



Temas aristotélicos en *La determinación autoperceptiva de la Nada* (1932), de Nishida Kitarô

*Agustin Jacinto Zavala**

Resumen: El texto que ahora presento es un examen del diálogo continuado de Nishida con Aristóteles según lo podemos ver en el volumen VI de las *Obras completas de Nishida Kitarô*. El resultado nos permite ver la especial atención que en 1932 Nishida presta a cinco temas básicos que se desarrollan en 16 puntos de la siguiente manera: la expresión (1-3), la autopercepción (4-7), la base del conocimiento (8-11), los universales (12-14) y dos importantes aspectos de la intuición (15-16). En este sentido, los contenidos del diálogo nishidiano con Aristóteles en el volumen VI de las *Obras completas de Nishida Kitarô*, nos remiten al tema del conocimiento.

Palabras clave: Aristóteles. Nishida. Diálogo. Autopercepción. Conocimiento. Universal.

Some aspects of Nishida's dialogue with Aristotle

Abstract: My present text is a study of the continuous dialogue of Nishida with Aristotle as can be seen in volume VI of his Complete Works. As a result, we can

* Doutor em Artes pela Sophia University, Tokio, Japón (1987). Professor e pesquisador do Colegio de Michoacán – México. E-mail: jacintoz@colmich.edu.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1606-3244>

see the special attention that in 1932 Nishida gave to five basic themes. I have presented their content under sixteen headings as follows, expression (1-3), self-perception (4-7), the basis of knowledge (8-11), universals (12-14), and two important aspects of intuition (15-16). As a result, we can see that the contents of Nishida's dialogue with Aristotle in volume VI of his Complete Works, primarily touches on the theme of knowledge.

Keywords: Aristotle. Nishida. Dialogue. Self perception. Knowledge. Universal.

Temas aristotélicos em *A determinação autoperceptiva do nada* (1932), de Nishida Kitarô

Resumo: O texto que apresento agora é um exame do diálogo contínuo de Nishida com Aristóteles, como podemos ver no Volume VI das Obras Completas de Nishida Kitarô. O resultado nos permite ver a atenção especial que em 1932 Nishida presta a cinco temas básicos que são desenvolvidos em 16 pontos da seguinte forma: expressão (1-3), autopercepção (4-7), base de conhecimento (8) -11), os universais (12-14) e dois aspectos importantes da intuição (15-16). Nesse sentido, o conteúdo do diálogo nishidiano com Aristóteles, no volume VI das obras completas de Nishida Kitarô, remete-nos à questão do conhecimento.

Palavras-chave: Aristóteles. Nishida. Diálogo. Autopercepção. Conhecimento. Universal.

La importancia del pensamiento griego en el desarrollo de la filosofía de Nishida no ha sido uno de los temas privilegiados por la investigación nishidiana. Esto se debe, en parte, a que se ha privilegiado la influencia del budismo en el periodo inicial de su pensamiento y, en parte, a que se ha reconocido la importancia del concepto “basho” o topos, que aparece al final del periodo medio de su pensamiento y queda al centro de su reflexión filosófica posterior. Esto ha repercutido en los temas que se abordan con mayor frecuencia, tales como la concordancia de su pensamiento con el desarrollo de las ciencias físico-matemáticas de su tiempo. Lo cual ciertamente tiene un gran valor ya que permite enfatizar la importancia de la filosofía en el diálogo entre las ciencias duras y las humanidades.

Sin embargo, en ese diálogo son importantes otras voces que vienen de la tradición filosófica. Para poder incorporarlas a ese diálogo es necesario ante todo un estudio analítico que permita identificar su contenido, sus matices y su relación con el decurso principal del pensamiento de Nishida. Este es el caso del pensamiento griego en la filosofía nishidiana.

En otra ocasión me ocupé de una parte del diálogo que Nishida entabla con la filosofía aristotélica tomando como centro el volumen IV de las *Obras completas*.¹ En este escrito quisiera orientar el análisis textual hacia algunos temas aristotélicos que Nishida Kitarô retoma en su obra *La*

¹ JACINTO Z., Agustín. “Aristotle and the Epistemology of Nishida Kitarô (1924-1928)” en Bouso García, Raquel and James Heisig (Eds.). *Frontiers of Japanese Philosophy 6. Confluences & Cross-Currents*. Nagoya, Japan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009, p. 80-108.

*determinación autoperceptiva de la Nada.*² A través de los dieciséis temas aquí presentados podemos ver otra parte el continuado diálogo nishidiano con el estagirita, que le lleva en ocasiones a recurrir también al pensamiento de Platón.

1. La conceptualización

Nishida dice que nuestro conocimiento conceptual “se fundamenta en la autodeterminación del universal, es decir, se basa en la autopercepción noemática del si-mismo expresivo” (VI: 19). Esto es, nuestro conocimiento conceptual implica determinar conceptualmente alguna cosa, lo cual “es que el si-mismo expresivo se determine expresivamente a sí mismo dentro de sí mismo” (VI: 19). Una cosa puede ser distinguida de otra porque ambas están dentro de un mismo universal que las envuelve. Distinguir una cosa de otra es que “el universal se vaya determinando a sí mismo”, es una autodeterminación del universal (VI: 19). Igualmente, se puede pensar que clasificar las cosas implica también una “autodeterminación del si-mismo expresivo” (VI: 20). Aquello que es contenido de la autodeterminación del si-mismo expresivo y es expresado verbalmente, “debe ser considerado objetivo en cuanto contenido de la autodeterminación del si-mismo que siendo Nada ve” (VI: 20).

² Todas las referencias a los textos de Nishida son a: *Nishida Kitarô zenshû*. (Obras completas de Nishida Kitarô). Tokio: Iwanami shoten: 1965-1966. Aquí el número de volumen va en números romanos y en arábigos el de la(s) página(s).

Nishida considera que la *idea* de Platón tiene este carácter, ya que “puede ser pensada como contenido autoperceptivo del si-mismo que siendo Nada ve, es decir, como contenido autoperceptivo del si-mismo expresivo” (VI: 20). Desde este aspecto, el si-mismo activo tiene como meta de su acción el perderse a sí mismo y convertirse en “simple significado” (VI: 20). Pero como autodeterminación del si-mismo expresivo, “la acción es el proceso del si-mismo visto, que todavía no llega a ser un si-mismo que siendo Nada ve” (VI: 20) y, en consecuencia, la meta de su acción es un contenido que “todavía no llega a la intuición” (VI: 20). Cuando la acción se separa del si-mismo activo, “por primera vez pertenece al contenido del si-mismo expresivo [...] y] cuando el si-mismo ve su propio contenido, puede pensarse que ese contenido tiene el carácter de *idea*” (VI: 20). Nishida anota que “la *idea* de Platón es algo visto y no algo que ve, es contenido de la autodeterminación del universal y no un universal que se determine a sí mismo: no es algo que se vea a sí mismo dentro de sí” (VI: 20-21). Sin embargo, como contenido de la autodeterminación del universal, la *idea* platónica “tiene un significado dinámico” (VI: 21). Desde esta perspectiva puede verse una parte del diálogo nishidiano con Aristóteles.

La autodeterminación del universal significa que el universal “incluye dentro de sí su propio desarrollo [...] y] se autodetermina dentro de sí mismo” (VI: 21). Pero Aristóteles, frente a Platón, “colocó la base del conocimiento judicativo en el individuo que siendo sujeto no deviene predicado” (VI: 21). Para Aristóteles, “lo universal está incluido en lo individual que se determina a sí mismo” (VI: 21). Sin embargo, si se piensa

profundamente la *idea* platónica, se verá que la *idea* se determina a sí misma y que una “*idea* que se determina a sí misma debe ser individual” (VI: 21).

En el límite extremo de la autodeterminación del universal expresivo llegamos a aquello que “se determina a sí mismo expresivamente y que él mismo no puede ser determinado expresivamente” por otro: a esto es a lo que Aristóteles llama *hypokeimenon* o sustrato (VI: 21). Este es el límite de la determinación autoperceptiva que queda como operación inmanente. Si se va más allá de este límite, desaparece el significado autoperceptivo y de autodeterminación judicativa: “entonces ya no puede tener un predicado en el *basho* [*topos*] del *logos*” (VI: 21).

2. La expresión verbal

Una expresión verbal del conocimiento conceptual es el juicio: “hacer un juicio acerca de [una] cosa, es determinarla predicativamente” (VI: 21-22). Una cosa es conocida “en la medida en que puede ser determinada predicativamente”, es decir, mediante la predicación y si no entra dentro de la determinación predicativa no puede decirse nada acerca de ella, incluso si es, o no es (VI: 22). En ese sentido, el sujeto “es determinación de lo predicativo” y conocer es, entonces, “la autodeterminación de lo predicativo” (VI: 22). Según Nishida, este también sería el punto de vista de Platón. Pero Aristóteles dice que la *idea* de los platónicos implica pensar el concepto universal como realidad independiente (VI: 22). Por esto Nishida afirma que si “el conocimiento se establece mediante la autodeterminación de lo

predicativo” entonces lo predicativo “debe ser algo como lo que denomino universal que se determina a sí mismo” (VI: 22).

3. Autodeterminación del universal

El conocimiento judicativo “se constituye mediante la autodeterminación de lo predicativo, es decir, de lo universal” (VI: 26). La verdad objetiva se determina mediante la *idea* en Platón y por esto Nishida piensa que esa *idea* llega “hasta algo como el individuo, como el *hypokeimenon* de Aristóteles” que le es subyacente (VI: 26). La autodeterminación del si-mismo expresivo tiene su contenido en el *logos* y ese contenido tiene dos direcciones: noética y noemática. En dirección noética, el contenido *ideal* puede verse en la determinación, es decir, “es visto en el fondo del si-mismo activo” (VI: 26). Y en dirección noemática, frente a la determinación noética del si-mismo expresivo, estará el ser que es sujeto (VI: 26). Sin embargo, al avanzar en esta dirección, desaparece el contenido de la determinación noética y en su límite “se convierte en algo como el *hypokeimenon* de Aristóteles que siendo sujeto no deviene predicado” (VI:26). En dirección de la “determinación noética del si-mismo que siendo Nada, ve”, se puede hablar de la “intuición de la *idea*”. Cuando el si-mismo activo – que es un “si-mismo expresivo pre-autoperceptivo” –, en el límite de su determinación noética llega a la determinación autoperceptiva del si-mismo, entonces se constituye esa intuición de la *idea* (VI: 26).

La idea de la verdad “es el contenido de la determinación noemática [en el] que [se] ha minimalizado su determinación noética” (VI: 27). En este sentido, la *idea* es el “contenido de la autopercepción noemática de lo que denomino el si-mismo que siendo Nada ve” (VI:27). Cuando se considera que la *idea* de Platón, “como verdadera realidad, es fundamento del conocimiento conceptual, entonces debe convertirse en algo como la *entelecheia* de Aristóteles” (VI: 28). Pero entonces, “más que llamarle *eidos* debe llamarse *energeia*” que precede a la *dynamis*, aunque la *energeia* en Aristóteles “tampoco se libra completamente de tener el carácter de *eidos*” (VI: 28), es decir, de algo que es visto.

Conforme avanza en dirección noemática la autodeterminación del si-mismo que siendo Nada, ve, “el si-mismo visto pierde su propio significado y se torna cosa”, se convierte “simplemente en un *hypokeimenon* que siendo sujeto no se torna predicado” (VI: 27). Al desaparecer el significado del si-mismo que siendo Nada, ve, desaparece también el significado de la intuición de la *idea* (VI: 27). Allí el conocimiento conceptual del individuo de Aristóteles rebasa la autodeterminación del universal y está “completamente en el límite extremo de la dirección subjetiva, [de lo] que siendo sujeto no deviene predicado” – es decir, “está en límite extremo de la determinación noemática del si-mismo que siendo Nada, ve” y está respaldado por la determinación autoperceptiva de ese si-mismo – aunque todavía está sujeto a la determinación predicativa y puede predicarse acerca de él (VI: 27). Por otra parte, conforme se profundiza el aspecto de determinación noética del si-mismo, deja de verse el contenido de la *idea* (VI: 27). Aunque finalmente se determina como expresión verbal, el sujeto

no puede ser determinado de esa manera, como expresión verbal (VI: 28), sino que “es visto [...], en el sentido en el que el si-mismo expresivo ve su propio contenido autoperceptivo” (VI: 28).

4. La autodeterminación autoperceptiva

Aunque en la autopercepción de la Nada no hay ni un vidente ni lo visto, lo que en ella se va determinando – y que está en el límite de nuestra autodeterminación autoperceptiva – es “el ‘hecho’ que se va determinando a sí mismo”. En el fondo de la determinación noética de la autodeterminación autoperceptiva, se ve lo que es “absolutamente Nada [y que] simplemente refleja”. Cuando esa “determinación noética de la autopercepción de la Nada absoluta es pensada abstractamente, podemos pensarla como la ‘voluntad sin objeto’ de Jakob Boehme, que infinitamente se determina a sí misma sin un determinante” (VI: 55).

Cuando de esta manera se piensa abstractamente su determinación noemática “se podrá decir que es un espejo que simplemente refleja [...] y es un aspecto de la determinación de del si-mismo expresivo”. Además, niega “todas las determinaciones autoperceptivas del si-mismo activo [y entonces,] en él todos los contenidos autoperceptivos del si-mismo activos se convierten en significado”. Así, el mundo de la determinación del si-mismo expresivo “es el mundo del *logos*” y el mundo del significado es un “simple contenido de la determinación expresiva”. También el juicio se constituye “como determinación autoperceptiva del si-mismo expresivo”; es más, “el juicio es

la “autoexpresión verbal de lo fáctico” (VI: 55). Por eso, en el juicio “desde el punto de vista de la autopercepción de la Nada absoluta, la *idea* tiene el significado de ‘hecho’, y en tanto tiene ese significado mediante él se constituye el conocimiento judicativo” (VI: 55-56). Ahora bien, “en la medida en que la autodeterminación del si-mismo expresivo tiene el significado de autopercepción noemática de la Nada absoluta, [el ‘hecho’] debe tener el significado de negación de la *idea*”. En este sentido, “el verdadero *hypokeimenon* debe ser el ‘hecho’ mismo que se determina a sí mismo, es decir, debe ser el contenido autoperceptivo del si-mismo expresivo”. Mediante lo que es “determinado como *sachlich*”, –es decir, como ‘cosa’ en el aspecto noemático de la autopercepción de la Nada absoluta–, se constituye el conocimiento judicativo”. Y mediante el contenido de la *idea*, una vez determinado como ‘hecho’, “se constituye el conocimiento judicativo” (VI: 56). De esta doble manera “se constituye algo como el conocimiento histórico” (VI: 56-57).

Nishida ve el límite de la filosofía aristotélica allí donde “algo como el individuo, que siendo sujeto no se torna predicado, es pensado como *idea*” (VI: 56). Como se dijo antes, para Nishida la *idea* es el “contenido de la autopercepción noemática de lo que denomino el si-mismo que siendo Nada, ve” (VI: 27). Cuando el individuo es pensado como *idea*, es decir, “como el aspecto de determinación noemática de la autopercepción de la Nada absoluta” (VI: 56), allí esa *idea* niega “a todo si-mismo activo [...], refleja su contenido” y envuelve enteramente al si-mismo activo. Por esto puede decirse que el individuo que es pensado como *idea* “es el si-mismo activo

proyectado sobre el aspecto noemático de la autopercepción de la Nada absoluta” (VI: 56).

5. Del contenido consciente al contenido autoperceptivo

El aspecto de determinación noemática de la Nada absoluta, cuando es considerado abstractamente “debe ser algo que se determina a sí mismo sin determinante y como un espejo que simplemente refleja” (VI: 60). Esta determinación abstracta en la que pueden verse dos direcciones – de determinación noética y de determinación noemática – de la determinación autoperceptiva, es un proceso infinito. La dirección noemática de la determinación autoperceptiva de la Nada absoluta, como antes se dijo, “niega toda determinación activa y debe ser algo que tiene el significado de simplemente reflejar su contenido” y allí todo viene a ser un símbolo, una sombra (VI: 60; Cf. V: 471; VI: 20). En esta dirección noemática abstracta de la determinación expresiva “se fundamenta la determinación expresiva”, que tiene “el significado de ser aspecto noemático de la determinación noética de la autopercepción de la Nada absoluta, y en ella debe verse lo fáctico” (VI: 60). La determinación expresiva, que viene a ser autodeterminación del sí mismo expresivo, es una “determinación judicial en sentido lato”, y su contenido es el “conocimiento conceptual” (VI: 60-61). Esto quiere decir que “reviste el carácter de aspecto de determinación concreta y que todo lo que está en él viene a revestir el carácter de ‘hecho’ que se determina a sí mismo” (VI: 61).

Lo que tiene carácter de ‘hecho’, “tiene el significado de determinación noética de la autopercpción de la Nada absoluta” y como tal, tiene “el significado de autodeterminación de un tipo de si-mismo activo” (VI: 61). Una cosa que consideramos objetiva tiene carácter de ‘hecho’. Tiene pues el significado de “determinación noética de la autopercpción de la Nada absoluta”, pero allí todavía no hay autopercpción (VI: 61). Cuando el aspecto noemático de la autopercpción de la Nada absoluta alcanza la “autopercpción intelectual de la Nada absoluta”, entonces puede decirse que “verdaderamente un ‘hecho’ se determina a sí mismo”: esto es, entonces puede considerarse que “un ‘hecho’ interno es [≡] ya un ‘hecho’ externo y que un ‘hecho’ externo es [≡] ya un ‘hecho’ interno” (VI: 61). Un ejemplo de un ‘hecho’ interno sería nuestra determinación consciente. Podemos ver entonces que la autodeterminación de un ‘hecho’ interno viene a tener el significado de determinación noética (VI: 61).

Un ‘hecho’ se determina a sí mismo en cuanto “determinación noética de la autopercpción intelectual de la Nada absoluta” y cuando esta determinación noética envuelve a la determinación noemática, puede ser considerada como una “determinación activa”; por otra parte, el significado de esa autodeterminación del ‘hecho’ puede ser considerado “como determinación consciente” (VI: 62). Nishida piensa que la autopercpción de la Nada absoluta tiene un doble significado: es “autodeterminación del si-mismo activo [y es también] determinación noética del si-mismo expresivo”. La determinación noética del si-mismo expresivo va siempre acompañada de la consciencia intencional (VI: 62).

La vivencia es la forma básica de la determinación noética del si-mismo expresivo ya que entonces ésta se identifica con “la determinación del aspecto noemático abstracto de la autopercepción de la Nada absoluta” (VI: 62). Cuando se da esta identidad, entonces todo ‘hecho’ interno es un ‘hecho’ externo y viceversa: allí desaparece la consciencia activa y queda solamente algo como una consciencia normativa (VI: 63). Como autodeterminación del si-mismo expresivo se ve lo que tiene carácter de cosa: se ve lo *sachlich*, que tiene el significado de autodeterminación del si-mismo consciente activo. Si se piensa que la intencionalidad “acompaña al aspecto noético del si-mismo expresivo”, que es autopercepción activa, entonces lo *sachlich* se convierte en objeto y “puede considerarse como aspecto de determinación categorial” (VI: 63).

En esta transformación del contenido consciente en contenido autoperceptivo de un si-mismo expresivo, se constituye “el conocimiento judicativo”, lo cual implica que los contenidos de la consciencia se determinan mediante las categorías (VI: 63). Aquí aclara Nishida que las categorías de Aristóteles son “categorías de la determinación de la expresión verbal”, es decir, no inhiere en las cosas (VI: 64). Ahora bien, ese conocimiento por juicio lógico viene a ser un conocimiento objetivo solamente cuando “la determinación noética del si-mismo expresivo [tiene] el significado de autopercepción intelectual de la Nada absoluta” (VI: 64). Es decir, solamente cuando la subjetividad se une con la intuición, cuando la subjetividad “incluye dentro de sí a la intuición” (VI: 64). Entonces el contenido de la intuición viene a ser el contenido autoperceptivo del si-mismo activo y el contenido noemático es envuelto por la determinación

noemática de la autopercepción de la Nada absoluta. Nuestra consciencia es autodeterminación del si-mismo activo en que se apoya la vivencia (VI: 64).

El límite máximo de la determinación noética – que va más allá de la determinación activa – es la autopercepción del si-mismo consciente, es decir, “nuestra percepción interna”. Allí el contenido fáctico es intuitivo y es visto como “externo \equiv interno” (VI: 64). La forma de la intuición del contenido fáctico es el tiempo; el tiempo como categoría es “la forma de la autopercepción noemática de la Nada absoluta [en la que] un ‘hecho’ se determina a sí mismo sin determinante” (VI: 65).

A diferencia de las categorías aristotélicas que, según Nishida, son categorías de la determinación verbal, las categorías en Kant “tienen el significado de formas de la determinación del aspecto noético del si-mismo expresivo que ha llegado a la autopercepción noemática, es decir, a la autopercepción intelectual de la Nada absoluta” (VI: 65). Lo que la consciencia intenciona es el “objeto trascendente” que, siendo autoperceptivo “se determina a sí mismo en ella”. Sin embargo, la consciencia no puede llegar al “verdadero ‘hecho’” mientras no llegue al límite de la autodeterminación del si-mismo expresivo donde se encuentra con el *hypokeimenon* aristotélico y donde ve su propio contenido. En ese límite “por primera vez el ‘hecho’ se determina a sí mismo y mediante eso se constituye la percatación [*ninshiki*] del objeto objetivo” (VI: 65). Entonces tenemos que ‘hecho’ \equiv *idea* (VI: 65-66) y eso, al mismo tiempo, implica una negación de la *idea* porque en cuanto ‘hecho’ implica un aspecto “absolutamente irracional”. Para ver el contenido de la *idea* “debemos partir de lo que tiene carácter de ‘hecho’”, pero aunque el ‘hecho’ es “histórico en sentido lato” tiene un

trasfondo de irracionalidad que no permite considerarlo sólo como *idea* (VI: 66).

6. Autopercepción noemática y autopercepción noética

El si-mismo se ve a sí mismo infinitamente dentro de sí: esta es la determinación autoperceptiva. Aquí hay algo que es visto (el si-mismo) y un vidente (el si-mismo que se ve a sí mismo); frente a este ver del vidente, la autopercepción de la Nada absoluta es un “ver sin vidente” (VI: 67). El contenido de la autopercepción noemática de la Nada absoluta es el ‘hecho’ que se determina a sí mismo y, como su contraparte, el contenido de la autopercepción noética de la Nada absoluta es el “verdadero si-mismo”. Cuando tomamos ambos aspectos, la autopercepción de la Nada absoluta puede expresarse de la siguiente manera: “el corazón es [≡] la cosa y la cosa es [≡] el corazón” (VI: 67). Desde este punto de vista, la determinación autoperceptiva del si-mismo viene a ser parte del “flujo del infinito absoluto”, que es un “flujo infinito que mana de la Nada absoluta y corre hasta la Nada absoluta”. En este sentido, la existencia del si-mismo es autocontradictoria: ese es el verdadero si-mismo. Un si-mismo como este no puede verse a sí mismo, es decir, “el fondo de la determinación noética de la autopercepción de la Nada absoluta de ninguna manera puede verse” (VI: 67).

Cuando el contenido noético del verdadero si-mismo se identifica con los ‘hechos’ que son su contenido noemático, puede verse el si-mismo activo que tiene como contenido autoperceptivo a la *idea* (VI: 67). Es un si-

mismo caracterizado (más que por su libre albedrío, o libertad de opción), por su libre voluntad y su expresividad. Desde el punto de vista de la autopercepción de la Nada absoluta, en el trasfondo del si-mismo que tiene libre voluntad está “la determinación noética de la autopercepción de la Nada absoluta”; y en el trasfondo del si-mismo expresivo está “la determinación noemática de la autopercepción de la Nada absoluta” (VI: 68). Como determinación noemática es determinación del si-mismo expresivo, y como determinación noética es determinación del si-mismo que tiene libre voluntad (VI: 68). En otras palabras, en la autopercepción de la Nada absoluta pueden verse el si-mismo activo y el si-mismo que tiene libre voluntad: el si-mismo activo se puede ver en su identificación con el contenido de la autopercepción noemática; y el si-mismo que tiene libre voluntad puede verse en la determinación noética de esa determinación autoperceptiva. Debido a que, desde el punto de vista de la autopercepción de la Nada absoluta, el verdadero si-mismo no puede verse a sí mismo – es decir, cuando el verdadero si-mismo siendo Nada, ve –, llegamos a pensar “que nos hemos perdido a nosotros mismos”: es un si-mismo “que no puede expresarse ni verse” (VI: 68). El aspecto de autonegación corresponde a la determinación expresiva, mientras que el aspecto de autoafirmación corresponde a la libre voluntad: son respectivamente la “determinación noemática y determinación noética del aspecto autoperceptivo de la Nada absoluta” (VI: 68). La libre voluntad “es una determinación sin determinante” que respalda a nuestra consciencia intencional (VI: 69).

La determinación noemática es la determinación expresiva. Es la determinación del si-mismo expresivo que incluye todos los contenidos de la

determinación del si-mismo activo que se manifiestan en el campo de la expresión. Esos contenidos se expresan con carácter de *logos*, en tanto que “la expresión verbal es la expresión en su mejor sentido” (VI: 69). El si-mismo activo, que tiene carácter de sujeto, queda entonces enteramente dentro de la determinación noética del si-mismo expresivo: el si-mismo expresivo es el *basho* o *topos* del si-mismo activo. Por haber concebido el *logos* de esta manera, “la filosofía griega tiene el significado del más universal conocimiento conceptual”. Así, desde este punto de vista, la verdad es el “contenido autoperceptivo del si-mismo expresivo” (VI: 69), es decir, la verdad es aquello que ve el si-mismo expresivo – que tiene en su trasfondo al verdadero si-mismo “que siendo Nada, ve” – en su autopercepción. El contenido noemático del si-mismo activo tiene el carácter de ‘cosa’ y mediante ese contenido “se constituye el conocimiento judicativo” (VI: 70) como conocimiento objetual. Pero a diferencia de éste, el conocimiento objetivo se constituye “cuando un ‘hecho’ llega a determinarse a sí mismo”, es decir, cuando la autodeterminación del si-mismo expresivo “tiene el significado de autopercepción noemática de la Nada absoluta” (VI: 70). Por esto, debe decirse que “lo que se llama individuo es una substancia [*ousía*] que tiene carácter de *idea* y no un ‘hecho’ [... pero] ni Aristóteles llegó a este punto de vista” (VI: 70).

El mundo empírico y el conocimiento objetivo se constituyen, como antes se dijo, “en el punto de vista de la autopercepción noemática de la Nada absoluta” (VI: 70). El conocimiento del mundo empírico es objetivo “pero no podemos tener suficiente conocimiento acerca de él” (VI: 71). Hay algo que es como una *idea* que “determina a los ‘hechos’ objetivos” y Nishida sugiere

que – como Platón pensó en su ancianidad – ese algo es el número. En el fondo del mundo empírico y del mundo histórico está el hecho fundante que es “la autopercepción noemática de la Nada absoluta”, es decir, está “un ‘hecho’ que se determina a sí mismo” (VI: 71). La determinación noética de este hecho fundante es nuestra vida interior y lleva consigo la identidad entre ‘hecho’ y vida (VI: 71). Aquello que refleja nuestra vida interior es el “campo de la expresión, en cuanto aspecto noemático abstracto de la autopercepción de la Nada absoluta” (VI: 72).

7. La autodeterminación de la Nada

La autopercepción aquí significa “que la Nada se determine a sí misma”, que Nishida expresa también como, “siendo Nada, ver”. Por eso, “el proceso autoperceptivo puede verse como autodeterminación de lo que siendo Nada, ve” (VI: 101): el si-mismo autoperceptivo es un si-mismo que siendo Nada, ve. La autopercepción “es que el si-mismo se vea a sí mismo directamente” (VI: 101-102) y perciba su propia Nada. Allí “lo que ve y lo que es visto son uno” (VI: 102). El aspecto de determinación noética de lo que es autoperceptivo “tiene el significado de autopercepción del *basho* [topos] mismo” y allí pueden verse dos direcciones: la del amor-de-sí, y la de la libre voluntad. Por otra parte, el aspecto de determinación noemática de lo que es autoperceptivo tiene el significado de “autodeterminación del *topos* determinado e infinito: allí debe pensarse la determinación objetual infinita” (VI: 102): esa “es la autodeterminación del *topos* determinado, es decir, del

topos del ser” y, en ese sentido, “allí se determina el conocimiento objetual” (VI: 103). Para Nishida, esta es precisamente la “autodeterminación del universal judicativo en sentido lato”, en la que no puede pensarse “el proceso consciente” que es “autodeterminación [de lo] que siendo Nada se determina a sí mismo, es decir, del *topos* mismo” (VI: 103).

El si-mismo – cuya autodeterminación es la actividad consciente – refleja esa autodeterminación, refleja esa determinación intuitiva (VI: 103). La actividad intelectual puede pensarse cuando la autodeterminación del si-mismo se identifica con el *basho* determinado. Por eso Nishida afirma que el conocimiento siempre se fundamenta sobre la percepción directa (*chokkaku*), o sobre la intuición (*chokkan*). Pero no siempre se da esa identidad, ya que la autopercepción del si-mismo envuelve al *topos* determinado; a su vez, la determinación del *topos*, considerada de manera independiente, es el “amor-de-sí” (*jiai*) de nuestro si-mismo y su contenido es el “contenido emotivo de nuestra consciencia” (VI: 103).

Desaparece allí la actividad de la consciencia y entonces la “autopercepción emotiva” viene, tal cual, a ser nuestra existencia que “incluye lo dialéctico dentro [de sí] como autodeterminación del *topos* mismo” (VI: 104). Lo dialéctico implica que “el amor incluye el conflicto” y que “el amor-de-sí incluye el conflicto entre los diversos deseos del si-mismo”. Allí el *basho* “se determina a sí mismo dialécticamente dentro de sí y se ve a sí mismo dialécticamente” (VI: 104). Pero hay una autopercepción del si-mismo que es más profunda que la autopercepción emotiva o que la autopercepción que tiene carácter de amor-de-sí: se trata de la autopercepción volitiva “que incluye enteramente al proceso dialéctico”. De esta manera, el

si-mismo volitivo siempre está en la vanguardia de la contradicción, es un “*punctum saliens*” (VI: 104). Mientras el si-mismo emotivo era intuitivo, el si-mismo volitivo “es una existencia contradictoria”. La autopercepción volitiva desemboca en la acción, donde ya el si-mismo “se pierde a sí mismo en la acción” (VI: 104).

El movimiento dialéctico es “determinación noemática de lo que siendo Nada se ve a sí mismo” (VI: 105). Se dice que el movimiento dialéctico “va del *an sich* al *für sich* y se resuelve en el *an und für sich*”, pero Nishida anota que sólo cuando el *an sich* muere como objeto, entonces el *für sich* nace con carácter de objeto y, finalmente, el *für sich* muere y renace como objeto en el *an und für sich*. Es decir, no puede hablarse de una continuidad de objetos en ese movimiento. Esto, dice Nishida, es semejante a la afirmación de Aristóteles de que “no hay un concepto universal [*ippan*] que comprenda a sujeto y objeto” (VI: 105). Este movimiento dialéctico no resulta si se piensa “que el *für sich* está de manera latente [*senzai-teki ni*] envuelto por el *an sich*”, o si se piensa que el *für sich* es “como el punto creativo, *erzeugendes Punkt*, de la escuela de Marburgo que está incluido en lo infinitesimal” (VI: 105). El movimiento dialéctico, en este sentido, implica “un corte en la determinación objetual”, implica una discontinuidad entre objetos y, al mismo tiempo, el movimiento dialéctico es una “continuidad del corte” en la determinación objetual, es una continuidad de la discontinuidad entre objetos (VI: 105).

En otras palabras, el movimiento dialéctico solamente se da en la autopercepción y “sólo lo autoperceptivo es dialéctico”, de la siguiente manera: el cambio del *an sich* al *für sich* significa que el si-mismo se torna

objeto; y luego, el retorno al *an und für sich* significa que “el si-mismo se ve a sí mismo dentro de sí”. Por eso, este movimiento dialéctico en la autopercepción del si-mismo puede ser considerado “como autodeterminación del *topos*” (VI: 105). Y finalmente, cuando ese si-mismo en la autopercepción noética viene a ser un si-mismo visto, “se constituye el avance dialéctico” (VI: 106) como autodeterminación del *topos*. Por eso, el movimiento dialéctico es que la Nada se vea a sí misma: es “que lo autoperceptivo – como autodeterminación del *topos* mismo que siendo Nada determina al ser en la vanguardia de la determinación dialéctica –, sea visto”, es que “lo que siendo Nada, ve”, se vea a sí mismo. En este sentido, el si-mismo se determina como noema y por eso Nishida dice que es una “autopercepción intelectual” (VI: 106).

El movimiento dialéctico como autodeterminación del *topos* se percibe en el si-mismo como amor-de-sí: cuanto más profundo es ese amor-de-sí, “tanto más es dialéctico y en su punto más elevado debe irse moviendo hacia algo como la autopercepción volitiva” que desemboca en la acción; por eso, “conforme más profundo se hace el verse a sí mismo, tanto más desaparece el si-mismo” (VI: 107). Desaparece el si-mismo individual que es visto; pero esto no significa que desaparezca el si-mismo, ya que lo que generalmente consideramos como nuestro si-mismo es “un si-mismo corporal”, es “un si-mismo visto que es identificado con la determinación noemática del si-mismo que siendo Nada ve” (VI: 107). Al desaparecer el si-mismo individual que es visto, no desaparece la autopercepción emotiva ni desaparece el si-mismo social. El si-mismo social es un “si-mismo visto” (VI: 108) que se fundamenta en la empatía y no en la autopercepción intelectual.

La autopercepción emotiva “no es algo que se determine a sí mismo dialécticamente” (VI: 107). Y, por el contrario, la autopercepción volitiva es verdaderamente dialéctica, en tanto que “tiene el significado de que la existencia misma es autocontradictoria” (VI: 108).

El verdadero si-mismo incluye dentro de sí su propia “determinación noemática como determinación noética del si-mismo que siendo Nada ve” (VI: 108). La libre voluntad del si-mismo es que “el si-mismo que siendo Nada, ve” se identifique con su propia determinación noemática y la envuelva. El verdadero si-mismo, por esto, puede pensarse allí donde “la determinación noética envuelve a la determinación noemática” (VI: 108); es decir, el verdadero si-mismo está allí donde el si-mismo que piensa incluye al si-mismo que es pensado; en otras palabras, allí donde el si-mismo pensante se piensa a sí mismo y se incluye a sí mismo como si-mismo pensado. Por eso, el verdadero si-mismo es el que tiene libre voluntad. La autopercepción es “autodeterminación directa del *topos* mismo” (VI: 109).

8. Lo racional y lo consciente

Frecuentemente tomamos al si-mismo como apercepción interna – que es “autodeterminación noemática” del verdadero si-mismo – y pensamos que por eso es consciente. Pero sólo si hay sensación interna puede haber apercepción interna (VI: 119). El conocimiento sensorial externo es racionalización de lo irracional: es convertir lo externo en interno. Por eso, lo conocido es lo que “ha sido racionalizado” y así ha llegado a tener, o a poder

tener, un sentido lógico. La consciencia se considera intencional porque “su contenido tiene un significado con carácter de *logos*” (VI: 120).

Pero aquello que es racional no es, por ese sólo hecho, consciente y aunque la consciencia es considerada como racional, en realidad, por racionalizar lo sensorial, “en sentido noético la consciencia debe ser irracional; en el fondo de la noesis debe haber algo que es irracional” (VI: 120). En tanto hay consciencia de la sensación interna, lo racional envuelve a lo irracional, y en tanto hay consciencia de la sensación externa, “lo irracional envuelve a lo racional” (VI: 120). Ahora bien, para poder pensar el si-mismo “lo interno debe envolver a lo externo y lo racional debe envolver a lo irracional”: el si-mismo “se determina irracionalmente dentro de sí mismo” (VI: 120).

Lo racional es “el contenido de la autodeterminación de un universal” y cuando ese universal es un universal concreto que determina a lo individual, entonces “incluye dentro de sí a la irracionalidad” (VI: 120). El universal “que determina al ‘hecho’ mismo, [...] siendo irracional se racionaliza a sí mismo” (VI: 121), es decir, “el universal concreto que determina a lo individual incluye dentro de sí la irracionalidad” (VI: 121). Por eso, el si-mismo “se determina irracionalmente dentro de sí mismo” (VI: 120).

Nuestro conocimiento objetivo se constituye como autodeterminación de ese universal concreto que “incluye dentro de sí la irracionalidad” (VI: 121). Allí el predicado tiene carácter de sujeto lógico y el sujeto lógico tiene carácter de predicado; y el predicado trascendental – que

es el *basho* – se determina a sí mismo. Por eso, nuestro “conocimiento objetivo se establece mediante la autodeterminación del *topos* mismo”, en el juicio (VI: 121). El “juicio fáctico” – que es conocimiento que incluye lo irracional – se constituye como racionalización de lo irracional en cuanto que aquello que siendo Nada determina al Ser, se constituye “en el sentido de esta determinación” (VI: 121-122). “El *basho* se determina a sí mismo en cuanto *basho*” y “la Nada se determina a sí misma” en cuanto Nada, solamente en el caso del verdadero si-mismo. En el fondo del conocimiento está la autopercpción y la autodeterminación del *basho* es la intuición, es decir, “en la base del conocimiento debe estar la intuición” (VI: 122). Pero en el juicio fáctico se trata de la Nada que ha sido pensada, de la Nada que es vista y que es determinada: no se trata de “la verdadera Nada que ve” (VI:122). En la intuición el universal se determina a sí mismo sin mediación alguna; “la verdadera intuición significa que el objeto desaparezca dentro del si-mismo, es que lo externo desaparezca en lo interno” (VI: 122-123) y por eso la percepción sensorial es “racionalización de lo irracional” (VI: 123). Por el contrario, el juicio es “la autodeterminación mediadora del universal” (VI: 122).

El si-mismo no debe ser considerado como si-mismo pensante que piensa cosas sino como un si-mismo pensante que se piensa a sí mismo, es decir, en su aspecto de *noesis noeseos*, en el que es “pensar del pensar” (VI: 123). En ese sentido es “un tipo de percepción directa”, como la “percepción sensorial activa” de Maine de Biran “que se va clarificando crecientemente mediante la costumbre [hábito]”. Ese “si-mismo activo que está incluido

dentro de la percepción sensorial” es – como el *hypokeimenon* de Aristóteles – fundamento del juicio (VI: 123).

El juicio se constituye como “autodeterminación del *topos*” (VI: 123): es la expresión verbal – cuyo significado autoperceptivo se determina a sí mismo – de una percepción. El *hypokeimenon* en la determinación del juicio “tiene del carácter de percepción sensorial en la determinación autoperceptiva” de la expresión verbal. Pero lo sensorial – que es racionalización de lo irracional – es el *hypokeimenon* mediante el cual “se constituye el conocimiento por juicio” (VI: 123).

Cuando el si-mismo se ve a sí mismo sensorialmente, refleja su propia sombra dentro de sí y se autodetermina irracionalmente, se le considera racional porque aquello a lo que refleja, es a él mismo, i.e., se refleja a sí mismo. En otras palabras, aquí podemos ver tres aspectos en operación: 1) en esa autodeterminación, como “racionalización de lo irracional, la Nada se determina a sí misma”; allí 2) “el si-mismo se ve a sí mismo”; y 3) esa operación tiene “el sentido de percepción sensorial directa”. Cuando estos tres aspectos se unifican como uno solo, “el si-mismo debe ser llamado ‘universal que es visto’” (VI: 124). De allí que Nishida afirme que “la autopercepción es que [ese] universal se vea a sí mismo” y, tanto en dirección noética como en dirección noemática, la autopercepción de la Nada significa que “siendo Nada se determina a sí misma” infinitamente (VI: 124).

En la autopercepción, como antes se dijo, la Nada se ve a sí misma y lo interno envuelve a lo externo. En el primer sentido, “lo irracional es [≡] racional”; en el segundo sentido, “se puede pensar la aperccepción interna

identificándola con los ‘hechos’” (VI: 124). Al mismo tiempo, el si-mismo “que siendo Nada se determina a sí mismo”, por una parte, en su “determinación noética [es] intuición infinita” y, por la otra, en su “determinación noemática [es] determinación objetual infinita” (VI: 124). En la sensación externa “racionalizamos lo irracional”: allí “lo irracional determina a lo racional y lo externo determina a lo interno” (VI: 125). Hay un tipo de si-mismo que se caracteriza por la sensación externa.

Por el contrario, en la percepción interna “lo irracional es [≡] racional y lo externo es [≡] interno”: allí lo racional y lo interno engloban a lo irracional y a lo externo. Por eso, en la percepción interna lo irracional es racional y lo externo es interno: los ‘hechos’ internos son externos, al mismo tiempo, los ‘hechos’ externos son internos, y además “las cosas pueden ser vistas como [un] si-mismo” (VI: 125). Y también por eso, la aperccepción interna es acción más que sensación, es algo que “envuelve a lo objetivo”: allí nuestro si-mismo “es pensado identificándolo con la expresión [...] que siendo Nada, ve” (VI: 125). Frente a él, el contenido consciente – es decir, lo que ha sido pensado – “puede ser llamado ‘externo’ en el sentido de que el contenido consciente es el contenido de la expresión. Este contenido se determina “tomando como eje a una cosa [*buttai*] que se llama cuerpo [*shintai*]” (VI: 125).

9. La base del conocimiento

Nishida, al igual que Descartes, consideró alguna vez que la base del conocimiento estaba en el *cogito ergo sum*. En tanto que el que piensa soy yo, el contenido que yo pienso es verdadero (VI: 172). Sin justificación da por hecho que todos dirán lo mismo y falta la justificación para extender esa experiencia privada a otro. En otras palabras, en el *cogito ergo sum* “todavía no hay rompimiento entre sujeto y objeto, es más, a partir de allí puede pensarse incluso la oposición entre sujeto y objeto” (VI: 172). Pero Descartes interpretó sus propias palabras en sentido subjetivo, como un yo que es substancia, y por esto “de inmediato cayó en la metafísica” (VI: 172). Lo que Descartes trató de verbalizar fue la autopercepción, pero lo hizo en dirección del sujeto.

En cambio, para Nishida, la autopercepción “originalmente debe tener el significado de autodeterminación del si-mismo expresivo, debe tener el significado de autodeterminación del si-mismo activo en sentido lato, es más, tiene el significado de autopercepción de la Nada absoluta” (VI: 172). El problema radica en la manera en que Descartes interpretó el *sum*: como referido a un sujeto que es substancia. No lo interpretó como “autodeterminación del *basho* mismo”, es decir, como autodeterminación “del ahora instantáneo” (VI: 172). Tampoco es, como en Heidegger, el *Dasein* que “simplemente se expresa a sí mismo y se comprende a sí mismo” (VI: 172), sino que “debe ser algo que se ve a sí mismo mediante el actuar” (VI: 173).

Por eso, a diferencia del Da-sein de Heidegger como Ser-ahí, Nishida dice: “no es algo que esté “ahí” [*da*] sino que debe estar “aquí” [*hier*]: a partir del aquí puede verse el allí” (VI: 173, 175). En otras palabras, “donde está el

si-mismo está el ahora, es el aquí, y a partir del presente pueden verse pasado y futuro, desde aquí pueden verse el allí y el allá”. Desde este punto de vista, aprehender la contradicción que implica el “aprehender el presente o ver el aquí”, es autopercepción: es llegar a la base de la realidad y “ahí se ve lo verdaderamente concreto” (VI: 173).

Para Nishida, el punto de vista de la filosofía radica en este llegar a la base de la realidad y aprehender lo verdaderamente concreto: radica en “ver lo externo a partir de lo interno, y lo abstracto a partir de lo concreto” (VI: 173). Todo conocimiento, según Nishida, se fundamenta en “ver la contradicción como si-mismo” y no sólo en “ver la contradicción [en] uno mismo”. En otras palabras, el punto de vista de la filosofía occidental, desde los griegos, se fundamenta en la autopercepción del si-mismo, mientras que el punto de vista nishidiano se fundamenta en la autopercepción de la Nada (VI: 173). Frente al olvido del Ser en Heidegger, para Nishida la clarificación de la autopercepción ha quedado como tarea olvidada de la filosofía: “en la medida en que no se clarifique el verdadero significado de la autopercepción, la determinación autoperceptiva de la Nada no podrá sino pensarse noemáticamente como substancia metafísica” (VI: 174). Por eso Nishida afirma que puede decirse que “desde la antigüedad, la filosofía ha tenido como su destino propio el tener carácter de metafísica”. Al clarificar la autopercepción se ve que es una autodeterminación noética: el “ahí” [el “Da” del Da-sein] se ve desde “aquí” y no al revés (VI: 174).

La autopercepción activa puede expresarse como “siendo Nada, ver”, ya que “sin acción no hay autopercepción, y sin autopercepción no hay filosofía” (VI: 174). Pero incluso aquello que se denomina metafísica “tiene

un profundo significado para la vida humana” ya que “tiene su propio significado como contenido autoperceptivo del si-mismo activo” (VI: 174). Nishida dice que con Kant se llegó “hasta el significado de la autopercepción de la Nada” porque “el *cogito* de Descartes se convirtió con Kant en sujeto cognoscente de la unidad integral [*sôgô tôitsu*] que acompaña a nuestras representaciones” (VI: 174). Es decir, el sujeto cognoscente no es un *sum* pensado como substancia, sino “debe ser algo como la autodeterminación de la Nada que siendo Nada absoluta se determina a sí misma noeticamente” y esto, precisamente, es lo que Nishida quiere decir con su expresión: “siendo Nada, ver” (VI: 174).

Sin embargo, no todo encaja completamente con el punto de vista de Nishida: la autopercepción de la Nada que clarificó Kant es sólo el aspecto noemático, es decir, la autopercepción de la Nada como contenido de la consciencia, “y *no* el punto de vista de la verdadera autopercepción noética” (VI: 175), es decir, la Nada absoluta que se determina a sí misma y aquello que “siendo Nada, ve” (VI: 174). Esta es la gran diferencia.

En Kant no se clarifica el significado del si-mismo que tiene ‘consciencia en general’ y que sirve de base a ésta, es decir, “no es claro el significado del *sum*” cartesiano. Para que la ‘consciencia en general’ tenga un sentido y para que la teoría kantiana del conocimiento no se quede en simple “teoría del objeto”, ese *sum* debe tener el significado de autopercepción de la Nada en el sentido de que el *basho* se determina a sí mismo” (VI: 175). Sobre todo, es necesario reflexionar sobre algo que Kant mismo pasó por alto: “el significado de la constitución del conocimiento en la filosofía crítica misma”,

precisamente porque el *sum* cartesiano “debe tener el significado de autopercepción del si-mismo expresivo” (VI: 175).

Como interpretación alternativa del *sum*, Nishida propone considerarlo como “determinación noética de la autopercepción de la Nada” y entonces “tiene el significado de dialéctica existencial” (VI: 177). El *sum* viene a tener el significado de “autopercepción activa”: allí se determina nuestro verdadero conocimiento como ver \equiv hacer. Entonces “todo nuestro conocimiento tiene el significado de autodeterminación del si-mismo activo en sentido lato” y el punto de vista de la filosofía viene a ser autorreflexión del si-mismo activo, es decir, tiene el “significado de autopercepción de la Nada absoluta misma” (VI: 177). La filosofía se constituye “en el punto de vista autoperceptivo de este si-mismo que se ve a sí mismo dentro de sí” (VI: 177) y de allí surgen dos direcciones de la autodeterminación del “*sum* que siendo Nada, ve”: a) cuando se autodetermina en dirección noemática, “podemos ver el mundo de los objetos del conocimiento”, y b) cuando se autodetermina en dirección noética “se puede ver el mundo de la consciencia” (VI: 177).

Por eso Nishida dice que la filosofía comienza a partir de allí donde “el si-mismo que es Nada, refleja y ve su propia figura [*sugata*]”. Es decir, la filosofía “comienza del lugar donde el si-mismo activo se ve a sí mismo; sin autopercepción de la vida interna no hay filosofía” (VI: 178). Por eso el problema central mismo de la filosofía es “la vida humana”, esto es, “las preocupaciones del si-mismo activo”. Tanto Aristóteles como Platón comparten esta visión de la filosofía: “para los griegos el ver [*theorein*] era vivir en su sentido más elevado” (VI: 178). Y lo mismo puede decirse de la

filosofía de Kant que tiene en su trasfondo “el significado de la autopercepción del si-mismo activo” (VI: 178).

De esta manera, según Nishida, el significado de la filosofía queda clarificado “mediante el pensar la autopercepción del si-mismo racional como autopercepción de la Nada, es decir, la autopercepción de la consciencia misma del deber”, porque cuando “la autopercepción de la Nada como *sum* se determina a sí misma, surge “la consciencia del deber” (VI: 178). La consciencia del deber se origina cuando el “si-mismo activo que siendo Nada se determina a sí mismo” y trata de ver su propio contenido como *idea*. Nishida encuentra el significado de la filosofía crítica de Kant, en el contenido profundo de la *Crítica de la Razón Práctica*: “El hombre es un animal metafísico, allí se originan los problemas de la filosofía y allí deben resolverse los problemas filosóficos” (VI: 178). Si la filosofía “se aparta del punto de vista de la autopercepción del si-mismo activo y lo ve desde fuera” podrá ser cualquier otra cosa, menos filosofía. Por ello es necesario reflexionar “profundamente acerca del significado y del punto de vista peculiares de la filosofía misma” (VI: 178).

10. La verdad y lo individual

El juicio se constituye mediante el significado de la denotación de un concepto universal que apunta a “todo lo que está en el universal” y por eso puede decirse que “el juicio se constituye como autodeterminación del universal” (VI: 184). No puede decirse que el individuo, siendo sujeto que no

deviene predicado, “esté en un universal predicativo” sino que es “autodeterminación del universal”, es decir, es “autodeterminación del *basho* del universal: [es] autodeterminación del *basho* del Ser” (VI: 184). El individuo es sujeto, pero “el cambio no puede determinarse como sujeto” y por eso el tiempo como medida del cambio sólo puede pensarse si sale “fuera de algo como la autodeterminación del universal [que ha sido] determinado”, es decir, sólo “puede pensarse como autodeterminación de lo que siendo Nada se determina a sí mismo, como determinación de la Nada con carácter de *basho*” (VI: 184).

La autodeterminación del tiempo, como determinación sin determinante, hace posible el presente. Allí puede verse que el tiempo “es contradictorio en sí mismo” (VI: 185). Pero “sólo puede pensarse la contradicción en algo que siendo Nada envuelva al Ser” y este sería el caso del si-mismo activo, que cambia de presente en presente, se conoce a sí mismo, se autopercibe, es decir, “siendo Nada determina al Ser”. Por esto puede decirse que el presente está allí “donde el si-mismo se conoce a sí mismo” y, a la inversa, que el si-mismo está allí “donde el presente se determina a sí mismo” (VI: 185).

En la base de la autodeterminación del universal está el significado de la autopercpción. Por eso, en la base del juicio, que es autodeterminación del universal, está el significado de la autopercpción (VI: 185). Que “el si-mismo se vea a sí mismo dentro de sí” implica que lo que tiene el carácter de sujeto venga a ser noema. Y en cuanto autodeterminación noemática de ese si-mismo “que siendo Nada se determina a sí mismo”, el sujeto venga a verse como algo que es objetivo (VI: 186). El *basho* o *topos* que incluye al

individuo se autodetermina y esa determinación tiene “el significado de determinación autoperceptiva de la Nada”, es decir, tiene el significado de autopercepción de aquello que siendo Nada se determina a sí mismo.

Tomando como base esa autopercepción del si-mismo, puede pensarse el individuo. Y en la base del juicio acerca del individuo “siempre debe haber algo que tiene carácter de percepción directa [*chokkaku*]” (VI: 186). Sólo si se considera que “la verdad se fundamenta mediante la autopercepción de la Nada” podrá buscarse la verdad en el individuo “que, como en Aristóteles, siendo sujeto no deviene predicado”. En ese sentido, también como en Aristóteles, “la definición significa el contenido autoperceptivo del *logos*” (VI: 186).

11. Objetividad y subjetividad

Al plantear el problema de cómo pueda pensarse “la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo” o cómo pueda pensarse “el sujeto trascendente” (VI: 251), Nishida dice que “Aristóteles pensó que no hay concepto genérico que envuelva a cosa y corazón [mente]” (VI: 252). Dice que “pensar su oposición ya debe significar una relación entre ambos” y si fueran completamente irrelatos no podría hablarse de oposición entre ellos. Puede pensarse “que la objetividad está en la subjetividad”, o bien, “que la subjetividad está en la objetividad” (VI: 252). En ambos casos, sin embargo, en última instancia desaparece la oposición, ya que una queda incluida dentro de la otra. Por eso Nishida pregunta: “¿Desde qué punto de vista, sujeto y

objeto mutuamente se oponen, y en qué sentido están mutuamente relacionados?” (VI: 252).

12. El Ser y la Nada como universales

En relación con el juicio, las cosas son sujeto, al igual que los entes en el *Organon* de Aristóteles: “en su *Sobre las categorías* piensa que el individuo es aquello que siendo sujeto no deviene predicado”. Sin embargo, cuando se piensa que el juicio es autodeterminación del universal, los individuos son su denotación: “aun cuando las cosas lleguen a [ser] individuos, deben tener el significado de que enteramente como autodeterminaciones del universal están dentro de éste” (VI: 273). Las cosas y todo el mundo objetivo están dentro del universal, pero este no es el caso de nuestro si-mismo, que no puede ser pensado como objeto sin dejar de ser si-mismo y convertirse en cosa (VI: 274). Es decir, nuestro si-mismo “es impensable en dirección objetual”. La reificación del si-mismo está ya presente cuando “se dice que el si-mismo es algo que piensa o que desea”. Cuando puede pensarse que “lo que es impensable en dirección del objeto, es impensable con carácter de sujeto”, y esto puede pensarse como una contradicción, entonces “puede pensarse el si-mismo” (VI: 274). La autopercepción se da cuando el si-mismo piensa su propio pensar, cuando el *ego* piensa el “*cogito*”: por esto Nishida dice que la autopercepción es “determinación sin determinante” (VI: 274).

Si llevamos este pensamiento hacia el universal determinado – en cuanto que es universal del Ser –, entonces podría decirse que esa determinación es “determinación del universal de la Nada” (VI: 274). El problema que se plantea entonces, es la relación que hay entre estos dos universales: el del Ser y el de la Nada. Nishida desarrolla el problema desde cinco aspectos que veremos a continuación.

En primer lugar, el universal del Ser, no importando cuánto se determine, no puede llegar hasta el individuo: “El individuo puede pensarse como el límite máximo de la determinación del universal del Ser” (VI: 274).

En segundo lugar, para poder ir más allá de ese límite máximo del universal del Ser, el universal de la Nada debe estar en el trasfondo del universal del Ser (VI: 274).

En tercer lugar, el individuo sólo llega a pensarse “mediante su determinación autoperceptiva”: el individuo sólo puede pensarse allí donde se piensa “que el si-mismo se determina a sí mismo” (VI: 275). Por esto Nishida dice que “la lógica de Aristóteles, que buscó la base de la verdad en el individuo, tenía el significado de determinación autoperceptiva” (VI: 275).

En cuarto lugar, el individuo no es totalmente idéntico con el si-mismo, ya que el individuo es sólo algo que se piensa “en el límite máximo de la determinación noemática de la autopercepción”. Más bien, tiene un carácter infinito, ya que “incluye infinitamente al universal abstracto”, es decir, el individuo “es sujeto que no deviene predicado” (VI: 275). En este sentido, Aristóteles tomó al individuo y al si-mismo como equivalentes.

En quinto lugar, el individuo es “base del juicio” (VI: 275) y, en este sentido, se determina a sí mismo y esa su determinación es autoperceptiva: es *entelecheia* en sentido aristotélico, es decir, el individuo es activo y “no sólo tiene a lo universal sino que tiene el significado de determinarlo” (VI: 275). Pero individuo y si-mismo no deben confundirse. Aunque se trate de un individuo activo, no se trata del si-mismo activo. Al pensar ese individuo activo, puede pensarse que la determinación noemática de la autopercepción “es incluida por la determinación noética de ésta”, siempre y cuando en el trasfondo de la determinación del Ser esté la determinación de la Nada (VI: 275). Hasta allí puede llegar la lógica del objeto; incluso Hegel sólo puede decir que “lo que es único, es universal” (VI: 276).

Pero el verdadero individuo de que aquí se habla, es como una mónada sin ventanas: no puede afirmarse de él ni siquiera que determine a otro individuo y, por esto, “decir que un individuo determina a [otro] individuo debe ser [una] autocontradicción” (VI: 276). Solamente cuando el individuo activo que es autoperceptivo y autodeterminativo, es capaz de libre voluntad y tiene una unidad sobre la base de la ley de su integración que es el amor, entonces es un si-mismo: su personalidad se constituye como autodeterminación de la identidad del grupo.

Es decir, sólo como autodeterminación de la identidad del grupo, el individuo activo tiene personalidad. Es una persona como “unidad de lo que es libre” y en cuanto persona, se ama a sí mismo, se determina a sí mismo (VI: 277). De allí resulta que “por el hecho de respetar y amar a otra gente como personas, nos respetamos y amamos a nosotros mismos” (VI: 277). La unidad resultante del amor, sin embargo, es una unidad de saltos, es unidad

del corte, es continuidad de lo discontinuo y, por eso, el amor no es simple unidad de un si-mismo y otro, sino que tiene como base el respeto personal: “la simple unión de [un] si-mismo y otro no es amor, y no pasa de ser un tipo de pulsión” (VI: 277).

Cuando Aristóteles coloca al individuo en la base del juicio, ello significa que “el individuo determina al universal”, significa que el individuo es un “universal concreto”. Más allá de esto, no puede decirse nada, excepto si se piensa lo que es la “determinación del universal de la Nada” (VI: 278). La determinación del universal del Ser se da en discontinuidad, es decir, se da de punto en punto, y sólo puede pensarse su continuidad mediante la determinación del universal de la Nada: esa determinación es “la demanda de un Ser subjetivo que busca autodeterminarse como sujeto” (VI: 279).

Por eso, la autodeterminación de la Nada “significa que el Ser *es* en cuanto determinación de la Nada y que la continuidad *es* como continuidad de la discontinuidad”: el individuo es un perenne anhelo, una perenne “demanda de hacerse enteramente continuo”. Es perenne demanda en cuanto que, por una parte, es fuerza y, por otra, es deseo o voluntad. En otras palabras, en tanto que “trata enteramente de mantenerse a sí mismo, debe ser deseo infinito”, ya que sin el anhelo, “sin deseo, no hay si-mismo” (VI: 279). Podríamos decir que cuando el si-mismo abandona sus anhelos y se despoja del deseo, deja de ser un si-mismo. Esto significa, por una parte, que el si-mismo puede lograr su propia continuidad solamente como “continuidad de la discontinuidad”; y, por otra, que puede llegar al verdadero amor solamente negándose a sí mismo, negando todo deseo: “cuando se piensa que nuestro si-

mismo es determinado simplemente por el deseo, debemos pensar que nuestro si-mismo pierde el significado de si-mismo como persona” (VI: 280).

13. La determinación del universal de la Nada

Partiendo de la autodeterminación del universal del juicio, aquello que se piensa en el límite máximo es el individuo; y cuando se trasciende ese límite máximo se llega a la determinación autoperceptiva. Allí “puede darse el cambio de la determinación del Ser a la determinación de la Nada” (VI: 280). En este sentido, frente a la determinación del Ser, la determinación de la Nada trasciende a aquélla y “tiene el significado de universal de universales”. Pero es necesario preguntar qué significa “la determinación del universal de universales” (VI: 280).

Nishida contesta desde una doble perspectiva. Por una parte, dice que es un desplazamiento de punto en punto, de individuo en individuo. Podemos pensar que esta es la determinación noemática “del universal de la Nada”. Por otra parte, se requiere ir más allá de esto y para ello es necesario pensar un “universal de lo que se considera como universales concretos” (VI: 281). Pero esto no puede ser pensado como determinación noemática sino “como determinación noética de la Nada” y esta determinación noética implica la vivencia del “vivir mediante el morir”. Aquí tenemos el doble aspecto antes mencionado: en sentido noemático es discontinuidad de punto en punto; y en sentido noético es “continuidad de la discontinuidad”. Y ambos aspectos “no pueden pensarse separadamente” (VI: 281).

Se pregunta entonces Nishida qué sea esa continuidad de la discontinuidad “que nace mediante el hecho de morir” y dice que debe ser la negación total del si-mismo en la que se descubre a sí mismo como verdadero si-mismo, y que una negación así sólo puede llamarse amor (VI: 281). Pero el amor no es algo que suceda como cosa privada entre dos si-mismos: la mutua determinación entre dos personas es una “determinación social”. El significado de esta mutua determinación está en la base de la constitución de la sociedad. Aclara Nishida que aquí pueden verse los dos sentidos antes mencionados de la verdadera dialéctica: en sentido noético, es “autodeterminación del amor” (VI: 281), y en sentido noemático, es “movimiento continuado de punto en punto” (VI: 282).

Por esto, la mutua determinación entre si-mismos, entre personas, como determinación social, “no determina directamente a algo como el individuo” sino que “se determina a sí misma como universal de universales”, es decir, debe determinarse como sociedad. En este sentido, “la determinación de la Nada” es una “determinación histórica” (VI: 282). Lo que en la realidad histórica es concretamente, se constituye como unidad dialéctica de las determinaciones noética y noemática; además, el individuo humano concreto, histórico, en el sentido de su determinación noemática, es “deseo infinito que se mueve de punto en punto”, y en el sentido de su determinación noética, “es, socialmente, como autodeterminación del amor” (VI: 282).

14. El universal concreto

En las relaciones entre individuo y universal, cuando el universal se determina a sí mismo también el individuo se determina a sí mismo. El juicio que incluye al individuo se constituye mediante la autodeterminación del universal. Esto significa que, “como dice Hegel, el individuo debe ser universal” (VI: 283). Por eso, a la inversa, puede decirse “que el individuo es [un] universal concreto y que el juicio se constituye mediante la autodeterminación del individuo” (VI: 283).

Según Nishida, puede decirse que también Aristóteles tiene un punto de vista semejante a éste. Allí cabe preguntarse, qué sea la autodeterminación del individuo. Decir que el individuo se autodetermina significa “que nuestro si-mismo se determina” (VI: 283). Esto se debe a que el individuo es pensado “mediante nuestra autodeterminación perceptiva” y a que, en este sentido, “nuestro si-mismo como individuo [... es un] universal concreto” (VI: 283). Nishida saca la conclusión de que, en este caso, desde la perspectiva de ese si-mismo social, “el juicio se constituye mediante la determinación autoperceptiva” (VI: 283), por lo que el conocimiento es un hecho o evento social.

La explicación de esta afirmación lleva a Nishida a considerar los siguientes aspectos:

a) Aunque se diga que “nuestro si-mismo como individuo tiene el significado de universal concreto”, nuestro si-mismo no es un mero universal concreto y no debe ser pensado “como determinación del Ser”, sino que es

unidad de saltos discontinuos, es “continuidad de la discontinuidad”, y debe ser pensado como “determinación de la Nada” (VI: 283).

b) La determinación de la Nada, en sentido noemático – es decir, como contenido de la consciencia – “se mueve de punto en punto” y en tanto que es algo que se mueve de absoluto en absoluto, de mónada en mónada (ninguna de las cuales tiene ventanas), “como individuo que se mueve, tiene individualidad” (VI: 284). Por eso puede ser considerado “como si-mismo de libre voluntad” y mono-ocurrente. Pero para poder pensar al sujeto como mono-ocurrente debe pensarse un universal de universales “que determina al individuo considerado como universal concreto”, es decir, debe pensarse “la Nada absoluta” (VI: 284).

c) Un “hecho” que es mono-ocurrente es precisamente aquello que debe ser llamado individuo. En la autodeterminación de ese “hecho” mono-ocurrente comienza el conocimiento (VI: 285). Por eso, la determinación del universal concreto es la unión del individuo autodeterminante y el universal determinado. Nuestra autopercepción “determina al universal como universal de universales” (VI: 285). De aquí Nishida concluye que “el juicio se constituye mediante la determinación autoperceptiva” (VI: 285).

d) La determinación autoperceptiva es determinación de la Nada. En ese sentido es unidad de saltos discontinuos, es “continuidad de la discontinuidad”: allí son inseparables la continuidad y la discontinuidad. Lo continuo “puede pensarse como determinación sin determinante” y el individuo móvil que se mueve continuamente, “sólo puede ser pensado como continuidad de la discontinuidad” (VI: 285). Nishida dice que “así

como pensamos que el Ser es determinado por la Nada y está en la Nada, [también] podemos pensar que la continuidad es determinada mediante la discontinuidad y está en la discontinuidad”. En otras palabras, en la autodeterminación continuada del individuo “se constituye el conocimiento” (VI: 286).

15. La determinación del amor

La determinación del amor, que determina a nuestro si-mismo, “debe ser unidad de lo absolutamente separado [o discreto]”: el amor es “autodeterminación de aquello que es absolutamente Nada” (VI: 320). Pero “esta determinación no puede pensarse como un proceso continuo” porque a pesar de que nuestro si-mismo siempre toca la Nada, es libre y es personal como muerte \equiv vida, sólo existe como continuidad de saltos, es unidad como desplazamiento de punto en punto: es una “unidad [de lo] separativo” [*bunri-teki*] (VI: 320). Ese es el individuo móvil, que se determina a sí mismo. La determinación del amor es requisito indispensable para que haya un yo que venga a ser “base de todo conocimiento fáctico”. El amor es “la forma existencial del si-mismo [... y ese yo] se determina a sí mismo sin mediación” alguna (VI: 320), pero sólo es un yo “en la medida en que se opone a un tú” (VI: 321). A la inversa, un tú sólo es tú “en la medida en que se opone a un yo” (VI: 321). Antes de decir que el yo y el tú son existencias opositivas, debe quedar en claro que hay una instancia de mutuo

reconocimiento entre ellos: “El yo no conoce la existencia del tú, pero sólo existe en el sentido de que reconoce la existencia del tú” (VI: 321).

Como antes se dijo, nuestro si-mismo se determina a sí mismo pero es también determinado socialmente y ambas determinaciones son básicamente una sola. Aquí es necesario ver el significado de la determinación social. La determinación social tiene dos aspectos: a) el yo nace en la Nada absoluta y muere en ella; b) todo otro yo, tiene esas mismas características básicas; c) por esto, “decir que un individuo humano así nace de la Nada absoluta y entra a la Nada absoluta, debe significar que también un otro [*tanin*] nace de la Nada absoluta y entra a la Nada absoluta” (VI: 321).

Volviendo a la autodeterminación del si-mismo, cuando se dice que “nuestro si-mismo se determina a sí mismo sin determinante” ello no significa que sea una persona absoluta que se determine a sí misma: si lo fuera, se trataría de una “determinación del Ser y no significaría la determinación de la Nada” y entonces no podría pensarse la “personalidad libre” (VI: 321). Como determinación social, también puede decirse que el individuo humano es determinación de la Nada absoluta en el sentido aristotélico de que “la *energeia* precede a la *dynamis*” – en el sentido de que el acto precede a la potencia –, es decir, “la gente sólo nace de la gente”. Esto significa que la determinación social es “autodeterminación del universal frente al individuo humano” (VI: 321).

El amor es “unidad de lo absolutamente separativo” [*bunri-teki*] (VI: 322). Antes vimos que el individuo humano “se determina a sí mismo como

determinación del amor”, pero en cuanto que tiene independencia separativa, hablar de que determina a otro individuo humano, significa que “convierte al otro en un si-mismo”. Esto debe entenderse en el sentido de que el amor ve al otro como un si-mismo: “ve un si-mismo en el otro” (VI: 322). Sin embargo, dado que tanto el uno como el otro tienen independencia separativa, entre ellos hay un “intersticio absolutamente infranqueable” (VI: 322). Contra este obstáculo insalvable choca nuestro si-mismo. El resultado es que al haber este abismo entre uno y otro, el si-mismo sólo puede descubrirse a sí mismo mediante el “seguir a otro como determinación del amor”: allí el si-mismo muere y por el hecho de morir, vive (VI: 322). Nishida descubre allí “la relación entre el si-mismo y el universal” y por eso puede decir que “el individuo determina al universal y, al mismo tiempo, el universal determina al individuo” (VI: 322).

Frente al si-mismo “este universal tiene dos significados”: a) tiene un aspecto negativo ya que nos perdemos a nosotros mismos y nos tornamos otro. En este sentido “debe pensarse el mundo de la Ley” [*hôsoku*] (VI: 322). b) tiene también un aspecto positivo ya que “descubrimos [un] si-mismo en el otro”. En este sentido “debe pensarse algo como el mundo del deber” (VI: 322). Nishida equipara estos dos aspectos del significado del universal, con sendos aspectos del significado del amor y dice que son parte integral de nuestro si-mismo. La unidad de lo separativo, unidad de saltos “de individuo humano a individuo humano” viene a ser “unión de amor” (VI: 322). Pudiera pensarse que la unión de lo separativo – es decir, “que el otro se convierta en si-mismo y que el si-mismo se torne el otro” – es ya una unión de amor, pero

no es así porque el verdadero amor es “unión de lo que es absolutamente separativo” (VI: 323).

El verdadero amor, el *agape*, “debe ser unión de persona y persona mudamente opuestas” y el si-mismo personal es “determinación de este *agape*” (VI: 323). Pero antes de que se dé esta determinación del *agape*, ya el si-mismo se ve a sí mismo y se ama a sí mismo, es decir, ya debe haber un amor de sí mismo, ya debe darse la “determinación del *eros*” (VI: 323). La autodeterminación del si-mismo, que es “racionalización de lo irracional” – y en ese sentido Nishida dice que el meollo de esa autodeterminación es una “sensación” en sentido lato: es un ver – (VI: 323), es también determinación noemática del amor. Por eso el si-mismo como determinación noemática del amor es una unidad de saltos, es “continuidad de lo discontinuo”: mediante el salto, el si-mismo se une con el otro y, al mismo tiempo, choca contra él (VI: 324). En este sentido Nishida dice que la autodeterminación del amor propio “debe ser considerada como esfuerzo infinito” (VI: 324). Por esto señala dos direcciones: en tanto que mediante el salto se une con el otro, es un movimiento circular; y en tanto que mediante el salto choca contra el otro, es un movimiento lineal. El aspecto negativo del otro contra el cual choca el si-mismo es, en ese sentido, la sociedad. De esta manera, en su relación con el si-mismo, la sociedad puede ser pensada como un “si-mismo universal” (VI: 324).

16. La intuición y el movimiento dialéctico

Hay una mutua relación entre la intuición y el movimiento dialéctico: en la base del movimiento dialéctico está la intuición y, al mismo tiempo, la verdadera intuición “incluye al movimiento dialéctico” (VI: 382). Pero al pensar esta relación, el principal problema es la manera en que se concibe la intuición, porque se le concibe como una actividad en la que la unión de sujeto y objeto tiene un sentido noemático. Se olvida allí el aspecto noético de la intuición.

En sentido noético, “la intuición debe ser que lo uno directamente se convierta en lo otro, debe ser que el uno, desde dentro de sí, se mueva hacia el otro” (VI: 382). En este sentido, no es un contenido de la consciencia sino una total transformación en un otro. Esto implica pensar “que en el fondo del uno está el otro: debemos pensar que en el fondo del si-mismo está el absolutamente otro” (VI: 382). Esta mutua inmanencia como base de la intuición no puede pensarse como aspecto noemático de la intuición porque, “como dijo Aristóteles, no hay concepto genérico que incluya a sujeto y objeto” (VI: 382). Es decir, en el aspecto noemático de la intuición “no puede pensarse que noemáticamente sujeto y objeto sean uno” (VI: 383).

La mutua inmanencia entre si-mismo y otro implica que “en el fondo de mí mismo esté el otro, debe ser que mediante el fondo de mí mismo yo sea el otro” (VI: 383). Por eso, en el aspecto noético de la intuición, uno≡múltiple. Según Nishida este es el verdadero significado de la apercepción trascendental kantiana. En este sentido también, la intuición como mutua inmanencia entre el uno y lo otro, entre un yo y un otro, es fundamento del movimiento dialéctico (VI: 383). Por eso, el significado de la intuición nishidiana está en ese aspecto noético: no como intuición pasiva, ni

como duración interna sino como un movimiento en el que el si-mismo “desde dentro de sí, se mueve hacia el otro” (VI: 383).

Pero este ir hacia el otro no es una determinación entre objetos: mientras se piense el si-mismo de manera objetual no puede hablarse de intuición. Es decir, cuando se piensa el aspecto noético de la intuición, el si-mismo “tomándose a sí mismo verdaderamente como mediador” va desde dentro de sí mismo al otro (VI: 383). Es decir, el si-mismo se mueve sin mediador externo y en un salto mediante una autonegación absoluta (VI: 384). Por carecer de mediación externa se trata de un “verdadero movimiento interno” (VI: 384) en el que “desde dentro de sí” el si-mismo “se mueve hacia el otro” (VI: 383).

Cuando el si-mismo actúa, no sólo está determinado desde el pasado sino también lo está desde el futuro. El resultado es que en la “determinación instantánea” (i.e., de instante en instante) del si-mismo, su acción siempre es intuitiva y su intuición siempre es activa (VI: 384-385). Por eso la acción del si-mismo “tiene el significado de determinación del eterno ahora”. Cuando en la determinación instantánea del si-mismo éste trasciende la determinación desde el pasado y la determinación desde el futuro, su consciencia incluye al tiempo y simplemente refleja, y su acción tiene el significado de intuición (VI: 385).

Como hemos podido ver, Nishida quiso exponer cuatro ideas principales a partir del aspecto noético de la intuición: a) “Las cosas están en algún ambiente”; b) “el individuo puede pensarse en el límite máximo en que el ambiente se determina a sí mismo”; c) “el ambiente se determina mediante

el hecho de que el individuo se determina a sí mismo”; y d) “el mundo real puede pensarse como movimiento dialéctico” (VI: 385). Y también la relación entre tú y yo debe pensarse a partir del aspecto noético de la intuición (VI: 385). Allí se constituye la consciencia social y el individuo se autodetermina socialmente.

Conclusión

Según el recuento de Kayano y Ôhashi,³ hay casi cien lugares en los que se menciona Aristóteles en los escritos de Nishida. Aquí hemos cubierto algunos textos importantes en los que, entre 1930 y 1932, Nishida se refiere a Aristóteles. Hemos podido ver un aspecto complementario de sus reflexiones sobre los universales, un proyecto que había comenzado en 1928 y que resultó en su libro *El sistema autopercptivo de los universales* (1929).

El siguiente paso le llevó al tema que examinamos en este texto y que fue *La determinación autopercptiva de la Nada* (1932). Como se dijo al comienzo, en su publicación anterior Nishida había mencionado a Aristóteles en relación con una veintena de temas, y como hemos visto aquí, en su publicación de 1932 hay un diálogo con Aristóteles sobre problemas epistemológicos. En este recorrido hemos podido ver que las

³ KAYANO Yoshio and ÔHASHI Ryôsuke, eds. *Nishida tetsugaku – Sin'shiryô to kenkyû e no tebiki* [La filosofía de Nishida. Guía para la investigación y nuevos materiales]. Kyoto: Minerva shobô, 1987.

referencias a la epistemología aristotélica cubren cuatro temas principales que son la expresión, la autoexpresión, la base del conocimiento, y el aspecto noético de la intuición.

Es de esperar que lo visto aquí pueda servir para el análisis de las referencias a Aristóteles que encontramos en las obras posteriores de Nishida. Así tenemos, por ejemplo, que en *Problemas fundamentales de la filosofía* (1933-1934), Nishida examina algunos aspectos de la metafísica aristotélica. El análisis detallado de este diálogo metafísico con Aristóteles es una tarea importante porque, aunque no podríamos decir que Nishida haya derivado de Aristóteles sus principales ideas, sí encontramos que la filosofía griega fue piedra de toque para algunos aspectos de su pensamiento.

Data de registro: 29/07/2020

Data de aceite: 21/10/2020