenido de los prefacios sin sus explicaciones posteriores.

El hecho es que los prefacios necesitan una interpretación. Pero esta interpretación debe hacerse sólo en sus líneas más importantes, no en cada detalle. Por esta razón nos atrevemos a poner manos a la obra sin ayuda de los escritos del maestro.

El beneficio que se espera resulte de esta interpretación de los prefacios es que nos proporcione una base para nuestra interpretación fundamental -mediante lo que el autor dice de su propia obra-. En esta forma nuestra interpretación corre menos riesgo de ser solamente una proyección de nuestros propios pensamientos y se adhiere al pensamiento del autor.

A. El primer prefacio: primera visión general de la obra.

Respecto al primer prefacio vamos a ver tres puntos:

1. La anotación que el autor hace de que cuando estaba por terminar su obra, su propio pensamiento ya había cambiado un poco.² Esta observación por sí misma sólo nos da un lineamiento general. No nos dice hasta qué punto precisamente había cambiado ese pensamiento, ni nos dice qué elementos de la exposición fueron los más afectados por ese cambio.

Sin embargo, subrayamos aquí la referencia a la posibilidad de un cambio en el punto de vista entre las partes. Además, como el autor afirma que ya había escrito lo que ahora constituye la Parte II del libro, y que tenía las intenciones de publicarla poco después, debemos buscar ese cambio en la Parte I que fue escrita con ese cambio del que habla el autor. A partir de ésto debemos aclarar cuáles son aquellos puntos en que existe una diferencia notable entre la Parte I y las Partes II-III.

2. Desde otro ángulo, el autor afirma que su pensamiento descansa sobre el pivote de la experiencia pura³, y enumera sus principales características:
cas:

a) La experiencia pura es anterior a todo, aun al

- (2) El texto dice: "Al principio, en este libro trabajé cuidadosamente sobre la exposición en la parte que se refiere a la realidad, y pensé publicarla enseguida, pero impidiéndomelo la enfermedad y diferentes circunstancias no pude realizar esta intención. Y así, después de que pasaron varios años, y mi pensamiento había cambiado tanto, se dificultó la realización de mi intención. Así que resolví publicar el libro tal como fue escrito inicialmente", *Zen no Kenkyu*, ed. Iwanami, 1er. prefacio, p. 6; Cf. *Ensayo ...* p. 23. Empero debemos notar que hay una presentación inexacta en esta parte del prefacio: da la impresión de que el libro fue escrito como una sola acción continuada. Pero fue escrito en un periodo de varios años.
- (3) "La primera parte es aquella en la que clarifiqué la esencia de la experiencia pura, que es la base de mi pensamiento" *Ibid.*, p. 6; Cf. *Ensayo ...*, p. 23.

individuo⁴. Nos queda así un concepto de experiencia como marco dentro del cual se desarrollan las posibilidades del ser.

- b) La experiencia pura es “la única realidad” y esta realidad es activa⁵. Así que la experiencia pura no es simplemente un concepto genérico en el cual encajan todas las categorías *in abstracto*. Más bien, es la *totalidad de las posibilidades* y es ella misma la realidad que está en proceso de desarrollo.

Pero cuando se unen estas dos afirmaciones existe el peligro de confundir dos puntos de vista que en el libro se presentan separadamente. Este peligro viene del hecho de que hay un punto de vista más general bajo el cual se unen aquéllos; y es necesario adquirir primeramente este punto de vista diferente. Sin embargo, lo que este hecho nos dice es que existe un punto de vista más amplio que el de cualesquiera de las partes del libro.

3. “Aun cuando la primera mitad la ocupa la investigación filosófica, he decidido especialmente llamarlo *Ensayo sobre el bien* porque el meollo y fin último de mi investigación es el problema del vivir humano”⁶.

Nos encontramos aquí con un problema que se refiere al concepto que de la filosofía tenía el autor: ¿Considera, o no, parte de la investigación

(4) ‘No es que primero exista el individuo y luego la experiencia, sino más bien, habiendo experiencia hay individuo’, *Ibid.* p. 7.

(5) “Tengo la intención de explicar todo tomando la experiencia pura como la única realidad ... Además, con el pensamiento de que la experiencia pura es activa ...”, *Ibid.*, p. 7; *Ensayo*, p. 24.

(6) *Ibid.*, p. 6 No traduje el término *jinsei* como “vida” o “vida humana”, sino más bien como “vivir humano”. Cf. *Ensayo...*, p. 24: “La razón de haber titulado este volumen ‘Ensayo sobre el Bien’ a pesar de que otros problemas filosóficos ocupan la mayor parte del libro, es porque opino que los problemas del hombre son el centro y fin de la Filosofía”.

filosófica el estudio del “problema del vivir humano”⁷? Pero consideraremos este problema muy ligeramente porque lo que ahora nos concierne es que este pasaje lleva implícita una jerarquía de valores. El problema del vivir humano tiene prioridad sobre el problema de la orientación especulativa. El punto de vista general desde el que el autor contempla su trabajo tiene como una de sus características esta jerarquía.

Aun cuando esto por sí mismo no es importante, puede al menos servirnos como elemento de confirmación al definir el nuevo punto de vista.

Por estas tres consideraciones vemos que el autor realmente no define su nuevo punto de vista en el primer prefacio; más bien, para nosotros este prefacio representa el primer planteamiento del problema que nos

- (7) A propósito del concepto de filosofía, y de la diferencia que hay entre filosofía oriental y occidental, podemos pensar acerca del prefacio que Nishida escribió para la edición china, publicada en Sanghai en 1929, que dice: “La filosofía es una ciencia. La ciencia necesariamente debe ser una cosa basada en la razón, y también debe ser una verdad que todos se vean obligados a aceptar. De aquí que en cuanto a la verdad de la filosofía, no deba haber diferencia entre antiguo y moderno, occidental y oriental. Pero la filosofía es una ciencia, y al mismo tiempo es semejante al arte y a la religión; debe pues, fundamentalmente, ser una expresión de nuestros sentimientos y de nuestra vida. En este sentido puede decirse que el occidente tiene su filosofía occidental mientras que el oriente tiene su filosofía oriental. La filosofía de nosotros los orientales tiene que ser expresión de nuestra vida. tiene que ser el faro de la civilización oriental que por varios milenios ha engendrado a nuestros antepasados. En lo que se refiere a la forma científica de la filosofía no puedo sino seguir lo occidental, pero el contenido necesariamente es cosa nuestra. Además, soy una persona que cree que nuestra religión, arte y filosofía, en su base y en su contenido son superiores y de ningún modo inferiores a los de todo el occidente”.

“Es para mí motivo de orgullo que este libro, que fue escrito hace más de veinte años en un rincón del Mar del Este, sea leído por el pueblo del país vecino que ya nuestros antepasados honraron con el nombre de Gran T’ang. Showa 3 (1929), Enero. Nishida Kitaro” citado en Nishitani Keiji (ed) *Nishida Kitarō Zenshū*, Vol. I (ed. 1947), p. 466. El Prof. Russell Maeth amablemente ha corregido mi traducción del texto chino.

da algunos lineamientos que pudieran llevarnos a la solución del problema. Ciertamente es muy valioso para nuestro estudio.

B. El segundo prefacio: ¿nueva luz sobre el problema?

Del segundo prefacio obtenemos datos que pudieran sernos de interés: uno, que hubo dos personas a cargo de la revisión de la terminología. Respecto a este punto podemos preguntar si hubo algunas correcciones o modificaciones entre una edición y otra (o qué puntos fueron corregidos cuando el libro tenía todavía la forma de manuscrito, como se nos dice en el *Diario*). También podemos preguntarnos si Nishida modificó algunas expresiones o párrafos de las copias en mimeógrafo de lo que ahora constituyen las Partes II-II en el momento de mandarlas a la imprenta. El análisis de estos cambios podría quizá ser benéfico para la solución del problema antes planteado.⁸

Otro dato es que al examinar su libro (aquí queda implícito otro punto de vista), no podía decidirse a publicarlo tal como estaba a causa de las imperfecciones (debemos recordar que este prefacio lo escribe once años después de publicado el *Ensayo sobre el bien*, 1922). Aún así, y esto es muy importante aunque sea de manera imperfecta,⁹ aquí hay un problema básico que ahora

- (8) Sin embargo, revisé los dos artículos en *Tetsugaku Zasshi* que ahora corresponden a las partes I y II y encontré principalmente diferencias de puntuación, que hacen más claro el significado, pero no cambios radicales. Estos artículos aparecieron como "Jitsuzai ni tsuite" (ya citado), y "Junsui Keiken to Shii, ishi, oyobi chiteki chokkan" (La experiencia pura, la reflexión, la voluntad y la intuición intelectual), en el Vol. XXIII, No. 258 (Agosto, Meiji 41), pp. 28-63. Además en la sección "Koi" (Diferencias textuales) en *Nishida Kitarō Zenshū*, Vol. I, pp. 429-437, encontramos la lista de las diferencias entre las ediciones. Como puede verse en esa lista, allí tampoco hay grandes diferencias.

no nos concierne, dado el hecho de que el punto de vista de Nishida haya cambiado a través de los años, ¿qué es lo que el autor considera en el libro como expresión del cuerpo de su pensamiento? No nos toca resolver esta cuestión que se nos ha venido encima. Por el momento estamos considerando esta afirmación solamente desde el punto de vista que él mismo señalaba en el primer prefacio: “el meollo y fin último de mi investigación es el problema del vivir humano”.¹⁰

C. El tercer prefacio: ¿Autocrítica?

En filosofía, “psicologismo” designa el hecho de considerar “como fundamentales los datos de la conciencia, esto es, la reflexión del hombre sobre sí mismo”.¹¹ El término se aplica también (en sentido polémico) a “la confusión entre la génesis psicológica del conocimiento y su validez, o la tendencia a considerar justificada la validez de cualquier conocimiento cuando, de hecho, lo que se ha explicado es su acaecer en la conciencia”.¹²

Para el tiempo en que Nishida escribe el tercer prefacio ya ha habido críticos que se han ocupado de su obra, y se le acusa de psicologismo (desde luego, sería conveniente aclarar en qué sentido se toma la acusación. Quizá sería correcto dar por sentado que fue en sentido polémico, al menos en cuanto pudiera facilitar una mejor comprensión del punto de vista adoptado en las obras posteriores de Nishida.

Lo más interesante es que Nishida acepta esta crítica como algo dado, no polemiza contra ella. Anota, sin

- (9) “Pienso que en la forma que este libro tiene, la expresión del cuerpo entero de mi pensamiento va a permanecer por muchos años a venir” *Zen no Kenkyu*, ed. Iwanami, p. 5. Segundo prefacio.
- (10) *Ibid.*, p. 6.
- (11) Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, tr. Alfredo N. Galletti, art. “Psicologismo”, pp. 969,971.
- (12) *Ibid.*

embargo, que él unificó las partes alrededor de la experiencia pura como centro de aquel nuevo punto de vista. Pero, ¿al aceptar esta crítica acepta también que su estudio de la experiencia pura (especialmente la Parte I) es la base de su gnoseología?

Por otra parte, también puede implicar que veintiséis años más tarde (1937) no considere la experiencia pura como meramente la base del nuevo punto de vista que unió las Partes, sino más bien como un punto de partida para la investigación de la realidad. Hay un cambio: del concepto de experiencia pura equivalente a la realidad, a un concepto de experiencia pura como herramienta de conocimiento (una herramienta que va a ser utilizada en la investigación de la realidad). ¿Es posible que este doble sentido de la experiencia pura esté ya presente en el *Ensayo sobre el bien*?

Pero Nishida dice en su tercer prefacio que su pensamiento ha llegado a un punto de vista diferente y ahora interpreta su primer trabajo de manera quizá muy diferente, pero clara (en cuanto a los elementos de su pensamiento), más clara tal vez que en la primera edición. Nos sería de mucha ayuda si nuestra tarea fuera examinar cómo cambió la actitud del autor hacia su obra, pero no para nuestra preocupación presente. La crítica de psicologismo será retomada más tarde.¹³

D. El Diario

- (13) Ver Segunda Parte, Sección IV, B. Entiendo que este punto podría ser en extremo polémico, especialmente porque implica que el autor mismo no mantiene el mismo punto de vista hacia el concepto central de su obra. Sin embargo, como nos dice en el tercer prefacio, “en la época en que escribí este libro, no era tan fácil llegar a las presuposiciones de mi propio pensamiento” *Zen no Kenkyu*, ed. Iwanami, p. 5. Sin embargo, este no es nuestro problema principal y la anotación se hace como algo que sólo se percibe, pero que no viene a ser el centro de este estudio. Empero, sería de interés saber si se ha estudiado este punto con anterioridad.

Del análisis sucinto del Diario (ver Apéndice II) podemos observar que hay un proceso de desarrollo en el pensamiento de Nishida. Esto puede afirmarse por: a) las diferentes etapas de la apropiación de la experiencia Zen; b) el número de libros que el maestro leyó entonces, y c) las nuevas personas que empezaban a influenciarlo directamente.

Si tomamos en cuenta que las partes del *Ensayo sobre el bien* fueron escritas en tiempos diferentes dentro de este proceso de desarrollo, podemos concluir que hay una alta probabilidad de que estos escritos hayan sido hechos desde diferentes puntos de vista. Eso podemos verlo también en los siguientes datos:

- a) En Meiji 39 (1906) se imprimió un folleto, de 141 páginas, con el título; “La Teoría de la realidad y Ética del Sr. Nishida”. No tenía ni prefacio ni índice. Su contenido y división de capítulos corresponde a las Partes II y III del *Ensayo sobre el bien*.¹⁴
- b) En agosto de Meiji 40 (1907) se publica “Sobre el conocimiento y el amor” en *Seishinkai* (El mundo espiritual). Este artículo viene a constituir el último capítulo del libro.¹⁵
- c) El 29 de octubre de Meiji 41¹⁶ Nishida empieza a escribir otra vez su *Teoría de la Religión* que probablemente constituye la Parte IV, capítulos 1-4, del *Ensayo sobre el bien*. Esta parte ya está reescrita para el 12 de junio de Meiji 42 (1909) y ahora incluye (así lo colegimos de las anotaciones en su diario) la influencia de Illingworth, a quien lee el 21 de diciembre de Meiji 41. En cualquier caso los capítulos 1-4 de la Parte IV fueron terminados des-

(14) Nishitani Keiji (ed), *Nishida Kitarō Zenshū*, Vol. I, “Zen no kenkyū ni tsuite” (Sobre el Ensayo sobre el bien), p. 461-462.

(15) *Ibid.*, p. 463.

(16) 1908. Nishida Kitarō, *Sunshin Nikki*, p. 188

- pués del 12 de junio de Meiji 42 (1909).
- d) Se pudiera considerar los manuscritos de las Conferencias sobre Psicología¹⁷ al menos como la forma original de la Parte I del libro. Si este es el caso, el *Ensayo sobre el bien* fue escrito en un período de más o menos cuatro años.

De manera que encontramos base, en el análisis del Diario, para sacar la conclusión de que las Partes pueden contener puntos de vista diferentes.

E. Conclusión

Partiendo de este breve análisis de los prefacios y del *Diario de Sunshin*, los lineamientos para nuestra interpretación son:

1. Hay un punto de vista unificador (aún no visto claramente, y sólo apuntado).
2. Hay un cambio entre los puntos de vista de la Parte I y Partes II-III.
3. El punto de vista unificador tiene como una de sus características una jerarquía de valores.
4. Otra de sus características es poner el problema de la vida humana como “meollo y fin último” de la investigación.
5. La forma general de la interpretación debe tomar el libro como un todo. No debe llevarse a cabo desde el punto de vista de ninguna de sus partes.
6. Dado que el autor tiene una experiencia de la iluminación Zen (por muy pequeña que la consideren algunos autores), podemos suponer que el pensamiento expresado en el *Ensayo sobre el bien* lleve algunos resabios de ella.
7. El primer prefacio es el que primordialmente nos da los lineamientos a seguir en nuestra interpretación fundamental.

(17) *Ibid.*, Meiji 38 I/7, 18; II/28.

SECCION III

PRIMER REPLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Para poder llevar a cabo el replanteamiento del problema: “¿Qué implica el hecho de que el autor haya llamado su obra *Ensayo sobre el bien?*”, tendremos que volver al texto del libro.

El replanteamiento del problema requiere que tengamos una visión clara de aquellos puntos en los que las Partes difieren, para poder entender mejor por qué la unión debe llevarnos a un punto de vista más general. Por esa misma razón, es también necesario aclarar cuáles son los elementos que constituyen el punto de partida de la investigación de Nishida. La determinación de esos elementos debe hacerse mostrando que son básicos en la obra y no conceptos tomados al azar.

El primer replanteamiento del problema debe, pues, responder a una pregunta ya formulada: ¿Es posible que haya puntos de vista diferentes entre las Partes del libro? y si esta diferencia existe, ¿en qué elementos hay que notarla? Una vez que tengamos alguna respuesta, proseguiremos con la preparación del segundo replanteamiento del problema mediante un análisis de los elementos del punto de partida. De esta manera, no sólo tendremos el reconocimiento de los elementos con los que contamos para trabajar en el replanteamiento del problema; al hacerlo, ya estaremos haciendo el primer replanteamiento, pues el hecho implica una búsqueda de lo que sirvió de base para la unión de las cuatro Partes.

Principales diferencias entre Parte I y Partes II-III.

Tenemos ahora como tarea, ante todo, mostrar cuáles son las diferencias y luego mostrar dónde se encuentran en el libro (mediante referencias al texto).

1. Una diferencia que salta a la vista inmediatamente es el acento, el tono en que se expresan estas Partes.

Las Partes II-III reflejan el ambiente de salón de clases; es una exposición lógica, con un desarrollo lento en el que encontramos una progresión; en la Parte II culmina en Dios y en la Parte III en el acto bueno.

Por el contrario, en la Parte I la exposición no es de este tipo. Aquí nos habla el visionario, el profeta. Habla de una experiencia interior. Nos describe el color del cristal con el que se quiere que nosotros veamos la realidad.¹ O aún mejor, relaciona esa experiencia con los diferentes aspectos de la estructura cognoscitiva del hombre. No hay allí un expositor, encontramos un predicador. Este predicador tiene una forma de ver el mundo a la cual quiere llevar a todos.

En el tono, pues, encontramos la primera diferencia entre las Partes I y II-III.

2. El concepto de experiencia pura es fundamental a la Parte I. Esta parte no puede ser pensada excepto, como el texto mismo lo indica, como una explicación de la experiencia pura.² De hecho, si tomamos la estructura actual del libro, la Parte I no tiene otro tema que ése. Esto no significa que no se en-

(1) La experiencia pura relacionada con el pensamiento, la voluntad, y la intuición intelectual. Caps. 2, 3, y 4 de Parte I.

(2) Sin embargo, después se verá que la experiencia pura tiene varios significados.

cuentren en ella conceptos que aparecen en otras partes del libro (tales como factor unificador, intuición, iluminación religiosa, etc.). Pero básicamente el autor trata aquí solamente de la Experiencia Pura.

Sin embargo, para sorpresa nuestra, en el primer capítulo de la Parte II, acerca del “Punto de partida de la investigación”, no encontramos el concepto de “experiencia pura” como tal, ni siquiera mencionado. Sí, lo encontramos usado en los siguientes capítulos de esa misma Parte y de la Parte IV, pero no en este punto esencial.³ Por otra parte, encontramos que se mencionan “experiencia directa” e “intuición”. Aún más, encontramos algo completamente diferente: al hablar el autor de la intuición y la experiencia, comenta que algunas gentes dicen que éstas (intuición y experiencia) son actividades puras y pasivas. Nishida contradice esto diciendo que no puede haber funciones que, como funciones de la consciencia, sean completamente pasivas.⁴ Además escoge el concepto de intuición, y *no el concepto de experiencia*, como el término que servirá de punto de partida para la investigación de la realidad.

Tomando en consideración que el concepto de experiencia pura aparece como concepto central después que las Partes II-III fueron escritas, podemos comprender que haya en la Parte I un ejemplo de la manera en que la experiencia pura y experiencia directa son sinónimas.⁵ Además, al hablar de la experiencia directa, Nishida lo hace en cone-

- (3) Así, la encontramos utilizada en II, 2, p. 92; II, 3, p. 99; II, 3, p. 101; etc. Luego, parece no ser utilizada en la Parte III. La encontramos en Parte IV vgr. IV, 3, p. 284.
- (4) II, 1, p. 88. Allí se dice: “La intuición es un juicio inmediato, directo. La intuición que yo pongo como punto de partida de un conocimiento sin prejuicios, es de esta clase”.
- (5) *Zen no Kenkyu*, I, 1, ed. Iwanami, p. 13 donde se dice; “En esto (sore

xión con los “hechos de la experiencia directa”⁶ y de la “experiencia directa de la consciencia”,⁷ o mencionando en algunos casos la “experiencia directa” por sí sola.⁸

Podemos tomar ésta como otra diferencia entre las Partes que estamos considerando.

3. La siguiente diferencia se relaciona con la primera.

En la Parte I se describe la Experiencia Pura como un estado de consciencia. Un estado hacia el cual tiende el desarrollo de la consciencia y que es el estado primordial de la misma.⁹

En las Partes II-III el concepto de Experiencia Pura es un instrumento teórico para la interpretación de la realidad.¹⁰ Es un aparato conceptual que se plantea en medio de los seres para la interpretación de la realidad. Pero no llega a ser punto de partida de la investigación. Es necesario aclarar si, desde el punto de vista del libro como un todo, el concepto de experiencia pura es o no punto de partida de la investigación; o si es un instrumento teórico de interpretación. Pero esto lo consideraremos al estudiar tal concepto.¹¹

4. Otra diferencia la constituye el concepto de “unidad de la consciencia”. Este concepto debe dife-

de) la experiencia directa y la experiencia pura son sinónimas (doitsu de aru)”. Cf. *Ensayo ...*; “En este sentido experiencia pura es sinónimo de experiencia directa” p. 27.

- (6) Nishida habla de los “hechos” y “realidades” de la experiencia directa en II, 3, p. 99; II, 9, p. 143; II, 10, p. 157; II, 1, p. 86.
- (7) III, 9, p. 221; Cf. I, 1, p. 27.
- (8) Ver como ejemplo II, 5, p. 118; II, 6, p. 122.
- (9) I, 1, p. 32; Cf. I, 4, p. 74; III, 4, p. 190; IV, 1, p. 264.
- (10) Por ejemplo leemos que “Desde el punto de vista de la experiencia pura, la unión inmutable de fenómenos de consciencia es el hecho fundamental” II, 2, p. 92.
- (11) Ver B en esta misma sección, y Conclusión B.,

renciarse de la “función unificadora” que puede *también* (entre otras posibilidades) manifestarse en la consciencia. Esto puede verse en muchos párrafos y expresiones tales como “La fuerza unificadora del mundo objetivo y la fuerza unificadora de la consciencia subjetiva son idénticas”.¹² O bien, en “... esta doble función unitiva debe reducirse a una fuerza genéricamente idéntica”.¹³

El concepto de unidad de la consciencia recibe un énfasis individualista en la Parte I. Lo que es unificado es la consciencia individual, constituida por la experiencia pura. La unificación puede verse en la progresión de la intuición intelectual a la voluntad, al sí mismo (*jiko*), a la base de la realigión, hasta la verdadera iluminación religiosa en que se alcanza la experiencia pura.¹⁴

El concepto de unidad de consciencia es más amplio en la Parte II porque está enfocado de manera diferente. Aquí el concepto de unidad de consciencia toma un matiz histórico universalista, en contraste con el individualista estructural que encontramos en la Parte I. El autor habla acerca de la unidad de consciencia en toda una vida¹⁵ de la unidad de consciencia de la humanidad¹⁶ y encontramos solamente algunas referencias al proceso de desarrollo individual que se describe en la Parte I.

5. Hay otra diferencia entre la Parte I y las Partes II-III, que se relaciona con este mismo concepto.

En la Parte I la unidad de consciencia es una presuposición para la experiencia pura. La experiencia pura tiene como condición ser una experien-

(12) II, 6, p. 125.

(13) II, 5, p. 114.

(14) I, 4, p. 78.

(15) II, 6, p. 122.

(16) II, 2, pp. 94-95.

cia en unidad de consciencia para poder ser pura y directa.¹⁷ Es de esta manera, algo que debe darse para que la experiencia pura pueda manifestarse; y mientras se da la unidad de la consciencia, está presente la experiencia pura.

El énfasis en la Parte II no está sobre la experiencia pura. Aquí la unidad de la consciencia no es vista como un requisito para la experiencia pura. Más bien, en esta Parte, la unidad de la consciencia, la unidad de los fenómenos de la consciencia -desde el punto de vista de la experiencia pura- es vista como la única realidad.¹⁸

6. Una diferencia que es también importante entre la Parte I y las Partes II-III es el concepto del *significado* de la realidad.

Debe aclararse aquí que no se trata de considerar si la experiencia pura tiene o no significado. La cuestión es el significado de la realidad.

Las Partes II-III establecen que la única realidad es la unidad de los fenómenos de la consciencia. Pero esta verdadera realidad tiene significado. La oración dice: “la verdadera realidad no es, como se piensa generalmente, el objeto del frío conocimiento. Es algo que emerge de nuestro sentimiento y voluntad. Es decir, no es simplemente existencia sino algo que tiene significado”.¹⁹

Sin embargo, la cuestión del significado no se propone para nada en la Parte I. Y no se presenta porque el punto de vista es diferente.²⁰ En las Partes II-III hace falta mencionar la cuestión del

(17) I, 1, p. 31; Cf. IV, 1, pp. 263-264.

(18) II, 2, p. 90, 92, 95. Este capítulo se llama “Los fenómenos de la consciencia como única realidad”.

(19) Zen no Kenkyū, II, 3, ed. Iwanami p. 65; Cf. *Ensayo...*, “La verdadera realidad no es, como se piensa comúnmente, objeto de un frío conocimiento. Es algo que surge de nuestro sentimiento y nuestra volición. No es mera existencia, sino algo que posee sentido”, p. 102; Cf. II, 8.

significado porque de otra manera la realidad presentada sería incompleta y, por lo tanto, no sería objeto de la inteligencia. En la Parte I el problema del significado no asoma porque el autor se aboca a describir un punto de vista. Aun cuando la experiencia pura es objeto de esa exposición, no se toca el punto sobre el significado de la realidad.

Tomando en consideración estas seis diferencias podemos afirmar que las Partes II-III y la Parte I fueron escritas desde diferentes puntos de vista. No es sólo cuestión de énfasis, sino más bien la diferencia estriba en la manera en que se desarrolla el planteamiento del problema para el estudio del bien.

Ahora bien, estas exposiciones, tan diferentes en tono, en orientación y propósito, debieron haber sido unidas desde un punto de vista más general.

Estamos llevando al cabo el replanteamiento del problema inicial como un primer paso para el descubrimiento de ese punto de vista unificador. La primera etapa fue apuntar las diferencias entre las Partes. La segunda será analizar los elementos del punto de partida de la investigación.

Los elementos del punto de partida de la investigación

Para poder localizar esos elementos tendremos que ver cuáles son los puntos básicos sobre los cuales descansa la articulación de la investigación.

El primer elemento que a las claras es básico, es el concepto de experiencia pura. Así que tenemos ahora como tarea señalar sus elementos y características, como los de Nishida, para llegar a nuestro propio concep-

(20) I, 1, p. 28 donde se traduce: "La experiencia pura, genuina, existe solamente en la consciencia presente de la realidad escueta" y luego quizá podría traducirse "sin tener ninguna clase de significado", pero se traduce "sin añadiduras ni aditamentos de ninguna clase", p. 28.

to, construido a partir de lo que se nos dice sobre él en el libro.

a. *El primer elemento del punto de partida: la Experiencia pura.*

Si consideramos la experiencia pura desde un punto de vista general encontraremos que tiene tres elementos básicos:

El factor unificador de la consciencia. Este factor unificador viene a hallarse como aquella fuerza mediante la cual se unifican los fenómenos de la consciencia. Esta fuerza unificadora de la consciencia es idéntica a la fuerza unificadora del mundo objetivo²¹ y se manifiesta mediante la voluntad.²²

La unidad de la consciencia. Esta unidad consiste en que la consciencia, como centro integrado e integrador, se encuentra a cada momento de su devenir como la *misma* consciencia. Así que la unidad de la consciencia descansa, por una parte, sobre la fuerza unificadora de la consciencia, y por la otra en el “desarrollo sistemático” que la misma consciencia es.²³ Todo aquello que se encuentra en la consciencia es parte de este desarrollo sistemático.

El estado original de la consciencia. Este estado original en el que se encuentra la consciencia y las primeras etapas de la experiencia pura, son idénticas. Pero aquí tomamos este estado original como un elemento, porque aun éste, dentro del desarrollo de la consciencia individual, se ve sujeto a la ley del desarrollo de la realidad y de esta manera constituye la primera etapa en el desarrollo sistemático de la consciencia.

(21) II, 6, p. 125.

(22) I, 3, pp. 68-69.

(23) I, 1, p. 32.

Estos son los tres elementos que consideramos básicos en la experiencia pura. Pero a la experiencia pura también se le asignan características. Podemos anotar las siguientes:

1. Es un retorno al estado original de la consciencia pero en un plano más elevado.
2. La experiencia pura es fragmentaria en los planos intermedios del proceso de desarrollo,²⁴ y es susceptible de desarrollo hacia mayores grado de unidad.
3. Se desarrolla de acuerdo con las leyes del desarrollo de la realidad, que es un desarrollo dialéctico.²⁵
4. Constituye al individuo mediante la voluntad.²⁶
5. En el libro se describe como estado de consciencia y como un instrumento de análisis²⁷
6. Es un objeto de la consciencia “antes de la separación sujeto-objeto”.²⁸

De nuestra consideración de los elementos y características podemos decir que la experiencia pura es *un estado unitario de la consciencia que, siendo base del desarrollo de la realidad, es modelo de interpretación de esa misma realidad.*

Debemos afirmar asimismo que la experiencia pura es *la realidad misma.*²⁹

(24) I, 2, pp. 47-48.

(25) II, 7, pp. 126 ss.

(26) Cf. I, 3, pp. 66-67.

(27) En las Partes I y II respectivamente.

(28) I, 1, p. 27; ed. Chikuma shobo, p. 13 e.

(29) Como punto de comparación sobre este concepto ver John Woodroffe y P. N. Mukyopadyaya, *Mahayama*, caps. IV, V que tratan sobre la experiencia pura y la experiencia perfecta. Especialmente pp. 73, 77, 78-79, 83, 85, y 96.

b. El lugar que ocupa en el libro el concepto de experiencia pura

También nos interesa saber qué lugar ocupa este concepto en el libro. Así que vamos a considerar si el concepto de experiencia pura³⁰ es, o no, punto de partida de la investigación.

- a) Parece que el concepto sí es punto de partida, dado que la experiencia pura es el punto de vista desde el cual se analiza toda la estructura de la realidad.
- b) Además, en el primer prefacio se dice que la experiencia pura es el punto central del sistema de pensamiento del autor.³¹ Y si es el punto central, entonces desde él se hizo el estudio de la realidad.
- c) Y luego, ¿no se dice³² “conocer la verdad es identificarse con este estado” (de experiencia pura)? y que “la norma de toda verdad... está en el estado de nuestra experiencia pura”³³? En consecuencia, parecería que sí es un punto de partida.
- d) También se nos dice que la experiencia pura es idéntica con la experiencia directa; y que esta última es punto de partida de la investigación;³⁴ así que deberíamos sacar en conclusión que la experiencia pura es también punto de partida.
- e) Y otra característica de la experiencia pura es

(30) Primera Parte, Sección III, A. 3.

(31) *Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami, p. 6.

(32) I, 3, p. 65; Cf. III, 9, p. 221.

(33) *Ibid.*

(34) I, 1, p. 27; II, 1, p. 86 donde la experiencia intuitiva parece ser sinónimo de experiencia directa.

ser base epistemológica, ya que en función de ella recibe aprobación o no, el conocimiento que el hombre tiene de la realidad. Por tanto, parece que también es norma epistemológica.

Pero nosotros llegamos a la conclusión que se dio anteriormente: “la experiencia pura es un estado unitario de la consciencia, siendo base del desarrollo de la realidad, es modelo de interpretación de esa misma realidad” y que “es la realidad misma”.

(a') Ahora bien, un modelo de interpretación no constituye, de por sí, una norma epistemológica. Lo denominamos modelo porque,

1. No es un estado accesible sino mediante el desarrollo de la consciencia misma. Ahora, si la consciencia misma está en proceso de desarrollo, entonces el juicio respecto a la pureza o impureza de la experiencia es, o bien por sí misma (en cuyo caso no es absolutamente pura a causa del elemento de autoconsciencia), o bien es hecho por otro (en cuyo caso existe la interrogante sobre el cómo puede otro saber de ella y juzgarla, si es un estado en el que no hay elemento del pensar). En consecuencia, podemos decir que no es un norma universal de conocimiento. Por el momento dejamos de lado la cuestión del juicio que los maestros del Budismo Zen pasan sobre el logro de sus discípulos, ya que esto es un problema de diferente índole.
2. La norma epistemológica se encuentra en la Parte II, capítulo I, donde se dice que dudar tanto “cuanto sea posible dudar” y la experiencia directa, son los puntos de partida de la

investigación.³⁵ Como ya vimos, Nishida prefirió al término intuición al de experiencia pura.

3. No podemos tomar la Parte I como una explicación de un término que apareció en la Parte II, y tomar ambos como puntos de partida, ya que el autor no lo dice así explícitamente.
4. No resulta lo mismo designar algo como punto de partida desde el cual se realiza un análisis, y llamarlo la norma que viene a decidir la validez o invalidez de ese conocimiento.
5. Aparte de eso, las normas epistemológicas se refieren a las reglas para el conocimiento discursivo, por lo menos hasta ahora, y se aplican a la dirección del pensamiento y a los resultados obtenidos. Pero la experiencia pura es por definición “una condición en que la experiencia es verdaderamente tal como es, sin la menor adición de reflexión o discriminación”.³⁶

Siendo así, ¿dónde podrían aplicársele esas normas?

(b') La experiencia pura es el punto central en el pensamiento de Nishida. Pero su pensamiento gira en torno al problema del vivir humano. De esta manera, la experiencia pura es el elemento con el que cuenta como eje de interpretación y que no es base de un sistema de normas epistemológicas.

(c') Conocer la verdad es identificarse con ese estado de experiencia pura, pero no porque ésta sea una norma de validez. Más bien, es esto así porque “La verdad es la que unifica nuestros hechos de experiencia”.³⁷ La experiencia pura no es una norma

(35) II, 1, p. 83.

(36) I, 1, p. 27.

(37) I, 3, p. 59.

establecida para poder llegar a la verdad. La experiencia pura es la verdad misma y así la verdad es más bien “la regla de nuestro pensar”.³⁸

(d’) La experiencia directa es un punto de partida de la investigación, pero la experiencia pura no es cien por ciento sinónima de aquélla.³⁹ Más bien, se nos dice en la obra⁴⁰ que “en el caso de oír un ruido o percibir un color, la experiencia pura señala el momento que antecede no sólo al juicio que atribuye la percepción a algo externo o que acusa la presencia del sujeto sometido a tal percepción, sino que incluso precede al juicio que determina qué clase de color o sonido es el que se recibe”.⁴¹ En este caso aquello que se refiere a la ausencia del pensar en una experiencia directa es lo que ésta tiene en común con la experiencia pura.

(e’) La experiencia pura *como un modelo* de interpretación muestra la manera en que la realidad puede ser interpretada mediante su propia estructuración: como una realidad que se desarrolla de manera unitaria. De esta manera el concepto de experiencia pura no es una norma epistemológica sino, en todo caso, un paradigma hermenéutico.

(38) I, 3, p. 59.

(39) Sin embargo, es interesante en relación con este punto, un párrafo que por paralelismo y proximidad pudiera llevarnos a pensar que son sinónimos. Las dos oraciones dicen: “Desde el punto de vista de la experiencia directa, la fantasía y la intuición verdadera tienen las mismas características y sólo hay una diferencia de grado en el ámbito de su unidad”. La otra oración dice: “Pero como he dicho antes, mirando desde un punto de vista de estricta experiencia pura, la experiencia no está restringida por las formas del tiempo, espacio y lo individual. Estas diferencias, por el contrario, surgen por la intuición que las trasciende” I, 4, p. 73. La interrogante aquí es si el autor quiso que los dos conceptos “experiencia directa” de la primera, y la “experiencia pura” de la segunda fueran sinónimos.

(40) I, 1, p. 27.

(41) Ver Primera Parte, Sección III, A.a., de este escrito.

Si este es el caso, y si no estamos equivocados en este corto examen, entonces debemos preguntarnos si la crítica de psicologismo que se hace del libro realmente es centrada. Y aún más, tendremos que preguntarnos si Nishida, veintiséis años más tarde, no malinterpretó su propio libro al aceptar la crítica de psicologismo.⁴²

No se busca una prueba cierta e incontrovertible sobre este punto, pero es de interés porque nos ayudará a localizar la posición de la experiencia pura en el libro. Vamos ahora a continuar el estudio de los elementos del punto de partida de la investigación.

c. El segundo elemento del punto de partida: la Nada absoluta

Aun cuando encontramos que se dice poco acerca de la nada absoluta en el libro, esto no quiere decir que no sea un elemento importante en el marco de la realidad que Nishida descubre ante nosotros. Vamos a apuntar aquí las características que se le asignan.

1. Es activa; no es una mera negación del ser. No es la simple desestructuración de la realidad. Todo lo contrario, es un elemento básico en esa estructuración misma.
2. Tiene características positivas.⁴³ La nada absoluta no es una antítesis del ser; no implica una mera negación de los predicados del ser. Tiene sus propios atributos.
3. Es de tal naturaleza que opera dondequiera.⁴⁴

(42) Es más exacto decir que Nishida de hecho reconoce que su libro es criticado de psicologismo, pero su propio pensamiento lo expone así: "Visto desde hoy en día, el punto de vista de este libro es el punto de vista del) psicologismo. Aunque se me critique no puedo hacer otra cosa. Sin embargo, aun en el tiempo en que escribí este libro, pienso que no era cosa fácil llegar a las presuposiciones de mi pensamiento", *Zen no Kenkyu*, ed. Iwanami, 3er. prefacio, p. 3.

(43) *Ibid.*, II, 10, p. 158.

(44) *Ibid.*

- No se nos dice exactamente cómo. Sin embargo, es importante anotar esta característica.
4. Es uno de los atributos de la base de la realidad.⁴⁵ Aunque no se le defina sabemos que puede ser adscrita al esquema de la realidad, y además con ciertas características propias.
 5. Es el punto de inserción, en el *Ensayo sobre el bien*, del concepto de la divinidad. Hasta este punto, en el libro no se había dicho una palabra acerca de las características y atributos de ese Dios, aun cuando se había hablado de él.⁴⁶

De estos puntos sólo podemos sacar una descripción, vaga todavía, de la nada absoluta. Sabemos que ésta juega un papel muy importante en la filosofía budista, y que tiene que realizarse en la meditación Zen que el maestro practicó.⁴⁷

Hemos tomado la nada absoluta como segundo elemento del punto de partida de la investigación precisamente por la importancia que reviste ese concepto, y en especial a causa de la última característica que se apuntó.

d. El tercer elemento del punto de partida: el concepto de características internas

El concepto de características internas juega un papel muy importante en la problemática del punto de partida. Es un concepto que no se presenta claramente en ningún lugar específico del texto. Aún así, es necesario llegar a él para poder replantear el problema que nos

(45) *Ibid.*, p. 159.

(46) *Ibid.*, p. 158. "Dios es la nada absoluta".

(47) David Dilworth, "The Initial formations of pure experiencia in Nishida Kitaro and William James", *Monumenta Nipponica* XXIV (1969), p. 93-111. Sobre la práctica del Zen de Nishida ver Takeuchi Yoshitomo, *Nishida Kitaro*, cap. III "Shikan Taza", pp. 121-170.

ocupa en este escrito.⁴⁸

Quizá podamos descubrir lo que el concepto indica si vemos algunas de las características del mismo y de los conceptos que están ligados a él.

1. Se utiliza en expresiones tales como: “todas las cosas emergen de las características internas de Dios”,⁴⁹ y “El bien es la satisfacción de de las exigencias internas del yo”.⁵⁰ Pero como puede verse en la segunda cita, del concepto de características internas pasamos inmediatamente al concepto de exigencias internas.
2. Podemos encontrar el concepto de exigencias internas en varios párrafos: “... la verdadera realidad es el libre desarrollo que surge de la interna necesidad de una cosa”.⁵¹ Esta necesidad interna de las cosas viene a manifestarse en la consciencia individual como una “exigencia interna” y por eso “realizar la personalidad ... es seguir las más solemnes exigencias interiores”.⁵² En la estructura del conocimiento es el resultado del “desarrollo de una fuerza latente interna”.⁵³ Y en ética, como ya vimos, “lo que se llama seguir las sinceras exigencias internas del sí mismo, ... es lo que se denomina la manifestación de la verdadera personali-

(48) La palabra utilizada para “características internas” es *naimenteki seishitsu* (*Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami, p. 198.b.) que también podría traducirse como “características interiores”.

(49) IV, 3, p. 282, traduce “todas las cosas existen conforme a las características internas de Dios ...”; Cf. *Zen no Kenkyū* ed. Iwanami, p. 198. a-b.

(50) III, 11, p. 236.

(51) II, 5, p. 117.

(52) *Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami. III, 11, p. 143-144. Cf. *Ensayo...*: “Obedecer las exigencias internas y auténticas del yo no es...” y lo que aquí nos interesaba era la equivalencia entre seguir las exigencias internas y la realización de la personalidad que el texto implica.

dad del sí-mismo ...”⁵⁴ Y también: “Toda buena acción tiene que provenir de las necesidades internas del yo”.⁵⁵ La felicidad depende de la realización de estas exigencias y de la realización de los ideales.⁵⁶ También podemos citar: “El bien es algo que debe ser explicado⁵⁷ únicamente por las exigencias internas de la consciencia” Y así sucesivamente.

3. Estas características internas son la base de nuestro descubrimiento de la libertad.⁵⁸
4. La necesidad interna de la personalidad es la sinceridad,⁵⁹ que “significa las exigencias más profundas del espíritu total”.⁶⁰

De la consideración de estas observaciones que Nishida hace sobre las características internas podemos decir que las *características internas de un ente son aquellas que expresan lo que ese ente es en su propia realización.*

Con este breve análisis hemos llegado al final del primer replanteamiento del problema. Hemos visto, en forma esquemática, cuáles son los elementos y la dificultad que encontramos para ver el libro como una unidad a menos que alcancemos aquel punto de vista que había logrado el autor al unir las Partes.

Tenemos ahora los tres elementos básicos del punto de partida y vamos a proceder a hacer el segundo replanteamiento del problema que nos ocupa.

(53) I, 3, p. 22.

(54) III, 12, p. 144.

(55) III, 11, p. 238; Cf. traducción *A Study of Good*, p. 142.

(56) III, 9, p. 224.

(57) III, 9, p. 221.

(58) III, 3, pp. 183-184.

(59) III, 11, p. 238.

(60) III, 13, p. 255.

[The text in this block is extremely faint and illegible due to poor image quality. It appears to be a multi-paragraph document, possibly a letter or a report, but no specific words or sentences can be discerned.]

ocupa en este escrito.⁴⁸

Quizá podamos descubrir lo que el concepto indica si vemos algunas de las características del mismo y de los conceptos que están ligados a él.

1. Se utiliza en expresiones tales como: “todas las cosas emergen de las características internas de Dios”,⁴⁹ y “El bien es la satisfacción de de las exigencias internas del yo”.⁵⁰ Pero como puede verse en la segunda cita, del concepto de características internas pasamos inmediatamente al concepto de exigencias internas.
2. Podemos encontrar el concepto de exigencias internas en varios párrafos: “... la verdadera realidad es el libre desarrollo que surge de la interna necesidad de una cosa”.⁵¹ Esta necesidad interna de las cosas viene a manifestarse en la consciencia individual como una “exigencia interna” y por eso “realizar la personalidad ... es seguir las más solemnes exigencias interiores”.⁵² En la estructura del conocimiento es el resultado del “desarrollo de una fuerza latente interna”.⁵³ Y en ética, como ya vimos, “lo que se llama seguir las sinceras exigencias internas del sí mismo, ... es lo que se denomina la manifestación de la verdadera personali-

(48) La palabra utilizada para “características internas” es *naimenteki seishitsu* (*Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami, p. 198.b.) que también podría traducirse como “características interiores”.

(49) IV, 3, p. 282, traduce “todas las cosas existen conforme a las características internas de Dios ...”; Cf. *Zen no Kenkyū* ed. Iwanami, p. 198. a-b.

(50) III, 11, p. 236.

(51) II, 5, p. 117.

(52) *Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami. III, 11, p. 143-144. Cf. *Ensayo...*: “Obedecer las exigencias internas y auténticas del yo no es...” y lo que aquí nos interesaba era la equivalencia entre seguir las exigencias internas y la realización de la personalidad que el texto implica.

dad del sí-mismo ...”⁵⁴ Y también: “Toda buena acción tiene que provenir de las necesidades internas del yo”.⁵⁵ La felicidad depende de la realización de estas exigencias y de la realización de los ideales.⁵⁶ También podemos citar: “El bien es algo que debe ser explicado⁵⁷ únicamente por las exigencias internas de la consciencia” Y así sucesivamente.

3. Estas características internas son la base de nuestro descubrimiento de la libertad.⁵⁸
4. La necesidad interna de la personalidad es la sinceridad,⁵⁹ que “significa las exigencias más profundas del espíritu total”.⁶⁰

De la consideración de estas observaciones que Nishida hace sobre las características internas podemos decir que las *características internas de un ente son aquellas que expresan lo que ese ente es en su propia realización.*

Con este breve análisis hemos llegado al final del primer replanteamiento del problema. Hemos visto, en forma esquemática, cuáles son los elementos y la dificultad que encontramos para ver el libro como una unidad a menos que alcancemos aquel punto de vista que había logrado el autor al unir las Partes.

Tenemos ahora los tres elementos básicos del punto de partida y vamos a proceder a hacer el segundo replanteamiento del problema que nos ocupa.

(53) I, 3, p. 22.

(54) III, 12, p. 144.

(55) III, 11, p. 238; Cf. traducción *A Study of Good*, p. 142.

(56) III, 9, p. 224.

(57) III, 9, p. 221.

(58) III, 3, pp. 183-184.

(59) III, 11, p. 238.

(60) III, 13, p. 255.

SECCION IV

SEGUNDO REPLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Una vez que se ha propuesto el problema en dos niveles, es necesario adentrarnos un poco en la cuestión y desarrollar las posibilidades inherentes al planteamiento del problema para avanzar en nuestra interpretación.

Encontramos que el pensamiento expresado en esta obra de Nishida puede articularse -desde luego, entre otras posibilidades- de tal manera que pueda llevarnos a la solución del problema estructural del *Ensayo sobre el bien*. Ahora bien, si pueden hacerse otras estructuraciones con este mismo pensamiento, ¿qué criterio nos guiará al hacer el presente intento?

El criterio es el siguiente: procederá de lo que se propone más explícitamente a lo que está implícito, de tal manera que el problema de profundización del pensamiento pueda salir a luz; e ir de lo que sirve de punto de partida a lo que es resultado.

Respecto a la exposición, el criterio es ir de lo menos a lo más unificado, esto es, del planteamiento del problema a través de tantos replanteamientos como se necesiten, hasta llegar a la solución o a una solución probable del problema.

Teniendo esto en cuenta veremos qué tipo de desarrollo en el pensar está presente en el libro para seguirlo como lineamiento. Esto debe hacerse tomando como base los elementos que hemos visto anteriormen-

te. La meta es encontrar la dirección del pensamiento del autor para llegar así a conocer las implicaciones de lo que nos dice. Pero encontramos que la manera en que se muestra esta profundización es como una progresión. Vamos a verla bajo los tres elementos mencionados.

A. De la experiencia pura a la unidad de la realidad.

Encontramos que la percepción de la realidad tiene diferentes grados de perfección. Hay algunas etapas en esta progresión:

1. *La visión ordinaria de la realidad.* No toma en cuenta -en los actos en que se manifiesta-, la estructura del universo, ni el lugar que el hombre tiene en aquél. Así que pasa por alto todo lo que se dice en este libro.¹ La realidad es percibida mediante una mezcla de pensamiento y percepción,² falta de autoconsciencia,³ desunión de los fenómenos de la consciencia,⁴ y con una voluntad que no se encamina a la satisfacción de las exigencias internas⁵ del ser del hombre. El resultado es una pérdida de unidad,⁶ esa unidad que debiera existir en todo lo que es. La voluntad del hombre, que debería ser medio para alcanzar esa unidad,⁷ pierde el camino y no lo busca.

En pocas palabras, la visión ordinaria

- (1) Esto es un compuesto al que llegué mediante una negación del contenido de las siguientes etapas.
- (2) Lo cual niega la definición de experiencia pura.
- (3) Que niega, en todo, los elementos de la personalidad.
- (4) Que niega la posibilidad de la existencia de la experiencia pura. Cf. Primera Parte, Sección III, B, antes.
- (5) Lo cual niega el bien y la esencia del bien.
- (6) Que niega el desarrollo unitario de la realidad.
- (7) I, 3, pp. 53-70.

de la realidad se caracteriza por el hecho de que el hombre se olvida de sí mismo y se olvida de la unidad del universo. Es la insinceridad del individuo.

2. *La experiencia pura.* Logra una visión de la realidad tal “como es, sin la menor mezcla de pensamiento”.⁸ Por primera vez hay unidad de consciencia, y el individuo se hace consciente del punto central en que se encuentra en el universo. El individuo se constituye mediante la experiencia pura.⁹ Pero aquí individuo no significa un ser en cuanto que ese ser esté separado de otros. Más bien, es ese ser que, en cuanto autoconsciente, busca mediante la voluntad, la unidad a la que tiende todo el universo.
3. *Un avance lo constituye la visión de la unidad de la realidad.* Aquí no sólo encontramos a la autoconsciencia, la voluntad y la unidad, sino también la unidad de la realidad que se percibe en su base, en su medio de realización (la voluntad), en la ley que dirige su desarrollo¹⁰ y en su fin.¹¹ De esta manera no es un mero pun-

(8) *Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami, I, 1, p. 12 (Cf. *Ensayo ...*, p. 27) I, 1, p. 18. A la traducción en *Ensayo sobre el bien* le falta la parte correspondiente a la edición de Chikuma Shobo pp. 17 b.-18.g.

(9) *Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami, 1er. prefacio, p. 7.

(10) La he llamado la Ley del Desarrollo Unitario tomando como base la noción de “una fuerza unitiva (que) está operando en el fondo de toda realidad” II, 5, p. 113 y otros lugares; “la fuerza unitiva de la consciencia” II, 5, p. 114; “la fuerza unitiva que está en la raíz de... los fenómenos del universo ...”, *Ibid*; y también la afirmación de que el universo “avanza hacia una unidad ilimitada” II, 7, p. 127. Además, el párrafo que dice: “... si aceptamos la idea de que la única realidad son los fenómenos de consciencia, tendremos que concluir que en la raíz de todos los fenómenos del universo hay una sola fuerza unificadora y que todas las cosas expresan la misma realidad. A medida que nuestro conocimiento progresa se hace más patente la existencia de esta idéntica ley” II, 7, p. 126.

(11) Cf. II, 5, pp. 114-115.

to de vista egocéntrico en busca de la unidad, sino una visión que abarca todo y desde la cual se llevan a cabo las acciones.

La mayor parte de las acciones se llevan a cabo desde los tres puntos de vista que hemos considerado hasta ahora. Pero hay, quizá, un cuarto que tocaremos después y que marca la perfección de esta progresión.¹²

La acción no depende solamente del punto de vista escogido, sino también de la situación y del individuo. Pero aquí, en relación con uno de esos aspectos, encontramos una gradación y, consecuentemente, una variación en el grado de bondad de la acción.

B. De la nada absoluta a la base de la realidad

La segunda progresión es el orden ontológico. Encontramos en el libro una profundización en la estructura metafísica de la realidad. No sólo se encuentra el ser y el no-ser. Más allá de esta oposición está la nada absoluta que ya vimos en algunas de sus características. Ahora bien, esta nada absoluta que tiene sus raíces en el pensamiento oriental y entre los místicos¹³ y la teología negativa en el occidente, es otra manera de afirmación más allá de los opuestos y contradictorios.

No hay, en el pensamiento expresado por Nishida (en el libro que ahora consideramos) una conexión discursiva directa entre esta nada absoluta y la base de la realidad. Encontramos la progresión, pero no se expresa lógicamente en esa obra.

Hay todavía otra discontinuidad en este mismo punto. La base de la realidad de pronto se torna Dios.

(12) Ver más adelante Sección V, B.

(13) Los místicos a los que Nishida hace más referencia son Nicolás de Cusa, Juan Boehme, y Eckhart. Hay una afinidad en la manera de pensar de Eckhart con el Budismo Zen, como puede verse en el hecho de que también D. T. Suzuki trató el tema con igual optimismo. Cf. *Mysticism: Christian and Buddhist*, Cap. 1, 'Meister Eckhart and Buddhism', pp. 11-33.

Al llegar a este punto nos preguntamos qué clase de Dios es este que ha entrado de pronto en nuestro esquema de realidad por la puerta oculta de la nada absoluta. ¿Es éste el Dios de la teología cristiana, de la filosofía occidental, de sistemas de pensamiento orientales? Otra pregunta que surge también es la de si Nishida mantiene la distinción que Eckhart, a cuyo pensamiento hace repetidas referencias, hace entre Dios y Deidad¹⁴ y

- (14) El misticismo cristiano es quizá la puerta principal que da acceso a un tipo de pensar como el que Nishida trató de presentar. Sin embargo, hay alguna reserva que según estudios recientes sobre Eckhart debe tomarse respecto a su vocabulario: la distinción entre Deidad y Dios. (Cf. James M. Clark y John V. Skinner, tr. *Meister Eckhart*, vgr. en el extracto del Comentario sobre el Evangelio de San Juan, cap. 1, p. 226; R.B. Blakney, *Meister Eckhart*, Sermón 27, "Creatures seek God through me", pp. 224-226; Evelyn Underhill, *Mysticism*, p. 344, y p., 40). Esta época de nuevos estudios sobre Eckhart empieza en 1886 con el descubrimiento de la copia en latín de la *Defensa* de Meister Eckhart (R. Blakney, tr. *Meister Eckhart*, p. 330 introducción a las notas de la *Defensa*).

No se trata de si el maestro Nishida utilizó o no el pensamiento de Eckhart. Más bien es un malentendido que podría originarse entre los lectores japoneses de su obra; los lectores que no estuvieren familiarizados con el pensamiento de Eckhart podrían confundir Dios y Deidad. Tenemos una explicación bastante breve de la manera en que se puede presentar el pensamiento de Eckhart y donde aparece esa distinción: "La vida cíclica del universo, común a otros teólogos místicos medievales tales como Escoto Eriugena y Hugo de San Víctor, tomaron en Eckhart una cualidad nueva, extrema: el origen y término del ritmo cíclico de la realidad es el 'desierto de la Deidad', la 'nada que está más allá de la existencia', el 'abismo informe y quietud desértica' donde 'no hay volición, necesidad, acto, ni generación', sino sólo 'una Unidad eterna, silenciosa e indiferenciada'.

"Esta 'Unidad eterna, silenciosa e indiferenciada' no es Dios, porque Dios y Deidad son 'tan diferentes como el Cielo y la tierra' (Nota: Esta es su expresión convencional cuando quiere indicar un contraste completo). Está 'más allá y por encima de Dios'.

"Es 'la paz sin movimiento de la cual viene la Santa Trinidad y todo lo demás'. La Trinidad, Dios, es distinta de la Deidad y la revela. La noción de Eckhart de la simplicidad Divina es tal que la Trinidad necesariamente se distingue de ella y le es externa.

"Así como el proceso de la realidad es una emanación desde la Deidad al Verbo No-expresado (El Padre), al Verbo Expresado (El Hijo), al Amor (El Espíritu), a la creación total, a la creación fenoménica; así también es para el hombre el retorno mediante estas mismas

que es tan decisiva en su pensamiento. Y, también, cabe preguntarse si es la intención del autor poner en el mismo plano la Nada Absoluta de la Perfección de la Sabiduría (Prājnāpārāmitā) del Budismo Zen, con el Dios de la religión cristiana.¹⁵

Pero no se trata de hacer teología ni de llevar a cabo un estudio comparativo de religiones. Mencionamos el hecho porque tal irrupción no podía menos que sorprendernos. Sobre todo, porque encontramos dos capítulos enteros dedicados a tratar sobre Dios.¹⁶

Para los propósitos de nuestro problema lo que es importante notar es que ahora tenemos dos bases de la realidad: Dios,¹⁷ Y la voluntad que "... en substancia es el fundamento de la realidad".¹⁸ Este problema desde luego es importante para resolver nuestro problema inicial. Una vez resuelto aquél volveremos sobre el problema de la base de la realidad.

C. De las características internas al bien

Tras esta progresión es probable que haya dos suposiciones:

- La ley del desarrollo unitario.¹⁹
- Un concepto ya establecido de lo que constitu-

etapas, de manera inversa, hasta el desierto de la Deidad" (Elmer O' Brien, *Varieties of Mystic Experience*, pp. 123-124.

La distinción entre Dios y Deidad era conocida de Nishida como puede verse en Kogi (Conferencias), en *Nishida Kitaro Zenshu*, Vol. XV, p. 357. Pero en el *Zen no Kenkyu* Nishida traduce tanto divinidad como Deidad por *shinsei* (lit. "Dios-carácter") Esto sucede en *Zen no Kenkyu*, III, 3. Primero traduce Deidad (Gottheit) de Eckhart como Shinsei (Iwanami ed. p. 199; ed. Chikuma Shobo, p. 242, a.2); y luego, al referirse a la divinidad de Cristo utiliza la misma palabra (*kurisuto no shinsei wo shinzuru no wa...*; Iwanami, p. 189; ed. Chikuma Shobo, p. 234, b.).

(15) II, 10, p. 155.

(16) II, 10 y IV, 2.

(17) II, 10, p. 154.

(18) III, 3, p. 177.

(19) Ya anteriormente se indicó la razón que nos movió a dar este nombre a aquello que Nishida describe.

ye el ente, o al menos la posibilidad de establecerlo.

Aun cuando consideremos que esta segunda presuposición no es necesaria, todavía tendríamos que preguntarnos por el *locus* de la aplicación consciente de la ley del desarrollo unitario.

Trataremos de ver la progresión desde las características internas *al* bien. Nishida tomó un concepto aristotélico como base de esta progresión. Es el concepto de *entelechia*.²⁰ No vamos a considerar aquí la conveniencia o inconveniencia de ese hecho.²¹ Más bien tenemos que tomarlo como algo dado y aclarar, desde allí, algunas de las características de la progresión.

Esta progresión se da en varios niveles: el que corresponde a los seres inanimados, el que corresponde a los vegetales y animales, el que corresponde a los individuos y el que corresponde a su elaboración como concepto ontológico.

En el caso del primero y segundo niveles, no hay problema: todo viene a ser aquello que tiene como fin, y ese fin es el bien. Pero en el caso del individuo ¿cuál es ese fin que puede llamarse su exigencia interna? Hay varias respuestas posibles que pudiéramos tomar del libro:

1. la unidad de la consciencia;
2. la voluntad que logra la unificación del universo;
3. la integración del individuo a ese desarrollo unitario;

(20) III, 9, p. 226.

(21) Para los propósitos de este escrito, no es necesario recurrir a lo que se ha dicho en otras acerca del uso, por parte de Nishida, del concepto de *entelechia*, ya que este no es nuestro problema central. Por esto no es nuestra intención tratarlo con mayor detalle de lo necesario para la solución de nuestro problema inicial. Por otra parte, para una crítica de la doctrina del fin en Ética, ver Enrique D. Dussel, "La doctrina del fin en Max Scheler", en *Philosophia*, No. 37. (1971), pp. 51-70. Sobre el método filosófico en ética ver Id., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Sección 32, Vol. II, pp. 130-133.

4. la unidad interior del individuo.

Cada una de estas posibilidades podría, quizá, escogerse en diferentes etapas de la exposición del pensamiento de Nishida. Pero considerando la obra desde un punto de vista general debemos volver a formular la pregunta. Tenemos ya suficientes elementos para solucionar casi completamente esta cuestión. Sin embargo, hay todavía otro elemento que nos dará la clave para la respuesta al problema inicial y a este problema que ahora tenemos ante nosotros, y que es parte del problema inicial.

El punto inicial es la exigencia interna del individuo. Esta exigencia interna está moldeada por sus características internas y por la ley del desarrollo unitario. Esta ley lo lleva de una menor unidad a una unidad cada vez mayor. Ese grado de unidad en el que las exigencias internas del individuo encajan con las características internas de otros individuos y con las del resto de los entes —ese nivel de unidad que es “el desarrollo y perfección de la voluntad” se llama *bien*²². De esta manera el bien se explica “por las exigencias internas de la consciencia”.²³

Con estas tres progresiones hemos llegado al punto en que los replanteamientos del problema “¿Qué implica el hecho de que el autor haya titulado su obra: *Ensayo sobre el bien?*” han permitido que las posibilidades inherentes al problema salgan a la luz y también nos ha colocado en posición de lograr una profundización en el problema que preserve su contenido.

Hemos analizado los principales elementos, hemos estructurado el pensamiento de Nishida según criterios dados en el curso del desarrollo, y hemos traído lo que parece ser esencial en la obra de una perspectiva dentro de la cual podemos apreciar su importancia re-

(22) III, 9, p. 223.

(23) III, 9, p. 221.

lativa para el problema que nos concierne. Es hora de entrar a las implicaciones de la unión de las Partes y encontrar una solución preliminar a nuestro problema inicial.

SECCION V

SOLUCION PRELIMINAR DEL PROBLEMA

Aún no tenemos ningún resultado de la consideración de los elementos y del segundo replanteamiento del problema; el problema se ha complicado y aún no hemos encontrado una solución. Tenemos ya los elementos para una respuesta, pero nos falta el eje alrededor del cual esos elementos pueden girar para constituir un todo orgánico. La organización del material debe hacerse con los elementos básicos en la obra de Nishida, y ahora debemos buscar una respuesta para nuestro problema a partir de esa armonización.

A. Puntos de acceso

Tenemos dos puntos de acceso. Uno ya ha sido presentado anteriormente; el segundo es nuevo. El primero es la ley del desarrollo unitario. Esta ley opera en el universo a nivel de cada ente y, en general, hacia el logro de la unidad de toda la realidad. Esta unidad establece la realidad.¹ Y en esta realidad se produce un desarrollo mediante oposición.² Las contradicciones y conflictos originados en este desarrollo son resultado precisamente “de las características de la realidad misma”.³

- (1) “La realidad entera se establece por la unidad” *Zen no Kenkyū* ed. Iwanami II, 9, p. 98; Cf. *Ensayo ...*, “El origen de toda realidad es la unidad”, p. 148.
- (2) II, 7, pp. 126-127.
- (3) *Zen no Kenkyū*, II, 9, ed. Iwanami, p. 97; Cf. *Ensayo ...*, “de las características de la misma realidad”, p. 146.

Sin embargo, la principal característica de este desarrollo unitario es que “la realidad poco a poco va mostrando, como realización, su esencia oculta”⁴. Y “la característica fundamental de la formación de la realidad viene a manifestarse por vez primera en el desarrollo del espíritu”⁵. Este espíritu es “la función unificadora” de la realidad,⁶ y como en la realidad dondequiera está presente este desarrollo unitario, “en la realidad entera hay unidad”⁷.

Así que lo que hemos llamado la ley del desarrollo unitario —una vez que hemos encontrado que la función unificadora de la realidad se denomina espíritu⁸ y que el yo es el unificador del espíritu⁹— viene a localizarse en el sí-mismo que es “la expresión del poder unificador de la realidad. Es decir, una fuerza inmutable y eterna”¹⁰. Pero hay dos clases de espíritu: el espíritu interno subjetivo, que viene a ser sólo la fantasía individual, y “en contraposición a éste, el espíritu grande y profundo es la actividad misma del universo que se une a la verdad del universo”¹¹.

Vemos, de esta manera, que la ley del desarrollo unitario no es algo que dirija el movimiento del universo desde fuera. Más bien, es algo que encuentra en el sí-mismo y que actúa mediante la voluntad del individuo.

El segundo punto de acceso lo constituye el con-

- (4) *Zen no Kenkyū*, II, 9, ed. Iwanami, p. 99; Cf. *Ensayo ...*, “... la realidad pone poco a poco su esencia, que había permanecido oculta, en estado presente”, p. 149.
- (5) *Zen no Kenkyū*, II, 9, ed. Iwanami, p. 99; Cf. *Ensayo ...*, *ibid.*
- (6) II, 9, p. 150.
- (7) *Zen no Kenkyū*, II, 9, Iwanami, p. 97.p; *Ensayo ...* “en toda realidad hay unidad”, p. 147.
- (8) *Zen no Kenkyū*, II, 9, “es decir, esta fuerza unificadora es la misma que nuestro espíritu” Iwanami, p. 98; *Ensayo ...* “... Es la misma fuerza unificadora de nuestro espíritu”, p. 147.
- (9) Cf. II, 9 “Nuestro yo —el unificador del espíritu—... “p. 149.
- (10) *Ibid.*
- (11) *Zen no Kenkyū*, II, 9 ed. Iwanami, p. 101; Cf. *Ensayo ...* “la actividad y la verdad del universo unidas constituyen el espíritu verdaderamente grande y noble”, p. 152.

cepto de personalidad. Este concepto, nos dice Nishida tomando las palabras de Illingworth en su libro *Personality Human and Divine*, está constituido por tres elementos: la autoconsciencia, la libre voluntad y el amor. Nishida convierte estos tres puntos en el foco de exposición sobre Dios. Asienta que “si hay autoconsciencia en la personalidad de Dios, cada unidad de fenómenos de este universo tiene que ser esa autoconsciencia”.¹² En cuanto a la libertad en Dios nos dice: “Como Dios es la base de los millares de existencias y aparte de El no hay nada que exista, y los millares de cosas emergen de las características internas de Dios, El es libre, y en este sentido Dios es realmente libre en absoluto”.¹³ Finalmente, respecto al amor en Dios: “Dado que la actividad unificadora de Dios es directamente la actividad unificadora de todas las cosas, como Eckhart dijo, el altruismo de Dios debe ser su amor propio mismo. Así como nosotros amamos nuestras manos y pies, así Dios ama todas las cosas”.¹⁴

Podemos decir que *personalidad es la estructuración de la realidad* —i.e., la reestructuración de la unidad de los fenómenos de la consciencia— *por el amor de Dios, por la cual este amor se hace uno con la realidad*.¹⁵

- (12) *Zen no Kenkyū*, IV, 3, ed. Iwanami, p. 197; *Ensayo...* “Si hay autoconsciencia en la personalidad de Dios, la unidad de los fenómenos del universo han de ser esas autoconsciencias una a una”, p. 281.
- (13) *Zen no Kenkyū*, IV, 3, ed. Iwanami, p. 198; *Ensayo...* “Dios es el fundamento de todas las cosas y fuera de Dios no existe nada; por otra parte, como todas las cosas existen conforme a las características internas de Dios, Dios es libre, en este sentido, podemos afirmar que Dios es absolutamente libre”, p. 282.
- (14) *Zen no Kenkyū*, IV, 3, ed. Iwanami, p. 199; *Ensayo...* “Como la función unificadora de Dios es inmediatamente la función unificadora de todas las cosas —en frase de Eckhart— el altruismo de Dios es precisamente su amor propio. El amor que sentimos por nuestros miembros —nuestras manos o pies— es el que Dios siente por todas las cosas”, pp. 283-284.
- (15) En relación con el concepto de Personalidad en Illingworth, quien lo toma de su interpretación de Kant, ver el Apéndice I de este escrito. Este concepto es algo que Nishida heredó de Illingworth, como puede verse allí.

Pero no tratamos de hacer aquí un análisis de la relación del pensamiento de Nishida con la teología cristiana de manera directa, porque no es nuestro propósito principal. El problema que nos ocupa es de otra clase. Ahora tenemos todos los elementos que necesitamos para poder esbozar una solución preliminar.

B. Solución preliminar del problema

Tomando como punto de partida los datos que indica Nishida, podemos ahora tratar de hacer la interpretación fundamental del *Ensayo sobre el bien* sobre una base preliminar, y traer a luz lo que está implícito en la unión de las cuatro Partes.

En el libro de Nishida podría parecer que el concepto de personalidad se aplica a Dios por antonomasia y únicamente a él. Pero esto no es así. Desde el capítulo 13 de la Parte III, encontramos que “en una palabra, el bien es la realización de la personalidad”.¹⁶ Esta es una afirmación general, pero quizá podríamos organizar lo que encontramos en diferentes lugares del libro y hacerlo de tal manera que nos ofrezcan una comprobación, por lo menos en lo que hace a los elementos, de nuestra respuesta al problema inicial.

Tras el estudio sobre el bien, y como algo implícito, encontramos una presuposición filosófica respecto a la estructura de la personalidad. Esto no se refiere sólo a la personalidad como concepto universal, sino que también abarca la personalidad del hombre. Como nos dice el maestro: “el meollo y fin último de mi investigación es el problema del vivir humano”.¹⁷ Precisamente por esto se presupone una teoría filosófica de la estructura de la personalidad humana.

Esto quiere decir que el individuo está situado co-

(16) *Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami III, 13, p. 176; *Ensayo* ... “El bien es la realización de la personalidad”, p. 252 donde sólo se omite el “en una palabra”.

(17) *Zen no Kenkyū*, 1er. prefacio, ed. Iwanami, p. 6.

mo pivote para la unificación, dentro de la concretización de la ley del desarrollo unitario. Así que su propia unidad depende de su cooperación e integración a este desarrollo. De esta manera, en su propia participación, el individuo encuentra el principal problema del vivir humano: o bien no participa y se sustrae a este desarrollo unitario, o por el contrario, resuelve su problema principal que es pasar de la mera individualidad a la individuación personal. En otras palabras, el principal problema del individuo es llegar a ser una persona.

En consecuencia, como la personalización es el problema principal del vivir humano, y dado que su logro es equivalente al bien actuar, al individuo le va la existencia como ser humano en hacer o no el bien.

De esta manera se constituye una ética que tiene como principales valores la personalización del individuo y, consecuentemente, la realización de esa unificación. Pero esto es sólo una afirmación preliminar y todavía tenemos que buscar las posibilidades más profundas del problema.

Luego, desde el punto de vista de la experiencia pura no hay separación entre partes de la realidad. La realidad es una, indivisible, más allá de oposiciones y contradicciones. Así, Nishida nos dice que en la experiencia pura no se da un sí-mismo que pudiera oponerse ni a la naturaleza ni a Dios. (De esta manera se soluciona el problema que nos encontramos antes, en la Sección IV, V., respecto a las dos bases de la realidad). En la experiencia de esta no-diferenciación radica el verdadero valor de la religión. En otras palabras, está en la iluminación religiosa, en el renacimiento religioso. Desde este punto de vista y de esta manera, aún afirmar "la unidad de sustancia entre Dios y el hombre"¹⁸ es una objetivación que sólo puede tener sentido desde el plano de la experiencia pura. Además, la religión existe para hacer esto explícito, aun para aquellos que

(18) IV, 2, p. 272.

no han logrado ese punto de vista, y es, de esta manera, un camino de realización. Este es un aspecto funcional.

Pero es tiempo de tratar la cuarta etapa en la progresión desde la experiencia pura a la unidad de la realidad (de la cual ya se habló). Para esto, tendremos que retomar el concepto de la ley del desarrollo unitario de la realidad.

En el capítulo 5 de la Parte IV del *Ensayo sobre el bien*, Nishida anota: "Este capítulo no lo escribí para este libro. Pero como me ha parecido que estaba íntimamente ligado con el pensamiento del presente ensayo he decidido ponerlo aquí",¹⁹ y esto es muy sorprendente. Es sorprendente porque una vez que consideramos todo el libro desde un punto de vista general, este capítulo sí está íntimamente ligado al pensamiento expresado en el resto del libro. Este capítulo, al incluirse, marca un cambio radical respecto al significado del resto del libro, en la exposición del pensamiento en el *Ensayo sobre el bien*. Aquí encontramos que la ley del desarrollo unitario, que la función unificadora no es otra cosa que el *amor*. De esta manera todo el concepto del desarrollo de la realidad da una vuelta completa; ahora todo se desarrolla hacia la personalización. Y el individuo, una vez que logra la personalización,²⁰ obra por amor, hace obras de amor; de esta manera, la unificación de la realidad es una obra de amor, el trabajo de una visión personalizadora de la realidad.²¹

Al llegar a este punto encontramos un retorno en el pensar que puede expresarse así:

- (19) IV, 5, p. 299. En la primera edición decía: "Este capítulo no lo escribí como continuación de este trabajo, y fue escrito como una cosa independiente, pero si decidí añadirlo aquí fue porque pensé que quizá en su significado no le estaba desligado" en Nishitani Keiji (ed.) *Nishida Kitarō Zenshū*, Vol. I, p. 435 "Zen no Kenkyū ni tsuite", ya citado antes.
- (20) Debemos hacer notar que la palabra utilizada en este caso nos sirve para indicar la transformación del individuo en persona humana. No la utilizamos en el sentido en que la usan algunos psicólogos.
- (21) Cf. IV, 5, pp. 302-303.

1. El individuo es constituido mediante la experiencia pura y mediante el desarrollo unitario de la realidad; pero él a su vez, contribuye a este desarrollo unitario.
2. Todas las oposiciones dentro de la realidad se ven unificadas por este desarrollo unitario; pero es precisamente esta unidad la que establece la oposición.²²
3. Una vez que el hombre se integra al desarrollo unitario de la realidad, se personaliza; pero él, a su vez, personaliza la realidad.

Podemos, pues, decir, que este retorno en el pensar del maestro puede resumirse en la noción de interdependencia. Es una relación mutua, no una acción unilateral.

Tenemos, de esta manera, una visión preliminar del pensamiento que nos dice que el hombre es aquel ser al que en hacer el bien le va la propia existencia; así, encontramos una experiencia (pura) que nos ofrece una visión unitaria de la realidad, una ética que tiene como valor central la personalización, una religión como camino de realización, y, finalmente, que el autor concibe el amor como el origen y fin de toda realidad.

(22) Cf. *Ibid*, p. 75.

SEGUNDA PARTE
DESARROLLO DE LAS
POSIBILIDADES DEL PROBLEMA

Hemos visto los resultados de la investigación preliminar del problema y llegamos a una visión del concepto de personalidad como el concepto básico. Nuestro esfuerzo hasta ahora ha estado orientado a la clarificación de los conceptos fundamentales del libro, mediante un estudio de los conceptos periféricos, para lograr alcanzar el concepto básico en el libro y que vendrá a ser la base de la demostración de la hipótesis.

Pero ahora nos proponemos examinar más de cerca la manera en que el concepto básico al que llegamos se vuelve la base de una Antropología Filosófica.

Una pregunta que surge es: ¿por qué llamar Antropología Filosófica a la teoría sobre la cual descansa la unión de las cuatro partes del libro? Esta es una cuestión de método que se origina en Nishida primeramente, porque él trató de hacer filosofía a la manera occidental. Sin embargo, su expresión opaca el trasfondo oriental de su pensamiento. Es decir, hay un problema básico en el método utilizado en el *Ensayo sobre el bien*, ya que el autor prefirió dar a su libro una apariencia occidental citando o haciendo referencia a un sinnúmero de autores occidentales. Por esta razón es necesario hacer una confrontación entre el *Ensayo sobre el bien* y el pensamiento filosófico occidental a fin de esclarecer la obscuridad metodológica original que existe entre los dos.

Sin embargo, encontramos que el término mismo de “Antropología Filosófica” es problemática en muchas ‘maneras;’ podríamos decir que es problemática porque:

1. Aún no tiene una lista específica de requisitos para su tematización;
2. El término varía en su significado según el punto de partida que se tome.
3. El término no designa, como tal, una disciplina que haya existido por mucho tiempo en los sistemas filosóficos.

(1) Un crítico de la Antropología Filosófica dice: “En medio de esta diversidad de corrientes antropológicas destaca por su irregularidad y falta de consistencia la llamada ‘antropología filosófica’” que no es sino el desbordamiento de la imaginación en las ideas que se refieren al hombre, posición que resulta sumamente vulnerable al embate de la ciencia.

“La ‘antropología filosófica’, cuando intenta develar de una vez por todas la esencia y el destino del hombre, obedece a la misma precipitación con que procede cuando se enfrenta a problemas que quiera resolver, sin contar con elementos suficientes para hacerlo. Se produce entonces la ilusoria creencia que representó Kant en su alegoría de la paloma y que es aplicable a todos los casos en que se repita la idea de que la razón se desenvuelve más rápidamente sin el contacto con la realidad. En la misma situación están todas aquellas doctrinas que se han incubado al calor de la improvisación, como si la esencia del hombre fuera asequible por medio de razonamientos puros, sin el concurso de la experiencia.

“Como es natural, el improvisado antropologismo va de la mano con la metafísica y la religión, que contienen las supremas ilusiones del pensamiento, el deseo de revelar el sentido de la vida y el origen del hombre, incluyendo la supervivencia del alma. Es lógico que cualquier improvisación en torno a estos problemas deba naufragar frente a una crítica incisiva, como sucede en efecto al comparar sus teorías, a cual más justificable, cuya contradicción se pone de relieve con sólo cotejar su contexto.

“Quienes se han percatado de lo infructuoso que son los ensayos metafísicos, han intentado una nueva ‘antropología filosófica’ a base de la reunión y recapitulación de los conocimientos sobre el hombre; esta clase de síntesis epistémicas tienen el mérito de reconocer la prioridad de la experiencia y constituyen el principio de la reflexión trascendental, que ocupa un plano superior a la *empirie*, pero sin reñir

Primero vamos a delinear en forma general las maneras de llegar al concepto del hombre que ha habido en el pasado, y luego iremos al encuentro de los requisitos que Heidegger (a nuestro entender) anota para esta disciplina. De esta manera tendremos una idea clara de lo que la teoría que yace bajo la unión de las cuatro partes del *Ensayo sobre el bien*, debe contener. Luego trataremos de demostrar que esta teoría se encuentra en el libro.

Vemos que las consideraciones a hacer son: la Antropología Filosófica como problema —los diferentes métodos de llegar al concepto del hombre (Sección I). Luego, en cuanto que la disciplina no tiene una formulación específica y aceptada generalmente, vamos a estudiar los requisitos que, según nuestro entendimiento, Heidegger establece para la Antropología Filosófica (Sección II). Cuando se haya hecho ésto, vamos a tratar de mostrar cómo, en las implicaciones del problema inicial de nuestro trabajo, Nishida nos da el punto de partida para una Antropología Filosófica (Secciones III—IV). Con esto habremos cubierto la tercera parte de lo que entendemos por “interpretación fundamental”.² Luego delinearemos las principales características de la antropología filosófica implícita y ampliaremos con ella nuestra idea de las relaciones que guarda con la metafísica y con la ética (Sección VI). Con ésto daremos por terminado nuestro estudio.

con ella; antes bien, la toma como punto de partida para sus conclusiones. De ahí se comprende la inquietud que pueda tener un filósofo por asimilar los conocimientos del hombre, como ha sucedido principalmente en las escuelas de orientación positivista. Sin embargo, la antropología filosófica no se justificará con la sola reunión de las ciencias, aunque sea ésta la base para la justificación. La verdadera antropología filosófica deberá llegar científicamente al concepto y la idea del hombre, lo que se lleva a cabo en la antropología formal”, Miguel Bueno, *Principios de Antropología*, pp. 68-70.

(2) Ver Introducción a este escrito, p. 4.

SECCION I

EL PROBLEMA DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Desde cualquier ángulo que nos acerquemos a la Antropología Filosófica encontramos, desde Kant,¹ que el concepto mismo varía entre filósofos. Es un problema, por cinco razones:

1. *Su objeto.* Se dice en un diccionario² que su objeto es “la esencia del hombre como tal, su lugar en el cosmos y su destino”. El Dr. Larroyo³ afirma que la antropología filosófica trata de “descubrir ... cómo y por qué él (i.e. el hombre) hace su vida”. Desde luego que estas dos expresiones del objeto no son iguales, al menos en cuanto a que una nos daría las coordenadas del hombre en el cosmos, su esencia y su destino, mientras que la otra nos va a hablar acerca de “todo el hombre en sus nexos estructurales consigo mismo, con la historia, con la sociedad y con el universo”.⁴ No encontramos una exposición del objeto de la antropología filosófica que sea clara y aceptada generalmente.

- (1) Manuel Kant, *Antropología en Sentido Pragmático*, publicada en 1789 en Königsberg.
- (2) *Diccionario Enciclopédico Uteha*, I, p. 778, s.v.
- (3) Francisco Larroyo, *La Antropología Concreta*, p. 152.
- (4) *Ibid.*, prólogo.

2. *Su método.* El Dr. Larroyo dice que “la teoría del hombre entero” se hace mediante una interpretación “a la luz del sentido y del valor”.⁵ Esta definición no proporciona una idea adecuada del método a seguir. Pero no es sólo el caso del Dr. Larroyo, que no trata la cuestión el método;⁶ más bien, el problema del método es extensivo al estado presente de la disciplina.
3. *El área de la cual toma sus datos.* En esto hay también gran variedad. Sin embargo, el problema es muy grande cuando vemos que muchos de los libros escritos sobre el tema nos hablan de tantas disciplinas de las cuales toma sus datos, que sólo un genio puede abarcarlas todas para llegar al objeto; seguramente por muchos años más la Antropología Filosófica va a continuar dentro de la filosofía como una disciplina subdesarrollada.
4. *El nivel en la que trata su objeto.* Dado que la Antropología Filosófica tiene que tomar sus datos de un gran número de disciplinas, ¿llegamos entonces a una “gran teoría”, a un nivel supracientífico de la teoría que no es todavía filosófico, o llegamos al nivel filosófico y qué criterio se debe tomar para la determinación de este nivel filosófico?
5. Finalmente otro punto es el *papel* de la Antropología Filosófica en la filosofía. ¿Es sólo una “rama”? O, por el contrario, ¿es el fundamento de la filosofía? ¿Cuál es su lugar en la filosofía?

En los cinco casos citados la Antropología Filosófica es todavía un problema. En Kant, que fue el primero en esbozar un esquema de esta disciplina, encontramos el problema enunciado así:

- a) Objeto.- “Lo que *él mismo* (i.e. el hombre), como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*, cap. IX, p. 155-162.

sí mismo”.⁷

- b) Método.- Quiere llegar del conocimiento del hombre “como un ser terreno dotado de razón como su esencia específica”⁸ al conocimiento del hombre como “ciudadano del mundo”.⁹
- c) Datos.- En cuanto podemos ver en los contenidos de la primera parte del libro, el autor toma sus datos de un gran número de disciplinas. Clasifica sus datos según el conocimiento que dan acerca del (exterior e interior del) hombre.

Los puntos cuatro y cinco (nivel y papel que juega) no se hacen explícitos en el libro de Kant. En otras palabras, para Kant la Antropología es una “ciencia del conocimiento del hombre desarrollado sistemáticamente”.¹⁰ La Antropología en sentido pragmático “trata de investigar ... lo que *él mismo* (i.e. el hombre), como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”.¹¹

La Antropología consta de dos partes, una “Didáctica Antropológica” que trata “De la manera de conocer el interior así como el exterior del hombre” y contiene tres secciones.¹² La segunda parte llamada “Característica Antropológica” trata “De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior”, e incluye también el estudio del carácter de la persona, del sexo, del pueblo, de la raza y de la especie.

Pero si juzgamos esta obra a la luz de su Prólogo, parecería que es una presentación incompleta de lo que el autor quería proponer como una Antropología Filosófica. Es decir, debemos hacer notar que esta Antropología carece precisamente de aquello que la haría filóso-

(7) Manuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Prólogo, p. 7.

(8) *Ibid.*, pp. 7-8.

(9) *Ibid.*, p. 7.

(10) *Ibid.*

(11) *Ibid.*, ya citado.

(12) Las secciones son: “De la facultad de conocer”; “El sentimiento de

fico-pragmática. Esto debe decirse aun cuando la primera parte de lo que es hoy ese libro tiene una orientación epistemológica. Sin embargo, generalmente se atribuye a este escrito el crédito de ser el principio de la disciplina. A Max Scheler cupo el honor de haberla transformado en una ciencia.

Antes de proceder al examen del progreso hecho en el establecimiento del objeto de la Antropología Filosófica y su presentación actual, vamos a echar una ojeada a la prehistoria de la disciplina de manera esquemática y sólo desde el aspecto metodológico, considerando la manera de llegar al concepto del hombre.

A. El concepto del hombre en la prehistoria de la antropología filosófica.

1. *Del concepto de Dios o del Absoluto.* Encontramos este concepto del hombre en el pensamiento de algunos místicos. Dios es la perfección absoluta y el hombre, *Su* creatura, es imperfecto por sí sólo. Por lo tanto, al hombre se le brinda ayuda, una ayuda que viene de Dios, para que pueda, una vez más, estar unido a El.¹³
2. *Desde una cosmología dada.* Este concepto, muy común en tiempos antiguos, implica principalmente la idea de que el hombre forma parte de este universo y que el hombre debe definirse en relación con aquel. Así encontramos, por ejemplo, que Heráclito dice:

“Porque aunque todas las cosas vienen al ser de acuerdo con la Ley (Logos, ley del universo) los hombres parecen como si nunca se la hubieran encontrado cuando se encuentran con

(13) placer y desplacer”; “De la facultad apetitiva”.
Cf. Evelyn Underhill, *Mysticism*, cap. I “The Point of Departure”, pp. 3-25.

palabras (teorías) y acciones (procesos) como las que yo expongo, separando cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo fue hecha".¹⁴

3. *Desde la constitución del hombre.* En esto, quizá, encontremos un gran ejemplo único en el concepto de las dos naturalezas en la sola persona de Cristo.¹⁵ En el concepto de persona se halla un concepto del hombre, que aun cuando tiene como punto de partida el concepto de Dios, une dos antiguos elementos en uno solo. De la constitución de Jesucristo (hombre—Dios) se deriva el concepto del hombre.
4. *De la premisa cosmos=hombre.* Esta manera de pensar se ejemplifica en los alquimistas¹⁶ y fue llevada a épocas posteriores por Leibnitz y sobrevive en los modernos expositores del hermetismo¹⁷ como uno de sus principios (principio de correspondencia).
5. *Del estudio de las ciencias naturales.* Esta manera de llegar al concepto del hombre empieza por el estudio general de la naturaleza y considera al hombre como un ejemplo más de las leyes naturales.

(14) Heráclito, Frag. 1 en K. Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, p. 24; Cf. Frag. 89, p. 30.

(15) El concepto de persona y la palabra *Hypostasis* que denota la unidad de la persona. Ver. Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, pp. 148-157; 159-160, 486, 488-489, etc.

(16) Cf. Nicolás de Cusa "In omnibus partibus relucet totum" citado en F. Larroyo, *Op.cit.*, p. 91. Nicolás Flamel da por supuesto un conocimiento parecido en su libro *Les figures hieroglyphiques*, trad. al francés por P. Arnauld sieur de la Chevalerie Gentil-homme Pictéuin, Impreso en casa de Thomas Jolly, Paris, 1659, cap. II, "Las interpretaciones filosóficas según el magisterio de Hermes", p. 61. Ver también Roberto Fludd. *Tractatus Apologeticus*, Impreso en casa de Godofredo Basson, n.p. 1615, Cap. IV, "De signaculis et characteribus magni Libri Naturae; et de eorum cognitione difficultate", pp. 52-61.

(17) Cf. por ejemplo Tres Iniciados, *El Kyballión*, cap. VIII, p. 71s.

Un filósofo representativo de este método es Herbert Spencer.

6. *Del estudio de la historia.* Este método tiene dos ramas principales: una que toma el “progreso histórico” como el concepto básico para el entendimiento del hombre;¹⁸ y una segunda que es el origen del concepto de la temporalidad del hombre en el existencialismo.¹⁹

De ninguna manera es esta una lista exhaustiva de las maneras de llegar al concepto del hombre en la prehistoria de la Antropología Filosófica, pero para los propósitos de nuestra interpretación fundamental nos da una perspectiva y una manera de apreciar los esfuerzos anteriores en el estudio del hombre.

Juntamente con esto deberíamos tener en mente dos principales diferencias entre la Antropología Filosófica y los conceptos del hombre logrados en la prehistoria de la disciplina:

- a. Aquello que una filosofía dada *afirma* como concepto del hombre difiere radicalmente de lo que una filosofía toma *como punto de partida* para el concepto del hombre.
- b. Una *opinión* respecto al hombre difiere de un *análisis sistemático* llevado a cabo *desde un aspecto inicial* del hombre.

B. La antropología filosófica en nuestros días

Encontramos en nuestros días algo que podría llamarse la corriente única de la Antropología Filosófica. Es

- (18) M. Jean A.N.C. m. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'Esprit Humain*, esp. pp. 62-65, 75-86, 252 ss.
- (19) Dilthey sería el ejemplo clásico. Cf. Eugenio Imaz, *Asedio a Dilthey*, Jornadas No. 35, El Colegio de México, Cap. 4. pp. 37-55. Ver también M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, II, 5, Sec. 77 H. 397 ss, pp. 428 ss, y el pequeño comentario sobre este punto en Michael Gelven, *A commentary on Heidegger's "Being and Time"*, pp. 218-219.

un desarrollo reciente e incluye a casi todos los principales filósofos contemporáneos. Podemos tratar de expresarlo de manera sucinta:

El hombre se concibe en su situación concreta y viene a realizarse por la acción.²⁰

Vamos aquí a considerar brevemente el pensamiento de Heidegger, Jaspers, Max Scheler y Teilhard de Chardin, desde este punto de vista.

En el caso de Heidegger, el “ser ahí”²¹ es “en el mundo”²² “con otros”,²³ y “su esencia está en su existencia”.²⁴ Esta existencia se actualiza en última instancia en la acción,²⁵ en el marco de la temporalidad²⁶ y el “es-

- (20) El término “situación” se utiliza aquí de manera general y no corresponde exactamente ni al uso de Heidegger ni al de Jaspers. en relación con el papel de la acción, éste parece ser el significado de lo que nos dice Agustín Basave: “lo que es verdaderamente humano es la actividad: pre-ocupación y ocupación”, *Ideario Filosófico (1953-1961)*, p. 101.
- (21) “este ente (el hombre). Este ente lo designamos con el término ‘ser ahí’.” Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Introducción I, Sec. 4, H. 11, p. 21.
- (22) *Ibid.*, I, 2, Sec. 12, H. 52-59, pp. 65-72.
- (23) *Ibid.*, I, 4, Sec. 26, H. 117-125, pp. 133-142.
- (24) “La ‘esencia’ del ‘ser ahí’ está en su existencia”, *Ibid.*, I, 1, sec. 9, H. 42, p. 54; Cf. II, 2, Sec. 60, H. 298, p. 324: “La esencia de este ente es su existencia”. (Como se habrá ya notado en las citas anteriores, antes de dar la página de la edición en español del *Ser y Tiempo*, se anota, precedida de una H, la página a que el texto corresponde en la edición alemana que fue base para la traducción al inglés, de la cual transcribimos esa paginación).
- (25) “El origen de la obra de arte” en *Sendas perdidas (Holzwege)* pp. 30-45.
- (26) La esencia de la temporalidad “es la temporación en la unidad de los éxtasis” *El Ser y el Tiempo*, II, 3, sect. 65, H. 329, p. 356; “La temporalidad es el original ‘fuera de sí’ en y para sí mismo”, II, 3, sect. 65, H. 328, p. 356; “La temporalidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y la caída, constituyendo así originalmente la totalidad de la estructura de la cura”, *Ibid.*, H. 328, p. 356; “La unidad original de la estructura de la cura reside en la temporalidad” *Ibid.*, H. 327, p. 355; de esta manera, “La temporalidad se desemboza como el sentimiento de la cura propia” *Ibid.*, H. 326, p. 354; “La temporalidad es experimentada de una manera fenoméricamente primordial en el ser-un-

tado de resuelto”.²⁷ En la comprensión del Ser por el “ser ahí” se hace posible la libertad,²⁸ y la ética se constituye por el “ser ahí” en el Ser:²⁹ la acción ética es la verdad misma.³⁰

En el caso de Jaspers, el hombre, en un mundo³¹ permeado por el “abarcante”,³² actúa en “situaciones lími-

todo auténtico del Dasein, en el fenómeno de la resolución anticipatoria” (basado en la trad. al inglés de Richardson y Macquerrie, *Being and Time*, II, 3, sect. 61, H. 304, p. 351; la trad. al español, p. 330)

- (27) “El ‘estado de resuelto’ pone al ser del ‘ahí’ en la existencia de su situación” *Ibid.*, II, 2, sec. 60, H. 300, p. 326. (La edición en inglés dice: “Resoluteness brings the Being of the ‘there’ into the existence of its Situation” *Being and Time*, p. 347). Esto que J. Gaos traduce como “estado de resuelto” (Entschlossenheit; Resoluteness) viene a constituirse en algo existencialmente definido sólo como “resolución”: “La resolución es justa y únicamente el proyectar y determinar, abriendo, la posibilidad fáctica del caso” *Ibid.*, H. 298, p. 324 (La traducción al inglés dice: “The resolution is precisely the disclosive projection and determination of what is factually possible at the time”, *Being and Time*, p. 345). La temporalidad se experimenta especialmente en la resolución anticipatoria (citado antes, *Ibid.*, II, 3, sec. 61, H 304, p. 330). La resolución anticipatoria “es ser hacia la más peculiar y distintiva potencialidad para —Ser de uno” *Ibid.*, II, 3, sec. 65 (siguiendo la trad. al inglés H 325, p. 372; trad. español p. 353).
- (28) M. Heidegger, *Esencia del Fundamento*, Parte III, en *Holderlin y la Esencia de la Poesía*, seguido de *Esencia del Fundamento*, pp. 129-130. También afirma que “la libertad es el fundamento del Fundamento”, *Ibid.*, p. 138.
- (29) *Carta sobre el Humanismo*, en J.P. Sartre y M. Heidegger, *Sobre el Humanismo*, pp. 63-121. Ver especialmente pp. 109-115, 117-118.
- (30) Sobre la verdad (aletheia) ver *El Ser y el Tiempo*, I, 6, sec. 44, H 213 ss, pp. 233 ss; “Aletheia (Heraclite, Fragment 16)” en *Essais et Conférences*, pp. 311-341; “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkes” en *Zur Sache des Denkens*, pp. 74-80; y “Plato’s Doctrine of Truth” en W. Barret y H. D. Aiken (eds), *Philosophy in the Twentieth Century*, Vol. III, p. 266 ss.
- Pero la acción ética es *poiesis* sobre *praxis* que es la manera de tratar las herramientas (*El Ser y el Tiempo*, I, 3, sec. 15, esp. H 68, p. 81). Podemos ver la *poiesis* en su relación con la *aletheia* en *On the Essence of Truth*, Nos. 2, 4, y 5, tr. R.F.C. Hull y A. Crick, *Existence and Being*, pp. 301, 307, y 311. ¿Qué significa pensar?, Conf. II, p. 24. Y también “El origen de la obra de arte”, en *Sendas Perdidas*, pp. 30, 34-35, 44-45, 58.
- (31) *Filosofía*, Libro II, cap. 1, Vol. I, pp. 389-415.
- (32) I.M. Bochenski, en *Contemporary European Philosophy*, nos dice: Jaspers “turns Kant’s three ideas (the world, the soul, God) into three

te”³³ y se realiza por aquella acción³⁴ en la que el Ser³⁵ puede ser des-cifrado.³⁶ El hombre es pues la cifra³⁷ del Ser.

Para Max Scheler, el hombre es esencialmente autoconsciente, mundo-consciente, y consciente de un ser absoluto;³⁸ y mediante la acción, del hombre mismo

‘encompassers’ (Umbegreifende). Everything that we know is knowable within the boundaries of some horizon or other. The encompasser of all vistas is unknowable; the world is the first encompasser, I am the encompasser of myself, and, finally, transcendence is the total encompasser”, p. 186.

- (33) “Situación límite” se explica como “la existencia empírica es un ser en situación” (*Filosofía*, Libro II, sec. III, cap. 7, No. 1; Vol. II, p. 66), y *límite* expresa que “hay otra cosa, pero, al mismo tiempo, esta otra cosa no existe para la consciencia en la existencia empírica. La situación límite no es ya situación para la ‘consciencia’ como las situaciones a la consciencia siempre inmanente” (*Ibid.*, No. 2; Vol. II, p. 67). Y así “Experimentar las situaciones límites y ‘existir’ son una misma cosa” (*Ibid.*, No. 3; Vol. II, p. 67).
- (34) “La acción incondicionada pretende ... realizar ... una totalidad espiritual en la objetividad de las esferas humanas, merced a la cual constituye una unidad con la realidad empírica transformada” (*Ibid.*, Libro II, sec. III, cap. 9, No. 4; Vol. II, p. 182).
- (35) Debemos recordar lo que nos dice Jaspers al respecto: “everything that is Being for us can be grasped only in the subject object polarity. Being must assume a mode of being-an-object and at the same time a mode of subjectivity for which this is and object”, y también que el “status de cifra” se interpreta “as constituting the completion of the consciousness of Being”, Jaspers, *Truth and Symbol*, p. 19.
- (36) “La experiencia del primer lenguaje exige inmediatamente la intervención y compromiso del ser-sí-mismo de la posible ‘existencia’ ... sólo se alcanza mediante la libertad”. “Si lo leo (i.e. el escrito cifrado) es únicamente por virtud de mi ser-sí-mismo, ... La lectura del escrito cifrado se ejecuta, por tanto, en la acción interior”. Y “En la lectura de la cifra de la trascendencia yo aprehendo un ser al que escucho en cuanto que *lucho* por él” (*Filosofía*, Libro III, cap. 4, “La existencia como lugar donde se leen las cifras”, No. 1; Vol. II, p. 520-521).
- (37) “The cypher is ... objectivity which is permeated by subjectivity and in such a way that Being becomes present in the whole” (*Truth and Symbol*, p. 35).
- (38) Por eso dice: “La consciencia del mundo, la consciencia de sí mismo y la consciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural” Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 129; y “esta esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la consciencia de sí mismo y la consciencia del mundo”, *Ibid.*, p. 128.

se auto-realiza, se auto-diviniza.³⁹

Para Teilhard de Chardin, aun cuando su pensamiento va en una dirección diferente a la de los otros tres pensadores con quienes lo hemos puesto aquí, existe, sin embargo, el mismo trasfondo: el hombre, en el proceso de cosmogénesis⁴⁰ completa el plan de creación continua mediante su acción⁴¹ y mediante ésta se lleva a cabo el proceso de cristificación; en su acción el hombre también se cristifica⁴² y llega así al fin de la evolución.⁴³

Esta es una presentación muy breve de cuatro pensadores contemporáneos importantes. Entre ellos, a

- (39) “El lugar de esta autorrelación o, mejor dicho, de esta autodivinización, que *busca* el ser existente por sí y cuyo precio es la ‘historia’ del mundo, es por tanto, *el hombre, y el yo y el corazón* humanos. Ellos son el *único lugar* del advenimiento de Dios, que no es accesible; pero este lugar es una verdadera parte de este proceso trascendente... sólo en el hombre y su yo están relacionados mutua y vivamente los dos atributos del *Ens per se*, conocidos de nosotros. El hombre es su punto de unión” (*Ibid.*, p. 133). Ahora bien, “La última ‘realidad’ del ser existente por sí no es susceptible de *objetivación*, como tampoco lo es la de una persona extraña. Sólo se puede tener parte en su *vida* y en su *actualidad* espiritual mediante *el acto de colaboración y de identificación activa*. Ingresar personalmente en la tarea es la única manera posible de *saber del ser existente por sí*” (*Ibid.*, p. 133).
- (40) Cf. *The Phenomenon of Man*, p. 47.
- (41) Cf. Teilhard de Chardin, *Sketch of a Personalistic Universe* (copia en mimeógrafo “hecha de la versión original en inglés impresa privadamente en Peiping, 1937”, pp. 1-21 y notas. Ver especialmente pp. 1-7 y sec. 7, “The Religion of the Personal” pp. 20-21). Ver también “La Centrológica. Ensayo para una dialéctica de la Unión” en Teilhard de Chardin, *La Activación de la Energía*, pp. 97-127, esp. nos. 28-30 pp. 116-122 y de éstos el No. 29, “La función del amor” pp. 118-119.
- (42) Aparte del *Sketch of a Personalistic Universe*, ver *The Divine Milieu*, Partes I, II, pp. 49-111.
- (43) Un resumen de lo que es este proceso se encuentra en las palabras “Si el mundo es convergente y si Cristo ocupa su centro, entonces la Cristogénesis de San Pablo y de San Juan es, ni más ni menos, que la extensión esperada y desesperanzada, de esa noogénesis en la que la cosmogénesis —en cuanto a nuestra experiencia— culmina. Cristo se reviste orgánicamente con la majestad misma de la creación” (basado en *The Phenomenon of Man*, Epílogo, No. 3, p. 297).

Max Scheler se le considera como el verdadero fundador de la Antropología Filosófica. Sin embargo, la cuestión del método no se aborda específicamente en ninguno de los escritos de estos pensadores. Hay, empero, según mi opinión, un texto de Heidegger que señala los requisitos metodológicos para su establecimiento. Por esta razón estudiaremos el escrito de Heidegger. En éste encontramos cuatro características:

1. La presentación de los requisitos es muy concisa.
2. Apunta a los requisitos más fundamentales.
3. Es aplicable a la interpretación que ahora nos ocupa.
4. La presentación une la filosofía y la ciencia (positiva) en la enunciación de los requisitos para una disciplina científica.

SECCION II

LOS REQUISITOS PARA UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Hasta ahora hemos visto diferentes conceptos del hombre que han sido presentados por algunos pensadores y las diferentes maneras en que antes el concepto del hombre había sido formado. Por sí sola, esta exposición tan breve no nos llevaría a ninguna parte. No es suficiente enumerar y clasificar; también debemos buscar una indicación de lo que se requiere para que haya una Antropología Filosófica. Sólo pocos pensadores han desglosado con claridad el aspecto normativo de esta disciplina; en los últimos tiempos, Heidegger ha sido uno de ellos.

Tomaremos como requisitos, los que Heidegger propone en una de las oraciones de su *Kant y el problema de la metafísica*, ya que es resultado de un pensar que confronta a Kant, a Dilthey, Scheler y otros filósofos, y podría ser considerado como el punto inicial para la clarificación del problema.

La oración dice que la interrogación del hombre viene a “convertirse ‘antes bien en un deber del filósofo’, a condición de que la problemática por la que se guía esencialmente, sea comprendida originalmente y con la suficiente amplitud y lleve a tomar la ‘naturaleza interna’ de ‘nuestra’ mismidad como problema de la finitud del hombre”.¹

(1) M. Heidegger, *Kant y el Problema de la Metafísica*, IV, sec. 38, p. 182.

En lo que hace a la Antropología, podemos ver cómo la concibe Heidegger cuando afirma que “fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología”.²

Ahora bien, en aquello que se refiere a la pregunta: “¿qué es lo que convierte en filosófica una antropología?”.³ Heidegger rechaza como incompletos dos conceptos posibles. El primero es que “una antropología puede llamarse filosófica si su método es filosófico, en el sentido de una consideración de la esencia del hombre”.⁴ Esta respuesta es incompleta porque en tal caso la antropología “se convierte ... en una ontología regional del hombre”.⁵ El segundo concepto dice que “También es posible que la antropología sea filosófica si, como antropología, determina ya sea el objeto de la filosofía o su punto de partida, o ambos a la vez”.⁶ En este caso la antropología filosófica se encuentra con una doble tarea: “delimitar ‘el puesto del hombre en el cosmos’,” y “asignar a la subjetividad humana una importancia central” en el problema discutido por la filosofía.⁷

La respuesta a aquella pregunta es: una antropología es filosófica cuando está basada “en la esencia de la filosofía”.⁸

Después de la breve ojeada al pasaje en donde aparece la oración ya citada, y de la determinación de cuándo una antropología se convierte en filosófica, vamos a examinar con más detalle dicha oración.

A. La interrogación del hombre

Para que una investigación sea antropología debe ser

(2) *Op. cit.*, IV, sec. 36, p. 172.

(3) *Op. cit.*, IV, sec. 37, p. 176.

(4) *Op. cit.*, sec. 37, p. 176.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

(7) *Op. cit.*, IV, sec. 37; pp. 176-177.

(8) *Op. cit.*, IV, sec. 37, p. 178.

interrogación del hombre. Es al hombre, y sólo al hombre, a quien se dirige la pregunta. El hombre todo debe ser puesto en cuestión.

Sin embargo, una interrogación, en el sentido usual, es siempre parte de la *techné* del pensar. El pensar técnico pregunta, inquiere, busca las partes asibles, trabaja para un fin. Y una interrogación, como pensar técnico, se localiza en la región de la dualidad; su fundamento es la dualidad. De manera que si cuestionáramos al hombre con este tipo de interrogación, no pasaríamos más allá del fundamento de ese cuestionar.

Hay otro tipo de interrogación que trata de sobrepasar el fundamento de la dualidad mediante una profundización en las presuposiciones. Pero ésta es una larga búsqueda porque no toma en cuenta que el punto de partida de la investigación ya es dual. Sin embargo, en cuanto que rebasa aquel fundamento, podría llamarse una investigación radical.

Una tercera clase de interrogación es aquella que intenta alcanzar la “naturaleza interna” del hombre,⁹ y para hacerlo empieza con una primera plataforma que integra la problemática.

Esta clase de interrogación trata al mismo tiempo de basarse en la “esencia de la filosofía”, y así, tendría que demostrar de qué manera está relacionada con toda la filosofía. Vamos ahora a delinear las características que tiene.

B. La problemática fundamental

1. Delimitación. Una vez que la interrogación del hombre es estable, la filosofía “tiene su centro natural en la ‘esencia del hombre’”.¹⁰ Está, pues, listo

(9) citando a Kant, *Critique of Pure Reason* A703, B731 trad. de Norman K. Smith. *Ibid.*, IV, sec. 38, p. 182.

(10) *Op. cit.*, IV, sec. 37, p. 178.

el escenario para una Antropología filosófica que pueda reclamar su “posición central” en la filosofía.¹¹ Pero para que puedan realizarse estas implicaciones se hace necesario un examen previo de la manera en que se desarrollará esa problemática. Examinar su modo de desarrollo es dilucidar la manera en que constituye un problema. Al hacerlo, la primera tarea es “determinar los límites esenciales de la idea de una antropología filosófica”.¹²

2. Otro de los requisitos para una Antropología Filosófica es la determinación de la manera de ver y encarar su problemática. Y la respuesta a la pregunta que se refiere al punto de partida tiene que llevar a la cuestión de la “esencia” del hombre, y al hacerlo debe mostrar de qué manera se integra el punto de partida.

Ahora bien, esa manera de ver y encarar la problemática es la de empezar desde una consideración preliminar e ir hasta las implicaciones más profundas de lo encontrado. Esto es, debe ser una búsqueda que se adentre en aquello que no ha sido dicho todavía y que es soporte de lo expresado en la presentación original de la problemática. Es esta una tarea que no puede evadirse.

3. Para llegar al pleno significado de la interrogación del hombre, el fondo de la problemática debe ser encontrado. Entonces la problemática tendrá dos etapas:

- a) la problemática inicial —que es el primer nivel: aquel en el que la problemática es tomada por primera vez. En otras palabras, el fondo en que es tomada la problemática. Y

(11) *Ibid.*

(12) *Ibid.*

- b) un segundo nivel que es la problemática fundamental y que sirve de base propiamente a un antropología filosófica.

4. Las implicaciones de la toma de la problemática pueden dividirse en: metodológicas y aquellas que directamente nos dicen algo en relación con la antropología filosófica resultante. Estas últimas tienen su origen en la problemática inicial.

Las principales implicaciones metodológicas de la toma de la problemática son:

- a) un concepto del hombre se convierte en punto inicial de la interrogación del hombre;
- b) también implica que la problemática es establecida con esto dentro de ciertos límites aún cuando la problemática entera sea comprensiva en lo que incluye, y originaria en cuanto a la profundidad a la que inicia la interrogación del hombre;
- c) hay una intuición fundamental en la base de todo el procedimiento y en tanto no se pierda esa intuición, se presta a diferentes expresiones verbales.

Una implicación más es la dirección que da a la interrogación. La problemática inicial misma no es una respuesta que pueda de inmediato ligarse con todas las ramas de la filosofía. Más bien, apunta a una búsqueda posterior y su dirección tiene que ser la “naturaleza interna” del hombre.

5. La interrogación del hombre *como un problema específico*. No buscamos un concepto más del hombre; lo que debe buscarse es ese elemento constitutivo del individuo que nos permite llamar humano al individuo. Este elemento debe ponerse al cen-

tro de la antropología filosófica. Debe mostrarse la manera en que es constitutivo. Debe dar cuenta de la relación que existe entre la “esencia” del hombre y las grandes cuestiones de la filosofía. De esta manera el elemento constitutivo debe dar cuenta del punto inicial de una Antropología Filosófica.

Con la determinación del elemento constitutivo, toda la problemática trascendental de la interrogación del hombre debe desarrollarse *como un problema específico* desde el cual va a emerger la respuesta.

Esta es *una* interpretación de lo que Heidegger dice acerca de los requisitos de una antropología filosófica en la oración citada anteriormente.

Vamos a tomar ahora los pasos requeridos y a ver cómo en el caso del pensamiento expresado en el *Ensayo sobre el bien*, existe una problemática inicial y la delimitación que marca para nuestra interrogación (Sección III). Luego vamos a determinar el fondo en que es tomada la problemática y las implicaciones que tiene (Sección IV). Desde este punto vamos a tratar de llegar a la problemática fundamental, es decir, la interrogación del hombre como un problema específico, y a mostrar cómo constituye la esencia de la filosofía (Sección V). Finalmente vamos a delinear la antropología filosófica resultante (Sección VI).

SECCION III

LA PROBLEMÁTICA INICIAL DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IMPLICITA EN EL *ENSAYO SOBRE EL BIEN*

Tenemos ahora una lista bastante clara de los requisitos para integrar una antropología filosófica, tal como los encontramos en Heidegger, de acuerdo con nuestra interpretación de la frase anteriormente citada. En el contexto del desarrollo de las posibilidades del problema esta lista era muy importante en relación con el método. Esto no significa que una vez que los requisitos se hayan hecho explícitos todo lo demás se acomode de por sí. En el caso del *Ensayo sobre el bien*, parece que esto nos crea un problema más grande todavía. ¿Qué es lo que debe tomarse como problemática inicial en la obra de Nishida? ¿Cómo debe determinarse ésta? ¿Tenemos suficientes elementos para llevar a semejante tarea?

Podremos decir que los elementos que el libro nos proporciona son suficientes si, por lo menos, nos da un comienzo la problemática inicial. Y de hecho, vemos que los elementos que nos encontramos ya son suficientemente numerosos para hacer una elección. Ahora bien, esta elección debe hacerse de acuerdo con lo que Nishida mismo nos dice. El asienta en el primer prefacio, que decidió llamar el libro *Ensayo sobre el bien* a causa de su interés en el problema del vivir humano.

Esto quizá sea alguna indicación de que el elemento que Nishida pensó que debería aclararse primero es el bien.

Además, por lo que hemos encontrado en la primera parte de este escrito, parecería que el bien es el elemento que debemos escoger, ya que está entre el concepto de experiencia pura y el concepto de personalidad, como un "trait d'union".

Esto nos indica que el *Ensayo sobre el bien* gira sobre un eje, que es el bien y que debemos avanzar de las implicaciones que esto trae consigo hasta la problemática fundamental.

Ahora bien, tomar el bien como problemática inicial es diferente a tratar de encontrar su definición y sus implicaciones para una ética. La diferencia estriba en que una Ética tomaría el bien como algo dado, desde el cual se desarrollaría un sistema una vez que tuviera otros elementos a la mano; pero en el caso del bien como problemática inicial de una antropología filosófica, es tomado meramente como un concepto que será útil para el desarrollo de la integración acerca del hombre. Pero, ¿qué significa tomar el bien como centro del libro?

- a) En primer lugar significa que en la búsqueda de una respuesta a nuestra pregunta inicial: "¿Qué implica el hecho de que el autor haya llamado a su obra *Ensayo sobre el bien*?" Que ya hemos avanzado un poco y que, después de una respuesta preliminar, estamos ahora buscando una respuesta más profunda que se derive del pensar expuesto en el libro.
- b) En segundo lugar significa, en cuanto a nuestra hipótesis, que la premisa que propusimos allí para una respuesta, es realmente tal. Es una premisa fundamental en que de la afirmación "el hombre es el ser al que en hacer el bien le va la propia exis-

tencia” se desarrolla el trabajo de fundamentación de la problemática inicial.

De esta manera, tomar el bien como centro del libro significa que en el problema del vivir humano el bien se muestra como un requisito. Así que *la cuestión del bien viene a ser la problemática inicial*.

Tomar la cuestión del bien como problemática inicial implica que la experiencia pura, la realidad y la religión van a ser vistas a la luz del bien.

La experiencia pura a la luz del bien es una manera de dejar que la realidad se manifieste tal como es, una vez que la personalidad ha sido vislumbrada como meta. Esta manifestación de la realidad constituye al individuo y así podemos decir con el maestro que la experiencia pura constituye al individuo.

La realidad vista desde el bien como centro, es la manifestación de la ley del desarrollo unitario. Y de esta manera es constitutiva del individuo y de la prosperidad.

La religión, considerada desde el punto de vista del bien, es la manera de realización del bien mismo.

Pero una problemática inicial no puede quedarse estacionaria. Está hecha para avanzar, y este avance tiene que pasar á través de sus presuposiciones inmediatas, hacia aquello que apenas se vislumbra en el horizonte. La presuposición inmediata del bien es la personalidad, ya que “la realización de la personalidad es el bien absoluto” para nosotros,¹ y “acción buena será ... toda acción que tenga por fin la personalidad”.² También por esta razón nos justificamos al tomar el bien como problemática inicial.

Después de haber visto el significado que tiene poner el bien como centro del libro, y como problemática

(1) III, 11, p. 236.

(2) *Ibid.*

inicial, vamos a proceder en nuestra búsqueda de aquellos elementos que llenen los requisitos para una Antropología Filosófica.

SECCION IV

EL ENFOQUE DE LA PROBLEMÁTICA EN EL *ENSAYO SOBRE EL BIEN*

Nuestra problemática inicial para una Antropología Filosófica es la cuestión del bien. Pero el haber encontrado la problemática inicial implica una búsqueda subsecuente, si es que la antropología filosófica resultante va a llenar los requisitos. Ahora tenemos que buscar el fondo de cómo va a ser tomada la problemática. Y para hacer esto tendremos que buscar, ante todo, un punto de vista inicial, localizar el punto en el cual se abre el fondo para la toma de la problemática, y delinear ese fondo.

Podemos ahora preguntarnos, ¿cuál es el punto de vista en el *Ensayo sobre el bien*?

A. El punto de vista

Si sólo leyéramos los prefacios creeríamos que el punto inicial sería el psicologismo,¹ o quizá la experiencia pura.² Pero aun admitiendo que la experiencia pura sea el punto central de una estructura, al estudiar el concepto de personalidad y al leer la tan repetida frase “antes de la separación de sujeto-objeto”, reconocemos un punto de vista subyacente que viene a ser la *no-dualidad*.

(1) *Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami, 3er. prefacio, p. 3.

(2) *Ibid.*, 1er. prefacio, p. 7.

Esto se hace evidente y, sin embargo, hay una gran diferencia entre tomar la no-dualidad como punto de vista inicial y no tomarla. La diferencia estriba en que la experiencia pura es un concepto ya elaborado en el libro, mientras que la no-dualidad es un punto de vista al que llegamos de manera discursiva sólo después de verlo operar a lo largo de todo el libro.

En la Parte I del libro el autor menciona que “desde el punto de vista de la experiencia pura, no existe la objetividad independiente de la subjetividad”.³

En la Parte II dice: “En la experiencia pura aún no existe la separación entre intelecto, emoción y voluntad, y hay una sola actividad; igualmente, aún no existe la oposición entre subjetividad y objetividad”.⁴ Y encontramos ese mismo tipo de pensamiento en la Parte III: “Sólo cuando sujeto y objeto se hunden mutuamente, las cosas y el yo son olvidados, y sólo se da la actividad de la única realidad en el cielo y en la tierra, por primera vez llega la culminación de la buena acción”.⁵

En la Parte IV afirma que: “El punto extremo de esta unidad(i.e. de la consciencia) es la realidad objetiva. Cuando esta unidad alcanza la fusión sujeto-objeto, ha llegado a la cumbre”⁶.

Y en el último capítulo del libro, también nos dice: “Lo que se llama que nosotros conozcamos el verdadero aspecto de las cosas ... se hace posible por primera vez cuando nos unimos con el verdadero aspecto de las cosas, es decir, cuando coincidimos con la pura objetividad”.⁷

(3) I, 3, p. 59; Cf. I, 1, p. 27 y *Zen no Kenkyu*, ed. Iwanami, p. 13: “... aun no hay ni sujeto ni objeto ...”

(4) *Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami, II, 3, p. 64; Cf. *Ensayo ...*: Del mismo modo que en la experiencia pura no hay separación de intelección, emoción y volición, sino solamente pura actividad, tampoco existe separación alguna entre sujeto y objeto” p. 101.

(5) *Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami, III, 11, p. 167; *Ensayo ...*, p. 241.

(6) IV, 1, p. 264.

(7) *Zen no Kenkyū*, Iwanami, IV, 5, p. 210; Cf. *Ensayo ...* p. 299 que dice:

La no-dualidad como punto de vista lleva, en el libro, al trasfondo Zen de Nishida y, sin embargo, de la manera en que se propone, es suficientemente claro para los lectores. Y esta clarificación le viene del concepto de experiencia pura.

Sin embargo, afirmar esto equivale a una interpretación de la obra. Pero es una interpretación en una etapa preparatoria; en un nivel en el que todavía no encontramos una problemática subsecuente, excepto aquellas implicaciones que lleva consigo y que no se hacen explícitas en el cuerpo del *Ensayo sobre el bien*.

Por otra parte, es cierto que quizá no vayamos más allá de este punto de vista. Pero si trascendemos o no ese punto de vista no viene a constituir un problema para nosotros, ya que no se trata de filosofar desde un punto de vista original y completamente diferente. Nos hemos propuesto hacer una interpretación fundamental, y uno de sus límites es precisamente el punto de vista que Nishida presenta en el libro. Así que no es algo que, como intérpretes debamos, por nuestra propia cuenta, tratar de sobrepasar. Sin embargo, si las implicaciones de nuestra problematización nos llevan más allá de este punto, entonces ciertamente tendría que ser posible recorrer el camino que, en el contenido del libro, nos condujo hasta allí.

B. El fondo para abordar la problemática se abre en el concepto de personalidad

Nishida formula un concepto de personalidad diferente del que resultaría de los datos psicológicos que estaban a su disposición al momento de escribir. Aun cuando toma de Illingworth el concepto de personalidad con sus características de "autoconsciencia, voluntad libre

"nosotros conocemos el verdadero aspecto de las cosas cuando ... el yo se une con la pura objetividad que es en definitiva, el verdadero aspecto de las cosas".

y amor”,⁸ en el libro funciona como la “fuerza unificadora de la consciencia”.⁹ También es “la fuerza unificadora infinita que actúa automática y directamente desde dentro de cada individuo”.¹⁰ Esta fuerza unificadora es la personalidad, y como “Dios es el unificador del universo ... debemos decir que Dios es una gran personalidad que es fundamento del universo”.¹¹

Ahora bien, la personalidad humana es una “fuerza unificadora que actúa automática y directamente desde dentro de cada individuo”¹² y es “directamente la actividad de la fuerza unificadora del universo”.¹³ Esta personalidad se manifiesta; pero se manifiesta en una situación especial. Nishida nos dice que “la verdadera personalidad aparece cuando esos deseos se apagan y el yo se hunde en el olvido”.¹⁴

Si el concepto de personalidad se aplica tanto a Dios como al hombre podemos preguntarnos de qué manera se hace.¹⁵ En este sentido nuestras mejor respuesta sería quizá que la personalidad es la manifestación del amor como la ley del desarrollo unitario de la realidad.¹⁶

(8) IV, 3, p. 280.

(9) III, 10, p. 234.

(10) III, 10, p. 235.

(11) *Zen no Kenkyū*, IV, 3, ed. Chikumashobo, pp. 196. j-197.d; Cf. *Ensayo ...*, que suaviza la expresión: “... hemos de reconocer en Dios una inmensa personalidad raíz del universo”.

(12) III, 10, p. 235. Aeppli en *Personalidad* nos dice: “personalidad, es decir, la forma última que el hombre es capaz de alcanzar y que sólo puede manifestarse a través de su unicidad característica”, Prólogo, p. 5. “Personalidad equivale a cumplimiento relativo de aquel llamamiento a la autoformación que, desde siempre, se ha puesto por una fuerza interna, tal vez en nombre de un poder superior. Mediante ella procura llegar al hombre a su máxima perfección personal”, *Ibid.*

(13) Siguiendo la traducción al inglés, *A Study of Good*, III, 10, p. 141; Cf. *Ensayo ...*, p. 235.

(14) III, 10, p. 234. La traducción al inglés dice: “at the point where or has suppressed these (i.e., subjective) hopes and has forgotten the self... the true human personality appears” *A Study of Good*, p. 140.

(15) Ver Apéndice II, sobre la manera en que Illingworth lo hace.

(16) Ver Segunda Parte, Sección V, 3, No. 6.

En la búsqueda del fondo para la toma de la problemática, sin embargo, lo que nos concierne es la manifestación de la personalidad ya que es un punto de unión de la experiencia pura (tomada aquí como “conocer la realidad tal como es”) y la realidad. Vemos pues ahora, que

C. El fondo para la toma de la problemática es el momento de la manifestación de la personalidad

La personalidad se manifiesta, como ya se dijo, cuando hay un abandono de sí-mismo, de los ideales, y de la estructura psíquica del individuo,¹⁷ y hay actividad a un nivel en el que no existe una diferenciación entre sujeto y objeto.

Esto significa que existen varias maneras en que se va a desarrollar este concepto. Entre ellas señalaremos algunas:

a. La personalidad, en su manifestación, tiene dos elementos que la acompañan y que, como ya vimos en la Primera Parte de este escrito, le son inseparables. Estos son: la unidad de la consciencia y la experiencia pura. Ambas forman, por así decirlo, el marco de referencia dentro del cual se encuentra un elemento que hasta ahora no hemos visto. Este elemento probablemente surgirá en el curso de nuestra interpretación. También el punto de vista inicial apunta hacia ese elemento.

b. El punto de vista inicial es la no-dualidad, como ya vimos. Ahora bien, si consideramos que tanto la unidad de consciencia como la experiencia pura, y la no-dualidad, están presentes en la manifestación de la personalidad, quizá nos veamos lle-

(17) Cf. Aeppli, *Personalidad*, “la identidad con el yo es una grave transgresión contra la personalidad psíquica total”, p. 35.

vados a pensar que la no-dualidad misma es ese elemento que buscamos. Pero no es así, porque la no-dualidad es apenas uno más de los elementos que atestiguan la manifestación de la personalidad.

c. Lo que nos queda por examinar es aquello que es atestiguado. Y en este momento no puede hacérsenos presente sino como una localización atestiguada por la no-dualidad, la experiencia pura y la unidad de consciencia. Esta localización es el momento de la manifestación de la personalidad. "Localización" debe entenderse, no en una manera espacial o temporal solamente, sino primordialmente como un fondo para la toma de la problemática de una interrogación del hombre. Esto es, la interrogación del hombre procederá a partir del "momento de manifestación de la personalidad".

Esto quiere decir que este último punto viene a convertirse en el fondo mismo, ya que entre los aspectos del momento de esa manifestación, esperamos que sea éste el que más fácil y adecuadamente se preste a serlo.

Nos queda entonces un área de manifestación, pero es un área donde no hay nada. El concepto es sólo un puente para la articulación entre lo que se ha dicho y lo que va a emerger. Después le daremos un nombre a este eslabón. Esperamos que una vez que hayamos llegado a la problemática fundamental podamos encontrar el nombre apropiado para este punto. Por ahora lo concebimos como un área donde la manifestación de la personalidad tiene lugar sin que por esto tenga características definidas.

Empero, podemos proceder aún con este concepto todavía no clarificado, ya que el siguiente paso es sólo una profundización en este mismo concepto. Al llegar

a esta profundización esperamos encontrar la clarificación de este concepto que por ahora es oscuro. Y no puede menos que ser oscuro ahora, ya que la manera en que está presentado no abarca todo el contexto que se va a expresar, y es únicamente uno de sus aspectos. Vamos a buscar esta clarificación.

SECCION V

LA PROBLEMATICA FUNDAMENTAL DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA IMPLICITA EN EL *ENSAYO SOBRE EL BIEN*

A. La experiencia pura como momento de manifestación de la personalidad

Hemos tomado como base de la problemática el momento de la manifestación de la personalidad. Ahora bien, este momento “cuando ... el yo se hunde en el olvido”¹ viene a equipararse a la experiencia pura. Pero encontramos ya dos aspectos de la experiencia pura (como dos características anotadas en la Primera Parte, sección II): una de ellas es cognoscitiva, la otra es “la realidad que está en proceso de desarrollo”.² Esto fue algo expresado como “la experiencia pura es un estado unitario de la consciencia que, siendo base del desarrollo de la realidad, es modelo de interpretación de esa misma realidad ... y es la realidad misma”,³ para integrar esos dos aspectos. No en vano se hizo esta segunda formulación, ya que respecto a la experiencia pura el énfasis del *Ensayo sobre el bien* está en el aspecto cognoscitivo. Aun cuando al final del libro se menciona que “experiencia pura no significa simplemente consciencia perceptiva”,⁴ no se hace hicapié sobre ello y de

(1) III, 10, p. 234.

(2) Primera Parte, Sección II, A. 2.

(3) Primera Parte, Sección III, B.

(4) *Zen no Kenkyū*, IV, 3, ed. Iwanami, p. 199; Cf. *Ensayo*, p. 234.

esta manera constituiría un problema para nuestra interpretación el hecho de seguir el cambio, de un énfasis sobre la experiencia pura a un énfasis sobre la fuerza unificadora de la realidad.⁵

Hay otro problema que viene junto con éste: si consideráramos solamente este aspecto quizá encontraríamos razón para tachar de psicologista el *Ensayo*. Pero ahora, desde nuestro más amplio punto de vista, sería pasar por alto, por una parte, dónde se pone el nuevo énfasis, y por el otro, el eslabón entre la experiencia pura y la fuerza unificadora de la realidad. El momento de manifestación de la personalidad es al mismo tiempo, el punto entre estos dos énfasis y su unión.

Es claro que el concepto de experiencia pura bien entendido podría ser una manera de llegar a una problemática fundamental, pero resultan varios puntos en contra del uso de este concepto en nuestra interpretación:

- a) los diferentes aspectos del significado de experiencia pura que se anotaron anteriormente;
- b) el problema lingüístico. Experiencia es una palabra que tiene una historia (occidental) tras de sí, y Nishida va más allá del concepto de experiencia pura que adoptó William James (de quien originalmente tomó el término), y no hay un término "experiencia pura" equivalente, en un filósofo occidental, al concepto de Nishida. Así que el término mismo constituye un problema.

Por estas razones es quizá mejor continuar nuestra búsqueda de una problemática fundamental apoyándonos en el momento de la manifestación de la personalidad.

(5) Esto es probablemente resultado de la influencia de Illingworth, quien menciona, como uno de los elementos de la personalidad, la fuerza unificadora. La influencia está presente en la Parte IV del *Ensayo sobre el bien*. Ver Apéndice I.

Ahora bien, para facilitar la expresión, y a causa de que este momento es sólo el *claro del cual* emerge la personalidad, lo denominaremos el *LOCUS* de la manifestación de la personalidad.

B. El locus de la manifestación de la personalidad como la problemática para la antropología filosófica implícita.

Haberle dado el nombre de *locus* al momento de manifestación sólo añade un poco de exactitud a la forma de expresión; pero con este concepto no podemos decir que hemos llegado a la problemática fundamental de la antropología filosófica; aún tiene que probarse por otros dos criterios:

- a. Si también hemos llegado a la “esencia de la filosofía”.⁶
- b. Si es un concepto fructífero.

Para clarificar esto vamos a examinar el *locus*, otros nombres que este *locus* podría tener, las dificultades para un entendimiento correcto del término, y lo que se sigue de ello.

1. *El locus*

El *locus* de manifestación de la personalidad es el punto donde aparece la ley del desarrollo unitario y, en consecuencia, el punto donde la realidad se muestra tal como es. Ahora bien, es necesario hacer énfasis en que es la manifestación misma la que tiene estas características y que, empero, el *locus* designa la circunstancia especial de este evento; además, designa el claro donde tiene lugar la emergencia de la realidad y la manifestación. El *locus* es el que debe proporcionar la problemá-

(6) M. Heidegger, *Kant y el Problema de la metafísica*, Parte IV, sec. 37, pp. 178.

tica fundamental para una antropología filosófica.

2. *Otros nombres del locus*

Este momento también podría designarse de otras maneras, derivando esos nombres de lo que se dice en el *Ensayo sobre el bien* y de lo que hemos dicho en este escrito. Uno de los posibles nombres sería *espíritu*, punto hacia el que todo se desenvuelve y del cual todo proviene. Nishida señala: “En términos de la teoría evolucionista moderna puede decirse que en la evolución de la materia inorgánica, plantas, animales e incluso el hombre, la realidad pone poco a poco su esencia, que había permanecido oculta, en estado presente. En la evolución del espíritu aparece por primera vez la característica fundamental del origen de la realidad”.⁷ Y “el espíritu es la función unificadora de la realidad”.⁸

También podríamos llamarlo *nada absoluta*. Muy poco se dice acerca de ella en el libro de manera expresa. Sin embargo, como lo ha dicho Nishida en la Parte IV, lo que él trataba de expresar ha estado *presente* en occidente en la teología negativa y era cosa *evidente* en el Budismo.⁹ Ahora bien, esta misma afirmación nos indica otro posible nombre para el *locus*: Dios. Pero si llamamos Dios al *locus*, se nos dirá que estamos haciendo teología en lugar de encontrar la problemática fundamental de una antropología filosófica. Tampoco utilizamos el término *nada absoluta* porque este concepto no es todavía muy útil para nosotros en occidente, y que nuestro pensamiento no se ha desarrollado en la misma dirección.

Hemos visto que hay otros nombres que po-

(7) II, 9, p. 149.

(8) *Ibid.*, p. 152.

(9) IV, 4, p. 289.

drían aplicarse al *locus*. El problema en el uso de cualesquiera de estos otros nombres es el número de connotaciones que ya tienen para nosotros y las malas interpretaciones a que pueden prestarse. Al llamarlo *locus* de manifestación de la personalidad hay más peligro de no ser entendido que de ser mal interpretado. Y vamos ahora a resolver esta dificultad.

3. *Dificultades para el entendimiento correcto del locus*

Hay dos problemas principales de tipo psicológico para entender lo que se designa como *locus*. Como ya vimos, lo que designa es tal, que se presta a muchas y nuevas denominaciones y puede dar lugar a que la imaginación le ponga un contenido. Así que,

- a) la primera dificultad es la acción de la imaginación en el entendimiento del *locus*. Puede suceder que la imaginación le ponga algo dentro, no como una acción voluntaria, sino porque la dificultad de hacer de este momento algo práctico, da ocasión al despliegue de estructuras que yacen profundamente en la psique y vienen a manifestarse. No es este el lugar para examinar la relación de los llamados arquetipos con el esfuerzo filosófico, pero particularmente en el caso de Nishida es fácil encontrarse, al tratar de interpretarlo, con este tipo de dificultad.¹⁰
- b) se origina otra dificultad en el hecho de que el pensamiento de Nishida es resultado de una mente iluminada por la práctica Zen. Esto,

(10) Cf. E. Newmann, *Origin and Development of Consciousness*, Introd. pp. XV, ss. E. Newmann *The Great Mother*, pp. 77-83.

desde luego, nos pone en desventaja en cuanto a una visión profunda de la realidad y en cuanto a una aprehensión de todas las implicaciones de su pensar, pero para una interpretación del pensamiento expresado, no tener una mente iluminada por el Budismo Zen no es un obstáculo insalvable, dado el caso de que el intérprete no vaya más allá de los aspectos externos de la mente iluminada y de la expresión de su experiencia.

- c) Otra dificultad en ese pensamiento es su complejidad. El *Ensayo sobre el bien* tiene que interpretarse en muchos niveles y, a menos de que se tenga consciencia de este hecho y de cuáles son esos niveles, es fácil perderse en esa complejidad.
- d) Pero una dificultad que se origina en relación con la realización de nuestra interpretación es demostrar de qué manera la problemática fundamental de la antropología filosófica implícita constituye la esencia de la filosofía.

4. *El locus como esencia de la filosofía*

Decir que el locus constituye la esencia de la filosofía tiene dos significados:

- a) en cuanto a la esencia de todos los sistemas filosóficos y los nuevos sistemas posibles. No creo que pueda determinarse muy fácilmente lo que constituye la esencia de la filosofía. De hecho, debemos decir que no es ésta la manera de determinar la esencia de la filosofía, porque de otro modo tendríamos que depender del estudio de las características de la filosofía y trabajar a partir de allí.
- b) en cuanto a la esencia de la acción, podemos preguntar si hay otro tipo genuino de filosofía

que el acto de filosofar. *La esencia de la filosofía es el filosofar.* La esencia de la filosofía, en este caso, es el acto mismo. Pero el acto de filosofar, para poder aspirar al título de filosofía, debe ser tal que permita que la realidad se muestre. De esta manera el *locus*, el momento en que la realidad se muestra, es la esencia de la filosofía. El filósofo está constituido por el *locus*, y no al contrario.

Así, una de las áreas de prueba para la problemática fundamental nos da un resultado positivo. Ahora queda por ver si es provechosa o no esta problemática fundamental. Pero para eso tenemos primero que clarificar dos nociones: quién es un individuo humano; y qué es aquello que constituye lo fructífero del concepto.

5. *El problema del vivir humano y el locus*

Como primer paso para la clarificación de esas nociones, tenemos que preguntarnos sobre la relación que existe entre el vivir humano y el *locus*. Ya se vio que el individuo está constituido por la experiencia pura,¹¹ y que ésta en su segundo significado¹² puede ser utilizado como manifestación de la personalidad.¹³ Quizá podamos ahora decir que el individuo humano está constituido por el *locus*. Entonces el problema del vivir humano y el *locus* están relacionados de la siguiente manera: *ser humano es estar centrado en el locus*.

6. *El significado de estar centrado en el locus*

Tenemos que preguntar qué significa decir: “ser humano es estar centrado en el *locus*”. Hay que re-

(11) *Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami, 1er. prefacio, p. 7.

(12) Segunda Parte, Sección V. A.

(13) Segunda Parte, Sección V.A.

cordar que la manifestación de la personalidad significa realizarse uno con “la infinita fuerza unificadora que está a la raíz de la realidad”,¹⁴ y la realidad se manifiesta tal como es en la vida diaria. Así que estar centrado en el *locus* es llevar a cabo acciones ordinarias como expresión de la ley del desarrollo unitario. Es decir, el verdadero ser humano está presente en las acciones de la vida diaria como expresión de amor.

Si es así, entonces probablemente las implicaciones de esta afirmación lleven consigo una interpretación de la sociedad, la cultura, etc. No vamos a explorar aquí estas implicaciones porque no son nuestra preocupación en la presente tarea.

Concluimos por ahora nuestra búsqueda al problema inicial: ¿Qué implica el hecho de que el autor haya llamado a su obra *Ensayo sobre el bien?*” con la respuesta: *implica una antropología filosófica cuya problemática inicial es la cuestión del bien, y cuya problemática fundamental es el locus de manifestación de la personalidad.*

(14) III, 11, p. 236.

SECCION VI

LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA RESULTANTE

El locus, como hemos visto, viene a ser la problemática fundamental para la antropología filosófica implícita. Pero para evaluar la importancia de esta afirmación debemos, ante todo, examinar los diferentes aspectos de la obra. Vamos a hacerlo mediante una consideración del proceso de emergencia de la persona humana, que cubre varios aspectos de nuestra afirmación.

A. La emergencia de la persona humana

La emergencia de la persona humana con las características que Nishida le asignó (tomándolas de Illingworth), tiene su origen en *ser amado*. Esta es la base de la identidad personal. Tal es el significado del último capítulo del *Ensayo sobre el bien*. Sin embargo, muestra una identidad oculta: la identidad entre persona humana e individuo. Esta identidad es diferenciable. La identidad personal es la culminación de una serie de identidades que resultan de nuestra interpretación. La primera es la que ya mencionamos. La diferenciación consiste en que la identidad personal radica en ser amado. El individuo, por otra parte, está constituido mediante la experiencia pura. El amor que da identidad a la persona humana es el amor con el que la base de la realidad lo ama. Y la constitución del individuo debe ser considerada mediante la emergencia del individuo.

B. La emergencia del individuo

Hemos visto bajo qué condiciones el *locus* es equivalente a experiencia pura. También hemos visto que la experiencia pura constituye al individuo. Sin embargo, el modo de esta constitución no se hace explícito. Debemos decir que el *locus* viene a ser la base metafísica del individuo y que el individuo se constituye por los modos de esta base.

Decir que la base metafísica del individuo es el *locus* del momento de manifestación de la personalidad significa, utilizando las palabras del *Ensayo sobre el bien*, que la base metafísica del individuo es la “experiencia pura”. Esto es consonante con la afirmación de que, “No es que exista la experiencia porque existe el individuo, sino más bien el individuo existe porque se da la experiencia”.¹

El proceso de esta constitución se apunta en el *Ensayo sobre el bien*, cuando leemos que “La personalidad, que es la fuerza unificadora de la consciencia y al mismo tiempo la fuerza unificadora de la realidad, se realiza primeramente en nosotros, en el individuo”.² Tenemos pues, aquí, un círculo completo y una completa equivalencia en los diferentes modos de la experiencia pura. Así que la personalidad, la base de la realidad, la voluntad, la experiencia directa, la fuerza unificadora de la realidad, lo que hemos llamado la ley del “desarrollo unitario”,³ la iluminación religiosa, etc., son completamente equivalentes unos con otros. Son en consecuencia, todos en una, la base metafísica del individuo.

A lo largo del *Ensayo sobre el bien* se ha dicho esto;

- (1) I, 1, p. 52; Cf. *Zen no Kenkyū*, Iwanami, 1er. prefacio, p. 7.
- (2) III, 12, p. 242.
- (3) Tomando como base II, 6, “Esta ley es la fuerza unificadora de todas las cosas y, al mismo tiempo, la fuerza unificadora del interior de la consciencia”, p. 123; Cf. también Primera Parte, Sección IV, A, y nota 10 de esa sección.

pero si vamos a sacar las conclusiones correspondientes, debemos examinar los modos concretos de la base del individuo.

Los modos concretos de la base

La base se manifiesta en el individuo de diferentes modos, y, en consecuencia, recibe diferentes nombres:

1. Como *experiencia directa*, designa la manera de conocer la realidad y la percepción del cuerpo.
2. Como *no-dualidad* apunta a un estado de consciencia del individuo. Esto, desde luego, no excluye el hecho de que la no-dualidad tenga un sentido metafísico preciso en el *Ensayo sobre el bien*, como punto de partida⁴
3. Como *bien*, es el comportamiento que contribuye a la realización de la personalidad.
4. En relación con la parte que juega el individuo como “eje de unidad”,⁵ se denomina *voluntad*.
5. Es *iluminación religiosa* en la personalidad del individuo. Esto no contradice nuestra afirmación anterior de que la persona humana emerge mediante el ser-amada. Más bien, este amor mismo de la base de la realidad es el *locus*. Ni tampoco contradice la afirmación de que la diferenciación entre persona humana e individuo se constituye mediante los modos de la experiencia pura, ya que precisamente el hecho de que en ellos intervienen el *amar* y el *ser amado* apunta al origen de la identidad entre persona humana e individuo. El individuo se integra por los modos del *locus*; la persona humana, por le hecho de *ser amada*.

(4) Ver Segunda Parte, Sección IV.

(5) I, 3, p. 70.

6. Otra designación del *locus*, pero que no viene a ser base del individuo de la misma manera, es la base de la realidad, la nada absoluta-Dios. Respecto al individuo, el fondo para esa base se llama Dios. Pero no es Dios directamente, sino el *amor de Dios* el que es la base, en este caso no del individuo, sino de la persona. Esta distinción tiene implicaciones teológicas que no vamos a examinar aquí. A esta manera de ver nos lleva la interpretación que dimos al último capítulo del *Ensayo sobre el bien*.

Hay todavía otra manera de interpretar estos puntos, es decir, como una descripción compuesta. Esta descripción contestaría a la pregunta: “¿Qué clase de hombre es el que vive del *locus* (o, por la experiencia pura)?” Pero esta respuesta sería secundaria en comparación con aquella que nos dice de qué manera la base metafísica se muestra concretamente en el individuo. Si hubiéramos escogido dar la descripción compuesta como nuestra respuesta, hubiéramos terminado haciendo Psicología⁶ y no Antropología Filosófica. Además, si hubiéramos argumentado que la descripción compuesta correspondía a la verdadera interpretación, entonces hubiéramos dado pie a la crítica del psicologismo en el libro —que como ya vimos, no parece ser aplicable al *Ensayo sobre el bien*.

Estas denominaciones y modos concretos del *locus* nos llevan a pensar que el desarrollo del individuo va, como el desarrollo de la experiencia pura que lo constituye, de lo fragmentario a “una unidad ilimitada”.⁷ Precisamente el problema del individuo es la persona-

(6) Cf. Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, “experiencias cumbre son aquellos momentos de la mayor felicidad y plenitud”, p. 69. Para su exposición de la experiencia, ver caps. 6 y 7, pp. 67-108.

(7) II, 7, p. 127.

lización, el vivir humano”⁸ es la preocupación central del autor y el meollo de su investigación⁹. Así que hemos tenido todo este tiempo, desde el principio, pero no de manera explícita, la afirmación de que la antropología filosófica es la interrogación de la realidad del individuo. Esto se lleva a cabo tomando el vivir humano como su problemática y la cuestión del bien como su problema inicial.

Ahora bien, esta enunciación implica que la antropología filosófica estudia el problema de la unidad tomando como su problema inicial la cuestión de la fragmentariedad. Procede de lo fragmentario a la unidad, pero a la unidad en el individuo. Sin embargo, por debajo de la fragmentariedad está la experiencia pura. Ahora bien, la experiencia en el caso de la emergencia del individuo esconde una identidad oculta: la identidad individuo-sujeto. Decir que hay una identidad oculta, y que ésta es la del individuo con el sujeto, pide que se muestre cómo puede haber una diferenciación entre los dos. El proceso de diferenciación se mostrará como la emergencia del sujeto.

C. La emergencia del sujeto

Quizá podríamos decir que al ir de la persona al individuo y al sujeto, vamos de lo más concreto a lo más abstracto; pero esto es sólo un decir, ya que todos ellos son idénticos por el *locus*. Sin embargo, bajo el nombre de sujeto, el individuo nos presenta sólo aquellas características que le constituyen. Así que la antropología filosófica resultante de hecho realiza, en la delineación de la constitución y emergencia del individuo, la *clarificación de la estructura del sujeto*.

Esta es una empresa preliminar para cualquier esfuerzo filosófico; pero el hecho de que tenga lugar precisamente mediante la antropología filosófica implíci-

(8) Cf. Primera Parte, Sección V.

(9) *Zen no Kenkyū*, 1er. prefacio, ed. Iwanami, p. 7.

ta en el *Ensayo sobre el bien* nos permite evaluar con mayor claridad el impacto de ese libro en los círculos filosóficos del Japón. Este impacto no parece estar muy bien definido todavía. Otros intérpretes han entendido el libro de manera diferente y han llegado a conclusiones con su propio método.

El individuo frente a otros individuos. En el caso del individuo podemos hablar de un sí-mismo, no así en el caso del sujeto. Así que aunque suene paradójico, y exactamente al revés del propósito enunciado por el autor, la antropología filosófica implícita en el *Ensayo sobre el bien*, se propone el *establecimiento, sobre una base CLARA, de la dualidad sujeto-objeto*. Esta base ya fue mencionada: la clarificación de la estructura del sujeto.

Sin embargo, que el resultado sea contrario al propósito de Nishida no significa ni un error por parte del maestro, ni (sólo por esta causa) que nuestra interpretación esté equivocada. Muy al contrario, el hecho de que la antropología filosófica resultante establezca una dualidad es consonante con el pensamiento de Nishida, por la clase especial de sujeto de que se trata: *Es un sujeto que es No-sujeto en el mismo momento de ser sujeto verdaderamente.*¹⁰

Utilizando las palabras del *Ensayo sobre el bien*, esto es solamente consciencia.¹¹

D. La Antropología Filosófica resultante en su relación con la metafísica

Hemos visto un proceso que va desde la emergencia de la persona, a la identidad de persona e individuo; de la emergencia del individuo, a la identidad de individuo y

(10) Quizá podríamos utilizar el "sí-mismo sin ego" (nitchthaften Selbst) traducido al japonés como *mugateki jiko* en Nishitani Keiji, *Kami to Zettai Mu* (Dios y la Nada Absoluta), p. 11 que cita el prefacio de C.G. Jung al libro de D.T. Suzuki, *An Introduction to Zen-Buddhism*.

(11) II, 2-3, pp. 42-43.

sujeto, y que llega hasta la emergencia del sujeto. El papel de la antropología filosófica resultante es hacer explícito este proceso. De lo que se ha hecho claro en el curso de nuestra interpretación fundamental, llegamos a varias conclusiones:

1. El sujeto es idéntico con el Ser. Esto es así, como ya se dijo, porque el sujeto “es No-sujeto en el momento de ser sujeto verdaderamente”. En consecuencia, *la base de la antropología filosófica* (el sujeto, en su estructura) y *la base de la metafísica* (el Ser, para la filosofía occidental) *es una y la misma*. Esta idéntica base es el fondo que hace posible el *cogito*. Ya que sólo en la MULTIPLE IDENTIDAD (Ser-sujeto-individuo-persona, una identidad que se continúa a los modos de la base) es posible la auto-reflexión y la percepción de la estructura del sujeto.
2. Por el hecho de que hay un movimiento que va de la fragmentación a la unidad y por la identidad del Ser y sujeto, que hace posible el *cogito*, se origina la afirmación de que *el momento del establecimiento del sujeto y del significado es uno y el mismo*.
3. Lo que es establecido por esta antropología filosófica como la esencia del sujeto y aquello que es considerado como la esencia de la filosofía (como ya vimos) coinciden; así que *la esencia del sujeto, y la esencia de la filosofía son una y la misma*.
4. El hecho de que para la realización de la personalidad el *locus* en su modo concreto de voluntad se manifieste en el individuo, nos lleva a pensar que el hombre es en una relación directa con la realidad: *si hay individuo, hay realidad; si no hay individuo, no hay realidad*.

Decimos esto aún estando conscientes de que Nishida ha dicho que la experiencia pura (equivalentes: realidad, fenómenos de la consciencia, etc.) precede al individuo y lo forma. Y lo decimos porque el individuo a su vez también participa activamente, una vez constituido, en que se dé la experiencia pura: la realidad. La realidad, entendida en toda la fuerza de la afirmación metafísica que dice: “la única realidad son nuestros fenómenos de consciencia”,¹² y “la realidad nace de las mutuas relaciones y ... el universo es la única actividad de la única realidad”.¹³ Y también, “Nuestro mundo está compuesto de fenómenos de consciencia”¹⁴ y aún más: “Si existiese un mundo distinto de la unidad de nuestra consciencia, ese mundo sería ajeno a nosotros”.¹⁵

5. Dado que originalmente el sujeto es un “NO-sujeto” y queda como tal, “dónde puede entrar la dualidad? Así que, *el sujeto no se origina en, ni va hacia la dualidad.*
6. Sin embargo, la identidad de Ser y sujeto lleva consigo la cuestión de la realidad. Y aunque la antropología filosófica tiene como propósito el establecimiento de la dualidad sujeto-objeto, frente a la metafísica esta dualidad viene a ser meramente la cuestión inicial en el problema de la realidad y mediante esta cuestión la metafísica estudia el Ser. Esto significa que la problemática de la realidad va a ser estudiada con la dualidad como su problema inicial. De esta manera, *la metafísica estudia el*

(12) II, 2, p. 42.

(13) II, 6, p. 62.

(14) II, 2, p. 45.

(15) II, 6, p. 125.

Ser mediante el problema de la realidad, tomando como cuestión inicial el problema de la dualidad que se propone claramente la antropología filosófica.

Esto es así porque la antropología filosófica busca la clarificación de la estructura del sujeto y lo pone como requisito de la realidad, pues viene a ser el sujeto filosofante.¹⁶ En esto tenemos la presentación inicial del problema de la dualidad. Y aquí es donde empieza la Parte II del *Ensayo sobre el bien*. Sin embargo, no examinaremos la metafísica del *Ensayo sobre el bien* en cuanto pudiera resultar de la interpretación ya hecha (aún cuando estemos ahora diciendo algo sobre esa metafísica).

Tomando los puntos precedentes en consideración llegamos a ver que aunque inicialmente la antropología filosófica resultante parece preocuparse por la unidad del individuo, como resultado de su propósito y de su relación con la metafísica, no trata primordialmente de la constitución del individuo sino, más bien, de la estructura del sujeto. Y de esta manera representa un movimiento del estudio del individuo al estudio del sujeto. Es decir, de una separación entre Ser e individuo, a la afirmación de la unidad entre Ser y sujeto en la experiencia pura.

E. La Antropología Filosófica resultante en relación con la ética

La originalidad del concepto antropológico de Nishida y aquí descansa la importancia fundamental que tiene para nosotros el último capítulo del *Ensayo sobre el*

(16) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, "El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo", 5.641, pp. 165-167.

bien —es que la esencia del sujeto es pensada en el horizonte del amor, en el campo de la mirada personificadora. En el concepto de la esencia del sujeto (como creación de amor), desde el punto de vista del amante, de uno que contempla con mirada personificadora. Por esto el sujeto resultante es NO-sujeto. La base de esa Ética es el amor, y se le piensa desde el punto de vista del amante, en un universo estructurado sobre la múltiple identidad de la experiencia pura y un concepto del sujeto como NO-sujeto.

Ahora bien, en eso hay una influencia del pensamiento cristiano, especialmente por medio del libro *Personality Human and Divine* de Illingworth en el que encontramos el amor como uno de los elementos de la personalidad, un amor encarnado en Cristo.*

Pero ciertamente que no es meramente pensamiento cristiano, también es parte de la tradición budista y se sitúa en el centro del concepto de la iluminación: gran amor y compasión, y como una de las tres características principales de un iluminado (los otros dos son “sabiduría” y “medios”).¹⁷ En esta posición central que el amor tiene en el *Ensayo sobre el bien* tanto budismo como cristianismo están unidos en su concepto central. Pero si esto no se ve claramente por parte de los cristianos, quizá se deba a una carencia, hasta nuestros días, de una Cristología sistemática.

(17) Daisetz T. Suzuki (tr), *The Lankavatara Sutra*, Introd. pp. xii-xiii.

*Cf. Apéndice I

CONCLUSIONES

Hemos dado una vuelta completa desde el planteamiento de la problemática inicial, pasando por los requisitos, para delinear una antropología filosófica, y queremos ahora, ante todo, ver en pocas líneas los pasos que se han dado, y luego hacer unas consideraciones finales.

A. Respecto al *Ensayo sobre el bien*

El *Ensayo sobre el bien* es una obra en la que el pensamiento expresado se mueve en diferentes niveles. Hemos descubierto algunos de ellos. Vamos a mencionarlos.

1. Un primer nivel es aquel donde por primera vez uno encuentra el libro; para buscar el significado del bien es necesario examinar sus elementos. Así nos confronta una descripción de la experiencia pura, un estudio de la realidad, sistemas éticos y religión.
2. En el segundo, el libro toma el Bien como punto inicial. Esto es, una vez que los elementos han sido examinados, se encuentra el bien y éste se vuelve entonces la base del libro entero.¹

(1) Primera Parte.

3. Un tercer nivel es cuando se ve que el bien encierra una problemática: la cuestión del bien es la problemática inicial para el estudio del hombre.²
4. Desde esta problemática inicial, nos confronta un nuevo nivel: el estudio del hombre es conducido mediante el concepto de personalidad. La personalidad viene ahora a ser el foco desde el cual debe verse todo el libro.³
5. Como quinto nivel encontramos que la personalidad misma es puesta en tela de juicio respecto a su manifestación. Esta no debe asignarse a ninguna de las características del hombre. Más bien, es en el momento de olvido total de sí mismo cuando emerge la personalidad. Así que el nuevo nivel toma el *locus* de la manifestación de la personalidad como punto central.⁴
6. El sexto nivel nos lleva esta interpretación a la problemática fundamental de un estudio del hombre. Como problemática fundamental que expresa la preocupación de Nishida con el problema del vivir humano, encontramos que: ser humano es estar centrado en el *locus*.⁵
7. Un séptimo nivel está implícito en el hecho de que el *locus* es coextensivo con la realidad. Siendo esto así, actuar teniendo como centro al locus significa llevar a cabo acciones ordinarias como la expresión completa de ser humano.⁶ Pero este nivel, visto desde el último capítulo del libro, es la actividad del amor en la vida ordinaria.

(2) Segunda Parte, Sección III.

(3) Segunda Parte, Sección IV.

(4) Segunda Parte, Sección V, B.

(5) Segunda Parte, Sección V, B.

(6) Segunda Parte, Sección V, B.

Esto es, en resumen, lo que hemos visto a lo largo del libro como esquema de nuestra interpretación fundamental.

B. En relación con el tercer prefacio

Nishida nos dice: “aunque se me critique, no puedo hacer otra cosa”; y se apega a aquello que él considera el punto de vista del *Ensayo sobre el bien*; es el “punto de vista de la consciencia”.⁸

Ahora que ya hemos examinado un poco más de cerca el libro, esto nos lleva a pensar en dos problemas principales implícitos:

1. El punto de vista que el autor afirma es el punto de vista de su libro, años después de su publicación, ¿es el mismo que el que resulta de nuestra interpretación? Y si es ¿por qué? Y si no es, ¿por qué no?
2. ¿Hay algo que queda sin decir en el “no puedo hacer otra cosa”? ¿algo que quizá no alcanzó a salir a la luz en el pensamiento de Nishida? Porque él tuvo la intuición entonces pero no la exposición discursiva, que se fue formando poco a poco —y quizá lo hizo adherirse al punto de vista implícito, aún cuando se le criticara. Si esto es así ¿podríamos afirmar que el punto de vista implícito es el que surgió de nuestra interpretación fundamental? Y si es, ¿por qué?

Estas son las preguntas. Vamos ahora a tratar de darles respuesta.

- a. La preocupación de este escrito no es entrar en un diálogo con el autor sobre sus propias in-

(7) *Zen no Kenkyū*, ed. Iwanami, 3er. prefacio, p. 3.

(8) *Ibid.* El texto implica una posibilidad: “ishiki no tachiba de arō”.

interpretaciones posteriores del libro, ni seguir el desarrollo de su pensamiento; sino más bien, ver directamente dentro de lo que está implícito en el libro mismo. Vamos entonces a tratar la cuestión desde el ángulo de si es posible que el "punto de vista de la consciencia" sea el punto de vista del libro, y si es el punto de vista final al que uno puede llegar desde el pensar expresado allí.

Se enumeraron antes siete puntos de vista posibles respecto al *Ensayo sobre el bien*. Ahora bien, cualesquiera de ellos podría, por sí mismo, considerarse justificado; pero respecto a una interpretación fundamental, deben ser vistos (excepto el séptimo) como incompletos.

El autor mismo critica el punto de vista, y apunta la manera como se desarrolló después;⁹ así que podemos concluir que posteriormente profundizó su propia intuición en cuanto a la exposición discursiva de las implicaciones del *Ensayo sobre el bien*. Esta puede ser una de las razones por las que no parecen coincidir lo que el autor dice ser el punto de vista del libro y los resultados de la interpretación aquí presentada. Sin embargo, podemos ver que al menos son similares en lo que señalamos como propósito de la antropología filosófica resultante: la clarificación de la estructura del sujeto. Así que la preocupación principal de esta antropología filosófica es esa visión del sujeto; y ya se dijo antes que este punto de vista es "utilizando las palabras del *Ensayo sobre el bien* ... solamente consciencia"¹⁰

(9) *Ibid.*

(10) Segunda Parte, Sección VI, C.

- b. En cuanto a la segunda cuestión. Debemos inferir, del hecho de que el autor mismo traza su desarrollo posterior, que hay algo más profundo implícito que no fue presentado discursivamente en el libro.

Empero, el tercer prefacio es una interpretación por parte del autor, donde nos muestra a qué profundidad expresó el pensamiento contenido en el *Ensayo sobre el bien*.

La decisión sobre si es o no el mismo punto de vista que resultó de esta interpretación, debe hacerse después de un serio estudio del pensamiento posterior de Nishida; en el caso de que nuestra interpretación sea correcta, tendríamos que encontrar lo siguiente: En ese caso debería ser posible medir qué tanto había profundizado en el pensamiento que inspira el *Ensayo sobre el bien* —en aquellos casos en que hace referencia a este libro.

C. El lugar del maestro Nishida en la historia de la Antropología Filosófica

Tratar de encontrar el lugar que ocupa Nishida, tomando solamente en consideración su concepto de Dios, o del universo, o aun de cualesquier de los elementos que utiliza (incluyendo los puntos de contacto con el panteísmo, panenteísmo, etc., de G. Bruno, Spinoza, Schafesbury o Cusa), como punto central para una caracterización sería un equívoco.

Debemos encontrar su lugar mediante la consideración del tipo de antropología filosófica que resulta de la interpretación llevada a cabo.

De la configuración que resulta de la interpretación, podemos creer que el maestro Nishida debe ocupar un lugar entre los principales exponentes de la antropología filosófica contemporánea que toman las ciencias sociales como punto de partida. Esta es una fuerza que

está tomando forma en nuestros días. Hay un re-descubrimiento de la persona en los escritos de Max Scheler, Heidegger, Jaspers, Gabriel Marcel, Romano Guardini, R. Niebuhr,¹¹ Teilhard de Chardin, etc. Entre los psicólogos que han tomado una tarea similar debemos mencionar a E. Aeppli,¹² Abraham H. Maslow,¹³ Adrian Van Kaam,¹⁴ Víctor E. Frankl,¹⁵ y otros, aún cuando no se preocupen directamente por hacer explícita una antropología filosófica.

Pero hay otro punto de contacto en el concepto de *espíritu*,¹⁶ que también debe tomarse en cuenta. Como vimos en la Sección V de la Segunda Parte de este escrito, el espíritu viene a ser el *locus* de la manifestación de la personalidad. Esto une el pensamiento de Nishida con la corriente central del pensamiento cristiano (tanto mediante el término *kokoro*, que es más general, y mediante *seishin* y *reisei*),¹⁷ en el concepto del “Corazón del Salvador”,¹⁸ el concepto de “pureza del corazón”,¹⁹ y

- (11) Ver Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II, caps. I-III, pp. 1-92.
- (12) Ernest Aeppli, *Personalidad*, esp. cap. 1 “La esencia de la personalidad”, pp. 11-23.
- (13) Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, esp. Parte IV “Creativeness” y Parte V “Values”, pp. 127-174.
- (14) Adrian van Kamm, *Religion and Personality*, esp. caps. 1-2, pp. 11-110, y la última sección del cap. 3, “The phase of Incarnation of Religious Development”, pp. 162-167. Adrian van Kaam, *Existential Foundations of Psychology*, esp. cap. 8 “Anthropological Phenomenology as Mode of Existence”, y cap. 9, “Anthropological Phenomenology as Method”, pp. 241-262.
- (15) Victor E. Frankl, *Man’s Search for Meaning*, (Parte Primera tr. Ilse Lasch), esp. Segunda Parte “Basic Concepts of Logotherapy”, pp. 151-214. Sobre la obra de Frankl, ver Aaron J. Ungersma, *The Search for Meaning*, esp. cap. III, pp. 81-111.
- (16) II, 10, p. 154-155.
- (17) De manera general, las tres palabras significan “espíritu” pero se distinguen en que *kokoro* designa la persona entera o su actitud, *seishin* apunta al espíritu del hombre o su constitución psicológica, y *reisei*, a la tendencia espiritual del hombre o su espiritualidad. Cf. D. T. Suzuki, *Japanese Spirituality*, Introd. pp. 11-17.
- (18) Cf. Karl Rahner “Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, en *Escritos de Teología* Vol. III, pp. 47-

el concepto del morar del espíritu de Cristo en la humanidad. Desde luego, tal concepto tendría una mayor repercusión si se le tomara como base de diálogo, y tuviera el cristianismo una Cristología sistematizada.

Me atrevo a afirmar que en nuestros tiempos vamos a ver dos modelos de antropología filosófica que hasta ahora no se han desarrollado plenamente; una, basada en una Cristología; la otra, basada en el desarrollo de sistemas orientales de pensamiento. Como heraldo de la unión de estas dos, encontramos al maestro Nishida.

Podría quizá decirse que todavía no se ha desarrollado plenamente una antropología filosófica del historicismo o del marxismo. Pero su emergencia, o aun su prevalencia no establecerían, por ese sólo hecho, su novedad. Las dos que mencionamos primero serían, en cuanto puede apreciarse, las dos únicas aproximaciones nuevas al problema en el horizonte de fines de siglo. Y lo serían a causa de su tendencia a considerar la unidad del hombre, y porque hasta ahora no han sido presentadas de manera discursiva y articulada. Un esfuerzo en ese sentido lo constituye la obra del P. Teilhard de Chardin, aun cuando este esfuerzo sea incompleto y vea sólo una de las partes.²⁰

59; "Algunas tesis para la teología del culto al Corazón de Jesús", *Ibid.*, pp. 369-392. Ver también "Corazón" en Heinrich Fries (ed), *Conceptos Fundamentales de Teología*, Vol. I, pp. 303-317. Deben tenerse en cuenta, en lo que hace al aspecto más general de la Cristología que se mencionó antes, los libros siguientes:

Brown, Raymond S. *Jesus: God and Man*; Cerfaux, Lucien, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*; Cullmann, Oscar, *Christologie du Nouveau Testament*; Claude Chopin, *Le Verbe Incarné et Redempteur*; Aloys Grillmeier, "Cristología" en Karl Rahner (ed.) *Sacramentum Mundi*, Vol. II, pp. 59-74; Wolfhart Pannenberg, *Fundamentos de Cristología*.

(19) Juan Casiano, *Colaciones*, I, 4, Ed. Nebli, Vol. I, p. 37.

(20) Su manera de ver las cosas asigna a Japón varios rasgos: "Sentido heroico de lo colectivo", p. 4; "el individuo ya no es el centro sino el siervo de la sociedad. Un mero complejo de causas o algún psiquismo

racial se mezcla a una historia bravía y a la insularidad geográfica, el japonés parece sufrir desde el principio la vida del clan de manera más fuerte que la suya propia. De allí el predominio en él de un misticismo guerrero en el seno del cual, hace notar el Sr. Grousset, la renuncia y el irrealismo búdicos, adaptados ya una vez por China a sus horizontes tangibles, se encuentran ahora remodelados, por medio del Zen, en código de violencia y abnegación caballerescas”, p. 4. La formulación espiritual en Japón: “Históricamente, el alma japonesa parece haber sido formulada en un cuadro muy estrecho, la raza y el espíritu de raza: la raza centrada en la sangre y orígenes comunes más bien que sobre el espíritu y la convergencia hacia adelante; y el espíritu de raza doblemente deshumanizante, en la medida en que, al prolongar indebidamente las condiciones biológicas del ‘phylum’ animal al nivel de la Vida reflexiva, se opone a la unión de los linajes humanos, y tiende a mantener a cada individuo en el estado de simple eslabón en el seno de cada linaje. De allí se deriva una mística exclusiva y cerrada, impermeable en su espíritu práctico de servicio y de sacrificio, tanto al supremo desapego hindú como al supremo sentido correcto chino.

“Hemos aquí venidos a la conclusión que anuncié al principio. Dios y su trascendencia; el Mundo y su valor; el individuo y el valor de la persona; la Humanidad y las exigencias sociales: aisladamente, cada una de estas grandes cuestiones ha sido bien percibida y atacada por el Oriente, pero para llegar a una serie de soluciones particulares que son incompatibles entre sí. En su compleja totalidad el problema del Espíritu no ha sido resuelto allá; y en vano nos volveríamos hacia el Este, en estos asuntos; para esperar a que salga el sol”, p. 7.

“¿No son todos estos indicios síntomas, o aún más, pruebas de que, cediendo internamente a un instinto que lo libera, el Oriente en toda su masa espiritual se yergue lentamente para entrar no sólo técnica sino místicamente, en la ruta del Occidente?”, p. 10.

Chardin ve la confluencia de Oriente y Occidente de la siguiente manera: “En mi opinión, si se opera la unión, como debe suceder un día con otro, el fenómeno se produciría según un mecanismo ... comparable al de varios ríos que se precipitan juntos en la brecha abierta por uno de ellos a través de una barrera común”, p. 10. “En todo campo de reflexión tanto religioso como científico, en sólo en unión con todos los demás hombres donde cada quien puede esperar el logro de la meta y el fondo de sí mismo. No para iniciar una forma superior de espíritu y de civilización, sino más bien para aumentar y enriquecer, por el doble efecto de la resonancia y de totalización, la nueva nota mística del Neohumanismo (humano-cristiano) que surge del Occidente: ese me parece ser en definitiva, en este tiempo, el papel indispensable y la función esencial del Extremo Oriente”, p. 11. Pierre Teilhard de Chardin, S.J. “L’apport spirituel de l’Extreme-Orient” en *Monumenta Nipponica*, Vol. XII (1956), pp. 1-11.

Los esfuerzos por elaborar el concepto del hombre en los sistemas orientales son la contraparte de éste. Pero como ya se ha dado un paso en cuanto a su unión en el trabajo de Nishida, sería de esperarse que las similitudes, que no por eso dejan de existir, se vieran integradas. Por esto, el lugar de Nishida en la historia de la antropología filosófica no puede determinarse todavía sobre una base real. Más bien, su lugar será aclarado completamente una vez que haya tenido lugar el diálogo mencionado. Desde el presente es necesario proyectar las tendencias que ahora emergen hacia el futuro para darle un lugar apropiado al maestro Nishida. Sin embargo, si consideramos la teoría de la antropología filosófica, tendríamos que asignarle a Nishida un lugar pre-eminente como pionero en un diálogo fructífero entre Oriente y Occidente.

D. La contribución del maestro Nishida a la filosofía

Estamos ahora en posición de apreciar la contribución en función de la filosofía occidental, del *Ensayo sobre el bien* de Nishida, visto desde nuestra interpretación.

1. La elucidación de la estructura del sujeto: el sujeto “es NO-sujeto en el momento de ser sujeto verdaderamente”, como antropología filosófica.
2. La exposición de la *múltiple identidad* de la experiencia pura como base de la metafísica.²¹
3. El establecimiento de la base de la Ética sobre el amor. En contraste con los movimientos fi-

(21) Debemos notar que las numerosas referencias a la experiencia en el *Ensayo sobre el bien* resultan en este punto de acabamos de anotar. Por esto no podemos decir que el libro sea una simple fenomenología de la experiencia pura, ni su psicología, ni su *experiencia*. Más bien, el principio básico viene a ser la múltiple identidad.

losóficos modernos, la base de la ética no la constituye meramente “el otro”. Más bien, la base de la Ética es el amante, el iluminado; y en consecuencia, la base de la Ética es la experiencia pura. La mirada personalizadora del iluminado, del amante, no es “suya” a causa de la estructura del sujeto como NO-sujeto. Además, a causa de la múltiple identidad de la experiencia pura, la Ética no es un modo fundado que venga a ser descubierto por la razón. Más bien, la ética está ya presente en el momento de la manifestación de la personalidad, i.e., ya está presente en la persona humana. En otras palabras, el canon de la Ética es el iluminado, pero ya todos son iluminados en su venir a la existencia.

No podemos sino delinear de esta manera algo que hemos llegado a ver mediante nuestra interpretación fundamental. Sin embargo, buscar una exposición discursiva de estos puntos en el *Ensayo sobre el bien*, en el texto tal como se publicó, no nos daría un resultado positivo: no puede examinarse ningún punto en particular del *Ensayo sobre el bien* para lograr ésto. Más bien, la consideración de estos tres puntos que mencionamos como la contribución de Nishida a la filosofía, vistos desde nuestra interpretación fundamental, requiere al menos uno de los elementos de nuestro punto de partida: para interpretar el *Ensayo sobre el bien* hasta sus implicaciones más profundas es necesario tomar el libro como un todo.

E. Una comparación

Sin embargo, el *Ensayo sobre el bien* también presenta características de un acercamiento a la experiencia pura a través del delineamiento de sus características y de la visión resultante de esa experiencia. En esto es com-

parable con otros esfuerzos de describir ámbitos del conocimiento de “la realidad tal como es sin la menor adición de reflexión o discriminación”.²² Para poder llevar a cabo una confrontación de la exposición de Nishida con otras del mismo tipo, era necesaria esta formulación.

Una vez formulado nuestro concepto de la obra de Nishida, podemos compararlo con otros intentos que se han hecho para comunicar el contenido tanto de la doctrina como del entrenamiento para la adquisición de esa manera de ver la realidad.

Uno de los esfuerzos más notorios, hechos por un occidental, es el de Eugen Herrigel, quien después de seis años de entrenamiento en la arquería consignó por escrito tanto el contenido como la forma de ese entrenamiento. Será provechoso, por lo tanto, comparar los dos escritos más conocidos de Herrigel: *El Zen en el Arte de la Arquería* y *El Método del Zen*, con el esfuerzo hecho por Nishida en su *Ensayo sobre el bien*. Esta comparación la haremos bajo los siguientes puntos:

1. *Método de exposición*

a) En Herrigel (sobre todo en *El Zen en el Arte de la Arquería*) se describe el proceso de entrenamiento en sus detalles más importantes. Esta descripción no sólo abarca la escena del entrenamiento y la actitud del maestro, sino también sus propias reacciones y el proceso de desarrollo en carne propia de la nueva visión de la realidad y las diferentes etapas del progreso hacia el dominio de una técnica que llega finalmente a servir de expresión a la doctrina y a la experiencia en que ésta se funda.

Tenemos de esta manera, en el método seguido por Herrigel una exposición hecha desde un punto de vista múltiple a fin de comunicar ese pun-

(22) I, 1, p. 27.

to de vista único mediante el cual se expresa la visión fundadora.

Podría llamársele con razón método fenomenológico de interpretación de la existencia que empieza con la descripción del vivir ordinario y llega a la presentación de las implicaciones más profundas de la manera de existir en que desemboca el entrenamiento en la arquería.

b) En nuestra interpretación del *Ensayo sobre el bien* hemos tratado de llegar a definiciones de los conceptos principales, tomando en cuenta lo que en diversos puntos del texto se nos dice sobre ellos. Sin embargo, en realidad Nishida no define los conceptos principales en su obra, los describe: experiencia pura, bien, realidad, la nada absoluta, etc. La comunicación del punto de vista que el autor tenía al unir las partes es, pues, algo que no se produce en ningún punto en particular. Por esta razón, a nuestro entender, era necesario llevar a cabo una interpretación fundamental que llegara a las implicaciones del problema estructural.

A diferencia de Herrigel, Nishida no nos dice nada de sus propias reacciones ante la adquisición del punto de vista de la experiencia pura; tampoco nos habla del proceso de entrenamiento mediante el cual él llegó a vislumbrar ese punto de vista. (Sin embargo, en el *Diario* hace algunas anotaciones pertinentes al caso. Cf. Apéndice II). En este sentido, su presentación parece más impersonal, se siente menos el calor humano que tiene la descripción de Herrigel. Pero no es cuestión de la calidad de descripción que se logra en una y otras obras, sino más bien de la impresión que nos causa cada una de ellas, por diferencias de personalidad, trasfondo cultural y profundidad de experiencia fundadora de los autores.

2. *El contenido de la exposición*

En cuanto al contenido, hay cuatro puntos en los que hay semejanza entre los dos autores.

A. El momento de la visión de la realidad

- a) La adquisición de la experiencia fundante, en Herrigel, se nos describe en sus etapas, que vienen a ser etapas del dominio de la técnica, y que culminan en la experiencia misma.

Este dominio se lleva a cabo en primer lugar a través del relajamiento corporal,²³ que sólo puede lograrse con una correcta respiración;²⁴ luego, el relajamiento mental y espiritual;²⁵ —la espiritualización de la habilidad que se consigue con la concentración de todas las fuerzas físicas y psíquicas.²⁶ Después viene la superación del logro, ya que existe el peligro de estancarse, “... de portarse como si la existencia artística fuera una forma de vida que testimoniara su propia validez”.²⁷ Entonces se logra la “agilidad original”²⁸ y el dominio; “la maestría prueba su validez como una forma de vida sólo cuando mora en la Verdad ilimitada y, sostenida por ella, se convierte en el arte del origen”.²⁹ De ahí la explicación del maestro Kenzo Awa, citando a los antiguos: “El

(23) *Zen in the Art of Archery* (de aquí en adelante se abreviará ZAA; y también para *The Method of Zen* se utilizará MZ, p. 36, 55.

(24) ZAA, 37-41.

(25) ZAA, 55.

(26) ZAA, 63-64.

(27) ZAA, 67.

(28) ZAA, 55.

(29) ZAA, 68.

que puede disparar con el cuerno de la liebre y el pelo de la tortuga, y puede dar en el centro sin arco (cuerno) ni flecha (pelo), solo ése es Maestro, en el más alto sentido de la palabra —Maestro del arte natural. De hecho, es el arte natural mismo y así, es Maestro y No-Maestro en uno. En este punto, la arquería, considerada como movimiento inmóvil, la danza no bailada, se vuelve Zen”.³⁰

- b) En el maestro Nishida nos encontramos con niveles en la visión de la realidad de que se habló antes³¹ pero como también se vio ya, la verdadera transformación de un punto de vista filosófico en experiencia fundante es el momento de la manifestación de la personalidad.³² Sin embargo, *la unión de la técnica de conocer “la realidad tal como es” con la “experiencia pura” se logra en el momento de la manifestación de la verdadera estructura del sujeto, que es la manifestación misma de la personalidad.*

Vamos pues a ver la estructura del sujeto en Herrigel.
B. La estructura del sujeto.

- a) En Herrigel, la verdadera estructura del sujeto es aquella en la que puede acontecer la espiritualización de la técnica y pasar a ser Zen.³³ Hacia esta estructura apuntan primero las afirmaciones de que “todo lo ‘suyo’ debe ser conquistado y

(30) ZAA, 91.

(31) Primera Parte, Sección IV, A.

(32) Segunda Parte, Sección V, A.

(33) Cf. ZZa, 91.

transformado una y otra vez hasta que todo 'suyo' sea aniquilado".³⁴ "Gradualmente llegué a entender que sólo el verdadero desapegado puede entender lo que quiere decir 'desapego', y que sólo el contemplativo, que está completamente vacío y librado del sí-mismo, está listo para 'hacerse uno' con la 'Deidad trascendental' ".³⁵ "El tiro correcto en el momento correcto no llega porque usted no se olvida de sí".³⁶ "El arte correcto ... ¡es sin propósito, sin meta!... Lo que le estorba es que tiene una voluntad demasiado voluntariosa. Piensa que lo que usted mismo no hace, no sucede".³⁷

Vemos así que la agilidad original se alcanza "sólo volviéndose completamente sin-sí-mismo; de tal manera que el alma, absorta en sí misma, se halla en plenitud de su origen sin nombre".³⁸ De allí que la acción ética, "toda buena acción sólo puede ser llevada a cabo en un estado de verdadera sin-sí-mismidad, en el que el que la hace ya no puede estar presente como 'sí-mismo' ".³⁹ También en el resumen que hace Herrigel del maestro Takuan nos dice: "El perfecto hacer viene de la vacuidad absoluta ...".⁴⁰

b) En el caso del maestro Nishida hemos visto ya que el momento de la manifesta-

(34) ZAA, 26. CF. MZ, 60, 93, 105, 117.

(35) ZAA, 30.

(36) ZAA, 50.

(37) ZAA, 51.

(38) ZAA, 56.

(39) ZAA, 67.

(40) ZAA, 104.

ción de la personalidad es aquel en el que el sujeto se olvida.⁴¹ “El verdadero sujeto es NO-sujeto”.⁴² Y así la buena acción es aquella que se lleva a cabo en el momento de la manifestación de la personalidad. Es pues una obra de amor.⁴³

- C. Un tercer punto semejante entre Herrigel y Nishida es aquel que denominamos la *múltiple identidad*. Aunque apenas aparece en Herrigel como cosa explícita; por lo mismo vamos a citar aquellas frases que parecen expresarlo. En la despedida del maestro Kenzo Awa, éste le dice a Herrigel: “Ha llegado ahora la etapa en que maestro y alumno no son dos personas sino una”.⁴⁴ La meta, el blanco “ nombra esa meta, si es que acaso, el Buda”.⁴⁵
- D. Una última semejanza es el punto de vista que implica esa experiencia fundadora hacia la cual apuntan tanto Herrigel como Nishida. Herrigel nos habla del estado “espiritual” en *El Zen en Arte de la Arquería*. “Este estado es esencialmente un estado primordial, y su símbolo, el círculo vacío, no carece de significado para aquél que se encuentra dentro de él”.⁴⁶ El alumno “debe aprender a olvidarse a sí mismo tan resueltamente como se olvida de su oponente, y a hacerse, en sentido radical, no-observador-de-sí mismo, sin propósito”.⁴⁷

Encontramos también que en *El Método del Zen* dice que el yo es el origen de la separación y

(41) Segunda Parte, Sección IV, C.

(42) Conclusiones, C.

(43) Segunda Parte, Sección V, B, 6; Segunda Parte, Sección VI, B, 6; Conclusiones, D.

(44) ZAA, 91.

(45) ZAA, 81; Cf. MZ, 114, 122, 46-47.

(46) ZAA, 59.

(47) ZAA, 103.

distorsión de la realidad,⁴⁸ la “separación de sujeto y objeto” viene de la unidad primordial.⁴⁹ En el caso de Nishida, ya consideramos este punto de vista como no - dualidad⁵⁰ que esté implícita en el *Ensayo sobre el bien*.

Tenemos así una comparación entre los resultados principales que sacó a luz nuestra interpretación fundamental del *Ensayo sobre el bien* y el contenido de las dos obras de Herrigel. Corroboramos de esta manera que la experiencia fundadora tiene unas mismas estructuras sin que por ello sea menos fiel su exposición discursiva.

(48) MZ, 21.

(49) MZ, 54.

(50) Segunda Parte, Sección IV, A.

APENDICE I

EL ENSAYO SOBRE EL BIEN Y PERSONALITY: HUMAN AND DIVINE DE ILLINGWORTH

Illingworth¹ escribe en el prefacio de su *Personality: Human and Divine* que la serie de conferencias que ahora constituye el libro tenía como principal argumento que,

“mientras en modo alguno se ha debilitado la ciencia física, la filosofía crítica ha fortalecido de manera notoria el reclamo —un reclamo inmemorial— de la personalidad humana de ser una cosa espiri-

- (1) John Richardson Illingworth, 1848-1915. Entre sus obras figuran las que se listan a continuación, casi todas ellas publicadas por Macmillan:

Sermons preached in a college chapel (1881)

Divine Immanence. An essay on the spiritual significance of matter (1898)

Reason and Revelation. An essay on Christian apology. 1902.

Christian Character. Lectures on the elements of Christian ethics. (1904)

The Doctrine of the Trinity, apologetically considered. (1907)

Divine Transcendence and Its Reflection in Religious Authority. An Essay (1911)

The Gospel Miracles. (1915).

Entre estas obras, *Personality: Human and Divine*, Being the Bampton Lectures for the year 1894. Macmillan and Co. Londres y Nueva York, 1894, sería la tercera en la lista, después de *Divine Immanence*.

tual; y, como tal, la más alta categoría bajo la cual podemos concebir a Dios. Y como este concepto nos llevaría a esperar una revelación progresiva, la evidencia de tal revelación es trazada brevemente, y se vindica su culminación en la Encarnación”.²

En este párrafo tenemos una exposición sucinta del carácter del libro y del procedimiento que siguió el autor en el desarrollo de sus conferencias. Su objetivo es claramente apologético,³ su modo de acercamiento es hacer inteligible, y por tanto razonable, el concepto de la personalidad de Jesucristo. Para hacer esto empieza con la afirmación inicial de que creer “en un Dios Personal, y en la necesidad de autocomunicación es parte de lo que él (i.e. el teísta) quiere decir con personalidad”.⁴

Sin embargo, en este Apéndice nos preocupan los puntos de contacto entre el texto del *Ensayo sobre el bien y Personality Human and Divine*, y también la influencia que el pensamiento de Illingworth (hasta donde esto se puede colegir) tuvo sobre Nishida. Por esta razón, vamos a ver cuatro puntos principales: después de una revisión de los lugares en los que Nishida hace referencia a Illingworth, vamos a tratar de anotar en qué lugares hay convergencias, luego los lugares en los que hay una influencia directa de Illingworth, y finalmente aquellos puntos que pasaron implícitamente del libro del obispo al *Ensayo sobre el bien*.

A. Referencias directas a Illingworth por parte de Nishida

- (2) *Personality: Human and Divine*; pp. vii-viii. De aquí en adelante se le citará sólo por Número de Conferencia y página.
- (3) Cf. *Ibid.*, p. 76.
- (4) *Ibid.* pp. 142-143. Cf. p. 205.

Hay tres fuentes que consultar: el *Diario*, las *Conferencias*, y el *Ensayo sobre el bien*.

1. En el diario hay dos días en los que se hace referencia a Illingworth:
 - a) Diciembre 17, Meiji 41 (1909) en el que se nos dice que Nishida pidió prestado el libro⁵
 - b) Diciembre 21, Meiji 41 (1909) donde se dice que leyó el libro.⁶
2. En las *Conferencias*, en la sección sobre “El carácter de la personalidad de Dios”⁷ leemos:

“Respecto a qué clase de cosa es la personalidad, Illingworth, en *Human and Divine Personality* (sic), nos da autoconsciencia, libertad de la voluntad, y amor, como las tres características de la personalidad. Sin embargo, la autoconsciencia ordinaria no es verdadera autoconsciencia. Cuando reflexionamos también nos reconocemos a nosotros mismos simplemente mediante la reflexión, somos abstractos. El verdadero sí-mismo se encuentra cuando uno mismo se fusiona con las cosas externas. Allí donde sí-mismo y cosa son uno, allí se manifiesta el verdadero sí-mismo. La verdadera autoconsciencia está en la fusión del sí-mismo con el objeto. Y también la verdadera libertad de la voluntad no es la voluntariedad. Como en Spinoza, libertad es la función que sigue la naturaleza del sí-mismo. Como Agustín dice en las *Confesiones*, la voluntad de Dios es inmutable y en

(5) *Sunshin Nikki*, p. 188.

(6) *Ibid.* Por lo menos en la edición abreviada del Diario, que estuvo a mi disposición, éstas son las dos únicas referencias al libro.

(7) *Kogi*, cap. 5, “Dios”. No. 3, en Nishitani Keiji (ed), *Nishida Kitaro Zenshu*, Vol. XV., p. 354.

él no se da querer a un tiempo y no querer en otro. No hay tal cosa como la revocación de una decisión anterior. Y en el caso del amor también, el amor ordinario está en la relación de existencia independiente entre amante y amada; pero el verdadero amor se encuentra allí donde nuestra personalidad logra la unificación desde dentro. Lo que se denomina amor es una búsqueda de unión. Eckhart dice que en Dios el amor al hombre no es una decisión sino Su naturaleza.

“Pensadas de esta manera, las tres características que Illingworth menciona tienen que ser algo que el espíritu (seishin) del hombre debe necesariamente tener. En alguna parte del gran espíritu deben estar estas características”.

Tenemos aquí tanto la referencia al autor como la propia interpretación de Nishida, de los tres elementos de la personalidad.

3. En el *Ensayo sobre el bien* encontramos dos referencias:

a) “Illingworth, en su libro titulado ‘La Personalidad de Dios y el hombre’, señala tres elementos de la personalidad: autoconsciencia, voluntad libre y amor”.⁸

b. “Illingworth dice que una personalidad necesariamente busca a otra; porque en otra personalidad el yo adquiere la satisfacción de su personalidad completa. Es decir: el amor es una caracterización indispensable de la persona (Illingworth, *Personality human and divine*)”⁹

(8) *Ensayo sobre el bien*, IV, 3, p. 280.

(9) *Ibid.*, IV, 4, pp. 295.

Estas son las referencias directas al libro de Illingworth, uno en las *Conferencias*, dos en el *Diario*, y dos en el *Ensayo sobre el bien*.

Vamos ahora a tratar de resumir los puntos de contacto entre las dos maneras de pensar.

B. Puntos de contacto

Aparte de las referencias que el maestro Nishida hace a Illingworth, encontramos al leer el libro de Illingworth y después de nuestra interpretación del *Ensayo sobre el bien*, que hay otros puntos de contacto —aunque debemos tener presente que el maestro Nishida pudo haber encontrado esas ideas en algunas otras fuentes. Vamos a mencionarlas de la siguiente manera:

1. El papel de los místicos alemanes y su concepto de la “intimidad e inmediatez de la unión entre el alma y Dios”¹⁰ que también encontramos en Nishida.¹¹
2. El concepto del poder unificador de la personalidad. “Hay por lo tanto, una unidad sintética en mi personalidad o mí-mismo; es decir, no una mera unidad numérica, sino un poder de unificar atributos y características opuestos y extraños con una intimidad que desafía al análisis”.¹²

Este pensamiento también se encuentra en Nishida.¹³

3. No-dualismo como punto de vista a tomar. En Illingworth:
“Dios se hizo hombre, según el credo Cristiano, y la interpretación teológica de este hecho

(10) *Conf.* I, p. 16.

(11) Cf. II, 10, p. 158; IV, 2, p. 273; IV, 3, p. 285.

(12) *Confer.* II, p. 29.

(13) III, 10, pp. 233-234.

y su aplicación arrojó nueva luz sobre la naturaleza humana entera ... toda la razón humana ... (fue) declarada capaz de una participación comunicada en esa unión ... También, la santidad que demandaba esta unión, y que era enfáticamente una nueva norma en el mundo, no admitía ningún dualismo. Los hombres fueron invitados a poner su naturaleza entera en armonía con la ley de la consciencia concentrando con ellos sus varias y divergentes facultades y sentimientos en una unidad central".¹⁴

Como ya vimos en el curso de nuestra interpretación,¹⁵ también en Nishida encontramos este punto de vista.

4. La única realidad. Para el maestro Nishida los fenómenos de la consciencia vienen a ser la única realidad.¹⁶ Para Illingworth la personalidad es un "término último",¹⁷ es

"como dice el Prof. Green ... la 'única cosa, o una forma de la única cosa, que es real (por así decir) por derecho propio; la única cosa cuya realidad no es relativa y derivada' "¹⁸

Illingworth utiliza a T.H. Green a quien Nishida parece no haber leído,¹⁹ y tenemos también la cita de Moberly que encontramos en la Nota 8, que dice:

(14) Confer. I, p. 12.

(15) Ver Segunda Parte, Sección, IV, A.

(16) II, 2, pp. 90-98.

(17) "ultimate". Confer. II, p. 43.

(18) Confer. II, p. 28.

(19) Para afirmar esto me baso en el *Ensayo sobre el bien* y en la edición del Diario que sirvió para el Apéndice III.

“... la consciencia no es un hecho último en el hombre excepto cuando se le toma tácitamente como equivalente de autoconsciencia, la realización de su propia personalidad ...”.²⁰

En Nishida encontramos la afirmación de que “La personalidad es el fundamento de todos los valores y sólo la personalidad, en el universo, tiene valor absoluto”.²¹

5. El criterio de acción. Para Nishida una buena acción es toda aquélla “que tenga por fin la personalidad”.²² Para Illingworth el fin de la acción es la “satisfacción última de nuestra personalidad entera”.²³
6. Personalidad perfecta. Para Illingworth “La personalidad perfecta está sólo en Dios”.²⁴ Para Nishida “Dios es una gran personalidad que es el fundamento del universo”.²⁵
7. La función de la voluntad. Como vimos en el texto de nuestra interpretación²⁶, para Nishida la voluntad tiene una posición central en la manifestación de la personalidad. También Illingworth dice que la voluntad es “la facultad sólo mediante la cual actúa nuestra personalidad como un todo”.²⁷

(20) Citando a Moberly, *Church Congress*, 1891, en Conferencia II, Nota 8, p. 236.

(21) III, 11, p. 236.

(22) *Ibid.*

(23) Confer. II, p. 40.

(24) Confer. II, p. 53.

(25) Siguiendo la traducción al inglés, *A Study of Good*, IV, 3, p. 171. La traducción al español dice: “Hemos de reconocer en Dios una inmensa personalidad raíz del universo”, p. 279.

(26) Ver Segunda Parte, Sección VI, B, “Los modos concretos de la base”, No. 4.

(27) Confer. V, p. 125.

8. El Amor, según nuestra interpretación del significado del último capítulo del *Ensayo sobre el bien*, el amor tiene una posición central para Nishida.²⁸ Para Illingworth, Jesucristo “tomó el amor como Su punto de partida”.²⁹

C. Lugares en los que hay una influencia directa

1. Los elementos constitutivos de la personalidad. Nishida menciona los tres elementos tomándolos de Illingworth.³⁰ Pero Illingworth menciona estos elementos en diferentes lugares:
- i. “La característica fundamental de la personalidad es autoconsciencia, la cualidad en un sujeto de hacerse objeto para sí mismo, o, en el lenguaje de Locke, ‘considerarse a sí mismo’; y de decir ‘yo soy yo’ ”.³¹
 - ii. “Estos son, entonces, los elementos constitutivos de la personalidad, como tal —autoconsciencia, poder de autodeterminación, y deseos que irresistiblemente nos impelen hacia la comunión con otras personas— o, en otras palabras, razón, voluntad, y amor”.³²
 - iii. Los principales atributos de la personalidad “son individualidad, autoconsciencia, autodeterminación, amor, y, como resultado de su interacción viva, el carácter”.³³
 - iv. “La personalidad humana tiene atributos, autoconsciencia, y libertad, que la distinguen en cuanto a género del mundo de los meros

(28) Ver Primera Parte, Sección V, B.

(29) Confer. VIII, p. 200.

(30) IV, 3, p. 280.

(31) Confer. II, p. 28.

(32) Confer. II, p. 38.

(33) Confer. II, p. 41.

animales y cosas, y la relacionan con un orden espiritual, de cuya eminente existencia es ella misma, a un tiempo, testigo y prueba”.³⁴

2. El amor en las relaciones personales. Illingworth dice:

“Estamos constituidos de tal manera que no podemos considerar la propiedad inanimada, el conocimiento no comunicado, la emoción no reciprocada, la acción solitaria, sino como un medio para un fin. Pasamos por todo esto hasta encontrar personas como nosotros mismos con quienes compartirlo, y entonces descansamos... Necesitamos encontrar en otras personas un fin en el cual nuestra personalidad entera pueda descansar. Y esto es la relación de amor”.³⁵ Y

“es solo una y otra vez bajo la presión de la reverencia o el amor cuando queremos pasar de estas manifestaciones parciales al carácter que existe detrás de ellas”.³⁶

El párrafo similar en Nishida se citó anteriormente.³⁷

D. Puntos tomados en Illingworth que permanecen implícitos en Nishida.

Queremos señalar tres puntos principales:

1. La definición de personalidad. Para Illingworth la personalidad del hombre es “todo lo que está potencial o actualmente contenido en él mismo —en

(34) Confer. VIII, p. 215.

(35) Confer. II, p. 37-38.

(36) Confer. V, p. 117. Para Illingworth el amor tiene una posición central en todas las relaciones. Cf. Confer. VIII, pp. 192-215, especialmente pp. 200-205.

(37) IV, 4, p. 295.

una palabra, lo que significa ser hombre”;³⁸ es “una semilla, un germen, una potencia, un ‘heraldo de sí misma en lo alto’ ”.³⁹ La personalidad es “universal en su extensión o visión” y “es una en su intención o significado”.⁴⁰

2. Definición de persona. En este punto, Nishida toma para sí la interpretación que de Kant hace Illingworth: “Una persona, pues, para Kant, era un individuo autoconsciente y autodeterminante, y como tal, un fin en sí mismo— la fuente de la que emanan el pensamiento y la conducta, y el fin cuya realización buscan el pensamiento y la conducta”.⁴¹ Luego Illingworth añade: “será suficiente, por lo tanto, para nuestro propósito presente, quedarnos con Kant”.⁴²
3. Jesucristo como realización de la personalidad.⁴³

Sin embargo, afirmar que estos puntos permanecen implícitos en Nishida no quiere decir que es posible descubrirlos tal como están en Illingworth, mediante una interpretación del *Ensayo sobre el bien*. Más bien, afirmamos que precisamente porque Nishida tomó esos términos implícitamente, al utilizarlos les dio nuevo significado. Así, en el caso del concepto de personalidad hemos formulado el significado que emerge de nuestra interpretación,⁴⁴ y en el caso del tercer punto, sobre Jesús como realización de la personalidad, Nishida pone el concepto en un contexto diferente. Para Nishida lo importante es el concepto de personalidad: para Illingworth primordialmente es importante Jesu-

(38) Confer. I, p. 6.

(39) Confer. VIII, p. 211.

(40) Confer. I, p. 6.

(41) Confer. I, p. 22.

(42) Confer. I, p. 23.

(43) Confer. VIII, pp. 200-205.

(44) Primera Parte, Sección V, A.

cristo y el concepto de personalidad es utilizado con el propósito de tener una visión más clara de la revelación progresiva.

Conclusión

Vemos mediante estos cuatro puntos tanto los resultados de la nueva teoría de la religión, que fue escrita de nuevo y se convirtió en Parte IV, capítulos 1—4 del *Ensayo sobre el bien*, y la relación entre el *Ensayo sobre el bien* y *Personality, Human and Divine* de Illingworth.

APENDICE II

UN ANALISIS DEL *DIARIO* (1897-1910) DE NISHIDA KITARO

Hay dos problemas principales que enfrentamos en el estudio del *Diario*. Aceptamos como dato inicial que la información esperada es parcial (tanto por la edición que estamos utilizando, como por el *diario* mismo que no puede dar una información completa); tiene una tendencia preestablecida que no nos explicará el *Ensayo sobre el bien*, que es nuestro propósito. Sin embargo, la razón por la que estudiamos el *Diario* es la de conseguir lineamientos importantes para nuestra interpretación del *Ensayo sobre el bien*.

Los dos problemas a que nos referimos son:

1. En toda persona hay un individuo *al que otros ven*, que agrada o desagrada a los demás, a quien otros conocen poco, tan poco que en gran medida les resulta desconocido, y que tiene ciertos datos constantes en su vida diaria como son su dirección, su ocupación, estado civil, situación económica, etcétera.

Hay otra parte en esta persona. Esta parte sólo es conocida de sus amigos íntimos, su esposa o esposo, sus hijos. Pero también en este caso se le conoce sólo hasta cierto punto.

En nuestro caso el problema es saber de qué manera nos acercaremos al diario para que nos entregue, con

distorsión mínima, esta faceta de Nishida Kitaro. El problema es, pues, la manera de proceder. Voy a presentar los puntos principales a los que recurrí al estudiar el diario.

2.- El segundo problema es cómo mantener separados estos dos aspectos de la persona y al mismo tiempo dar un retrato completo de la misma. El problema será: ¿qué presentar?

Además no se trata de hacer psicoanálisis, ni de encontrar un motivo detrás de cada acción, ni de explicar los aspectos ocultos de la personalidad del maestro. Vamos a bosquejar una parte muy pequeña: la que se refiere al entrenamiento Zen, y sólo como segundo pensamiento presentaremos algunos de lo que otras personas probablemente pudieron ver en Nishida Kitaro.

De esta manera trataremos de mantener separados estos dos aspectos de la persona. Y lo vamos a hacer porque los datos que nos da la edición abreviada de que disponemos, y aún la naturaleza del diario mismo no podrían proporcionarnos suficientes datos para hacer un retrato completo.

Los puntos que utilicé para el análisis son:

I. Personas

1. Con quienes entra en contacto en el Budismo Zen (propósito explícito).
2. que le prestaron libros o le hicieron favores.
 - a. A quiénes prestó libros o hizo favores.

II. Acciones

1. Meditación Zen en casa.
(Las horas, cuando no se dan explícitamente y sólo se dice el período del día en que se sienta, se calcularon como sigue: en la mañana, 2 hs.; a mediodía, 2 hs.; en la noche, 3 hs.).
2. Templos visitados para el Zen
 - a. *Sesshin*: meditación intensa por una o dos se-

manas a la vez.

- b. *Dokusan* o *Sanzen*: entrevistas privadas con el maestro Zen.

3. Escribe cartas o el *Diario*.

4. *Lecturas*:

a. libros y autores occidentales.

b. libros y autores orientales.

5. Escritos propios mencionados.

III. Ideas

1. En relación con su entrenamiento Zen;

2. Con sus propios escritos, planes y sentimientos.

De esta enumeración puede verse también que otros aspectos se hubieran podido abarcar. Podría haberse incluido también a sus amigos, sus diversiones, etc.; pero este no era el propósito principal del análisis del *Diario*, sino como se dijo antes, es ver aquello que hace referencia al entrenamiento Zen del maestro y puede ayudarnos en nuestra interpretación fundamental del *Ensayo sobre el bien*.

Una selección de datos con su clasificación correspondiente

I. Personas

1) Con quienes se relaciona para ingresar al Budismo Zen

	<i>Meiji 30 (1897)</i>	
Setsumon Rōshi	I/14; II/2, 9	p. 4-5
Kōshū Zenji	IV/6	p. 6
Kōkan Zenji	VI/24	p. 7
	<i>Meiji 31 (1898)</i>	
Bunki Zenji	I/3, 4	p. 13
	<i>Meiji 32 (1899)</i>	

Taigen Oshō	VII/10, 26 <i>Meiji 34 (1901)</i>	p. 35
Setsumon Rōshi	I/1, p. 37; II/10, p. 43; III/9, p. 45; III/17, p. 46; V/13, p. 53; VI/ 1, p. 55.	
Kishū Rōshi	VIII/14 <i>Meiji 35 (1902)</i>	p. 61
Setsumon Rōshi	VIII/4, p. 85; IX/7, p. 91; IX/ 19, 20, p. 91-92; X/17, 27	p. 96
Kōkan Rōshi	VIII/10 <i>Meiji 36 (1903)</i>	p. 87
Kōshū Rōshi	VII '19 <i>Meiji 37 (1904) 39 (1906); 40 (1907); 41 (1908)</i>	p. 116
No se menciona ninguna persona.		
	<i>Meiji 38 (1905)</i>	
Setsumon Rōshi	I/1, p. 129; I/11	p. 132
Shūhan Rōshi	IV/11, 14, p. 142; IX/28	p. 155
Zuiun Rōshi	VII/24-25 <i>Meiji 42 (1909)</i>	p. 149
Suzuki Daisetz	IV/1, p. 190: XI/14, 26 <i>Meiji 43 (1910)</i>	p. 195
Suzuki Daisetz	III/19, p. 199; IV/29	p. 201
I. 2) Personas que le hicieron favores y escribieron cartas.		
	<i>Meiji 30 (1897)</i>	
Suzuki (Daisetz)	III/23	p. 20
Fujioka (Sakutaro)	II/21 <i>Meiji 32 (1899); 34 (1901); 35 (1902); 36 (1903)</i>	p. 18

*Meiji 37 (1904);
39 (1906); 43 (1910)*

No se clasificó a nadie

(Suzuki) Daisetz	<i>Meiji 38 (1905)</i> X/9	p. 155
Matsumoto	<i>Meiji 40 (1907)</i> II/15, p. 168; II/ 21	p. 168
Tokunō	II/15	p. 168
Arnois, profesor de francés	IV/19	p. 173
Inoue Tetsujirō	V/28	p. 175
Daisetz (Suzuki)	<i>Meiji 42 (1909)</i> III/15, p. 190; IX/3	p. 192
Yamamoto	XI/6	p. 195

I. 2a) Personas a quienes hizo favores.

Yamamoto	<i>Meiji 31 (1898)</i> II/10	p. 18
Daisetz (Suzuki)	<i>Meiji 38 (1905)</i> III/25, p. 140- 141; IV/6	p. 142
Yamamoto	<i>Meiji 40 (1907)</i> I/19, p. 165; II/ 22, p. 168; IV/ 21, p. 173.	
Tokuno	II/12, p. 167; IV/21	p. 173
Matsumoto	IV/21	p. 173
Hojo	IV/21	p. 173

II. Acciones

a) Acciones: Meditación Zen en casa. Horas.

Año	Total	Por conjetura	Anotados
Meiji 30 (1897)	000	00	00
Meiji 31 (1898)	155 1/2	65	90 1/2
Meiji 32 (1899)	142	120	22
Meiji 34 (1901)	64	61	3
Meiji 35 (1902)	172	171	1
Meiji 36 (1903)	15	15	0
Meiji 37 (1904)	15 1/2	14	1 1/2
Meiji 38 (1905)	45	41	4
Meiji 39 (1906)	17	17	0
Meiji 40 (1907)	0	0	0
Meiji 41 (1908)	0	0	0
Meiji 42 (1909)	0	0	0
Meiji 43 (1910)	0	0	0
Totales	626	504	122

Hay ciertas reservas que deben tenerse en cuenta respecto a este total en horas de meditación Zen: la edición utilizada para este análisis es una edición abreviada y muchas anotaciones están omitidas; al número que resultó, aun cuando sea por conjetura, deben añadirse las horas de *Sesshin* y los días que Nishida pasa en el monasterio esperando el año nuevo, y si admitimos que, aparte del número resultante, una vez que Nishida había tomado la decisión de meditar cuatro horas al día ya no siguió anotando las horas en su *Diario*, entonces el número tiene que ser mucho mayor.

II. 2) Acciones: Templos visitados para la meditación Zen.

	<i>Meiji 30 (1897)</i>	
Taizoin	VI/26-VII/19	p. 7-8
Myōshinji	VIII/6-20, p. 8; IX/4	p. 8
Sesshūji	XI/3	p. 9

	<i>Meiji 31 (1898); 40 (1907); 42 (1909); 43 (1910)</i>	
No se anota ninguno		
	<i>Meiji 32 (1899)</i>	
Sesshūji	I/29, p. 24; V/ 14	p. 31
Myōshinji	VII/10	p. 35
Daitokuji	VII/27	p. 35
	<i>Meiji 34 (1901)</i>	
Senshin'an	I/7, p. 38; II/24, p. 44; III/9, 16, 17, pp. 45-46; II/23, 30, p. 47- 48; IV/1-6, p. 48; IV/20, p. 49; V/ 11, p. 53; VI/1, p. 55; VI/2-23, p. 57; VII/28, p. 60, VIII/10, 11, 13-17, 19, 20, 22, 24, pp. 60-63.	
Eijunji	II/23, p. 44; III/ 31, p. 48; V/5, p. 52; V/14, 25, p. 54; VII/1, p. 58.	
Tentoku'in	IV/7	p. 48
Shochoji	VIII/1	p. 60
	<i>Meiji 35 (1902)</i>	
Senshin'an	Meiji 34 XII/25- Meiji 35 I/1, IV/1, 2, 5, p. 74- 75; VIII/25, p. 88, IX/13, 19, 20 21, 27, 29, pp.	p. 65

	88-93 X/12, p. 95; X/19-25, 26, 27, 28, p. 96; XI/ 12	
Kenninji	VII/22	p. 97
Kimiidera	VIII/8	p. 83
Myōshinji	VIII/10	p. 86
	<i>Meiji 36 (1903)</i>	p. 87
Senshin'an	<i>Meiji 35 XII/26-</i> <i>Meiji 36 I/3-5,</i> p. 101; I/3, 5, p. 102; I/31, p. 102; I/31, p. 104; III/ 14, p. 107; IV/4, 6, 19, pp. 108- 110.	
Kohōan	VII/29-30, p.118; VIII/1 p. 118-119	
	<i>Meiji 37 (1904)</i>	
Senshin'an	IV/2, 5,	p. 126
	<i>Meiji 38 (1905)</i>	
Senshin'an	<i>Meiji 37 XII/?</i> <i>Meiji 38 I/1 I/6,</i> p. 130; IV/1-4, p. 141; VII/16. p. 148; VIII/28	p. 128
Kōganji	IV/9, 11	p. 151 p. 142
	<i>Meiji 39 (1906)</i>	
Senshin'an	<i>Meiji 38 XII/?</i> <i>Meiji 39 I/1</i> IV/1, 2	p. 158 p. 161
	<i>Meiji 41 (1908)</i>	
Senshin'an	X/3, p. 108 "No había nadie" y regreso a casa.	

Hay muchas visitas que quizá deberían mencionarse. Por ejemplo, cuando va a entrevistas privadas con maestros Zen, aparte del *Dokusan* formal. Sin embargo, como éstas no se mencionan explícitamente, no las contamos.

II. 2a) Sesiones de *Sesshin*

	<i>Meiji 30 (1897)</i>	
Taizoin	VI/1-7	p. 7
Myōshinji	VIII/6-20	p. 8
	<i>Meiji 31 (1898); 35 (1902); 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43</i>	
No se menciona ninguno.		
	<i>Meiji 32 (1899)</i>	
(Sin nombre)	IV/1-6	p. 28
(Sin nombre)	VIII/8, “Hoy empieza gran <i>Sesshin</i> ”	p. 36
	<i>Meiji 34 (1901)</i>	
Senshin'an	II/24-III/2, VIII/1-7,	p. 44; p. 60

II. 2b) Acciones: *Dokusan*, *Sanzen* (Entrevistas Zen en privado)

	<i>Meiji 30 (1897)</i>	
Setsumon Zenji	I/14; II/4	p. 4-5
Kōshū Zenji	IV/6	
	<i>Meiji 31 (1898)</i>	
(Sin nombre)	I/1	p. 12
Bunki Zenji	I/4	p. 13
	<i>meiji 32 (1899); 35, 37, 39, 40, 41, 42, 43</i>	

No se menciona ninguna.

Setsumon Rōshi	<i>Meiji 34 (1901)</i> VI/1	p. 55
Kōshū Rōshi	<i>Meiji 36 (1903)</i> VII/20, 23, 25	p. 116-117
(¿Quién?) en Kohōan	VII/30, VIII/3, 5	p. 118-119
Setsumon Rōshi	<i>Meiji 38 (1905)</i> I/4	p. 130
Suiun Rōshi	VII/25 (“dos veces”)	p. 149

II. 3) Acciones: Escribe cartas o el diario (en relación con nuestro análisis)

Meiji 30 (1897); 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42

No se clasificó nada

Fujioka	<i>Meiji 31 (1898)</i> III/22	p. 20
Suzuki	<i>Meiji 32 (1899)</i> III/5	p. 29
Fujioka	IV/11	p. 29
Setsumon Rōshi	<i>Meiji 35 (1902)</i> IX/3	p. 90
Daisetz (Suzuki)	X/28	p. 96
Setsumon Rōshi	XI/29	p. 99
Daisetz (Suzuki)	<i>Meiji 41 (1908)</i> II/13	p. 181
Ueda	<i>Meiji 43 (1910)</i> I/22	p. 197

II. 4a) Acciones: Libros y autores occidentales mencionados

I	(p. 3)	<i>Meiji 30 (1897)</i> Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, Schleiermacher; Hume, Leibnitz, Schelling
---	--------	--

II/3 (p. 5) Goethe (también XI/1, p. 9)
 III/2 *Undine*
 III/5 *Das Leben eines Taugenichts*
 XII *Biblia*, Dante, Shakespeare,
 Klopstock, Lessing, Goethe,
 Schiller, Kleist, Lenau, Heine,
 Ruckert, Grimm, *Volkslied*; Só-
 focles, Herder, Séneca, Rousseau

Meiji 31 (1988)

I (p. 12) *Biblia*, (Platón), Kant, (Spino-
 za), Hegel, Schopenhauer, Goe-
 the, (*Fausto*), Schiller, Shakes-
 peare (*Hamlet*), Rousseau (*Emi-
 le*), Séneca, Carlyle, Emerson,
 Irving, Ermann, Otto Pfleide-
 rer, Hartmann (*Religión*) *Biblia*,
 Kant, Shakespeare, Goethe, Le-
 ssing, Lenau, Heine, Kleist, Gold-
 smith; Eichendorf, Immermann,
 Hauff, Elliot, Shelley.

I/7 (p. 14) Lee novela de Kleist
 II/27 (p. 18) Shakespeare
 III/26 (p. 20) *King Lear*
 IX/20 (p. 21) *Vida de Goethe*, Goethe, *Faust*;
 Kant, *Críticas*, *Biblia*, *Lógica*.

Meiji 32 (1899)

I (p. 23) Kant, Goethe, Shakespeare, *Bi-
 blia*, Spinoza, Filosofía Estoica,
 Carlyle, Emerson; *Faust* de Goe-
 the, *De mi vida*, Poemas; Dante,
La Divina Comedia

II/26 (p. 26) Nietzsche
 III/1 Mill, *Utilitarismo*

III/10	(p. 27)	Hartmann
V/3-4	(p. 30)	Carlyle, <i>Heroísmo</i> (Eiyūron)
V/5-6		<i>Bekennnis e. Schonen Seele</i>
V/16-17, 21	(p. 31)	<i>Wilhelm Meister</i>
VI/16	(p. 34)	<i>Faust</i>
<i>Meiji 34 (1901)</i>		
I/9	(p. 38)	Lee <i>Psicología</i>
I/18, 20	(p. 40)	Lee a Bradley
I/30	(p. 41)	Lee sobre <i>Lógica</i>
II/1	(p. 41)	Lotze, <i>Etica</i>
I/28	(p. 40)	Lee sobre <i>Etica</i>
II/2, 12	(p. 41)	Lee sobre <i>Lógica</i>
II/6	(p. 42)	Bernard Bosanquet
II/16	(p. 43)	Lee a Nietzsche
III/27	(p. 47)	<i>Vida de Charlotte Gordet</i>
III/29	(p. 47)	Stalker, <i>Vida de Jesús</i> ; también <i>Red Cord</i>
IV/7	(p. 48)	Young, <i>The Christ of History</i> ; Dawson, <i>Nature and Bible</i>
IV/14	(p. 49)	Wundt (Principles of) <i>Psychology</i> . V/27 p. 54
IV/24	(p. 50)	<i>Diario de un muerto</i>
IV/25		Stalker, <i>Life of Paul</i>
IV/7	(p. 51)	Lee a Hawthorne. También I/8 p. 38
V/14	(p. 54)	Traducción al japonés de <i>Epístola a los Romanos</i>
VI/26	(p. 57)	Tolstoi, <i>Kreutzer Sonata</i>
VII/13	(p. 59)	<i>Biografía de Henry Drummond</i> . Drummond, <i>Natural Law in Spiritual World</i>
VIII/18	(p. 61)	<i>Vida de Nightingale</i>
VIII/19	(p. 61)	Libros de referencia sobre <i>Etica</i> .
VIII/20		Wundt, <i>Etica</i> (publicada en 1886).
VIII/24	(p. 62)	Sidgwick, <i>Etica</i> (No se especi-

XI/1	(p. 63)	ca si es Métodos de la ... Historia de la ... o Esquema de la Historia de la ...) Ibsen, <i>La mujer del mar</i> . Lee a Tiele (Cornelis P. 1830-1902. Escribe sobre religión)
		<i>Meiji 35 (1902)</i>
I/9	(p. 66)	Pide prestado <i>Anglo-Saxon Superiorities</i>
I/16	(p. 67)	Kuno Fischer, <i>Kant</i> .
I/19		Lee <i>Faust</i> . También I/29, II/2, 5, 12, 18; III/2; IV/5, 9, pp. 68-75
I/21	(p. 67-8)	Lee a Kant
II/3	(p. 69)	Lee a los Estoicos
II/10	(p. 69)	Lee a Hegel
II/14, 22	(p. 70)	<i>Vida de Gordon</i>
II/20		Libro de Oldenberg, Cf. Meiji 36, II/23/p. 106.
II/23	(p. 71)	Lee <i>Atala</i>
II/27-28	(p. 71)	Compra <i>The Life of Mary Ryan</i> . Pide prestado, More, <i>Poemas Escogidos</i> (el título del libro es <i>Poemas Completos de Henry More</i> , publ. 1878)
III/1	(p. 72)	<i>Epístolas de San Pablo</i>
III/1-2	(p. 72)	Tsubouchi, <i>Historia de la Literatura Inglesa</i> (Eibungaku-shi)
III/8-9	(p. 73)	Matthew Arnold, <i>Collected Poems</i>
IV/9, 27	(p. 75)	Lee a Pfleiderer
IV/17		Pide prestada <i>The Red Cord</i>
IV/27	(p. 76)	Tolstoi, <i>Discursos</i>
V/2		Lee a Carlyle
V/3		Lee <i>Ivan the Fool</i>
V/7	(p. 77)	Lee <i>Fausto</i> . También V/14, 21, 28; IV/4; IX/22, pp. 78-80, 92

VI/1	(p. 80)	Kant, <i>Urteilkraft</i>
VI/26-8	(p. 81-2)	Lee <i>Jane Eyre</i>
VI/16	(p. 83)	<i>Los Miserables</i>
VII/17		Compra y lee libros de Gorky. También IX/27, p. 93.
VIII-20	(p. 88)	Lee a Titchener (Edward B. 1867-1927. Psicólogo)
IX/6	(p. 90)	Lee Jerusalem (Cf. <i>Ensayo sobre, el bien</i> , II, 3: <i>Einleitung in die Philosophie</i>)
IX/11	(p. 91)	Lee la <i>Biblia</i>
X/9	(p. 95)	Lee a Maeterlink
X/10	(p. 95)	Lee a Dante. También X/12, 17, p. 95
X/15	(p. 96)	Lee a Stout
XI/3	(p. 97)	Pide prestada <i>Autobiografía de Sonia Kovalevsky</i> .
XI/20	(p. 97)	Lee a Wundt
XI/24	(p. 98)	Pide prestado Alexander
XII/12	(p. 100)	Lee el <i>Dante</i> , de Ueda
XII/15	(p. 100)	Lee a Heine

Meiji 36 (1903)

I/9	(p. 102)	Traducción alemana de Dante. Cf. I/11 p. 103; II/3, p. 104
I/10	(p. 102)	Pide prestada y lee la traducción inglesa de <i>Fausto</i> . También I/30, p. 103
I/14	(p. 103)	Pide prestado y lee Vol. I de Dante. Termina de leerlo V/1, p. 110. Lee Vol. II en V/18, p. 111
II/7	(p. 105)	Lee Kairōmei, <i>Vida de Cristo</i>
II/13		Vuelve a leer a Wundt
II/18	(p. 106)	Tolstoi, Guy de Maupassant
II/20	(p. 106)	Lee traducción de <i>René</i>
II/23		Empieza a leer el <i>Buda</i> de Oldenberg

III/13	(p. 107)	Decide leer <i>Hamlet</i> . Empieza V/15, p. 111
III/15 V/7	(p. 111)	Hauptmann, <i>Versunkene Gloke</i> Lee Kirchner Friedrich. 1848-1900. Filósofo
V/17	(p. 111)	Lee <i>La Escuela Romántica de Brandes</i>
V/29	(p. 112)	Lee Pfleiderer, <i>Historia del Cristianismo</i> (Kurisutokyō-shi) Termina VI-7
VI/8	(p. 113)	<i>Vida de Gordon</i>
VII/4	(p. 115)	Lee a Stevenson, <i>Will of the Mile</i>
VII/8		Lee a Schleiermacher, <i>Teoría de la Religión</i> (Shūkyo-ron). Termina VII/9

Meiji 37 (1904)

I/3	(p. 121)	Lee a San Agustín
I/5	(p. 122)	Lee a Spencer y Schiller
I/8	(p. 122)	Pide prestado y lee a James, <i>Varieties of Religious Experience</i>
I/11	(p. 122)	Lee Wallenstein en Reunión de Lectores
I/13	(p. 123)	Lee a Schopenhauer
I/17, 19	(p. 124)	Lee a Dante
I/24	(p. 124)	Lee a Hegel
VII/1	(p. 128)	Lee a Kuno Fischer, <i>Spinoza</i>

Meiji 38 (1905)

I/12	(p. 132)	Platón, <i>Sofista</i> , También I/14, 17
I/20	(p. 133)	Descartes, Principios de Filosofía. También I/27, 28.
II/1	(135)	Kuno Fischer, <i>Fichte</i> . También

		II/7, 12
II/11	(p. 136)	Platón, <i>Symposio</i>
II/22	(p. 137)	“Terminé de leer los <i>Grundlage</i> de Fichte”
II/28	(p. 137)	<i>Monadología</i>
III/2	(p. 138)	Pide prestada copia de Windel- band (Probablemente su <i>Histo-</i> <i>ria de la Filosofía</i>)
III/18	(p. 139)	Platón, <i>Fedón</i>
III/23	(p. 140)	Lee <i>Atala</i>
IV/17	(p. 143)	Platón, <i>República</i> (kokka-ron). Termina en IV/29, p. 143.
V/5	(p. 143)	Paul Deussen, <i>History of Philo-</i> <i>sophy</i>
VI/21	(p. 146)	Lee Bielschowsky, <i>Goethe</i>
VII/1	(p. 147)	Lee la <i>Biblia</i>
VII/3	(p. 147)	Lee a Spencer
VIII/11	(p. 150)	Lee a Ostwald (Wilhelm. 1853- 1932 Filósofo. Ganador del pre- mio Nobel 1909)
VIII/25	(p. 151)	Lee a Spinoza. También VIII/ 29, p. 151; IX/5
X/4	(p. 154)	Lee a James
X/30	(p. 156)	Knowlson, <i>How to Study En-</i> <i>glish Literature</i>
XI/1, 2	(p. 156)	Lee a Schelling
XII/15	(p. 157)	Lombroso, <i>Genio y Locura</i> (Ge- nie und Irrsin)
		<i>Meiji 39 (1906)</i>
I/11	(p. 158)	Lee a Hegel
III/4	(p. 160)	Hoffding (Harold), <i>Etica</i>
III/15	(p. 160)	Tolstoi, <i>Confesiones</i>
IV/4	(p. 162)	Compra y lee a Maeterlinck
XII.	(p. 162)	Dixon, <i>Vicar of Wakefield</i> ; Schelling; Bruno; Hoffding

Meiji 40 (1907)

I/1	(p. 162)	Lee a Eckhart
I/8	(p. 162)	Lee a Locke
I/9	(p. 163)	Leibnitz, <i>Ensayos</i>
I/26	(p. 165)	Tolstoi, <i>Historia de un peregrinar</i> (Junrei Kikō)
II	(p. 166)	Bondareff, <i>El Trabajo</i> (Rôdô)
II/9	(p. 167)	Recibe copia de Enigmas de la <i>Investigación Psíquica</i> de Hislopp (Hisuroppu)
III/1	(p. 169)	Lee a Boehme
III/6	(p. 169)	Lee Erskine de Linlathen
III/20	(p. 170)	Pide prestado y lee <i>Humanismo</i> de Schiller
IV/2	(p. 172)	Royce, Brentano, Ebbinghaus, Dewey
V/8	(p. 174)	Lee a Gorki
V/23	(p. 174)	Pide prestada en la escuela y lee <i>Autobiografía y Cartas de Helen</i>
VI/1	(p. 175)	Tolstoi, <i>La Vida</i>
VIII/26	(p. 178)	Pide prestadas Vidas de Royce y Chopin
VIII/27	(p. 178)	Pide prestado y lee libro de Royce. Cf. VIII/28-29
IX/29		Lee a Ibsen, Borgman (borukuman)
X/1		Lee a Schopenhauer
X/2		Lee a Dewey
X/28	(p. 179)	Lee obras de Myer
XI/1	(p. 179)	Lee a Merejkowsky. Termina XI/6

Meiji 41 (1908)

I/8	(p. 181)	Empieza a leer Epicteto
II/13		Pide prestado y lee a Tomás de Kempis

- III (p. 182) Meinong, *On Hypothesis, In vestigaciones sobre la teoría del objeto*; Schrater, *Elementos de la psicología del juicio*; Lipps, *Consciencia y objeto*. Tolstoi y Bondareff, *Le Travail*. Lee además dos novelas.
- III/3 (p. 182) Pide prestado Turguenev
- III/11 (p. 182) Lee *La fille de la femme*, de Maupassant
- III/18 Lee a Kropotkin
- V/1 (p. 183) Empieza a leer a Billie
- V/3 (p. 183) Pide prestado a Rudin
- VI/7 (p. 185) Lee a Dewey
- VI/11 Lee *Smoke*. Termina VI/15
- VI/17 Maupassant, *Tallow Ball*
- VI/18 Tolstoi y Bondareff, *El Trabajo*
- VII/1 (p. 186) Obras de Meinong.
- VII/8 (p. 186) Sudermann, *La Patria* (Heimat)
- IX/7 (p. 187) James (The Principles of) *Psychology*
- IX/19 Pide prestado y lee a Storz, *Agustín*. También X/1-2
- X/6 Lee a Ibsen y Merejkowski
- X/20 (p. 187) Ibsen, *Geister* (El Exorcista)
- X/23 (p. 188) Lee a Royce
- XI/26 Deussen, *Vida de Boehme*; obras de Boehme
- XI/28 "Terminé de leer Maupassant, *A Woman's Life*"
- XII/17 (p. 188) Pide prestado Anatole France; "Ellingworth" (sic)
- XII/21 Lee "Ellingworth" (sic)
- Meiji 42 (1909)*
- I/7, 9 (p. 189) Lee a Rockert. También I/12

VI/1	(p. 191)	Lee a Inge. Cf. IX/15: <i>Misticismo Cristiano</i> , p. 193
IX/19	(p. 193)	Pide prestado a Inoue Tetsujirō obras de Renan
XII/29	(p. 195)	Pide prestado Jones, <i>Mysticism</i> , a Uemura
<i>Meiji 43 (1910)</i>		
I/22	(p. 197)	Hoffmann, <i>Meister Martin</i>
II/19	(p. 198)	Lee a James. Termina II/15. <i>Pragmatism</i> VI/25
III/13	(p. 199)	Lee a Bergson. Cf. IV/7, p. 200. Luego lee <i>Personal Idealism</i> el VI/25
III/27	(p. 200)	Lee a Riehl (Alois). También IV/2
IV/11	(p. 200)	Lee a Windelband
IV/29	(p. 201)	Pide a Suzuki <i>Lógica</i> de Hegel
V/16	(p. 202)	Pide prestado Ellis (Henry H.)
VI/25	(p. 204)	Schiller, <i>Humanismo</i>

II. 4b) Autores y obras orientales que se mencionan

Meiji 30 (1897)

XII	(p. 10)	<i>Los Cuatro Libros</i> . Chwang-Tsé Oyomei
-----	---------	--

Meiji 31 (1898)

I.	(p. 12)	<i>Los Cuatro Libros</i> , Lao-tsé, <i>Denshuroku</i> (Historia de Denshu), <i>Hanshan shi</i> (Poemas de Hanshan), <i>Makura no Soshi</i> (El libro de cabecera), <i>Rongo</i> (Analectos), Lao-tsé, Kampishi, <i>Saden</i> , <i>Kokusaku</i> (Política Nacio-
----	---------	---

- I/5 (p. 13) *nal), Hakkabun, Koshigen Taikō-roku, tōsō Chōjun y Mujintō* (Luz infinita), *Zenzō no Den* (Biografía de Sacerdotes Budistas)
- I/28 (p. 16) Lee (Goto) Chūgai, *Osmosame*
- II/21 (p. 16) *Kanshan shi* (Poemas de Kanshan), y *Zenmon Hōkun*
- II/23 *Kōsen go-roku* (Historia de Kōsen Rōshi)
- IX/1 (p. 20) *Zenmon Hōkun; Hakuin Den* (Biografía de Hakuin); *Kishinran* (Historia de Shinran)

Meiji 32 (1899)

- I. (p. 23) *Rongo* (Analectos), Ōyomei, Hakuin Osho, Enro Tempu; Suzuki Shosan; *Hogoshu*; Getsudan Osho, *Hogo*; Enzan Kanmei, Hogo; Bunamusho; *Hekigan-shu* (Colección del Escarpado Azul), *Kanshan shi* (Poemas de Kanshan), *Denshuroku* (biografía de Denshu)
- I/31 (p. 24) Yamamoto, *Rinrigaku-shi* (Historia de la Etica)
- III/8 (p. 30) *Kōji Buntō roku* (Biografía del lego Buntō)
- VIII/29 (p. 36) Enro Tempu
- X/1 (p. 36) Oye cantar el Rinzai-roku (Historia de Rinzai)

Meiji 34 (1901)

- I/4 (p. 37) *Tesshu no Shi* (Poemas de Tesshu)

I/17	(p. 40)	Kōchū, <i>Shōsoku</i> (Correspondencia)
VI/1	(p. 55)	Oye cantar el <i>Ryōgon-kyō</i> (Surangama Sutra)
VI/16	(p. 57)	Chikamatsu, <i>Sonezaki Shinjū</i>
<i>Meiji 35 (1902)</i>		
I/6	(p. 65)	Va a <i>Shinki Sōdoku</i> (Lectura de los Preceptos)
I/8	(p. 67)	Lee Ryōsei to Kawai no Den (Biografía de Ryōsei y Kawai)
II/2	(p. 69)	Lee a Chikamatsu
I/14	(p. 70)	Wakamatsu Shizuko, <i>Shokōshi</i> (traducción de autor occidental)
II/19	(p. 70)	Recibe <i>Suikoden</i> . Cf III, p. 73; IV/13; VI/8
II/21	(p. 71)	(Uchimura), <i>Kosei e no Saidai Ibutsu</i> (El mayor legado a la posteridad. Cf. trad. en Kosaka, <i>M. Japanese Culture in the Meiji Era</i> , p. 346)
III/3	(p. 72)	<i>Miashi no ato</i>
VII/23	(p. 84)	<i>Bijutsu Kōwa</i> (Conferencias sobre Arte)
VII/31	(p. 85)	Chikamatsu, <i>Shusse Sōtoku</i> , <i>Shinjū Yoigōshin</i>
VIII	(p. 85)	Mori Kankichi, <i>Technik des Dramas</i>
VIII/4	(p. 85)	<i>Ryōgon-kyō</i> (Surangama Sutra) y <i>Hekigan-shū</i> (Colección del Escarpado Azul)
VIII/8	(p. 86)	<i>Kishinron</i> (El despertar de la fe)
VIII/8	(p. 87)	Lee <i>Taiyō</i> (revista El Sol); editada por Chogyu, (Cf. Kosaka, <i>M. op. cit.</i> p. 305)
VIII/28	(p. 89)	Lee a Chikamatsu

VIII/29	(p. 89)	Pide prestado y lee <i>Seiroshū</i>
IX/30	(p. 93)	Lee <i>Zengaku Muichibutsu Shūgyō</i> (El entrenamiento en los estudios Zen sin cosa alguna)
XI/13	(p. 98)	Masaoka (Shiki), <i>Zuishitsu</i> (Ensayos)
XI/14-15	(p. 98)	<i>Sokkyō Shijin</i> , Vol. I
XI/23	(p. 98)	Shiki <i>Gengōroku</i> (Antología de palabras y acciones de Zhiki). Cf. XII/7, p. 100
XI/26-27	(p. 18-9)	<i>Sokkyō Shijin</i> , Vol. II
XI/27	(p. 100)	<i>Mannensō</i>
XII/15	(p. 100)	Lee <i>Taiyō</i> (revista El Sol)

Meiji 36 (1903)

I/8	(p. 102)	<i>Shiki Tsuitō roku</i> (Oración fúnebre de Shiki)
III/5	(p. 107)	<i>Meifu no Kagami</i> (Espejo para las Damas)
IV/10-11	(p. 109)	Lee <i>Kuroshio</i>
V/7	(p. 111)	Lee <i>Taiyō</i> (revista El Sol)
VI/6	(p. 112)	Shōhata Jōshi, <i>Byōsho Nikki</i> (Diario de una enfermedad en cama)
VI/12	(p. 113)	<i>Kishinron</i> (El despertar de la fe)
VI/6	(p. 114)	<i>Ijutsu</i> (Medicina) enviado por Yamamoto
IX/21	(p. 119)	Kōndō Tsunejiro, <i>Gyōga Sannen</i> (Tres años durmiendo boca arriba)

Meiji 37 (1904)

I/25	(p. 124)	Reunión de lectores, <i>Kojiki</i> , Vol. II.
II/1	(p. 124)	<i>Kojiki</i> , Vol. III

Meiji 38 (1905)

I/1	(p. 124)	Cita de Hōtō (Enmei) Kokushi
I/3	(p. 129)	Cita un canto de Daitō Kokushi
I/10	(p. 131)	Natsume Soseki, <i>Wagahai wa Neko de gozaru, mada mei wa nai</i> (Soy un gato aún sin nombre). También II/21, p. 137.
I/19	(p. 133)	Izumi Kyōka. <i>Waga Murasaki</i>
I/20	(p. 133)	Tsubouchi Shōyō, <i>Urajima</i>
II/1	(p. 134)	Recibe copia de <i>Tetsugaku Zasshi</i> (Revista de filosofía)
II/17	(p. 136)	Tsunajima (Ryōsen), <i>Shukyō-jō no Kōyō</i> (La gloria desde el punto de vista de la religión)
III/2	(p. 138)	Lee <i>Taiyō</i> (El Sol) y Tsunajima
III/31	(p. 141)	Cambia el <i>Buda-ron</i> (Sobre el budismo) por el <i>Kōshi Kenkyū</i> (Investigaciones sobre Confucio), con Daisetz Suzuki
V/9	(p. 143)	Seitaku, <i>Shingyō Zadan</i> (conferencias sobre el creer)
VII/15	(p. 147)	Oye conferencia sobre el <i>Shinkō kyō</i>
VII/25	(p. 149)	Oye cantar <i>Rinzai-roku</i> (Historia de Rinzai)
IX/28	(p. 152)	Oye cantar el <i>Shin-kyō</i> (Sutra del Corazón)
...	(p. 162)	<i>Tetsugaku Zasshi</i> (Revista de Filosofía); <i>Zenkan Sakushin</i> ; <i>Kanshan shi</i> (Poemas de Kanhan); <i>Mujinto</i> (Luz Infinita)

Meiji 39 (1906)

I/18	(p. 159)	Lee <i>Chūōkōron</i> (revista)
------	----------	--------------------------------

Meiji 40 (1907)

- XI/10 (p. 180) Doppo (Kunikida), *Unmei* (El Destino)

Meiji 41 (1908)

- I/1 (p. 180) Suzuki, D.T. *Daijo Bukkyo-ron* (Outlines of Mahayana Buddhism)
- II/21 (p. 181) Dokuran Oshō, *Goroku* (Aforismos)
- VI/19 (p. 185) Lee *Seishin Kai* (Revista El mundo espiritual)
- VII/7 (p. 186) Lee Higuchi Ichiyo, *Jūsan ya* (La decimotercera noche); y Mori, *Hitotsubu Kome* (Un grano de arroz)
- XI/28 (p. 188) *Zensō no Den* (Biografía de Sacerdotes Zen)
- XII/14 (p. 188) Rohan Kōda, *Raichō*

Meiji 42 (1909)

- I/6 (p. 189) Pide prestado *Kokka* (La Flor de la Nación). También II/24, p. 190
- I/11 (p. 189) Lee Sutras: *Dokkyō*

Meiji 43 (1910)

No se anota ningún libro

III. Ideas

III. 1) Ideas: en relación con su entrenamiento Zen

*Meiji 30 (1897); 37, 39, 40,
41, 42, 43*

No se clasifico nada

Meiji 31 (1898)

- IX (p. 22) Torei Oshō dice “Si me siento es Zen, Zen al caminar, y Zen al dormir. Mientras como es Zen, Zen al hablar. Con mayor razón, al trabajar es Zen.”

Meiji 32 (1899)

- II/20 (p. 25) Algunas cosas lo molestan mientras medita. No puede meditar a gusto por la noche.
- II/21 (p. 25) Inquietud. Se calmó en la tarde.
- II/22 Inquieto otra vez; se tranquiliza al meditar.
- III/7-9 (p. 26-7) Preocupado por el asunto de Kyoto
- IV (p. 27) Trabaja sobre el *Koan MU*
- V (p. 29) “No debo desanimarme en la meditación de la mañana y de la noche”
- VIII/6 (p. 35) “No buscar ganancia, ni fama, ni erudición, ni reputación, sólo estudiar el Camino”

Meiji 34 (1901)

- I/6 (p. 38) “La esencia del Sanzen es la solución de vida y muerte, no hay nada aparte de esto”
- I/10 (p. 39) Piensa en que no ha meditado

- III/17 (p. 46) por mucho tiempo
Recibe los preceptos (Iniciación) en el Senshin'an del Setsumon Roshi, y se le da el nombre iniciático Sunshin Koji (Pedacito de mente)
- V/13 (p. 53) "Hace algunos años que empecé con el Zen, un paso adelante y otro atrás, nada logrado"
Meiji 35 (1902)
- II/24 (p. 71) "La erudición, después de todo, se hizo para la vida. La vida es lo primero. Sin vida, la erudición es inútil. No debe uno apresurarse a leer libros"
Meiji 35 (1902)
- VIII/8 (p. 86) Cambia el *Kōan MU* por *Sekishu* (Una mano)
- XII/3 (p. 100) "¡AH!" (escrito en letras grandes)
Meiji 36 (1903)-
- I/1 (p. 101) "Uno debe pensar que el hombre es algo que está muriendo, y esto es importante ..."
- VII/23 (p. 117) "Cambié otra vez mi *Koan*. hm, hm, hm, hm."
- VII/25 "Cambié mi *Kōan* y me siento perplejo".
- VIII/3 (p. 118) "Recibí aprobación en el *Kōan MU*. Pero no estoy muy satisfecho."

- VII/3 (p. 119) *Kōan*: “Apague el sonido de la campana”.
- VIII/5 (p. 119) “Me retiraron el Kōan” (Kōan wo toraru)
- Meiji 38 (1905)*
- I/1 (p. 129) Citando a Hōtō Kokushi: “El corazón es Buda, Buda el corazón y Buda lo mismo, antes y ahora”.
- I/3 (p. 129) Cita Daitō Kokushi: “Si uno ve con el oído y escucha con la vista ...”
- I/15 (p. 132) Oye conferencia sobre Zen y se siente inspirado a actuar
- II/7 (p. 135) “Mi ocupación es El Camino y el conocimiento”
- VII/6 (p. 148) “No soy *psicólogo*, ni *sociólogo*; quiero ser investigador de la vida. Zen es música, Zen es arte, Zen es movimiento. No busco otro consuelo para mi corazón. Si mi corazón fuera puro e integrado como el de un niño, nada me haría más feliz. *Non multa sed multum*”.
- VII/20 (p. 148) dice en relación con las actividades diarias “Allí es realmente donde está el entrenamiento”

III. 2) Ideas: referentes a sus escritos, planes y sentimientos

Meiji 30 (1897)

- I (p. 3) Resolución: “En vez de leer los

libros de otros, primero reflexionar mirando profundamente en mi interior”.

Meiji 31(1898); 42 (1909)

No se clasificó nada

Meiji 32 (1899)

V/18	(p. 31)	piensa sobre Dante
VI/13	(p. 33)	Inquieto, no puede dormirse hasta muy noche

Meiji 34 (1901)

V/28	(p. 35)	Cuando el Sr. Hojo le pregunta sobre su futuro, Nishida contesta: “Antes que nada quiero ser académico”.
IX/6	(p. 63)	piensa sobre Etica

Meiji 35 (1902)

I/11	(p. 66)	piensa sobre problemas de Etica
II/22-23	(p. 71)	piensa sobre Kant
X/9	(p. 95)	“Debo investigar la vida como un libro”.
X/13-14	(p. 96)	Reflexión. También XI/16, p. 98

Meiji 36 (1903)

I/13	(p. 103)	no puedo dormir bien
I/15		llora durante la meditación al leer sobre Hayashi Utako
I/19, 26	(p. 104)	dolor de cabeza
II/28	(p. 107)	Inquieto

III/16	(p. 107)	dolor de cabeza. También III/21, p. 108
IV/4-5	(p. 108)	Plática sobre estudios en el extranjero. Habla con el direc- tor de la escuela sobre la deci- sión de estudiar en el extranjero.
IV/13	(p. 109)	malhumorado
IV/14	(p. 109)	<i>Ojos en malas condiciones.</i> Dolor de estómago
V/19	(p. 112)	se encuentra con graves dudas
VI/29	(p. 114)	“Hoy fui muy orgulloso” (en alemán)
VII/25	(p. 117)	siente gran dolor psicológico
<i>Meiji 37 (1904)</i>		
I/3, 5	(p. 121)	come demasiado y le duele el estómago
IV/19	(p. 126)	reflexiona
<i>Meiji 38 (1905)</i>		
I/6	(p. 130)	llora mientras piensa mucho sobre Hayashi Utako y consi- derando a los huérfanos.
VI/19	(p. 146)	dolor de cabeza
XI/13	(p. 156)	reflexión
<i>Meiji 39 (1906)</i>		
I/7	(p. 158)	piensa en el <i>manuscrito de las</i> <i>Conferencias de Ética</i>
I/8	(p. 159)	“El deseo se ha hecho infierno”.
III/25	(p. 161)	piensa en <i>problemas de Religión</i> y “no los pude resolver”
<i>Meiji 40 (1907)</i>		

- IV/21 (p. 173) empieza a tomar aceite de hígado de tiburón
- Meiji 41 (1908)*
- I/3 (p. 181) “Pienso desde hoy, escribir ‘Realidad y Vida Humana’. Hoy pensé sobre su principio”.
- III/2 (p. 182) vuelve a tomar aceite de hígado de tiburón
- IV/18 (p. 183) se siente un poco mal
- V/5, 25 (p. 184) se preocupa por la cuestión de Gakushūin (Colegio de Pares)
- VII/28 (p. 186) va al hospital a recibir atención médica

Meiji 43 (1910)

- II/1 (p. 197) “Todavía no leo francés, mejor lo dejo”.
- V/7 (p. 202) estómago en mal estado
- V/8 (p. 202) se siente mal de todo el cuerpo
- VIII/4 (p. 207) llega a Kyoto

Intencionalmente dejé la parte que trata de los propios escritos de Nishida hasta el final, para que, una vez leído lo que aquí se seleccionó, podamos apreciar mejor lo que se incluye en este análisis y en el *Diario* mismo.

II. 5) Acciones: escritos propios (de Nishida) mencionados.

Meiji 30 (1897); 31, 32, 35, 39

No se menciona nada

Meiji 34 (1901)

II/7	(p. 42)	escribe un manuscrito sobre Lógica
III/12	(p. 45)	manuscrito sobre Lógica
<i>Meiji 36 (1903)</i>		
I/7	(p. 102)	prepara conferencia sobre psicología
V/12	(p. 111)	empezó a escribir <i>Nishin no giwaku</i> (Dudas del corazón humano)
V/21	(p. 112)	escribe <i>El pensamiento de la religiosidad</i> (Shūkyō-shin no Kangae)
<i>Meiji 37 (1904)</i>		
I/11	(p. 122)	escribe manuscrito psicológico sobre la memoria (Kioku), para sus conferencias
<i>Meiji 38 (1905)</i>		
I/7	(p. 131)	escribe manuscrito para Conferencias sobre Psicología. También I/18, p. 133; II/28, p. 137
V/11-12	(p. 144)	prepara y da conferencia sobre Wagner
<i>Meiji 40 (1907)</i>		
I/19	(p. 165)	“Envié la <i>Teoría de la realidad</i> a Matsumoto”
II/12	(p. 167)	Envía la misma a Tokunō
II/15	(p. 168)	También a Hōjō y a Fujioka
II/21	(p. 168)	revisión de la <i>Teoría de la reali-</i>

IV/21	(p. 173)	<i>dad</i> primera impresión del <i>Manuscrito sobre Etica</i> . La envía a Hōjō, Matsumoto, Yamamoto, Tokunō
V/27	(p. 175)	envía la <i>Teoría de la realidad</i> a Hori
VI/22	(p. 176)	envía la Etica de Inoue (Tetsujiro) y Norihira
VI/27	(p. 185)	envía la <i>Tesis</i> (rombun) a Hojo, Inoue Tetsujirō, a Matsumoto, Yamamoto, a otros, a Fujioka y Norihira
VII/18	(p. 186)	revisión de la <i>tesis</i>
X/1-2	(p. 187)	corrige la <i>Etica</i>
X/4	(p. 187)	revisión de la <i>Etica</i>
X/29	(p. 188)	empieza a escribir la <i>Teoría de la Religión</i>
XI/1	(p. 188)	piensa el principio de <i>Teoría de la Religión</i>
<i>Meiji 42 (1909)</i>		
VI/12	(p. 191)	empieza a reescribir <i>Teoría de la Religión</i>
<i>Meiji 43 (1910)</i>		
I/19	(p. 197)	termina manuscrito para <i>Tesugaku Zasshi</i>
II/26	(p. 198)	da conferencia sobre Religión (en la Universidad de Shinshū)

Con esto terminamos la parte más objetiva de nuestro análisis del Diario (Meiji 30-43, exceptuando el año 33 no incluido en la edición utilizada). Vamos ahora a hacer una apreciación superficial del hombre. En el Diario vemos a un hombre que

- I,1 se somete al entrenamiento Zen bajo un maestro principal (Setsumon Rōshi. A veces ve a otros maestros pero más frecuentemente, las visitas son al Setsumon Rōshi)
- I,2 es capaz de conseguir que sus amigos le hagan favores y a su vez hacer favores
- II,1 pasa varias horas dedicado a una idea directriz: su entrenamiento Zen
- II,2 para fomentar su motivación hacia la iluminación Zen visita muchos templos —pero se queda principalmente en uno. Este lugar es el monasterio donde generalmente vive su maestro
- II,2ava a varios períodos de meditación intensa, y espera el año nuevo en meditación intensa
- II,2btiene repetidas entrevistas privadas con su maestro para lograr un mejor entendimiento de su meta
- II,3 escribió cartas a un gran número de amigos, y tuvo la constancia suficiente para dejarnos un esbozo (en su diario) de sí mismo en este período
- II,4 leyó un inmenso número de libros, orientales y occidentales, algunos de los cuales lee varias veces. Lee tanto que tiene molestias en los ojos y le produce dolor de cabeza
- II,5 poco a poco escribe las partes de lo que constituiría su obra maestra, *El Ensayo sobre el bien*
- III,1 trata de mantener una motivación correcta en su entrenamiento Zen. Esto lo hace en varios momentos:
 - A. motivación inicial: la repite de su maestro.
 - B. empieza el proceso de apropiación de la instrucción, y para lograrlo tiene que
 - a) estarse acordando de esa motivación inicial;

- b) reflexionar sobre los motivos incorrectos que se mezclan;
 - c) luchar contra la desesperación que le produce un motivo incorrecto: *lograr* la iluminación Zen. Esto es motivo para dejar la meditación más de medio año.
 - d) poco a poco vence mediante entrevistas con su maestro, períodos de meditación intensa, y con la experiencia adquirida al hacer esto
- C. el período de transición a una apropiación más o menos completa tiene varios rasgos:
- a) aprecio a la naturaleza;
 - b) dedica tiempo a los deportes, pero al mismo tiempo reaparece la meditación.
 - c) refina su motivación. Probablemente su “Estoy equivocado al hacer Zen en favor de la erudición. Debo hacerlo por el corazón y por la vida. No debería pensar en religión o filosofía hasta después del Ken-sho” (Meiji 36, 1903, VII/23, p. 116), marca la culminación de este período.
- D. El período de apropiación y de pequeña iluminación viene casi enseguida de esto. Culmina con la aprobación para el Koan MU (Meiji 36, VII/3, p. 118)
- Después se le da otro Koan para resolver, pero se le retira después de unos días. Debemos notar que aún después de esta experiencia sigue Nishida recordando su motivación (Meiji 38, VIII/16, p. 148). Pero ya estaba dado el primer paso hacia la apropiación completa.

Este es un aspecto del hombre. Hay otro que también se percibe en el *Diario*, pero que nuestro análisis no se proponía revelar. Este es el aspecto del hombre que todo mundo ve:

Un maestro de filosofía, nacido en un pueblito, graduado como estudiante especial de la Universidad de Tokyo; que enseñaba Ética, Psicología, Alemán, y a veces daba conferencias. Que tenía muchos amigos, aun misioneros cristianos (Chapmann, etc.), y monjes budistas. Hombre conocedor que estaba al día en su materia y que pasaba varias semanas al año en un monasterio Zen. Que a veces regresaba a su casa por la noche a las 11 o más tarde. A quien se veía en ceremonias de té, conferencias, juegos, caminatas, etc., con o sin sus amigos. Un hombre de quien uno podría esperar que se quedara enseñando allí año tras año y se preguntaría el por qué de algunas de las cosas que hacía.

Este es un esbozo aproximado del hombre que era visto en la vida diaria —por lo que podemos colegir del *Diario*.

Finalmente tenemos ya una visión, superficial si se quiere, de los dos aspectos mencionados al principio del Apéndice. Estos aspectos nos sirven para encontrar la clave y entender lo que Nishida nos dice en el *Ensayo sobre el bien*. Su pensamiento es el propósito explícito del presente escrito para llegar a una interpretación fundamental del *Ensayo sobre el bien* de Nishida Kitaro.

El principal lineamiento que obtenemos de las consideraciones anteriores y del análisis es que, dado que el libro fue escrito en un período largo de tiempo, y que durante éste hubo varias fases en el entrenamiento de Nishida, podemos esperar que haya cambio o cambios en el punto de vista de las partes que ahora constituyen el *Ensayo sobre el bien*.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES PRIMARIAS:

NISHIDA KITARO *Zen no Kenkyū*, Iwanami Shoten. Tokio. 1973. 42a. impresión.

Zen no Kenkyū en Nishitani Keiji (ed). *Nishida Kitarō. Gendai Nihon Shisō Taikei* Vol. 22, Chikuma Shobō. Tokyo, 1968.

Sunshin Nikki. Atene Bunko. Tokyo.

FUENTES SECUNDARIAS:

I

FUNAYAMA SHIN'ICHI "Zen no Kenkyū" en *Sekai Daihyakka Jiten* (Gran Diccionario Enciclopédico Universal) Heibonsha. Tokyo, 1964.

KUWABARA TAKEO (ed.) *Nihon no Meicho* (Libros Famosos de Japón) Chūōkōronsha. Showa 39 (1965). 14a. ed.

NISHIDA KITARŌ "Jitsuzai ni tsuite" en *Tetsugaku Zasshi* ("Sobre la realidad"; Revista de Filosofía). No. 241 (Marzo, Meiji 40, 1907), pp. 1-64.

"Junsui Keiken no Kankei oyobi Renraku ni tsuite" (Sobre las relaciones mutuas y la continuidad de la experiencia pura) en *Tetsugaku Zasshi* (Revista de Filosofía) Vol. XXV, No. 276 (Febr. Meiji 43, 1910). pp. 43-57.

"Junsui Keiken to Shii, ishi, oyobi chiteki chokkan" (La experiencia pura y la reflexión, la voluntad y la intui-

- ción intelectual) en *Tetsugaku Zasshi* (Revista de Filosofía), Vol. XXIII (Agosto, Meiji 41, 1908). pp. 48-63.
- NISHITANI KEIJI *Kami to Zettai Mu* (Dios y la Nada Absoluta) Kokusai Nihon Kenkyūsho. Sōbunsha. Tokyo. Showa 22 (1948).
- “Koi” (Diferencias textuales) en *Nishida Kitarō Zenshū*. Vol. I. Iwanami Shoten. Tokyo. Showa 41 (1967). 19 vol.
- BROWN, RAYMOND E. *Jesus: God and Man*. The Bruce Company, Milwaukee, Wisc. c. 1967.
- BUENO, MIGUEL *Principios de Antropología*. Editorial Patria, S.A., México, D.F. 1962.
- CASIANO, JUAN *Colaciones*. Ediciones Rialp, S.A. Madrid 1958, 2 vols.
- CERFAUX, LUCIEN *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*. Les éditions du Cerf. Paris, 1951.
- CONDORCET, M. JEAN A.N.C. marquis de *Esquisse d'un tableau historique des progres de L'Esprit Humain*. Editions Sociales Paris, 1966.
- CULLMANN, OSCAR *Christologie du Nouveau Testament*. Delachaux & Niestlé, S.A., Paris c. 1958.
- CHARDIN PIERRE T. DE “L'apport spirituel de l'Extrême-Orient” en *Monumenta Nipponica*. Vol. XII (1956) Sophia University, Tokyo. Japón. pp. 1-11
- “La centrología” Ensayo para una dialéctica de la Unión, en *La Activación de la Energía*. Taurus Ediciones. Madrid, España, 1967, 2a. ed. pp. 97-127.
- The Divine Milieu*. tr. William Collins Sons & Co. Harper Torchbooks. Harper and Row Publ. New York, N.Y. 1965.
- The Phenomenon of Man*. tr. Bernard Hall. Harper Torchbooks ed. Harper and Row Publ. New York, N.Y. 1961.

Sketch of a Personalistic Universe. "Mimeograph copy made from the original English version printed privately in Peiping, 1937".

CHOPIN, CLAUDE *Le Verbe Incarné et Rédempteur*. Desclée & Co. Tournai (Bélgica) c. 1963.

DILWORTH, DAVID "The Initial Formations of Pure Experience in Nishida Kitarō and William James" en *Monumenta Nipponica*, Vol. XXIV (1969) Sophia University, Tokyo. pp. 93-111.

DUSSEL, ENRIQUE D. "La doctrina del fin en Max Scheler" en *Philosophia*, No. 37 (1971). Mendoza, Argentina, pp. 51-74.

Para una ética de la liberación latinoamericana. Siglo Veintiuno Argentina ed. S.A. Buenos Aires, Argentina, 1973.

FAIRBANK, JOHN F. et, al *East Asia: The Modern Transformation*. Houghton Mifflin Co. Boston, Mass. 1965.

East Asia: Tradition and Transformation. Houghton Mifflin Co. Boston, Mass. c. 1973.

FRANKL, VICTOR E. *Man's Search for Meaning* (Parte I trad. por Ilse Lasch). Pocket Books, New York, N.Y. 1971, 19a. impr.

FLAMMEL, NICHOLAS *Les figures hieroglyphiques*. tr. al francés por P. Arnauld sieur de la Chevalerie Gentil-homme Poicteuïn. Impreso en casa de Thomas Iolly. Paris 1659.

FLUDD, ROBERT *Tractatus Apologeticus*. Apud Godefridum Basson. n.p. 1615.

FREEMAN, KATHLEEN *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*. Basil Blackwell. Oxford, 1966, 5a. impr.

GRILLMEIER, ALOYS *Christ in Christian Tradition*. tr. J. S. Bowden. Sheed and Ward. New York, N.Y. 1965.

"Cristología" en Karl Rahner (ed.) *Sacramentum Mundi*. Editorial Herder. Barcelona. España, 1972, Vol. II, pp. 59-74.

GELVEN, MICHAEL *A Commentary on Heidegger's "Being and Time"* Harper Torchbooks. Harper & Row, Publishers, New York, N.Y. 1970.

HEIDEGGER, MARTIN *Carta sobre el Humanismo* en M. Heidegger y J-P Sartre. *Sobre el Humanismo*. tr. A.V. de R. Editorial Sur. Buenos Aires 1960.

Essais et Conférences. tr. André Préau nrf. Gallimard. n.p. Francia 1958.

Hölderlin y la Esencia de la Poesía seguido de Esencia del Fundamento. tr. Juan García Bacca. Colección Arbol. Editorial Séneca. México, D.F. c. 1944.

Kant y el problema de la Metafísica. tr. Gréd Ibscher Roth. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1973. 1a. reimpresión.

On the Esence of Truth en Existence and Being. tr. R.F.C. Hull y A. Crick. Gateway Edition. Henry Regnery Co. Chicago, Ill., 1965.

Plato's Doctrine of Truth. tr. John Barlow en W. Barret y H. D. Aiken (ed) *Philosophy in the Twentieth Century*. Random House. New York, N.Y. 1963, Vol. III, pp. 251-270.

¿Qué significa pensar? tr. H. Kahnemann. Editorial Nova. Buenos Aires. 1964.

Sendas perdidas (Holzwege) tr. José Rovira A. Editorial Lozada, S.A. Buenos Aires, 1944.

El Ser y el Tiempo. tr. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1974. 5a. ed.

Edición en inglés: *Being and Time*. Tr. J. Macquerrie y E. Robinson. Harper & Row Publishers, New York, N.Y. c. 1962.

Zur Sache des Denkens. Max Niemeyer Verlag. Tubinga 1969.

HERRIGEL, EUGEN *Zen including Zen and The Art of Archery and The Method of Zen* tr. rev. R.F.C. Hull y Allan W. Watts. MacGraw-Hill Book Co. New York, N.Y. c. 1964.

- ILLINGWORTH, JOHN R. *Personality: Human and Divine*, Being the Bampton Lectures for 1894. Macmillan and Co. Londres y Nueva York, 1894.
- IMAZ, EUGENIO *Asedio a Dilthey*. Jornadas 35, El Colegio de México, México, D.F. 1945.
- JAMES, DAVID H. *The Rise and Fall of the Japanese Empire* George Allen & Unwin Ltd. Londres 1952. 2a. impr.
- JASPERS, KARL *Filosofía*. tr. F. Vela. Ediciones de la Universidad de Puerto Rico. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1958, 2 vols.
Truth and Symbol (última sección de *Vonder Wahrheit*) tr. J. T. Wilde et al. Chicago and University Press. New Haven, Conn. 1959.
- KAAM, ADRIAN VAN *Existential Foundations of Psychology* Image Books. Doubleday & Company, Inc. New York, N.Y. 1969.
Religion and Personality Image Books. Doubleday & Company, Inc. New York, N.Y. 1968.
- KANT, MANUEL *Antropología en sentido pragmático*. tr. José Gaos. Ed. Revista de Occidente. Madrid. 1935.
- KNAUTH, LOTHAR "Life is Tragic: The Diary of Nishida Kitarrō" en *Monumenta Nipponica*. Vol. XX (1965). Sophia University. Tokyo. p. 335-358.
- KŌSAKA, MASAOKI *Japanese Thought in the Meiji Era*. tr. and adapt. David Abosch. The Toyo Bunko. Tokyo. 1969, reimpr. Vol. VIII: *Thought*.
 "The World and Meiji Japan" en *Philosophical Studies of Japan*. Vol. III (1961). Japan Society for the Promotion of Science. Tokyo, pp. 57-77.
- LARROYO, FRANCISCO *La Antropología concreta*. Editorial Porrúa México, D.F. 1963.
- MASLOW, ABRAHAM H. *Towards a Psychology of Being*. D. Van Nostrand Co., Inc. Princeton, N.J. 1963.

- NEUMANN, ERICH *The Great Mother. An Analysis of the Archetype.* tr. Ralph Manheim. Bollingen Series XLVII. Princeton University Press. Princeton N.J. 1963. 2a. ed.
- The Origins and Development of Consciousness.* tr. R.F.C. Hull. Bollingen Series XLII. Princeton University Press. Princeton, N.J. 1971. 2a. impr.
- NIEBUHR, REINHOLD *The Nature and Destiny of Man.* Charles Scribner's Sons. New York, N.Y. c. 1964. Vols. I-II.
- NISHIDA KITARŌ *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness.* Three Philosophical Essays. tr. Robert Schinzinger. East-West Center Press. Honolulu, c. 1966. 2a. impr.
- O'BRIEN, ELMER *Varieties of Mystic Experience.* Mentor Omega Books. The New American Library. New York, N.Y. 1965. 1a. impr.
- OKAKURA KAKUZO *The Ideals of the East* Intr. y notas de Hiroshi Muraoka. Kenkyūsha. Tokyo. Showa 17 (1943). 2a. ed.
- OHE SEIZO "Japón" en M.F. Sciacca (dir.) *Las grandes corrientes de la filosofía contemporánea.* Ed. Guadarrama. Madrid. 1959. Vol. II. pp. 1183-1216.
- "Zen no Kenkyū ni tsuite" (Sobre el Ensayo sobre el bien) en *Nishida Kitarō Zenshū.* Vol. I. Iwanami Shoten. Tokyo. Showa 22 (1948). 12 vol.
- SHIMOMURA TORATARŌ "Nishida Kitarō" en *Sekai Daihyakka Jiten* (Gran Diccionario Enciclopédico Universal). Vol. XVII. Heibonsha. Tokyo. 1964. pp. 164.
- SHIMOMURA TORATARO (ed) *Nishida Kitarō—Dōjidai no Kiroku* (Nishida Kitarō: recuerdos de sus contemporáneos). Iwanami Shoten. Tokyo. Showa 47 (1963). 2a. ed.
- TAKAHASHI SATOMI "Ishiki Gensho no Jijutsu to sono imi" (La realidad y significado de los fenómenos de la conciencia) en *Tetsugaku Zasshi* (Revista de Filosofía). Vol. XXVII. No. 303 (1912), pp. 48-73; y Vol. XXVII. No. 304 (1912), pp. 51-70.

TAKEUCHI YOSHITOMO *Nishida Kitarō*, Tokyo Daigaku Shuppankai. Tokyo, 1970.

II

ABBAGNANO, NICOLA *Diccionario de Filosofía*, tr. Alfredo N. Galletti. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1963.

AEPPLI, ERNST *Personalidad*, tr. J. Belloch E. Editorial Luis Miracle, S.A. Barcelona, 1965, 1a. ed.

BASAVE F. DEL V. AGUSTIN *Ideario Filosófico (1953-1961)*. Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León. Monterrey, N.L. 1961.

BELLAH, ROBERT "Japan's Cultural Identity. Som Reflections on the Work of Watsuji Tetsurō" en John A. Harrison (ed.) *Japan*. The University of Arizona Press. Tucson, Arizona. 1972. Vol. 2, pp. 47-68.

BLAKNEY, RAYMOND B. (tr) *Meister Eckhart*. Harper & Row, Publishers. New York, N.Y. c. 1941.

BOCHENSKY, I. M. *Contemporary European Philosophy*, tr. D. Nicholl y K. Aschenbrenner. University of California Press. Los Angeles, Ca. 1965.

BORTON, HUGH *Japan's Modern Century*. From Perry to 1970. The Ronald Press, Co. New York, N.Y. c. 1970, 2a. ed.

PANNENBERG, WOLFHART *Fundamentos de Cristología*. tr. Joan Loita. Ediciones Sígueme. Salamanca, España 1973.

PIOVESSANA, GINO K. *Recent Japanese Philosophical Thought (1862-1962)*. A Survey. Enderle Bookstore. Tokyo. 1963.

RAHNER, KARL "Algunas tesis para la teología del culto al Corazón de Jesús" en *Escritos de Teología*. Vol. III. Taurus Ediciones. Madrid. 1968. 3a. ed. pp. 369-392.

"Corazón" en Heinrich Fries (dir) *Conceptos Fundamentales de Teología*. Ediciones Cristiandad. Madrid. 1966. Vol. I. pp. 303-317.

- “Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios” en *Escritos de Teología*. Vol. III. Taurus Ediciones. Madrid, 1968. 3a. ed. pp. 47-59.
- SCHELER, MAX *El puesto del hombre en el cosmos*. tr. José Gaos. Ed. Revista de Occidente. Madrid. 1936, 2a. ed.
- SHIMOMURA TORATARŌ “The Modernization of Japan, with Special Reference to Philosophy” tr. John R. McEwan en *Philosophical Studies of Japan*. Vol. VII (1966). Japan Society for the Promotion of Science. Tokyo. pp. 1-28.
- STORRY, RICHARD A *History of Modern Japan*. Penguin Books Baltimore, Md. 1960.
- SUZUKI DAISEI T. *Japanese Spirituality*. tr. Norman Wadell Japan Society for the Promotion of Science. Tokyo. c. 1972.
(tr.) *The Lankavatara Sutra*. Routledge & Kegan Paul. Londres. 1968. reimpr.
- TRES INICIADOS *El Kybalión*. Editorial Orión. México, D.F. 1970.
- UNGERSMA, AARON J. *The Search for Meaning*. The Westminster Press. Philadelphia, Pa. c. 1968.
- U.T.E.H.A. *Diccionario Enciclopédico*. Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana. México, D.F. c. 1950. 10 vols.
- VINACKE, HAROLD M. *A History of the Far East in Modern Times*. Appleton Century Crofts, Inc. New York, N.Y. 1961. 6a. ed.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG *Tractatus Logico-Philosophicus*. tr. Enrique Tierno G. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1973.
- WOODROFFE JOHN Y PRAMATHA N. MUKYOPADHYAYA *Maha.na.ya. The World as Power: Power as Consciousness (Chit-Shaktu)*. Ganesha & Co. (Madras) Ltd. Madras, India, 1954.

ZEA, LEOPOLDO *En torno a una filosofía americana*. Jornadas No. 52. El Colegio de México. Centro de Estudios Sociales. México, D.F. 1945.

III

TRADUCCIONES DE FUENTES PRIMARIAS:

NISHIDA KITARŌ *Ensayo sobre el bien*. tr. Anselmo Mataix, SJ y José M. Vera, SJ. Editorial Revista de Occidente. Madrid. 1963.

A Study of Good. tr. Valdo H. Viglielmo. Japanese Government Printing Bureau. Tokyo. 1960.

Zen y Personalidad
Se terminó de imprimir el
27 de junio de 1984
Se tiraron 2,000 ejemplares

GN Gráfica Nueva

Tipografía, diseño e impresión
estuvieron a cargo de Gráfica Nueva
Pípila 638 / Tel: 13-29-74
Guadalajara, Jalisco, México



Unico filósofo japonés creador de un sistema filosófico en lo que va de este siglo, Nishida Kitaro (1870-1945) sentó las bases de su sistema en el primero de sus libros, el *Ensayo sobre el bien* (1911). La profunda originalidad de este libro fue inmediatamente reconocida y su autor llamado por la Universidad de Kyoto donde se quedó hasta su retiro en 1929. A su alrededor se formó la llamada “Escuela de Kyoto”. Nishida siguió escribiendo hasta unos días antes de su muerte.

El *Ensayo sobre el bien* plantea ideas novedosas en epistemología, metafísica, filosofía de la religión y otros campos de la filosofía.

El presente estudio acerca al lector al planteamiento del problema de la dualidad sujeto-objeto, poniendo énfasis en la constitución del sujeto como punto central en la articulación de una antropología filosófica. La influencia del Budismo Zen es muy fuerte en la formación del pensamiento de Nishida y se refleja también en su primera obra.

La interpretación del *Ensayo sobre el bien* desde el punto de vista de la constitución del sujeto y la personalidad, así como la influencia del Zen en la filosofía nishidiana llevaron al autor, estudioso de la filosofía oriental, a escoger el título *Zen y personalidad* para esta obra que, en el mundo de habla hispana, de carácter filosófico sobre este filósofo japonés.