

Los deseos del yo: un acercamiento a la teoría ética de Nishida Kitarō
Montserrat Crespín Perales (Universitat Oberta de Catalunya)¹

**Introducción – ¿Quién soy? ¿Qué soy? ¿Hacia dónde me dirijo? - ¿Quién eres?
¿Qué eres? ¿Hacia dónde te diriges?**

En casi todos los libros divulgativos sobre cultura japonesa se remarca, en un momento u otro, que en el comportamiento de los japoneses no es fácil encontrar la fuerte presencia de la individualidad, del yo².

Asumiendo la tesis de Spinoza, *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es a su vez una negación), es decir, que cualquier uso descriptivo implica su contrario, aquí el negativo de aquello aseverado, la ausencia de la centralidad del “yo” en los japoneses significa, a su vez, reafirmar con fuerza que la disposición ética y moral occidental está marcada, precisamente, por ese yo imperante, egotista y egoísta.

De este modo, por un lado se nos describe a los japoneses como sujetos que son capaces de equilibrar o armonizar el desarrollo de su personalidad individual con su papel dentro de la colectividad, con su vida en sociedad. Se admira en los japoneses que sean capaces de mostrar su eficacia calibrando la balanza entre individuo y sociedad.

Algunos intelectuales occidentales que critican y lanzan flechas contra la modernidad occidental, a la que describen como un puro engranaje donde el individuo se mueve y es movido por intenciones frías, mecánicas y utilitaristas, alaban de los japoneses y de su cultura el haber conseguido mantener el respeto hacia todo un conjunto de valores -la ancestral estructura familiar, las tradiciones, las raíces culturales o históricas- que, el desnaturalizado Occidente, perdió hace mucho. En este caso, la mirada nostálgica occidental dirige la vista hacia la ética japonesa con el anhelo de lo perdido. Nosotros, occidentales, estamos empecinados en nuestra perspectiva subjetivista, heredera de la “yoidad” moderna que apuntalara Descartes con su “Pienso, luego soy”.

¹ Algunas cuestiones relativas a este artículo fueron compartidas y discutidas con los asistentes al Festival Internacional de Japón – Nihon Jaia, el pasado 14 de Noviembre del 2010. Quisiera agradecer nuevamente la invitación del profesor Carlos Sierra y la siempre calurosa acogida recibida por parte de los compañeros y amigos de EuskadiAsia y del público asistente. Eskarrik asko!

² Véase, por ejemplo, la afirmación del escritor y filósofo, NAKAGAWA, Hisayasu: “Para los europeos, el “yo” es una entidad a priori que trasciende todas las circunstancias: todo empieza por “yo”, incluso si”, como dice Pascal, “el yo es odioso”, en su artículo “Lococentrismo”, en *Introducción a la cultura japonesa*; Barcelona: Editorial Melusina, 2006, p. 25.

Así, esta valoración amable de la cultura japonesa es, a su vez, la valoración de lo que se dice que somos nosotros: sujetos contruidos a imagen y semejanza de un yo dictatorial, que marca, pauta y delimita nuestras aspiraciones y deseos a nivel individual y también nuestra interacción a nivel social. Con este enfoque, el sujeto “occidental” frente a frente con el sujeto “japonés”, no es nada más que un alma platónica encerrada en las paredes de la prisión, en el estrecho marco de la consecución hedonista de su propio y egoísta bien, siempre a pesar de los otros.

Pero esta no es la única imagen que tenemos sobre el comportamiento de los japoneses. Hay otra que convive con la anterior y que nos dibuja un tipo de sociedad japonesa opresiva, donde el individuo queda borrado, desenfocado como sujeto individual, como yo, y tragado, literalmente, por la sociedad. Impedido para conseguir su formación individual, se le pide que sacrifique, niegue o silencie su lícito inconformismo, su egoísmo, también lícito, y su autocomplacencia, a favor de una personalidad colectiva mayor que posee fines más importantes por los que luchar³. Desde este enfoque, el sujeto “japonés” comparado al “libre” sujeto “occidental”, no es nada más que una individualidad ausente que, de aparecer, tiene que hacerlo tímidamente, como si caminara entre mariposas, obligado a no pisar demasiado fuerte para no romper las alas coloridas de un extraño museo cuya colección es uniforme y monocolor.

Estos fotogramas de distinto signo sobre la construcción de la identidad, componen una imagen engañosa e irreal pero que es la que se vende y comercializa cuando se habla de Occidente o de Japón/Oriente. En esto no hay un solo bando culpable: encontramos estos cuadros ambivalentes en autores provenientes de uno y otro lado, de cualquier continente y bajo cualquier contenido. Lo que sí es claro es que este tipo de descripciones no resisten un examen minucioso, no se mantienen a poco que

³ Es remarcable como ejemplo de uso común, el caso de los Hikikomori, los jóvenes japoneses que se encierran en sus habitaciones y cortan toda relación con el mundo exterior. Este fenómeno, explicado muchas veces en clave sociológica, es utilizado para señalar las fallas de la sociedad japonesa y de su estructura opresiva en relación a la individualidad. Véase al respecto GALLEGO ANDRADA, Andrea; DE LA GÁNDARA MARTÍN, Jesús J., “Hikikomori y tumbados. Un análisis literario y social sobre la conducta patológica de aislamiento social”, *Psiquiatria*, 12(4), 2008.
URL: http://www.psiquiatria.com/articulos/psiq_general_y_otras_areas/psiqsocial/40627/ (Última visita 09 de Noviembre del 2010).

intentemos acercarnos a una cuestión, ésta de la identidad y la subjetividad, mucho más compleja y difícilmente reducible a juicios de valor tan ordinarios y miopes.

Todavía estamos faltos de una historia de las ideas en sentido universal. De llevarse a cabo, debería intentar mirar hacia la construcción de la identidad, la subjetividad y la sociedad de modo integral, tratando de aproximarse a dicha historia no bajo las coordenadas de una narración de líneas rectas paralelamente distantes y distintas, sino de otra donde las líneas secantes existen, se entrelazan, se rizan, están llenas de nudos, bucles y paradojas. Dado que normalmente la necesidad de orden se impone con posterioridad a lo que fuimos, es así como, en ocasiones engañosamente, lanzamos juicios sobre lo que somos y lo que seremos, en diálogo con nosotros mismos y con esos otros, “los demás”, con los que convivimos.

Con ocasión de la segunda edición del Festival de Japón en Bilbao y gracias a la invitación de mi querido amigo Carlos H. Sierra, los compañeros y compañeras de EuskadiAsia, todos los que han colaborado en la organización de NihonJaia y la UOC, vamos a acercarnos por un momento a uno de esos rizos que componen la construcción de la identidad personal y los problemas éticos del hombre, tal y como los vio el filósofo japonés NISHIDA Kitarō hace casi un siglo. La pretensión será modesta: tratar de acercarles a algunas ideas fundamentales para entender el origen y desarrollo de la teoría ética de Nishida en su conocida obra *Indagación del Bien [Zen no Kenkyū]* (1911)⁴.

Algunos apuntes biográficos sobre NISHIDA Kitarō (1870-1945)

NISHIDA Kitarō nace en el año 1870 y crece en el ambiente social y político de los primeros años de la Era Meiji (1868-1912). Lo que algunos han llamado “europeización” del sistema japonés a nivel educacional, se refleja en su trayectoria como estudiante en la escuela secundaria: allí estudió filosofía china antigua (los clásicos confucianos, el neoconfucianismo y el taoísmo) a la vez que aprendía lenguas extranjeras como inglés y alemán.

⁴ Hay traducción disponible en castellano de esta obra de Nishida. Véase NISHIDA, Kitarō, *Indagación del Bien*; Barcelona: Gedisa, 1995. En este artículo citaremos el texto de Nishida utilizando la primera traducción de la obra en castellano, NISHIDA, Kitarō, *Ensayo sobre el Bien*; Traducción de Anselmo Mateix y José M. de Vera; Madrid: Revista de Occidente, 1963 que sigue con mayor fidelidad el original que también manejamos para contrastar conceptos. Véase NISHIDA, Kitarō, *Zen no Kenkyū*; Tokyo: Iwanami Shoten, 2006.

Su contacto con la filosofía occidental se produce durante sus años en la Universidad Imperial de Tokio (1891-1894) donde asiste a las clases que impartían profesores extranjeros, en su mayoría alemanes o americanos, entre ellos Ernest F. FENOLLOSA (1853-1908) o Raphael VON KOEBER (1848-1923), que impartía a los jóvenes estudiantes universitarios clases de griego, latín y amplios cursos de historia de la filosofía antigua, medieval y moderna.

En 1894, Nishida concluye sus estudios universitarios presentando un trabajo centrado en analizar la idea de causalidad en la filosofía de David HUME (1711-1776). Posteriormente, centra su atención en un autor que es fundamental si se quiere entender parte del desarrollo de la idea de sujeto y autorrealización en Japón, Thomas Hill GREEN (1836-1882).

El idealismo de Green, donde se combinan fundamentos éticos kantianos y hegelianos, influye en el joven Nishida y también en muchos otros pensadores japoneses de los primeros años del siglo XX. Es NAKASHIMA Rikizo (1858-1918), uno de los intelectuales japoneses que, a finales del siglo XIX, se doctoró en el extranjero, en este caso en la Universidad de Yale con un trabajo dedicado a analizar la filosofía de Immanuel KANT (1724-1804), el que introdujo la figura de Green en las aulas japonesas. Sabemos que es Nakashima el que da a conocer la teoría ética de Green mediante una serie de conferencias que realizó en la Universidad Imperial de Tokio en el año 1892⁵ y que utilizó la obra de éste, *Prolegomena to Ethics* (1883)⁶, como libro de texto para sus cursos de ética y filosofía moral. A estas clases acudía el joven Nishida y conocemos que, centrado en cierto momento en el estudio de las tesis de Green, llegó a publicar en 1895, gracias a un compañero de estudios, YAMAMOTO Ryōkichi (1871-1942), editor de la revista *Tiempos educativos [Kyōiku Jiron]*, una serie de breves artículos sobre la filosofía moral del autor británico bajo el epígrafe “La esencia de la filosofía moral de Green” [“*Gurīnshi rinri tetsugaku no taii*”].

Durante su primer periodo de formación y de maduración de su expresión filosófica, Nishida irá escribiendo y publicando una serie de pequeños ensayos sobre diversos temas (estética, religión, ética, etc.), movido por la inicial intención de escribir una historia sobre ética que, como tal, nunca redactará. Eso sí, la preocupación por los problemas éticos y morales será una constante durante toda su trayectoria filosófica.

⁵ SASAKI, Hidekazu, “Self-Actualization and/or Self-Realization in Japan: A Historical Approach to its various aspects”, *The Bulletin of the Faculty of Education, Utsunomiya University*, Vol. 59, Section 1, March 2009, p. 159.

⁶ Véase GREEN, Thomas H., *Prolegomena to Ethics*; Oxford-New York: Oxford University Press, 2003.

Tras finalizar sus estudios universitarios y ya en el año 1909, consigue un puesto en la escuela de élite de *Gakushūin* en Tokio y, posteriormente, en el año 1910, es nombrado profesor ayudante en la Universidad de Tokio. Es en el año 1911, a la edad de 41 años, cuando publica la que sería su primera y, aún hoy en día, más conocida obra, *Indagación del Bien* [*Zen no Kenkyū*], texto que utilizaremos aquí para aproximarnos a la primera formulación ética de Nishida.

Los problemas del hombre: centro y fin de la filosofía

En *Indagación del Bien*, encontramos la matriz de muchos de los problemas filosóficos que Nishida intentará esclarecer a lo largo de su trayectoria intelectual. Aunque el título de la obra sugiere que se trata de un estudio sobre ética, lo que encontramos contenido en sus páginas no es la sola exposición de un sistema ético.

El libro está compuesto de cuatro partes diferenciadas: “La Experiencia pura”, “La realidad”; “El Bien” y “La Religión”. Las cuestiones centradas en la filosofía práctica aparecen en las dos últimas (“El Bien” y “La Religión”).

La obra se puede leer, como normalmente se hace, desde la idea central de “experiencia pura” (*junsui keiken*) [純粹経験], tomando como punto de partida el análisis de las bases epistemológicas y metafísicas del sistema. Pero también se puede interpretar, como trataremos de hacer aquí, partiendo de la idea de autorrealización del sujeto (*jiko jitsugen*) [自己実現].

La preocupación por el bien individual y social no es nada más que el reflejo de la tarea misma de la filosofía, porque, como nos dice el filósofo en el Prefacio a la obra, los problemas del hombre son la madre de toda reflexión filosófica:

La razón de haber titulado este volumen *Ensayo sobre el Bien* a pesar de que otros problemas filosóficos ocupan la mayor parte del libro, es porque opino que los problemas del hombre (*jinsi no mondai*) [人生の問題] son el centro y el fin de la filosofía⁷.

Es por eso que, si escogemos acercarnos a la obra a través de la exposición de la teoría ética que encontramos en sus páginas, es fácil entender que Nishida quiere exponer un sistema filosófico capaz de dar cuenta de una perfecta explicación de la realidad que no sólo indague sobre la formación de ésta y nuestras capacidades para

⁷ NISHIDA, Kitarō, *Ensayo sobre el Bien*; Traducción de Anselmo Mateix y José M. de Vera; Madrid: Revista de Occidente, 1963, p. 24.

conocerla, sino que se cuestione, a su vez, por los motivos de la existencia del hombre, ese para qué existimos⁸ que golpea con preguntas a la condición humana.

Indagar, estudiar, tratar de analizar ese “para qué” existimos y qué motivos mueven nuestra interrelación, a nivel interior en la reflexión con nosotros mismos, pero también a nivel exterior, con aquellos otros con los que convivimos, es, para Nishida, como veremos, centrar la mirada filosófica en el hombre, en su vida.

En esta obra, inquirir sobre la idea de bien es, para Nishida, un cuestionarse sobre cuál es el principio constante y unificador que mueve a todas las cosas del mundo a ser. Ese principio unificador, esa idea de bien, es la idea bajo la que se unifican las cosas, el mundo objetivo y su trayecto de compleción⁹. Pero esa idea de bien es, también, la idea que mueve la conducta del hombre y que completa su condición humana.

La conducta humana: voluntad libre y deseos del yo

En el cuestionarse de Nishida en torno a la actividad del hombre, su discurso filosófico de orden práctico aspira a armonizar la finalidad (bien) en el seno de la realidad como un todo, con ese mismo principio que el ser humano expresa en sus acciones y su conducta.

Para este pensador, el principio que mueve a lo real y que tiende a su finalidad propia, a su bien, está presente en todas las cosas que forman el mundo, sean hombres, animales, plantas o minerales. Para Nishida, cada cosa que forma parte “la realidad” o “el mundo”, está movido y se mueve hacia la autorrealización de sí, de su idea de bien como compleción absoluta.

Eso sí, cuando Nishida mira específicamente hacia el hombre y las peculiaridades de la acción humana en el mundo, encuentra que, si bien lo real no se puede entender sola y exclusivamente desde la medida antropológica, es asimismo ineludible particularizar el carácter específico de la acción del hombre en el mundo.

Como no podría ser de otro modo, Nishida indica que la diferencia entre el hombre y los animales, las plantas o los minerales es, en el sentido más clásico de la filosofía, la posesión de esa facultad que llamamos “conciencia”, el lugar de la aptitud

⁸ *Ibidem*, p. 190.

⁹ Véase al respecto y en este mismo sentido, STEVENS, Bernard, *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida*; Barcelona: Edicions Bellaterra, p. 157.

del hombre donde cae su capacidad de reflexión. El hombre, a diferencia de los animales o las plantas, es consciente de su actividad en el mundo y, por tanto, de la dirección de sus acciones, sus efectos y consecuencias.

En la teoría ética de *Indagación del Bien*, Nishida define algunos de los conceptos que, precisamente, particularizan dicha acción humana. Por un lado, diferencia entre “conducta”, en tanto que la forma con la que aparecen nuestros actos exteriorizados en el mundo y, “voluntad”, que, a diferencia de la conducta, puede expresarse exteriormente o bien quedar relegada a la intencionalidad interna, meramente reflexiva e intelectual.

Por eso, según mantiene Nishida, nuestra voluntad puede expresarse exteriormente y, si así lo hace, construir lo que llamamos propiamente “conducta”. O, bien, puede quedarse en los límites internos de nuestra conciencia, siendo voluntad personal pero no voluntad exteriorizada, materializada. De ahí que, según el filósofo japonés, la diferencia entre “conducta” y “voluntad” se halle en el hecho o facticidad de esa exteriorización.

De ello se deduce que, la conducta humana consiste en la forma que toma esa exterioridad. La conducta humana realiza lo que, como fuerza de la conciencia, se encuentra presente en nuestra voluntad y que, como fuerza de la acción, siempre precede a la conducta, al modo de actuar efectivo. La voluntad, por tanto, es la que guía de nuestra conducta y la precede.

Pero, ¿cuál es el origen y el funcionamiento de la volición, del acto de la voluntad? Según Nishida, la volición sigue las siguientes pautas:

1. La volición va unida a una meta, finalidad o causa. Será esta finalidad la que determine la dirección de la volición, el motivo que moverá a la voluntad.
2. El motivo de la voluntad va siempre acompañado de un fin ideal que es el que da la forma primaria de ese desear cierto fin ideal.
3. Entre el deseo o deseos asociados a ese fin ideal que conforma la primaria voluntad, todavía simple potencia, la conciencia reflexiva elegirá entre ellos. Si esa elección de la conciencia se expresa en forma de una acción, hablaremos propiamente, de decisión.

En definitiva, la acción humana está constituida como voluntad donde se relaciona el fin ideal y su motivo (aquello que mueve a la voluntad).

Si nos fijamos en cómo describe Nishida el mecanismo de la voluntad, sea como voluntad activa una vez exteriorizada en la decisión y que acompaña, por tanto, a la acción, o bien, como simple motivo en potencia, su análisis es similar a la definición que de deliberación encontramos en Aristóteles.

En la ética aristotélica, la voluntad siempre tiene por objeto un fin, y eso mismo es lo que acabamos de ver en la explicación nishidiana de la volición. Por otro lado, la descripción que de “deliberación” encontramos en la *Ética a Nicómaco*

La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado¹⁰.

es muy similar a la “decisión” que Nishida deriva de la elección de la conciencia, por tanto, de un momento reflexivo o deliberativo. La similitud entre la deliberación aristotélica y la decisión nishidiana queda aún más clara en la siguiente cita del autor japonés:

(...) en la voluntad primeramente hay una idea-fin que determina la dirección de la combinación de ideas, y después forma, de entre las diversas ideas de actividad conseguida en experiencias anteriores, una combinación de ideas apropiada para la realización del yo. (...) El que la volición sea una función de unificación de conceptos aparece más claro aún en el caso de una lucha entre varios deseos. La decisión es el punto final de la unificación¹¹.

La decisión, vemos, unifica fines ideales y soluciona conflictos porque empuja a la toma de determinaciones.

Con todo lo dicho sobre la conducta y la voluntad, a poco que escuchemos el tono con el que se expresa Nishida, vemos cómo de importante es el lugar que ocupa la voluntad en su sistema ético. Frente a las otras facultades del hombre, imaginación e intelecto, es la voluntad la facultad que más se asemeja al principio cósmico, ordenador y constitutivo del mundo porque el mundo mismo también está movido por una voluntad, por una fuerza que lo impulsa.

A nivel del hombre, la voluntad está movida por los deseos del yo, deseos que pugnan por la búsqueda de completitud que mueve al hombre y que, según ejemplifica Nishida, se observan claramente en la actitud del artista que busca fusionar su propio yo con la cosa misma:

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1112b, en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; Madrid: Gredos, 1998, p.188.

¹¹ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 167.

En el caso de un artista verdaderamente inspirado aparece con toda claridad, cómo también en el campo de la imaginación se da esa inmersión total del yo del artista en la obra de arte, hasta fusionarse el yo y la cosa; y la actividad de la cosa llega a sentirse como la actividad de la voluntad del yo¹².

Con nitidez vemos que el sistema ético nishidiano y el papel central que juegan en la conducta humana tanto los fines ideales (esos deseos del yo) y la voluntad, está en deuda con el “idealismo voluntarista” de filósofos como Fichte, Kant, Hegel o Schopenhauer¹³ y, consecuentemente, con una idea esencial del yo.

El yo de Nishida está movido por ese innato conjunto de deseos que le empujan al auto-desarrollo, a la expresión, a una finalidad innata que es, en sí misma, un ímpetus o fuerza vitalista, una energía que mueve a la preservación de la vida, energía libre y a la vez, determinada por el seguimiento de las características propias de cada individuo:

Nuestra voluntad es libre porque es la expresión de esa fuerza y porque no está sometida al control de las leyes necesarias de la naturaleza¹⁴.

La teoría ética de la actividad (活動説)

Como hemos visto hasta ahora, en la teoría ética de Nishida se acentúa con fuerza el camino de perfección de la voluntad individual. Es precisamente esa búsqueda de perfección lo que, en primera instancia, define su idea de bien.

Pero esa idea de bien no queda encerrada en el yo individual cuya voluntad ha conseguido lo que anhela o apetece. Como veremos, el bien individual debe estar en correlación con el bien común, el bien de la sociedad. No obstante, esa correlación entre individuo y sociedad a nivel ético y moral, se conjuga de tal modo que, solamente si el “yo individual” consigue su autorrealización, ésta autorrealización personal se reflejará a nivel colectivo. Veamos brevemente la teoría ética de Nishida, su idea de bien de la persona y, posteriormente, esa idea de bien común social.

La teoría ética de Nishida, que él denomina “activismo” (jap. *katsudousetsu*, lit., teoría de la actividad)¹⁵, [活動説], puede resumirse en los siguientes cuatro principios:

¹² *Ibidem*, p. 168.

¹³ Véase un estudio en detalle sobre esta cuestión en DILWORTH, David, “Nishida’s Early Voluntaristic pantheism”, *Philosophy East and West*, Vol. 20, No. 1 (Jan., 1970), pp. 35-49.

¹⁴ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 185.

¹⁵ Nishida indica que la teoría de la actividad –*katsudousetsu*– es sinónima de la noción “*energetism*” (energetismo) que aparece en inglés en el original. NISHIDA, *Zen no Kenkyū*, cit., p. 178.

- (1) **Bien:** El bien es la realización de nuestras exigencias internas (nuestros ideales), es decir, el desarrollo y perfección de la voluntad personal.
- (2) **Personalidad:** El bien de la persona consiste en la conservación y desarrollo de la personalidad.
- (3) **Yo individual y yo social:** La personalidad se realiza en el individuo (yo individual) y, a partir de éste, en la sociedad (yo social).
- (4) **Acción perfecta:** La acción perfecta consiste en llegar al “verdadero yo” que será el vehículo de identificación con todo el género humano.

Por un lado, encontramos que el bien es definido en relación a la realización efectiva de nuestros ideales, del desarrollo y perfección de los anhelos de la voluntad. Es un bien que se define pero, de algún modo, queda indefinido siempre, pues éste consiste en el proceso o trayecto que el sujeto sigue/debe seguir para desarrollarse como yo, como persona, y entender la finalidad de la vida.

Nishida, siendo consciente de la indefinición misma a la que aboca una idea como la del bien, para tratar de acotar en la medida de lo posible la indeterminación esencial y connatural a cualquier principio ideal, se apoya en los sistemas éticos de Platón y Aristóteles. Es mediante ellos que identifica su idea de bien con la búsqueda consciente, por parte del hombre, de la felicidad (*eudaimonia*).

La felicidad (*eudaimonia*) en el sentido aristotélico y en el sentido nishidiano no es nada más que el trayecto de compleción personal y de búsqueda de sentido completo de la vida humana, búsqueda que no es otra cosa que tratar de dar respuesta al “¿para qué existimos?”.

La respuesta al motivo de la existencia es la busca de la realización de los ideales propios, de los deseos del yo, deseos que, sin embargo, no deben confundirse con simples apetencias pasajeras. Los deseos del yo son, para Nishida, las exigencias ideales de cada uno de nosotros, esas exigencias que empujan al individuo a pugnar por llegar a ser lo que se es. Es una busca y, también, un reconocimiento del ser propio.

Y, en efecto, Nishida coincide nuevamente con Aristóteles en el hecho de que esa exigencia vitalista del ser humano no es más que la búsqueda constante de autorrealización y el encuentro con el “verdadero yo” que, más allá de sus deseos o aspiraciones contingentes, aspire a un fin mayor que sí mismo. Coinciden, por tanto,

los principios éticos aristotélicos, tal y como los encontramos, nuevamente, en la *Ética a Nicómaco*, 1178a,

(...) debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; (...) lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno¹⁶.

con la siguiente definición de bien que nos proporciona Nishida:

[el bien es la] (...) realización de nuestras exigencias internas (nuestros ideales) o el desarrollo y perfección de la voluntad¹⁷ (...) el bien es la realización de los ideales, la satisfacción de las exigencias del ser humano¹⁸.

En definitiva, el bien es el desarrollo de las exigencias internas del yo, de sus ideales. Para Nishida, el desarrollo de las exigencias internas del yo no es otra cosa que la fuerza unificadora de la conciencia que es la que, finalmente, dibuja la personalidad de cada individuo. El filósofo japonés entiende por personalidad el correlato de la realización del sujeto de sus propias exigencias y, por tanto, de la capacidad que tiene para llegar a conocerse a sí y a ser aquello que efectivamente es. Por tanto, de realizarse esa completa personalidad, desde la perspectiva del individuo, lo que se conseguirá será el bien absoluto personal. Consecuentemente, toda acción tendrá como fin el desarrollo de esa personalidad, de esa exigencia interna del yo, de esa búsqueda de unidad superior en sí mismo.

Como hasta cierto punto hablar de deseos del yo y exigencia interna es hablar de conceptos equívocos, Nishida opta por pulir su vocabulario filosófico para determinar con mayor exactitud cuáles son los motivos de esas acciones que deben dirigir al sujeto a la búsqueda del bien adecuada para el desarrollo de su personalidad. Es por ello que ofrece dos nociones clave, autenticidad y sinceridad, que funcionan en el texto como sinónimos.

La forma de la acción del individuo debe ser, de este modo, auténtica y sincera o no es, en realidad, expresión de esa necesidad interna de la personalidad, de esa consecución del bien individual. La autenticidad y la sinceridad, cuando determinan la buena acción, la determinan por sí misma, no como un medio. En esto, Nishida alude al imperativo categórico de Kant tal y como él filósofo alemán lo definió, por ejemplo, en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785):

¹⁶ ARISTÓTELES, óp. cit., p. 397.

¹⁷ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., p. 223.

¹⁸ *Ibidem*, p. 225.

(...) el hombre, y, en general, todo ser racional, existe como un fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas a los demás seres racionales (...) los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos (...)¹⁹

Nishida coincide con Kant en ese establecer el desarrollo de la personalidad como “fin en sí mismo” y eso mismo es a lo que remiten conceptos como autenticidad o sinceridad en la búsqueda de la acción buena. Porque la acción buena no es otra cosa que la

(...) fusión del entendimiento, emoción y voluntad (...) [que] no significa un mero seguir los impulsos ciegos en contra de los juicios del conocimiento y las exigencias de la naturaleza humana²⁰.

Hay una búsqueda auténtica y sincera del “verdadero yo” que está en cada uno de nosotros y que es la arquitectura de la perfección posible en cada uno. Sólo si se respeta ese yo que se aparta del mero yo subjetivo y egoísta y que se entiende incardinado en el sistema de la realidad, desde donde surge, se puede hablar de un yo que tiende y busca formalmente la buena acción.

De hecho, los términos autenticidad y sinceridad, es decir, la forma que debe tener la buena acción del individuo, buscan eliminar la fragmentación mediante la que el sujeto cree, en ocasiones, relacionarse con lo ajeno, con los otros y con el mundo que le rodea.

Una mera visión ética objetivista, solamente proporcionaría al sujeto un conocimiento utilitarista de la realidad (mero objeto a disposición del sujeto). Esa objetivación lo único que conseguiría es una radical separación del hombre y de la realidad en la que vive como tal y, por tanto, una inconsciencia frente al lugar en el que, necesariamente, interactúa consigo mismo, con los otros sujetos y con la realidad como un todo. Nishida, cabe apuntarlo, siempre refiere a un “nosotros” en sentido amplio, que no se reduce a una relación entre sujetos, sino que es un tipo de ligazón absoluta, de la realidad como un todo. Nishida insiste en diversas ocasiones en ese espacio relacional que se da siempre entre el hombre y la naturaleza, en fin, entre el conjunto de todo lo que conforma la realidad.

¹⁹ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; Edición de Luis MARTÍNEZ DE VELASCO, Madrid: Espasa Calpe, 1996, p. 103.

²⁰ NISHIDA, *Ensayo sobre el Bien*, cit., pp. 238-239.

Frente a un tipo de ética de corte utilitarista u objetivizante, la ética, en ese trayecto de búsqueda de la idea de bien, debe tender hacia un espacio de interrelación en el que el sujeto haya traspasado la mediación correspondiente a la división entre sujeto y objeto a nivel cognoscitivo, de tal suerte que, si bien hablamos de un yo que debe autorrealizarse, el aparecer último de la autorrealización, de los deseos del yo, se completa en tanto que el hombre sea capaz de olvidarse de sí:

La fusión sujeto-objeto, el olvido mutuo del yo y las cosas, y el arribo a un estado en el que no se da más que una sola realidad, señala la culminación de la acción buena (...) no hay distinción entre las cosas y el yo (...) El cielo y la tierra han brotado de la misma raíz y todas las cosas son una sustancia²¹.

Es aquí donde Nishida se separa del seguimiento apegado a los principios éticos fundamentales de la filosofía occidental. Hemos visto como, tanto en su desarrollo de la idea de “personalidad” como en su explicación del significado de la idea de “bien”, su discurso es en todo momento confinante con la concepción platónica. Platón y en diversas ocasiones también, como hemos visto, Aristóteles, son las autoridades que le sirven en varios momentos para apuntalar sus propios argumentos o para inferir, de sus proposiciones propias, estructuras teóricas o sistemáticas. Eso sucede, por ejemplo, en el momento en que Nishida expone su propia teoría ética, la teoría de la actividad, y acentúa de ella la centralidad de la felicidad, de esa acción humana tendente a la consecución de la misma. Por otro lado, como filósofo es también consecuente con otro autor que fácilmente identificable en muchas de las posiciones teóricas de Nishida: nos referimos a Kant. Es consecuente, en este sentido, con las bases de la ética de la modernidad instauradas por el filósofo alemán y que condicionan el marco de la acción y de la moralidad dentro de los límites del imperativo categórico. La crítica a la ética utilitarista, en sentido general, pero también si solamente analizáramos la crítica a este tipo de motivación ética que aparece en el texto de Nishida, no podría entenderse sin asumir la radicalidad del planteamiento subjetivo kantiano y el cambio que supuso en la historia de la filosofía.

Todo lo anterior podría llevarnos a valorar la filosofía de Nishida como una mera copia o trasposición de ideas. Eso sería así, sin duda, si en este filósofo no encontráramos, al menos, una inclinación a ir más allá que estos referentes ineludibles. No puede negar las bases éticas compartidas con Platón, Aristóteles, con el

²¹ *Ibidem*, p. 241.

voluntarismo de la filosofía de Hegel, Schopenhauer o Fichte. Pero tampoco puede negar su propia visión ética y ese paso diferente que marca sus avances como pensador y también, como no, sus límites. Es por eso que, aún habiéndonos delineado un sistema ético que pivota en todo momento con la amplia tradición ética y moral occidental, Nishida finaliza su propio sistema introduciendo ese “yo desinteresado” que al final llega a un olvido mutuo, recíproco, entre su individualidad y la individuación propia de las cosas.

De este modo, de la última cita se puede extraer la siguiente conclusión: que la personalidad propia (los deseos del yo) se realizan en nosotros mediante una fusión que es a su vez una comprensión de nuestra pertenencia a una sola realidad, de tal suerte que se comprende que nosotros somos “en” ella y que ella es “en” nosotros. De ahí que la primera finalidad de la autorrealización personal se dirija siempre y en todo punto al despliegue de nuestro “ser verdadero”, verdad personal que no puede ser otra que la de nuestras exigencias personales. Es sólo a partir de esa manifestación de la cualidad propia y personal como se pasa, en un tránsito comunicativo, del bien conseguido a nivel individual a un bien revertido en bien social a una construcción de un “yo social”. El tránsito no deja de ser nada más que el espacio que se crea entre hombre y hombre(s) y ese es, propiamente para Nishida, el único espacio disponible y cierto de la ética.

Por consiguiente, Nishida afirma que, al igual que nosotros somos expresión o expresamos nuestra individualidad, a su vez, en ese espacio ético, expresamos ese “yo social”. Pero, y esto es fundamental, no se considera que el espacio ético sea la suma de conciencias individuales concretas que se adicionan. De hecho, según estipula, el proceso es el inverso. Son las conciencias individuales las que se nutren de la conciencia social porque es dentro de esa conciencia social donde nacen:

Nuestra conciencia individual nace dentro de la conciencia social (...) podemos considerar la conciencia social como una realidad viva²².

Así, observamos que la idea de bien común (social) gana primacía sobre la conciencia individual y es, de este modo, como se resuelve la relación dialéctica entre individuo y sociedad. De hecho, en la composición del método de razonamiento y de los principios individual y social presentes en el texto de Nishida, aunque la filosofía

²² *Ibidem*, pp. 246-247.

política que encontramos en *Indagación del Bien* es escasamente explicada, sí que aparece una intuitiva línea política mencionable.

En el esquema de subsunciones, Nishida nos dice que es la conciencia social la que origina las conciencias individuales y, a su vez, nos dice que son esas múltiples conciencias sociales individuadas en forma de Estados, las que dan origen a un nivel superior, el de la humanidad. Las bases no ya sólo de la ética, sino de unos principios políticos factibles a nivel internacional, deberían consistir en la superación de las divergencias o divisiones que surgen de conflictos y de dialécticas (deseos del yo social) entre conciencias sociales que no se han sabido subsumir en ese ámbito mayor de la humanidad. Por eso, si la idea de bien individual reconciliaba y suprimía el propio interés y convertía al yo en un yo desinteresado, de la consecución del bien social y de su bosquejo en esta obra, se desprende que el “yo social” también debe, finalmente, convertirse en un “yo social” desinteresado que finalmente se subsuma a fin de conseguir la

(...) superación de todas las divergencias que dividen a la humanidad²³.

Esto no significa, según nos advierte el filósofo japonés, que sea aceptable una homogeneización colonizadora de unos estados hacia otros, ni una desaparición de las particularidades de las sociedades. De hecho, parecería ser lo contrario: no consiste en la desaparición, sino en la transformación de la individuación social (Estados) mediante el despliegue de su verdadero potencial social, despliegue beneficioso no sólo para sí, sino también para el resto de colectividades sociales (estatales). Por tanto, el modelo político que en este texto encontramos, si bien no acaba de definir del todo qué bases políticas serían las más idóneas, sí que indica un camino, igualmente procesal, de búsqueda de la unidad. Una unidad en la que los diferentes Estados fueran capaces de superar sus divergencias no silenciando lo que propiamente es la divergencia, a saber, la diversidad, sino enriqueciendo el espacio comunicativo (el “entre” nuevamente). Para finalizar, decir que si en esta filosofía política en ciernes hay una hipótesis política indicada, es la de un fuerte “universalismo” definido en el texto como condición igualmente idealista y, por tanto, indeterminada:

²³ *Ibidem*, p. 250.

(...) cada país se hace más fuerte, despliega sus características y contribuye así a la historia de la humanidad²⁴.

Conclusión: Las paradojas inherentes al concepto de autorrealización

Habiendo recorrido hasta aquí algunas de las cuestiones fundamentales para entender la primera formulación ética del filósofo japonés NISHIDA Kitarō, para cerrar este acercamiento, queda pendiente hacer una breve recapitulación sobre las mismas y, a su vez, una consideración general sobre el concepto de autorrealización en el marco de la filosofía japonesa moderna.

La complejidad del tema no nos va a permitir entrar en detalle en muchas de las cuestiones y, por eso, bastará con señalar algunas valoraciones que creemos necesarias para, en su caso, proseguir con ulteriores análisis.

Sabemos que en el Japón actual, la noción de “autorrealización” (*jiko-jitsugen*) [自己実現] es un vocablo que remite a una amplia gama de significaciones y usos que caen bajo la noción general de “individualismo” de tal suerte que en ocasiones, autorrealización se usa como sinónima de egoísmo²⁵.

Curiosamente, tal cual lo hemos podido analizar en relación al texto de Nishida, la noción de “autorrealización”, adoptada por parte de los intelectuales del Japón de la Era Meiji (1868-1912) y heredada del idealismo inglés de autores como Green, se aceptó, primeramente, como concepto plenamente relacionado con el desarrollo del yo, con su individualidad. Ahora bien, nos encontramos con una noción que es, ciertamente, vaga en muchas de sus concepciones. Es su vaguedad la que propicia que sus interpretaciones o adaptaciones puedan fundar discursos de raíz diferente o completamente antinómicos.

Si bien es cierto que, como hemos visto, Nishida analiza la perspectiva ética afirmando en primera instancia la necesidad de una fuerte construcción de la identidad subjetiva, no menos cierto es que, en el juego dialéctico que se establece entre el yo individual y el yo social, la transformación que se le pide al individuo esconde tras de sí una transmutación que al final lo des-subjetiviza y lo des-individualiza. Con tal cambio, el cierre del sistema ético del filósofo japonés da cabida a una hipóstasis de la yoidad

²⁴ *Ibidem*, p. 251.

²⁵ SASAKI, “Self-Actualization and/or Self-Realization in Japan: A Historical Approach to its various aspects”, art. cit., p. 157.

social en la que, sin contradicción, se puede justificar la predominancia de la sociedad por encima del individuo.

Lo que en principio parecería un afianzamiento de la individualidad, pues no otra cosa es hacer surgir el sistema ético desde la autorrealización del yo, la compleción de sus deseos y de la idea de bien, se convierte, al descubrirse, tras la realización individual, la correlación y el servicio de la individualidad al ámbito social, en un argumento que, girado su sentido, es idóneo para una defensa teórica del preeminente papel de la sociedad.

De hecho, ese parece ser el camino interpretativo del concepto pues, tomado en su sentido fuerte, la auto-realización llegó a ser un argumento excelente para la reificación de ideales nacionalistas y culturalistas por parte de algunos intelectuales japoneses de finales del siglo XIX que recibieron parte del vocabulario ético y político nacido con la Ilustración europea, su idea de modernidad y de progreso.

Algunos intelectuales, como INOUE Tetsujirō (1855-1944), adoptaron el vocablo “autorrealización” (*jiko-jitsugen*) y lo interpretaron en dependencia de, y como base para, la formación moral y nacional del país²⁶. Este tipo de interpretación era plausible y, de hecho, fue posible, porque en sí, la autorrealización individual puede hacerse depender con facilidad de la fortaleza social. Eso no quiere decir que ese tipo de interpretación virada sea típicamente japonesa o solamente analizable a nivel histórico y filosófico, sola y exclusivamente en y desde Japón.

Como decíamos al inicio, el acercamiento obligatoriamente ligero que hemos hecho aquí comentando algunas de las primeras reflexiones éticas y políticas de Nishida, lejos de reafirmar las dos valoraciones parciales que vimos sobre la subjetividad, “japonesa” u “occidental”, puede dar buenos motivos para ponerlas en duda. Esto es así porque, por un lado, ese viraje interpretativo de la autorrealización individual ha justificado y justifica aún hoy en día, discursos éticos y políticos donde la preeminencia es nacional, estatal o culturalista. No es extraño que, anclados todavía en viejos paradigmas sociales y culturales, los discursos éticos, políticos y educativos siguen girando alrededor de ideas como la del auto-esfuerzo, el auto-sacrificio y la auto-disciplina y que, en la vaguedad que acompaña la enseñanza en valores, esta indefinición sea aprovechada, la mayoría de las veces, por colectivos cuyo objetivo es el de reforzar la identidad colectiva a costa del desarrollo libre y autónomo del individuo.

²⁶ *Ibidem*, p. 162.

Desde mi punto de vista, las preguntas más interesantes no son aquellas que nacen en simples reflexiones sobre la subjetividad ausente en Japón (que no preguntan, sino que ya enuncian la respuesta en las hipótesis iniciales) ni en los esqueléticos pictogramas sobre qué es la ética japonesa y en qué se diferencia de la ética occidental. Pienso que, haciendo el esfuerzo de leer y reflexionar ampliamente, lo que quiere decir aquí, esforzarse en leer a los filósofos como apátridas -sin banderas de tintes artificiales-, no nos tenemos que conformar con jugar a encontrar las siete diferencias. Creo mucho más interesante recabar en lo que aparece si, siendo conscientes de la equivocidad intrínseca en las éticas de la “autorrealización”, conseguimos analizar qué es lo que hace que, partiendo de unas premisas que afirman y defienden la subjetividad individualista y personalista, se puedan deducir argumentos que justifican un peligroso comunitarismo ético (que se fabrica a nivel mundial y que no tiene exclusiva etiqueta asiática). Un comunitarismo que en vez de tener una base subjetiva de la “ausencia del yo” (sacrificada, abnegada) simplemente silencia al individuo y a su potencialidad crítica mientras a nivel social lo entretiene buscando falsas quimeras sobre sí o jugando con los dados de madera con los que se construyen identidades -personales o nacionales-. ¿Es inevitable que el discurso de la autorrealización fundamente con frecuencia el fin de la realización libre e individual? Parece que a primera vista, así es.

Barcelona, 12 Noviembre 2010.