

EL ENCUENTRO DE NISHIDA KITARÔ CON LA FENOMENOLOGÍA: HUSSERL, HEIDEGGER Y JASPERS*

Nishida's encounter with phenomenology: Husserl, Heidegger y Jaspers

Agustín JACINTO ZAVALA
El Colegio de Michoacán (México)
jacintoz@colmich.edu.mx

BIBLID [(0213-3563) 7, 2005, 205-224]

RESUMEN

Nishida es uno de los primeros introductores de la fenomenología en Japón y algunos de sus discípulos, miembros de la Escuela de Kioto, la estudiaron en Alemania bajo Husserl y Heidegger. En este escrito he querido hacer un recorrido por los textos nishidianos que nos permita tener una visión general del encuentro de Nishida con la fenomenología. Aquí veremos algunos de los principales temas o problemas que el filósofo japonés Nishida Kitarô (1870-1945) señala en la fenomenología o que comparte con ella. Mi intento al presentar estos aspectos es invitar a especialistas en filosofía comparada y especialistas en fenomenología a considerar la importancia o trivialidad de las observaciones de Nishida y la posible respuesta a sus críticas. Huelga decir que se hace necesario un estudio más detallado de la carrera textual de Nishida para dar cuenta cabal del esbozo que ahora presento.

Palabras clave: fenomenología, Husserl, Heidegger, Jaspers, diálogo intercultural, filosofía japonesa moderna, Nishida Kitarô, Tanabe Hajime, Escuela de Kioto.

* Agradezco a la Universidad de Salamanca el apoyo –dentro de su programa de movilidad de personal investigador– para realizar una estancia de investigación en septiembre-octubre, 2003 y, en especial, a la Facultad de Filología y al Centro Cultural Hispano-Japonés. Agradezco igualmente a la Facultad de Filosofía, que me dio la oportunidad de presentar oralmente una versión anterior de este texto.

ABSTRACT

Nishida is one of the first scholars to introduce phenomenology in Japan, and some of his disciples, members of the Kyoto School, studied it in Germany under Husserl and Heidegger. In this paper, I have examined Nishida's texts in order to give the reader a general view of his encounter with phenomenology. We will see some of the main themes or problems that the Japanese philosopher Nishida Kitarô (1870-1945) points out in phenomenology, or that he shares with it. Through this presentation, I would like to invite specialists in phenomenology and comparative philosophy to consider the importance or triviality of Nishida's comments and possible responses to his criticisms. Needless to say, a detailed study of Nishida's textual career would be required in order to give a complete account of the outline presented here.

Key words: phenomenology, Husserl, Heidegger, Jaspers, Intercultural dialogue, Modern Japanese Philosophy, Nishida Kitarô, Tanabe Hajime, Kyoto School.

INTRODUCCIÓN

Desde que el neokantiano Takahashi Satomi hizo una reseña de la primera obra publicada de Nishida Kitarô (1870-1945), *Indagación sobre el bien* (1911), éste se vio llamado a entrar en diálogo con las corrientes que predominaban en la academia japonesa o que Nishida mismo introdujo. En esta lista figura el pensamiento de Aristóteles, de Bergson, de Kant, de Hegel, el pragmatismo, el neokantismo, la fenomenología de Husserl, de Heidegger, etc.

En esa serie de confrontaciones, que se extiende a lo largo de su carrera textual, Nishida hace comentarios críticos a algunas posturas filosóficas, hace intentos de traducir su pensamiento a términos de la filosofía con la que se enfrenta, a veces propone soluciones alternativas a los problemas considerados por otros, y a veces trata de armonizar posturas opuestas entre otros pensadores. Este mismo patrón de acercamiento lo podemos ver en el caso de la fenomenología: resúmenes, críticas, intentos de traducción de su pensamiento en términos de la fenomenología, y soluciones alternativas. Queda con ello planteada la interrogante relativa a si por el rango de problemas y el tipo de soluciones puede, o no, hablarse de una fenomenología nishidiana.

En este escrito no intentaré dar una respuesta a esta cuestión y me limitaré a presentar tres resúmenes que Nishida hace de la fenomenología y a apuntar a sus comentarios críticos.

Considero que para entrar a la filosofía japonesa, hay que considerarla como *filosofía* en el mismo sentido que la occidental. Ha habido entre los japoneses suficiente esfuerzo creativo que lo justifica. En tiempos de la globalidad es necesario percatarnos de que ha habido ya bastantes intercambios filosóficos en el pasado, que nos permiten abordar la filosofía desde la perspectiva de los cinco continentes y no encerrados en sólo uno. Para el caso que nos ocupa, hay suficientes

materiales que prueban fehacientemente el contacto indirecto, a través de mutuos alumnos, entre Nishida Kitarô y Martin Heidegger. Por otra parte, alguien tan cercano a Heidegger como es Gadamer, habla del interés de Heidegger «por lo japonés y lo chino» («Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje», en *Mito y razón*, México, Paidós, 1997, p. 117).

Las obras de Nishida se han leído en diferentes claves. Hay quienes, como el doctor Nitta Yoshihiro, han leído a Nishida Kitarô en clave de fenomenología (ver *Analecta Husserliana*, 8, donde se incluye un texto de Nishida). Por el contrario, hay quienes leen a Nishida en clave budista (v. gr. Nakayama Nobuji. *Bukkyô to Nishida-Tanabe tetsugaku [El budismo y las filosofías de Nishida y Tanabe]*, Tokio, Komeiji shoten, 1956). Hay estudios de talante comparativo (v. gr. Yamashita Yoshiaki, *Identität als Unverborgenheit: Kant, Nishida, Heidegger*, Würzburg, Ergon Verlag, 2003). Por otra parte, hay algunas interpretaciones que pasan por alto casi completamente la relación de Nishida con la fenomenología (v. gr. Kosaka Kunitsugu, *Nishida Kitarô no shisô [El pensamiento de Nishida Kitarô]*, Tokio, Kôdan-sha, 2002). Dentro de esta gran variedad de interpretaciones, podemos percibir la riqueza del pensamiento de Nishida.

Por vía de introducción, aquí quiero retomar el problema del contacto de Nishida con los textos de la fenomenología, que es anterior al problema de una posible lectura de los textos nishidianos en clave fenomenológica, aunque sólo lo haré desde una perspectiva limitada dado que el recorrido histórico textual que sería necesario para plantear más a fondo el problema de ese contacto está por hacerse.

Considero que para una visión adecuada de los contactos de Nishida con la fenomenología, metodológicamente es de vital importancia acudir a los textos mismos de Nishida con suficiente detalle. En segundo lugar, es necesario tener en cuenta que se trata de comentarios y críticas que Nishida hace desde su propio sistema. No las hace desde el punto de vista de Husserl, Heidegger, o Jaspers. Esos comentarios y críticas nos marcan puntos límites en nuestra interpretación del pensamiento de Nishida. Al mismo tiempo, son también puntos de contacto con la fenomenología y –en tanto que Nishida ocasionalmente presenta otras posibles soluciones a problemas tratados por la fenomenología– quizá líneas de desarrollo alternativas. En tercer lugar, será necesario también tomar en cuenta que es textualmente comprobable el uso de términos de la fenomenología en Nishida. V. gr. Noema, Noesis, Region, Rumor [*Gerede*], el Habla [*Rede*], el Proyecto [*Entwurf*], la Resolución [*Entschlossenheit*], el Desocultamiento [*Unverborgenheit*], etc. Habría que hacer la lista completa y revisar el contexto en que aparecen para ver si se trata de críticas o de puntos de acuerdo.

La evaluación de los comentarios de Nishida y la contestación a sus críticas exige un buen conocimiento de la fenomenología. Para ello habrá que esperar el trabajo de los especialistas.

Por otra parte, en un texto más extenso será necesario explicitar los antecedentes, si los hay; el contexto en que aparecen (o las fechas de las cartas); describir el cuestionamiento específico; y, si existe, presentar la alternativa nishidiana (es

decir, cómo resolvió Nishida en su sistema de pensamiento los mismos problemas que plantea la fenomenología).

Además, es fácil confundir los comentarios tempranos de Nishida con los del periodo tardío y, conversamente, responder a las críticas de Nishida mediante textos del Heidegger posterior a 1943 (que quizá para Nishida es fecha límite del conocimiento de los textos de Heidegger y que es el año en que Schinzinger publica textos de Nishida traducidos al alemán). En otro escrito buscaré rastrear esos comentarios y agruparlos por fechas, de manera que sea más fácil su consideración.

Para comenzar, veremos algunos datos del contacto entre Nishida y los fenomenólogos Husserl y Heidegger, contacto que es mediado por los discípulos de Nishida que van a Alemania, y por las lecturas que Nishida realiza sin salir nunca de Japón.

I. NISHIDA Y LA FENOMENOLOGÍA

Para una mejor comprensión de lo aquí expuesto será necesario hacer el listado completo de las obras de los fenomenólogos que Nishida leyó. Este trabajo está por hacerse y aquí anoto solamente algunas de las obras mencionadas.

La primera mención de Husserl en Nishida es en la entrada del 6 de junio de 1911 de su Diario: «Leí a Husserl» y la segunda es del 30 de diciembre de ese mismo año, donde anota que pidió prestado un libro de Husserl en la Universidad de Kioto. Luego el 16 de octubre de 1913 escribe: «Leí la *Phänomenologie* de Husserl». Hay evidencia textual de que Nishida leyó las siguientes obras de Husserl: *Investigaciones lógicas*, *Ideen*, *Meditaciones Cartesianas*. Muy probablemente leyó los tres artículos de Renovación que se publicaron en la revista *Kaizo* (1932-1934).

Además de estar enterado a través de aquellos de sus discípulos que estaban en Alemania acerca de los cursos que dictaba Heidegger, hay base textual para afirmar que Nishida leyó el *Aristóteles* (de 1924), el *Ser y tiempo* (de 1927), y ordena y envía dinero del pago para *Kant y el problema de la metafísica* (Diario, entrada del 15 de febrero de 1933).

Igualmente, para una mejor comprensión del contacto de Nishida con la fenomenología, es necesario delinear a grandes rasgos la comunicación que tuvo con los discípulos que envió a estudiar a Alemania. Los discípulos que entre 1921 y 1927 estudiaron con Husserl o con Heidegger, fueron: Yamanouchi Tokuryû (1921); Tanabe Hajime (1922-1924; en 1926 hizo un ciclo de conferencias sobre la filosofía de Nishida Kitarô en casa de Husserl y Heidegger asistió); Miki Kiyoshi (1923-1924); Mutai Risaku (1926-1927); Kuki Shûzô (1927-1928; llegó a ser muy amigo de Heidegger); Watsuji Tetsurô (1927-1928); Miyake Gôichi (quizá 1927); y Nishitani Keiji (1937-1939). Una característica de la mayor parte de los primeros discípulos es la de siempre estar dispuestos a discutir problemas filosóficos con entusiasmo. Nishida los invita para discutir incluso cuando ya está retirado y viviendo en Kamakura. En este sentido podemos leer una de las cartas de Husserl, dirigida

a Ingarden, en la que dice que de sus cerca de 30 alumnos la mitad son extranjeros –especialmente ingleses y japoneses– que «tienen vitalidad y el tono de las discusiones es elevado» (citada en Kayano Yoshio, *Shoki Heidegger-no tetsugaku keisei [La formación de la filosofía del Heidegger temprano]*, Tokio, Tokio Daigaku Shuppan-kai, 1972, p. 288).

Faltaría igualmente hacer la comparación entre el lenguaje filosófico de Nishida y el lenguaje utilizado en las traducciones de obras de fenomenología realizadas por sus discípulos entre 1920 y 1940.

Otro requisito sería la presentación detallada de las críticas de Nishida Kitarô a la filosofía occidental. Aquí, resumiendo, diré solamente que Nishida critica la filosofía occidental *moderna* por ser:

- a) Racionalista. Coloca la razón como la principal facultad explicativa y la separa del sentimiento y de la voluntad. En consecuencia, sólo explica el aspecto cognoscitivo e ignora el aspecto emotivo-volitivo de la realidad.
- b) Dualista. Comienza con la separación de cuerpo y mente, de sujeto y objeto, Dios y hombre, etc.
- c) Subjetivista. En el sentido de que toma el ego como centro y considera que puede sostenerse por sí mismo.
- d) Abstracta. Desde el comienzo se aparta de los hechos concretos.
- e) Sustancialista. Pone la sustancia como el fundamento último de la metafísica.

Nishitani Keiji en su obra *Nishida Kitarô* (trad. Yamamoto S. y J. W. Heisig, Berkeley, University of California Press, 1991) pone especial atención a estas críticas contrastándolas con la postura filosófica de Nishida en su *Indagación sobre el bien* (1911).

II. LOS RESÚMENES NISHIDIANOS DE LA FENOMENOLOGÍA

En esta breve presentación del acercamiento de Nishida a la fenomenología quiero reseñar los puntos más importantes de los varios resúmenes que Nishida hace de la fenomenología. Me limitaré a los puntos más importantes porque la traducción completa de los resúmenes ocuparía más espacio que el permitido en esta revista.

Entre 1911 y 1916 Nishida presenta lo que considera fundamental en la fenomenología y, especialmente, en los escritos de Husserl. En esas fechas Nishida se refiere principalmente a Husserl. Aparte del recurso a dos de las obras de Husserl que se mencionarán después, Nishida se apoya en W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* ([Contribuciones a la fenomenología de la experiencia], NKZ, II, 137. Ver Nota bibliográfica al final) y en Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung* ([Sobre la teoría del contenido y objeto de la representación], NKZ, I, 355).

En 1911, al hablar de las escuelas de epistemología, Nishida dice que hay una que puede llamarse «escuela de la lógica pura» a la que pertenecen los neokantianos Windelband y Rickert. Nishida dice que aunque en su genealogía Husserl difiere de aquéllos, puede ser clasificado dentro de la misma corriente. Esta escuela tiene dos características principales: a) separan el problema del «origen del conocimiento de los problemas relativos al valor»; y b) «tratan de establecer el fundamento de la verdad completamente aparte de la realidad» (I: 209). Para ello separan la actividad cognitiva y el objeto del conocimiento, es decir, el *Denkakt* (el acto de pensar) y el *Gedanke* (el pensamiento). Husserl, siguiendo a Bolzano, en la base de sus *Investigaciones lógicas* coloca la distinción entre actividad perceptiva y contenido, es decir, entre la actividad cognitiva y lo pensado (I: 216). Tanto Husserl como Rickert explican «el mundo del valor objetivo» como algo que «trasciende a la actividad intelectual». Al hacerlo, «Rickert se acerca cada vez más a Husserl y quizá expone verbalmente de manera más clara que Husserl lo que éste trató de decir» (I: 222).

En 1916 Nishida menciona que «Twardowski distingue estrictamente tres cosas en la representación: el acto, *Akt*, el contenido, *Inhalt*, y el objeto, *Gegenstand*» (I: 355) y dice que Husserl también piensa esas tres diferencias (I: 356). Esto viene a ser ocasión de dos largos resúmenes del pensamiento de Husserl ya que, según Nishida, Husserl piensa también esas diferencias pero lo hace «desde el punto de vista de la consciencia pura, es decir, desde el punto de vista de la fenomenología pura, *rein phänomenologisch*» (I: 356). La preocupación central de Husserl en sus *Investigaciones lógicas* es la investigación de nuestro conocimiento. Lo primero que hace Husserl en esa obra es distinguir entre expresión verbal (*Ausdruck*), actividad (*Akt*), significado (*Bedeutung*) y objeto (*Gegenstand*). La expresión verbal tiene un aspecto físico y un aspecto psíquico. Este segundo viene a ser la actividad. La actividad es «la vivencia del significado, *intentionales Erlebnis* [vivencia intencional] como unificación de contenido y actividad [... como] unificación dada de dos cosas que son inseparables. La actividad, a su vez, se divide en materiales y cualidad de la actividad» (I: 356). En las *Investigaciones lógicas* «el lenguaje es simplemente fonética» y sólo al añadirle el aspecto espiritual o actividad se convierte en «expresión verbal con significado» (I: 357). La actividad puede ser de dos tipos: actividad con significado añadido o «invertida de significado» (que «da significado a una expresión verbal material»), y actividad plena de significado (que «va realizando las relaciones objetuales de significado»). Por eso, hay dos clases de significado o contenido de la actividad: el sentido intencionado o *Bedeutung schlechthin* [significado sin más] y el *erfüllender Sinn* [sentido pleno] (I: 357). El objeto es siempre trascendente y está más allá de la expresión verbal y de la actividad, pero el objeto de la actividad es la *ideal Einheit der Species* [unidad ideal de la especie], esto es, la *Wesen* o esencia, «como unidad de significado» (I: 357). Hasta aquí termina el primer paso.

En el segundo paso «Husserl avanza hacia la explicación fenomenológica del conocimiento». Ante todo, la actividad, o sea, la vivencia intencional «es nuestra

consciencia», de tal manera que «consciencia y actividad tienen el mismo significado». Esto quiere decir que «nuestro sí-mismo no es otra cosa que el punto de unión de la continuidad infinita de esta actividad» (I: 357). Allí se da «la consciencia de la identidad de expresión verbal e intuición verbalizada» (I: 358). La consciencia de esa identidad es de dos clases: «la unidad estática» (la denominación o la clasificación) y la «unidad dinámica» (el conocimiento de las varias relaciones). El conocimiento siempre avanza «en dirección de la intuición», llega a coincidir con la intuición, y cuando alcanza su punto máximo es *Adäquation* [adecuación]. De principio a fin, el conocimiento tiene como referente principal a la intuición y, por eso, «también la consciencia de las diversas relaciones se da intuitivamente» (I: 358).

En ese mismo año de 1916 Nishida hace otro resumen, como ya se dijo. La distinción de Twardowski entre actividad, contenido y objeto vuelve a ser el punto de partida. El esfuerzo de Twardowski no fue suficiente y quien trató en detalle estas diferencias fue Husserl en sus *Investigaciones lógicas*. Allí Husserl se aparta de la psicología y lleva adelante el pensamiento de Bolzano, Brentano y Meinong. Su fenomenología toma el punto de vista de antes de que las tres distinciones surjan, es decir, «el punto de vista del fenómeno puro» (XIV: 64). En su investigación del conocimiento Husserl arranca de la «vivencia del significado» (XIV: 65). Nishida repite la explicación sobre la diferenciación de «conceptos tales como representación, actividad, significado y objeto» y los dos aspectos de la expresión verbal (material, y espiritual o actividad), donde «la actividad es una unificación dada que muestra un significado» (XIV: 65). Husserl toma el lenguaje como simple sonido (como fonética) al que puede añadirse la actividad o aspecto espiritual que es de dos tipos: «actividad que añade significado y actividad que plenifica al significado» (XIV: 65). El objeto está más allá del lenguaje y de la actividad, Husserl le llama esencia (*Wesen*) y ésta «desde el comienzo es dada como unificación de significado» (XIV: 65). En este sentido corresponde a la «representación» en Bolzano. Para clarificar lo que es nuestro conocimiento, Husserl toma la consciencia como idéntica con la actividad y el sí-mismo como el «punto de unificación del continuo infinito de esa actividad» (XIV: 66). Entonces «conocer es unir la intuición, que es base del significado, y la actividad, que incluye al significado» (XIV: 66). Por esto, allí la expresión verbal y la intuición hecha palabra son idénticas. La unión de ambas puede ser estática (que es una unión temporal o unión conceptual) o dinámica (que es una unificación de identidad como desarrollo de una morfología temporal). El avance del conocimiento es su plenificación en dirección de la intuición. Cuando se da la unificación dinámica y la adecuación entre lo intuido y lo pensado, allí se constituye el conocimiento (XIV: 66). La verdad se constituye «mediante el plenificar la esencia señalada por la actividad»; esta plenificación tiene dos aspectos: «lo que se adapta [*anpassen*] a la intuición» y «lo que se adecua a las cosas mismas» (XIV: 66). Allí «la intuición en sentido amplio implica no solamente las cosas mismas sino también las relaciones entre las cosas e incluso la demostración apriorística de las leyes» (XIV: 67). De esta manera, mediante la fenomenología, Husserl «trató de investigar la actividad como vivencia inmediata» (XIV: 67).

Nishida dice que apartándose de la psicología científico natural, «en sus *Investigaciones lógicas* Husserl realizó una muy detallada investigación acerca de nuestra actividad intelectual [...] desde el punto de vista de la fenomenología la consideró a partir de sus relaciones con los objetos, como algo que incluye al significado» (I: 358). Pero Nishida considera que «en las *Investigaciones lógicas* todavía no se clarifica el punto de vista de la fenomenología pura que constituye el punto de vista de su investigación» (I: 358), o bien que «en las *Investigaciones lógicas* [Husserl] todavía no ha clarificado suficientemente el punto de vista fenomenológico que es la base de sus investigaciones» (XIV: 67).

Nishida aclara que «según sus escritos posteriores, Husserl desarrolló más esta investigación y parece que trata de llevar a fondo el punto de vista de la fenomenología pura» (XIV: 67). Se refiere en concreto a *Ideen*: «Trató de aclararlo y de construir la fenomenología, que es su propia filosofía, en su ensayo *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, que se publicó en el *Anuario de investigaciones de filosofía y de fenomenología*» (I: 358). Tenemos también dos resúmenes de *Ideen*.

Nos dice Nishida que en *Ideen* «Husserl ante todo separa la esencia, *Wesen*, del «hecho», *Tatsache*, a las ciencias de la primera les llama «ciencia de la esencia», *Wesenswissenschaft*, y a las ciencias de la segunda les llama «ciencia de los hechos», *Tatsachenwissenschaft*» (I: 358-359). Las ciencias de los hechos dependen de la ciencia de la esencia. Allí de inmediato se plantea el problema relativo a qué sea el conocimiento científico (*gakumon-teki*: académico). La respuesta a este problema tiene tres pasos: ante todo, Husserl dice que «nuestra experiencia inmediata es un flujo infinito» que no se detiene de por sí; en segundo lugar, que nosotros podemos detener ese flujo; y tercero, lo detenemos mediante un cierto enfoque (*Einstellung*; Nishida dice que este concepto no es adecuado, quizá porque también significa «interrupción» o «fijación»), manera de ver, o punto de vista. Según los varios puntos de vista con que se detenga el flujo de la experiencia directa, «se manifiestan diversos mundos». Nishida encuentra esto equivalente a la afirmación de los kantianos «que dicen que el conocimiento científico [académico] se constituye mediante algún *a priori*» (I: 359). Allí pregunta Nishida: «¿cuál es el punto de vista de la fenomenología?» (I: 359). Antes de ver su respuesta quiero presentar el otro resumen.

Retornamos a la pregunta acerca de qué sea el conocimiento científico [académico]. «Nuestra experiencia inmediata es un flujo infinito», que puede ser detenido «desde un punto de vista dado», y entonces «se producen diversos mundos». Se dice entonces que «todas las disciplinas académicas tienen algún punto de vista» (que Kant denomina *a priori*) «desde el cual ven la experiencia inmediata desde alguno de sus aspectos» (XIV: 67). Así, «mediante la manera de ver científico natural se produce el mundo natural; y mediante la manera de ver matemática se produce el mundo matemático» (XIV: 67). Pero «la fenomenología pura de Husserl agota estos diversos puntos de vista y los elimina, y trata de describir la figura [*sugata*] inmediata de la consciencia pura», es decir, «trata de investigar trascendentalmente los fenómenos puros» (XIV: 67). La fenomenología es «una especie de

ciencia de la esencia» y «trata de investigar la esencia de las cosas», aunque Nishida hace notar que «Husserl también cuenta la lógica y las matemáticas entre las ciencias de la esencia» (XIV: 67). En tanto que busca la fundamentación de las varias ciencias, es una «ciencia de las ciencias» fácticas, y en su base «debe estar el mundo de la consciencia pura como vivencia inmediata» (XIV: 67). En otras palabras, la fenomenología separa el mundo de la consciencia pura y los puntos de vista de las diversas ciencias, para retornar a la vivencia inmediata (XIV: 68). La fenomenología trata de clarificar los dos aspectos de nuestra vivencia inmediata –contenido y actividad– y sus mutuas relaciones. En este sentido, «la fenomenología reflexiona sobre la ciencia misma desde el punto de vista de la consciencia pura», aunque aquí la consciencia de que se trata no es la de la psicología y lo que estudia son «los fenómenos conscientes concretos», es decir, investiga «la actividad concreta que incluye también al significado» (XIV: 68). Nishida encuentra un punto de contacto que liga su primera obra, la *Indagación sobre el bien*, con la fenomenología: «el mundo de la fenomenología es el mundo de la experiencia pura» (XIV: 68). Además, según Nishida, Husserl vio claramente que «la lógica trascendental de Bolzano y la psicología trascendental de Kant deben mutuamente complementarse» (I: 365) y finalmente «llegó a algo como la psicología trascendental de Kant» (XIV: 68; I: 362). La conclusión es que el conocimiento para la fenomenología de Husserl «es aquello que ve la experiencia inmediata desde algún punto de vista. El conocimiento no se constituye mediante el copiar la realidad sino que se constituye mediante el construirla desde algún punto de vista» (XIV: 69).

Al responder su propia pregunta sobre el punto de vista de la fenomenología, Nishida menciona seis aspectos: a) los varios puntos de vista producen diversos mundos y «todos estos mundos se unifican mediante el “*cogito*” de Descartes»; b) «la fenomenología elimina, *ausschalten* [desconecta] todos esos puntos de vista y ve colocándose en el punto de vista de la consciencia pura»; c) «la fenomenología debe ser puramente descriptiva, *rein deskriptiv*» (I: 359); d) «nuestra vivencia se divide en contenido y actividad (Husserl utiliza para designarlos los términos *Noema und Noesis* [noema y noesis])» cuya relación se clarifica «desde el punto de vista de la consciencia pura»; e) «la fenomenología reflexiona sobre las ciencias mismas desde el punto de vista de la consciencia pura»; y f) «la fenomenología viene a ser la base» de las ciencias de hechos (I: 360).

Al final de este resumen Nishida dice: «en lo expuesto acerca de Husserl, que es complicado y cuyo pensamiento central es de difícil acceso, habrá también muchas equivocaciones» (I: 360-362). Ya en 1937 añade una nota que dice: «En ese tiempo [1916] apenas se presentaba por primera vez a Husserl, y mi comprensión de Husserl era superficial» (I: 361). Sin embargo, encontramos que este entendimiento viene a ser la base, quizá no tan profunda como uno quisiera pero suficiente, para el diálogo que Nishida mantiene con la fenomenología hasta antes de 1927 en que aparece el *Ser y tiempo* de Heidegger.

El último resumen que Nishida hace de la posición fenomenológica en su carrera textual corresponde a 1944. Vamos a ver las varias etapas que señala

Nishida: a) Comienza diciendo que «la filosofía de Husserl, básicamente tomó su origen en la inmanencia del objeto de Brentano, se unió al pensamiento de la proposición misma de Bolzano, y se desarrolló del psicologismo hacia el logicismo (en sus *Investigaciones lógicas*)» (XI: 179). b) Con Husserl «la filosofía llegó a pensarse como filosofía exacta a la manera de las matemáticas» y la fenomenología «es una ciencia de la intuición de esencias, es ciencia de la esencia, es *Wesenswissenschaft*». c) Su característica radica en que «rechaza enteramente la posición natural y se tiene en el punto de vista de la intuición pura. A eso le llama *ἐποχή* [*epoché*] fenomenológica. Y como dice el mismo Husserl, es algo que difiere del punto de vista dubitativo universal lógico-objetual de Descartes». d) Pero en realidad la fenomenología no está completamente desligada de la filosofía de Descartes como puede verse en las *Méditations Cartésiennes* que pronunció en Francia en su vejez: «a semejanza de Descartes, trató de retornar a la intuición del sí-mismo. Y partió de [...] *l'évidence apodictique du "je suis"* [la evidencia apodíctica del "yo soy"]» (XI: 179).

A partir de este resumen Nishida hace varias críticas a la fenomenología de Husserl: 1) «no consideró al mundo objetivo como necesario y permaneció en el punto de vista de la subjetividad trascendental, *subjectivité transcendente* del *ego cogito*»; 2) a diferencia de Descartes, «Husserl se coloca por entero solamente en el punto de vista de la intuición interna, *mentis inspectio*, de Descartes»; 3) y desde ese punto de vista, «trata de reducir a la esencia incluso aquello que es fáctico»; 4) «el punto de vista de Husserl es un punto de vista del sí-mismo inmanente que de manera completamente pasiva se refleja a sí mismo; es decir, es el punto de vista de un espejo que simplemente refleja» (XI: 180); además, 5) la fenomenología no rebasa el punto de vista de la evidencia apodíctica como autodeterminación consciente del mundo de objetos intencionales; 6) desde ese punto de vista abstracto «no se puede ir a un punto de vista concreto»; 7) «el mundo de los eventos que se determinan a sí mismos no puede reducirse al mundo de las esencias»; y finalmente, 8) «del mundo de las esencias no resulta la praxis de nuestro sí-mismo histórico» (XI: 181).

Una vez que termina esta lista de objeciones, Nishida expresa su duda en la pregunta: «¿Podrá acaso resolverse de manera fenomenológica la tarea de la filosofía?» (XI: 181).

III. CARTAS DE NISHIDA SOBRE SU CONTACTO CON HEIDEGGER

Por otra parte, la correspondencia de Nishida nos permite ver otro aspecto de su acercamiento a la fenomenología. Aquí quiero presentar los comentarios que sobre el pensamiento de Heidegger Nishida hace en cartas enviadas a sus discípulos.

1. Primera aparición del nombre de Heidegger. El 3 de enero de 1924 escribe en su Diario: «Pedí a Miki: *Kant* (Cassirer) VI, *Phänomenologie* (Heidegger, *Aristoteles*)». El texto de Heidegger, pudiera ser el libro sobre Aristóteles, de 1924, o bien, las notas del curso.

2. En 1925 Nishida escribe a su discípulo Tanabe Hajime: «Hoy leí lo que usted escribió sobre el pensamiento de Heidegger; por primera vez entendí que en filosofía tiene una intención muy interesante» (Carta nº 2470, 2/X/1924, a Tanabe Hajime). Se refiere al artículo de Tanabe, «Un nuevo giro de la fenomenología: la fenomenología de la vida, de Heidegger» (1924, THZ, IV: 17-34), que es el primer comentario en Japón (y quizá en todo el mundo) sobre la obra de Heidegger.
3. En 1927 Nishida escribe a Watsuji Tetsurô que Heidegger piensa que el sí mismo es algo que «*auslegen [interpretar]*» y que Heidegger «se apega al *Ich* [yo] de la *Erlebnis [vivencia]* y eso estará bien para lo histórico» (Carta nº 433, 9/II/27, a Watsuji Tetsurô).
4. «El problema es que de allí no resulta aquello que *vollenden [se realiza]* a sí mismo con carácter de *idee*, es decir, lo *gedachtes [pensado]* como por ejemplo, la *Natur*» (*ibid.*).
5. Comenta además que «En Heidegger hay un «ir hacia la muerte» pero no hay un «nacer» [trad. alternativa: «hay lugar para ir a la muerte pero no hay lugar para nacer»] (*ibid.*).
6. En febrero de 1927 recomienda enfáticamente a Mutai Risaku que visite a Heidegger (Carta nº 436, 18/II/27, a Mutai Risaku).
7. En junio de 1927 acusa recibo del *Sein und Zeit [Ser y tiempo]* de Heidegger (Carta nº 448, 17/VI/27, a Mutai Risaku).
8. Acerca del *Sein und Zeit*, comenta a Tanabe: «Lo leí un poco y creo que es una investigación muy estricta y provechosa; sin embargo, como estoy insatisfecho con la base de la *Phänomenologie [fenomenología]*, no me *inspire [inspira]* mucho» (Carta nº 2516, 20/VI/27, a Tanabe Hajime).
9. Luego escribe: «Leí bastante de Heidegger y creo que es una investigación estricta e interesante aunque un poco prolija» (Carta nº 449, 26/VI/27, a Mutai Risaku).
10. Entre sus primeras críticas al *Ser y tiempo*, encontramos la siguiente: «En estos días leí a Heidegger nuevamente y modifiqué mi opinión. No hay cosas profundas o grandes, pero es una obra que respeto y que tiene el sentido de con esfuerzo haber abierto una nueva manera de ver y de pensar» (Carta nº 2523, 6/XI/27, a Tanabe Hajime).
11. Luego en 1929 escribe: «Releí a Heidegger y pienso que en alguna medida lo he entendido [*te ni haitta*] y, al mismo tiempo, pude aprehender sus puntos sobresalientes y sus puntos defectuosos» (Carta nº 2550, 4/II/29, a Tanabe Hajime).
12. Voy a mencionar, separándolas, varias críticas que podemos ver en una carta a Miyake Gôichi. La primera dice: «Ver la *Wahrheit [verdad]* sólo como *Unverborgenheit [desocultamiento]* a la manera de Heidegger no es suficiente. En realidad la verdad no es como eso. Eso no pasa de ser sólo pensamiento estilo griego» (Carta nº 655, 4/I/31, a Miyake Gôichi).

13. «En el pensamiento de Heidegger, allí donde aparecen el *Entwurf* [proyecto] y la *Entschlossenheit* [resolución], realmente no los entiende. Si en ellos no se piensa de alguna manera algo como mi «autopercepción de la Nada», no sirve» (*ibid.*).
14. «Incluso en relación con el *Zeit* [tiempo], el *Zeit* [tiempo] de Heidegger es en todo caso un *möglich Zeit* [tiempo posible] y no un *actuell Zeit* [tiempo real]. Si el *actuell Zeit* [tiempo real] no se piensa tomando como centro al *Augenblick* [instante], no sirve» (*ibid.*).
15. El tiempo de Heidegger no está centrado en el instante. Nishida dice: «Pienso que τὸ ἐξαιφνης [*tò exaiphnes*, el instante] en el *Dialog* [diálogo] *Parménides* es extremadamente interesante» (*ibid.*).
16. Ya en 1932 vemos que su presentación de la historicidad del hombre es diferente de la de Heidegger. Por ejemplo, escribe: «Como dije, el hombre es una cosa histórica y le fue dada la *Aufgabe* [tarea] de resolver su destino, y aparte de la misión que históricamente le ha sido dada a cada quien, debe haber un deber moral» (Carta nº 722, 14/IV/32, a Watsuji Tetsurô).
17. El problema básico que Nishida ve en Heidegger es que con su pensamiento no puede tratar «el profundo problema de la substancia, y de la vida humana» (Carta nº 824, 19/XII/ 33, a Miyake Gôichi).
18. Nishida ve que en muchos campos se aplica el pensamiento de Heidegger e incluso las matemáticas son vistas históricamente. Para Nishida «esto es interesante, pero quizá esto no venga a ser una *Begründung* [fundamentación] filosófica de las matemáticas» (Carta nº 846, 2/VII/34, a Miyake Gôichi).
19. Finalmente, ya en 1935 vemos que en conexión con un comentario sobre Heidegger, Nishida escribe: «El problema central de la filosofía de hasta ahora está en la realidad histórica. Incluso el punto de vista de Heidegger no es un punto de vista que pueda adentrarse en ese problema» (Carta nº 880, 5/II/35, a Miyake Gôichi).
20. Además critica la hermenéutica heideggeriana de Aristóteles: «Pensar *hermeneutisch* [de manera hermenéutica] a Aristóteles como hace Heidegger es un pensamiento superficial que sólo ve un aspecto. [...] Pero con eso no puede pensarse la substancia histórica» (*ibid.*).
21. En 1944 Nishida todavía no considera a Heidegger como un pensador extraordinario: «Los estudiosos japoneses no tienen su propia visión; Kant y Husserl todavía están bien pero gente como Heidegger y Jaspers no pasan de ser *Epigonen* [epígonos; continuadores que no crean nueva corriente de pensamiento (en otro lugar lo mismo dice de los neokantianos respecto a Kant)], junto con la historia universal ahora es tiempo de cambio del pensamiento filosófico» (Carta nº 2288, 13/I/1944, a Omodaka Hisayuki).

Esto es lo que vemos desde las cartas. Aunque son testimonios válidos, la información que nos dan es unilateral, ya que no tenemos las cartas de respuesta. Quise

presentar estas referencias sólo como una especie de aperitivo, pero en lo que sigue vamos a ver de manera resumida lo que Nishida dice en sus obras publicadas.

IV. LA CARACTERIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

1. El punto de vista de la fenomenología es el de la pura descripción, *rein descriptiv* (I: 359, 366) que se basa en una consciencia que refleja (V: 93).
2. La intencionalidad en la fenomenología es una intencionalidad de la consciencia noemática y se queda en la consciencia refleja (V: 93). Es decir, no es intencionalidad de la consciencia noética, que es activa y constructiva (V: 217; *cfr.* V: 149).
3. La fenomenología piensa el punto de vista de lo dado, esto es, de lo intuitivo (V: 147).
4. La fenomenología olvida el significado constructivo (V: 149) que construye al objeto de conocimiento (V: 147).
5. Desde el ego fenomenológico no se puede llegar al verdadero objeto trascendente (V: 147).
6. La consciencia representacional no hace consciente: a) al objeto de la voluntad; b) al objeto del pensar (V: 148).
8. En la consciencia representacional la noesis no puede ser hecha consciente (V: 149).
9. Las cosas no son *phaenomena* (como dice la fenomenología) sino *pragma* (VIII: 169), son *pragmata*: lo hecho se convierte en activo, las cosas históricas son expresivas.
10. Los límites de la fenomenología son: a) la consciencia representativa llevada hasta el punto de vista del sí-mismo trascendente (V: 213); b) la descripción pura: No puede rebasar la descripción (V: 217) sin rebasar su propio punto de vista (*cfr.* VI: 170); c) no hay aspecto constructivo (V: 217); d) no hay consciencia objetual (V: 213).
11. La fenomenología quiere ser ciencia exacta pero Nishida dice que «la fenomenología hermenéutica que ve al sí-mismo desde el Ser quizá sea ciencia pero no puede pensarse que sea filosófica. La filosofía de ninguna manera se convierte en ciencia: cuando la filosofía en sentido estricto se convierta en ciencia, entonces dejará de ser filosofía» (VI: 178).

Es necesario tener en cuenta esta lista de carencias fundamentales de la fenomenología ya que, como veremos después, Nishida dice que Heidegger no las sobrepasó.

V. LA CARACTERIZACIÓN DE HUSSERL

Ya en abril de 1916 (I: 334-368) Nishida desde su propio punto de vista critica a Husserl. De ahí podemos colegir que Nishida no aceptó tal cual todo lo que leyó de Husserl. De manera resumida podemos decir que sus críticas al pensamiento husserliano son paralelas a las críticas a la fenomenología en general y son las siguientes:

1. Husserl separa desde el comienzo: a) la actividad perceptiva / del contenido (I: 216); b) la actividad cognitiva/de lo pensado (I: 216); c) la esencia/del hecho (I: 358).
2. Husserl trata de explicar el mundo del valor objetivo que trasciende a la actividad intelectual (I: 222).
4. El mundo de Husserl es intuitivo: «debe decirse que el mundo fenomenológico de Husserl es una especie de mundo intuitivo» (I: 364, 366).
3. En Husserl la fenomenología es *rein descriptiv*, y Nishida cuestiona: «en última instancia ¿será este mundo –como él dice– un mundo de la descripción pura?» (I: 366).
4. Mediante el método de Husserl «es imposible expresar las relaciones en el mundo del flujo inmediato» (I: 366). Éste es «un problema importante de la filosofía actual», pero Nishida encuentra que «Husserl a pesar de que es detallado en el análisis, carece de profundidad» (I: 366). Es decir, Nishida no encuentra que el método de Husserl sea la solución.
5. La actividad y el contenido de la consciencia son vivenciables, es decir, son el mundo de la evidencia interna; pero el objeto no es vivenciable (II: 93).
6. «Husserl colocó la esencia de la consciencia en la representacionalidad y no en la determinación autoperceptiva» (V: 204).
7. Nishida reconoce que «la Ph. [fenomenología] de Husserl abandona todo dogma y se basa en la experiencia pura... Pero en Husserl la Ph. [fenomenología] no es totalmente *rein unmittelbar*» [puramente inmediata] (Carta nº 2376, 4/IX/1915 a Tanabe Hajime).

VI. CRÍTICAS A HEIDEGGER EN LOS TEXTOS NISHIDIANOS

Nishida se encaró a algunos temas con anterioridad a Heidegger. Por ejemplo, el tema de la muerte como problema central de la filosofía aparece en Nishida en 1907-1908; el tema de la creación artística como camino de entendimiento de la autopercepción, en 1913; el tema de la corporalidad, desde 1904-1905 (*Conferencias de Psicología*, Manuscrito #1 de Ética). También podemos hacer notar que mientras que Heidegger comenta poesía ajena, Nishida crea sus propios poemas (*kanshi, tanka y haiku*), que llegan a más de 200 y en los cuales expresa parte de su vivencia.

Si vemos una gran mayoría de los textos (quizá no todos por deficiencias en mi base de datos), podemos apreciar que los puntos centrales de las críticas se

refieren a Heidegger como fenomenólogo, a la ontología fundamental, a la realidad histórica, a la epistemología, al sí-mismo, y a la nada. Hay otros comentarios, como vimos en la sección anterior, de tal manera que nos dan un panorama de muchos aspectos del contacto de Nishida con el pensamiento heideggeriano.

Vamos a continuación a ver los puntos centrales de las críticas de Nishida a Heidegger.

1. *Carencias*

Heidegger no ha salvado las carencias fundamentales de la fenomenología (V: 350). Esto se refiere a lo ya presentado en el inciso IV.

2. *Ontología fundamental*

El *Dasein* a) se interpreta a sí mismo, es activo; b) tiene en sí mismo significado; c) mediante sí mismo clarifica el significado (V: 350). Pero

- i) El sí-mismo poietico histórico corporal es nombrado *Dasein*, estar *allí*, cuando debería ser nombrado *Hiersein*, estar *aquí*: «no es algo que esté “ahí” [da] sino que debe estar “aquí” [hier]: a partir del aquí puede verse el ahí» (VI: 173; *cfr.* 176).
- ii) El *Dasein* es considerado como una existencia significativa e histórica, pero «la existencia [*sonzai*] significativa no es algo que directamente clarifique su propio significado; la existencia [*sonzai*] histórica no es algo que clarifique directamente su propio significado» (V: 350).
- iii) El sí-mismo que pregunta debe ser un sí-mismo vivencial (V: 477 nota).
- iv) El sí-mismo vivencial de ninguna manera puede ver su propio contenido (V: 477 nota).
- v) Del mero sí-mismo que pregunta no resulta algo que se determine a sí mismo (V: 477 nota).
- vi) Heidegger elimina –del sí-mismo volitivo– el significado de la determinación autoperceptiva. Por eso la acción sin contenido autoperceptivo se convierte en expresión verbal (V: 351).
- vii) Esa determinación no ve su propio contenido: es abstracta. Por eso no puede establecer la verdad objetiva (V: 351).
- viii) Se trata de una intencionalidad incompleta que no puede intencionar el contenido de la experiencia concreta completa (V: 430).
- ix) El *Dasein* es ontológico pero no óntico (V: 352).
- x) La existencia todavía no es un «hecho» en la ontología fundamental (VI: 170).
- xi) Su punto de vista sólo ve los «hechos» autodeterminativos de la comprensión.

xii) Aunque dice que su punto de vista es el *logos*, no es el punto de vista de la autopercepción del *logos* como en Hegel (VI: 178).

3. *Mundo*

- i) Es un mundo de la comprensión y no el mundo que determina a nuestra acción (VII: 179).
- ii) Aunque diga que es un mundo en que cargamos un fardo infinito y que somos «proyecto», no es el mundo del cual nacemos (VII: 179-180).
- iii) No es un mundo que determine al individuo (VII: 180).
- iv) No es un mundo que envuelva al tú y al yo (VII: 180).
- v) No es un mundo que por el hecho de determinarse a sí mismo nos determine a nosotros (VII: 180).
- vi) Sin determinación individual no hay cosas objetivas (VII: 347).
- vii) En su fondo no se ve lo que objetivamente se determina a sí mismo y que sólo puede ser visto como nada (VII: 365). Por eso,
- viii) No queda claro por qué nos lleva a la *Angst* [angustia] (VII: 365). Mucho antes, en 1908-1910, Nishida pensaba que «nuestra angustia [*hammon*] proviene de la voluntad decisoria abstracta» (XVI: 324).

4. *Realidad histórica*

- i) La realidad histórica es una realidad que tiene carácter de *logos* (VIII: 213).
- ii) La fenomenología de la realidad histórica debe convertirse en lógica dialéctica (VIII: 213; *cfr.* VIII: 4).
- iii) La fenomenología de Heidegger es una fenomenología del mundo de la consciencia (VIII: 213), no de la realidad histórica.
- iv) En Heidegger el *Dasein* no es realidad histórica (VIII: 213). Para eso el hombre debe ser activo.
- v) No puede pensarse que la ontología fundamental sea fundamental (VIII: 213).
- vi) La acción debe tener carácter de actividad expresiva (VIII: 213).
- vii) El tiempo en Heidegger no está centrado en el instante (Carta nº 655, 4/I/31, a Miyake Gôichi): el instante «no está en el tiempo ni está fuera de él» (VI: 160). El tiempo es lineal y es circular (XIV: 362).

5. *Epistemología*

- i) La verdad no es simplemente aquello que se clarifica, no es sólo lo que se desoculta a sí mismo (Carta nº 655, 4/I/31, a Miyake Gôichi), sino que debe ser lo que se determina a sí mismo (V: 352).

- ii) La verdad se constituye como determinación noemática del sí-mismo que ve la Nada (V: 388). Pero en Heidegger no es clara la razón por lo que objetivamente se autodetermina (VI: 170).
- iii) El mundo de los objetos que simplemente es reflejado no pasa de ser una cosa muerta (VIII: 400).
- iv) A diferencia de lo que dice Heidegger, conocer dialécticamente no es reflejar (VIII: 400). Es decir, no es la mera autopercpción de la consciencia (VIII: 400).
- v) En Heidegger conocer no es un evento en el mundo histórico social (*cfr.* IX: 155), porque en un mundo histórico autoformativo la expresión es fuerza de acción formativa (XI: 440).
- vi) «El mundo de los hechos que se determinan a sí mismos no puede reducirse al mundo de las esencias» (XI: 181).
- vii) Se piensa la expresión abstrayéndola de su dirección formativa. En la expresión de Heidegger no hay hacer (XI: 440).

6. *El sí-mismo*

- i) El yo cognoscente no es simplemente un yo que comprende (VI: 170).
- ii) En Heidegger el sí-mismo se opone al mundo de la manera en que se oponen el tú y el yo; el sí-mismo escucha el habla del mundo (XI: 85).
- iii) En Heidegger el sí-mismo no viene a ser punto de autoexpresión del mundo (XI: 185).
- iv) El ego fenomenológico de Heidegger es subjetivo (V: 349); es histórico pero del tiempo potencial, del «tiempo simplemente posible», ya que «algo como el tiempo fenomenológico no es tiempo» (VI: 165).
- v) El yo activo en Heidegger se refiere a la actividad autopercéptiva noética del sí-mismo (V: 349) pero no a la vivencia.
- vi) Del mundo de las esencias no resulta la praxis de nuestro sí-mismo histórico (XI: 181).

7. *La nada*

- i) Heidegger no llega al universal inteligible y, por tanto, coloca la expresión en el plano de la voluntad absoluta (XIII: 375): en la base de su nada subsiste una voluntad.
- ii) Confunde el universal volitivo con el universal inteligible como ámbito de la nada absoluta (XIII: 339).
- iii) «Heidegger confunde el universal volitivo con la nada absoluta» (XIII: 375)
- iv) En Heidegger no se llega a ver lo noético en la determinación autopercéptiva; en consecuencia, no hay autopercpción de la nada absoluta (V: 458) y no llega hasta el punto en que «no hay ni noesis ni noema» (V: 459).

VIII. LA CARACTERIZACIÓN DE JASPERS

Faltaría mencionar que Nishida también se refiere a Jaspers. Muy posiblemente se haya interesado en su pensamiento a través de Robert Schinzinger, que fue discípulo de Jaspers en Heidelberg, como Nishida mismo escribe en 1942 (XIII: 231). En 1943 al hablar del mundo histórico en que se presenta el problema de la vida humana escribe que ese mundo «es el topos en que se cuestiona la vida o muerte del sí-mismo (La *Grenz-situation* [situación límite] de Jaspers)» (X: 448).

En 1944 escribe que «en tiempos recientes también ha estado de moda la filosofía existencialista de Jaspers». Nishida menciona tres características del pensamiento de Jaspers: a) «se fundamenta en la realidad de Kierkegaard» (XI: 178; *cfr.* XI: 182), b) «piensa que lo trascendente está en la base del mundo temporal», y c) «tampoco se ha liberado del punto de vista del sí-mismo subjetivo» (X: 178).

El punto de vista de Jaspers, que está ligado al «*cogito ergo sum* cartesiano (Jaspers, *Descartes und die Philosophie*)», es el punto de vista «de la subjetividad trascendental fenomenológica», es decir, «el punto de vista de la autodeterminación del sí-mismo [que tiene] aspecto consciente abstracto» (XI: 181). Sin embargo, respecto a esta autodeterminación del aspecto abstracto del sí-mismo consciente, mientras Husserl la ve en sentido espacial (matemático), Jaspers la ve en sentido temporal (histórico). Aquí Nishida no es totalmente consistente, ya que dice que el «abarcante, *das Umgreifende*, debe tener el significado de algo que es histórico-espacial» (XI: 182), con lo que se pierde la diferencia entre Husserl y Jaspers que acababa de señalar. Añade que «pensar lo “abarcante” es idéntico a la acción interior incesante [por la que] el yo se ilumina a sí mismo», es decir, es el pensamiento de la «inseparabilidad entre el “yo soy” [*watakushi ga aru*] y el “yo existo”» (XI: 182). En Descartes, según Jaspers, «el sí-mismo existente fue comprimido hasta llegar a ser simplemente un punto vacío que se piensa a sí mismo» y que al agregarle construcciones mentales se le confundió con la existencia psicológica (XI: 182). Pero según Nishida aunque Jaspers critique a Descartes, se queda en el punto de vista de la fenomenología: «pienso que la clarificación existencial (*Existenzerhellung*) de Jaspers, en cuanto que es por entero [una] autodeterminación del sí-mismo [que tiene] aspecto consciente abstracto no ha trascendido al punto de vista de la subjetividad trascendental» (XI: 182-183). Frente a las filosofías que colocaban al sí-mismo fuera del mundo, también Jaspers avanza un paso al colocarlo dentro del mundo (XI: 183).

En Descartes el sí-mismo comprimido hasta llegar a ser «un punto vacío que se piensa a sí mismo» (XI: 182), es «un punto de existencia que se piensa a sí mismo» y, por eso, según Jaspers, «vino a ser un punto de existencia autoperceptiva sin contenido» (XI: 183). En Jaspers, para quien «la existencia del sí-mismo es una existencia mundial», cada sí-mismo es un mundo autoformativo, «es un microcosmos» que se forma en la autopercepción (XI: 184). Éste es el punto de vista de «la autopercepción del sí-mismo consciente abstracto» que no va más allá de la «autopercepción del sí-mismo interior» y de pensar «un mundo que se autodetermina a sí mismo

[con] aspecto consciente». Por esto Nishida lo hace objeto de su crítica: «el mundo histórico es un mundo [en el] que intuitivo-activamente, interno = externo y externo = interno, inmanencia = trascendencia y trascendencia = inmanencia. Es un mundo [de lo] múltiple que autonegativamente es uno y [de lo] uno que autonegativamente es múltiple, [un mundo] temporal-espacial y espacio-temporal» (XI: 184).

El mundo histórico que piensa Jaspers ve el espacio desde el tiempo y lo trascendente desde lo inmanente, pero «aunque se diga que es trascendente, no es realmente trascendente y no pasa de ser una trascendencia desde el punto de vista subjetivo». Por esto, «aunque se le llame mundo, no es el verdadero mundo real» (XI: 185). Aunque el «abarcante» de Jaspers tenga parecido con el topos de Nishida, aquél «no pasa de ser el aspecto subjetivo» de éste. El resultado es que «la “existencia” de Jaspers no es verdadera existencia histórica» (XI: 185).

A partir de lo anterior, Nishida hace tres críticas al pensamiento de Jaspers: a) «Del punto de vista de la filosofía existencial no resulta el punto de vista de las ciencias experimentales»; b) «Por otra parte, tampoco puede dar una base a la praxis histórica mediante la clarificación de la base de nuestra autoconstitución»; c) «A partir de allí no resulta el verdadero deber objetivo» (XI: 185).

Su solución alternativa tiene también tres puntos: 1) «el mundo real, por el contrario, debe ser por entero espacio-temporal. Debe concretamente ser trascendencia = inmanencia, inmanencia = trascendencia»; 2) «Debemos tomar como punto de partida la autopercepción del sí-mismo histórico-productivo que es hecho y hace. Aquí está el mundo que es para nosotros verdaderamente inmediato. El mundo interno también es algo que es pensado a partir de aquí»; 3) «El verdadero deber no se manifiesta como autodeterminación del aspecto consciente del sí-mismo. Debe [originarse] desde el punto de vista de la autoformación del mundo histórico a partir del cual es formado nuestro sí-mismo» (XI: 185).

CONCLUSIÓN

Ante todo debemos mencionar que Nishida distingue claramente entre la «fenomenología de las esencias» (VIII: 240) o «fenomenología de la consciencia» de Husserl (VIII: 213), la fenomenología hermenéutica (V: 289; XI: 178) o «filosofía de la existencia» [*sonzai no tetsugaku*] de Heidegger (VII: 179), y la «filosofía existencialista» [*jitsuzon tetsugaku*] de Jaspers» (XI: 178).

Considero que el contacto de Nishida con la fenomenología es un hito importante en la historia de la filosofía japonesa, ya que marca el inicio del establecimiento de una escuela que, sin ser propiamente la de la Escuela de Kioto —que descansa en el pensamiento creativo y nuevo de Nishida—, vino a tener un gran número de seguidores en Japón y que continúa hasta la fecha. No estoy en posición de juzgar hasta dónde las publicaciones de los fenomenólogos japoneses son una aportación creativa a esta corriente filosófica, pero en el volumen 8 de *Analecta Husserliana* los editores japoneses trataron de mostrar precisamente esa

faceta. Desde este punto de vista, no queda claro todavía en qué medida Nishida utilizó el método fenomenológico y, sobre todo, si se adhirió a esa corriente de pensamiento.

En segundo lugar, las interpretaciones de Nishida, sus comentarios y críticas nos permiten ver las huellas de influencias que, aunque quizá no llegaron a dominar su pensamiento, tuvieron el papel de abrir caminos a su creatividad y a la reafirmación, profundización y ampliación de su propio punto de vista. En este sentido, la fenomenología ocupa un lugar importante como punto de referencia y contrastación para la filosofía nishidiana.

En tercer lugar, como poco a poco se va haciendo más evidente, el pensamiento fenomenológico no quedó completamente desligado del pensamiento nishidiano o sin relación con éste. Los discípulos que envió Nishida a estudiar con Husserl y Heidegger se encargaron de ello. En este sentido –como podemos ver en una mínima parte mediante las cartas de Nishida– hubo un diálogo entre Husserl, Heidegger y Nishida intermediado por los discípulos de este último. Las cartas nos permiten ver las objeciones que los discípulos pudieron por lo menos tener en mente (por venir de su maestro) si no es que transmitir a aquellos pensadores occidentales. A esto se suman las presentaciones como la de Paul Luth, y las traducciones como las de Robert Schinzinger, del pensamiento de Nishida en alemán antes de 1945, es decir, antes de la muerte de Nishida Kitarô.

En cuarto lugar, el propósito principal de este escrito es contribuir en alguna medida a motivar a los especialistas en fenomenología a retomar este aspecto del contacto entre el pensamiento nishidiano y esta corriente filosófica. Considero que el estudio de ese contacto podría abrir nuevos caminos para descubrir otras facetas del pensamiento de Heidegger.

Aunque estoy convencido de que Nishida fue creador de un sistema nuevo que trató de conjugar la tradición del pensamiento oriental con la del pensamiento occidental, y no un seguidor de una corriente de la filosofía occidental, esto no es negar la posible influencia que la fenomenología tuvo en su pensamiento. Hubo esta influencia, pero también la hubo de William James, de Aristóteles, de Descartes, de Kant, de Hegel, de Schopenhauer, y de otros pensadores hasta 1943 ó 1944, un año antes de su muerte.

Debe tenerse en cuenta que lo que presento aquí es apenas una breve introducción a un problema mucho más amplio. Quedan muchos aspectos por aclarar y, como ya se dijo al comienzo, se requiere de un trabajo entre varios especialistas que difícilmente puede ser realizado por una sola persona si se quiere llevar a fondo esta tarea.

NOTA. Todas las referencias bibliográficas que están marcadas con números romanos y seguidos por una cifra en números arábigos se refieren al volumen y página de *Nishida Kitarô Zenshû [Obras Completas de Nishida Kitarô]*, Tokio, Iwanami shoten, 1956-1957.