



## Cuatro Estudios sobre *noema* y *noesis* en la Filosofía Nishidiana (1925-1935)

### Four Studies on the Use of *Noema* and *Noesis* in Nishida Philosophy (1925-1935)

Agustín Jacinto Z.<sup>1</sup>

[jacintoz@colmich.edu.mx](mailto:jacintoz@colmich.edu.mx)

**Resumen:** El interés que despiertan los escritos (publicados en 1935, 1972, 1987 y 1998) que sirven de base para este artículo, radica en la manera en que cada uno de ellos resume el punto de vista de Nishida, en el periodo medio de su pensamiento (1925-1935), y lo pone en relación con la fenomenología, sobre la base de conceptos tales como noema, noesis, la consciencia, la autopercepción y la Nada absoluta. Koyama señala diferencias de énfasis en la caracterización de la consciencia y de la intencionalidad. Encontramos un análisis lingüístico del uso nishidiano de 'noema' y 'noesis' y su importancia para la comprensión del pensamiento nishidiano en Takizawa. En el escrito de Sueki vemos que los universales constituyen el punto de ingreso para el análisis de la autopercepción en Nishida. Y en el escrito de Nitta podemos apreciar un acercamiento creativo que busca ascender desde el fondo de la 'noesis' hasta la autodeterminación autoperceptiva de la Nada absoluta.

**Palabras clave:** Noema, noesis, fenomenología, autopercepción, Nada absoluta, filosofía de Nishida Kitarô

**Abstract:** Each of the texts (published in 1935, 1972, 1987 and 1998) that are the basis for this article presents Nishida's philosophical viewpoint in the middle period of his thought (1925-1935), as well as its relation to phenomenology, on the basis of concepts such as noema, noesis, consciousness, self-perception and absolute Nothingness. Koyama's points out contrasting viewpoints in Nishida concerning the character of consciousness and of intentionality; Takizawa presents a linguistic analysis of Nishida's use of 'noema' and 'noesis', and emphasizes their importance for our understanding of Nishida's thought; in contrast, Sueki considers that universals are the point of entry to the analysis of self-perception in Nishida; and we find in Nitta a creative approach that endeavors to ascend from the bottom of 'noesis' up to the self-perceiving self-determination of absolute Nothingness.

**Keywords:** Noema, noesis, phenomenology, self-perception, absolute Nothingness, Nishida philosophy

---

1 Profesor-Investigador El Colegio de Michoacán, México.

Es proverbial la dificultad que el lector encuentra en los textos de Nishida Kitarô y al entrar en contacto con el tratamiento de *noema* y *noesis* en los volúmenes V (1929) y VI (1932) de las *Obras Completas de Nishida Kitarô*,<sup>2</sup> no podemos sino sentir la necesidad de que un especialista en fenomenología nos lleve de la mano para contestar una primera pregunta: ¿cómo utiliza Nishida los términos ‘noema’ y ‘noesis’? Sin la referencia a los especialistas que han abordado este tema, es difícil encontrar un punto inicial desde el que podamos avanzar hacia una respuesta a esta pregunta, ya que nos encontramos con una cantidad tal de casos en que se utilizan ambos términos, que no es fácil captar su sentido general. Por eso exploraremos este tema llevados de la mano de cuatro estudiosos del uso nishidiano de estos dos vocablos.

Por otra parte, uno se pregunta: ¿a qué obedece la utilización nishidiana de los términos fenomenológicos en la exposición de su propio pensamiento? Esta segunda pregunta requiere una exposición que abarque más que los términos ‘noema’ y ‘noesis’, y que se extienda a la relación de Nishida con la fenomenología.<sup>3</sup>

### **El uso de Noema-Noesis en los textos de Nishida**

En lo que sigue vamos a recurrir a cuatro reconocidos estudiosos de la filosofía de Nishida que, desde su propio campo, se han ocupado de investigar el tema que aquí nos ocupa.

#### *1. La lectura de Kôyama Iwao*

En su obra *La filosofía de Nishida*,<sup>4</sup> Kôyama Iwao (1905-1993) presenta un intento de lectura sistemática del pensamiento de Nishida en el periodo 1925-1935 (*Op. cit.* p. 13), por lo que toca el periodo que aquí estamos considerando. Organiza ese pensamiento en tres periodos, en los que Nishida trata: 1) del mundo natural y el mundo de la consciencia; 2) del mundo de los hechos y el mundo de la persona[lidad]; y 3) del mundo de la realidad actual. Además de esos tres periodos señala dos etapas de paso que, aunque no sean estrictamente diferenciables, sirven para dar una idea de transición en el pensamiento nishidiano. Debo señalar que Kôyama anota que es sobre todo en la etapa de paso entre el primero y segundo periodos, donde aparecen los conceptos de noema y noesis. Aunque es importante conocer este intento de ordenamiento sistemático de uno de los discípulos más cercanos de Nishida, en lo que sigue solamente me referiré a los lugares en que Kôyama toca lo referente a noema y noesis.

2 Nishida Kitarô (1870-1945). *Nishida Kitarô zenshû* (Obras completas de Nishida Kitarô). Tokio: Iwanami shoten. 1965-1966. 2ª. Edición. 19 vols. En las citas se anotará sólo el número de volumen en números romanos, seguido del número de página en arábigos.

3 Cf. Jacinto Z., Agustín. “El encuentro de Nishida Kitarô con la fenomenología: Husserl, Heidegger y Jaspers”, en *Azafra. Revista de Filosofía*, 7, 2005, pp. 205-224. Para una visión general pueden consultarse escritos tales como Davis, Bret W. (Ed.) *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. Oxford University Press, 2020, especialmente la sección sobre La Escuela de Kyoto, cap. 16-18, pp. 368-430.

4 Kôyama Iwao. *Nishida tetsugaku* (La filosofía de Nishida). Tokio: Iwanami shoten. 1935.

Al hablar acerca de la manera en que Nishida aborda la “idea”, Kôyama nos dice que a primera vista parecería que la filosofía nishidiana es un intelectualismo, pero que en la interpretación de Nishida se trata de una nueva manera de pensar; por esto, Koyama escribe: “como es consabido, la filosofía griega fue una filosofía que considera a la idea como la verdadera realidad. La idea originalmente es lo visto, lo conocido, es decir, la noema. No es una realidad que encierre la actividad de ver y la actividad de conocer, es decir, la noesis que está dentro del si-mismo” (*Op. cit.* p. 6). La idea en Nishida es activa.

En el capítulo II de su obra, al tratar acerca del mundo de la consciencia, Kôyama nos dice que “la esencia de la consciencia no radica en el sujeto que está en el universal sino, por el contrario, está en el *basho* del aspecto de predicado que tiene el universal. Frente al individuo que siendo sujeto no deviene predicado, la consciencia es predicado que no deviene sujeto. En este sentido, la consciencia siempre tiene el significado de ‘campo de consciencia’ como *basho* del aspecto de predicado”, mientras que el sujeto es lo conocido, es el objeto del conocimiento y “se le llama noema en sentido lato”. Frente a esta manera de ver al sujeto, “el aspecto de predicado es el conocer, es decir, el conocer mismo no-objetual. A esto le llamaremos noema en sentido lato” (*Op. cit.* p. 83). En este sentido, “puede decirse que el mundo natural se constituye en la determinación noematica de los diversos universales conceptual, judicativo, inferencial, etc., mientras que el mundo de la consciencia, por el contrario, se constituye en la determinación noetica” (*Ibid.*). Frente a la percepción intelectual que como *basho* (topos) de múltiples *basho* (topoi) depende de lo noetico, la percepción sensorial a su vez depende de la percepción intelectual, es noematica y por eso Nishida dice que “mediante [aquella] determinación noetica del *basho* se constituye la consciencia sensorial” (*Op. cit.* p. 84). Por eso “la consciencia aperceptiva viene a ser lo noematico abstracto, y deberá pensarse que la apercepción concreta es la consciencia noetica que unifica los contenidos aperceptivos cambiantes. El nuevo campo de consciencia inmutable que hace conscientes a los contenidos aperceptivos mutables como tales, es el aspecto predicativo que [los] ha trascendido noeticamente” (*Op. cit.* p. 85). El hecho de que el *basho* se vaya profundizando en dirección predicativa significa que la consciencia se va profundizando noeticamente y esto quiere decir que “el campo de consciencia posterior incluye al campo de consciencia anterior y lo convierte en su propio contenido” (*Ibid.*). Ahora bien, “el contenido de la consciencia es noema de la consciencia y el campo de consciencia es noesis. Debe decirse que el significado de la consciencia conscienciante es que la noesis incluye a la noema” (*Op. cit.* p. 86).

Kôyama dice que “la consciencia no se limita a la consciencia intelectual sino también la consciencia emotiva y la consciencia volitiva son consciencia” (*Op. cit.* p. 88). Pero aunque la tendencia es a considerar a la consciencia y al si-mismo como noema que es sujeto, “el si-mismo no es objeto [*kyakutai*] noematico sino sujeto

activo [*shutai*] noetico” (*Op. cit.* pp. 88-89) que puede objetualizarse y noematizarse a sí mismo (*Op. cit.* p. 90). Se puede concebir un si-mismo de libre voluntad que toma como meta a la Nada absoluta y que puede llegar a autopercebir la profunda contradicción de esa voluntad, como en Schopenhauer; o bien, se puede concebir que la esencia de la consciencia es la intencionalidad y que la estructura de la consciencia puede verse en la relación de correspondencia entre noema y noesis, como en la fenomenología de Husserl (*Op. cit.* p. 104). Pero “la consciencia no es la simple relación entre noema y noesis sino que se constituye en la autopercepción que conoce esa relación”, por lo que habría que reinterpretar la fenomenología como “aquello que investiga todos los fenómenos de consciencia desde el punto de vista de la autopercepción intelectual” (*Op. cit.* p. 105).

Entre esos fenómenos de consciencia está lo volitivo y, sin embargo, “cuando el que ve y el que es visto en la autopercepción volitiva es un idéntico si-mismo, allí se pierde el significado opositivo de noesis y noema y, por eso, debe decirse que la voluntad [...] trasciende la consciencia. Cuando la autopercepción de la voluntad evoluciona, nosotros venimos a ser inconscientes” (*Op. cit.* p. 107), es decir, nos acercamos a la intuición, porque “la verdadera intuición debe ser que aquello que siendo Nada, se ve a sí mismo” (*Op. cit.* p. 109). Por eso la intuición no debe ser pensada sólo desde un punto de vista objetivo noemático (*Op. cit.* p. 110).

Al caracterizar la fenomenología de Husserl, Kôyama escribe: “se podrá decir que la intuición de esencias en la fenomenología de Husserl es el punto de vista del si-mismo inteligible intelectual” y que la intencionalidad de la consciencia es “algo que es visto en el si-mismo intelectual del universal autoperceptivo” (*Op. cit.* p. 114). Además, nos dice que “la fenomenología de Husserl toma como tema principal inmediato la descripción de la esencia de los fenómenos de consciencia en el universal autoperceptivo” (*Op. cit.* p. 115).

Pero es necesario tener en cuenta que Nishida utiliza los conceptos de noesis y noema apartándose de la sola referencia a la consciencia intelectual (*Op. cit.* p. 145). Esto puede verse en el caso del mundo de la expresión: “el mundo de la expresión es ya el aspecto de determinación autoperceptiva noemática de la Nada absoluta, o bien, [...] es el aspecto de determinación noemática de la autopercepción de la Nada absoluta” (*Op. cit.* p. 146). También puede verse en el caso del mundo de la acción: “podrá decirse que el mundo de la acción es el aspecto de determinación autoperceptiva noética de la Nada absoluta que se identifica con el mundo de la expresión, o bien, que es el aspecto de determinación noética de la autopercepción de la Nada absoluta” (*Ibid.*). En el trasfondo del mundo de los hechos autodeterminativos está la Nada absoluta y, en tanto que son expresivos, en el aspecto noético están en correspondencia con un si-mismo activo (*Ibid.*). Kôyama repite que “el mundo de la expresión tiene el significado de aspecto de determinación noemática de la autopercepción de la Nada absoluta” y que, por otra parte, “la acción se constituye

profundamente en la determinación noética de la autopercepción de la Nada absoluta (*Op. cit.* p. 154). El si-mismo activo realiza la noesis de la expresión y cuando aquel se trueca en si-mismo intelectual se constituye el mundo de la comprensión, el cual a su vez, al hacerse abstracto se convierte en mundo del universal judicativo” (*Ibid.*). Por esto puede decirse que se constituyen como determinación abstracta de la autopercepción noemática de la Nada absoluta (*Ibid.*). Cuando esto se ve desde el punto de vista del conocimiento, puede afirmarse que la expresión es noéticamente un hecho activo y que “todo conocimiento originalmente se constituye allí donde el evento se determina a sí mismo, es decir, en la determinación noemática de la autopercepción de la Nada absoluta” (*Op. cit.* p. 156). Para decirlo con otras palabras: “la expresión es el aspecto objetivo noemático del evento [y] el aspecto subjetivo noético del evento es la acción” (*Ibid.*).

Al tratar acerca del mundo de los hechos, Kôyama explica la importancia de la corporalidad en el pensamiento de Nishida. El cuerpo vive dentro de los hechos mismos y actúa junto con ellos, de tal manera que “no hay hechos que no sean corporales. El si-mismo de la realidad, como si-mismo activo, es en última instancia un cuerpo sensorial como noesis de estos hechos. Aparte de esto no hay en ninguna parte algo como una substancia del yo y de las cosas. Y la noema de estos hechos son las cosas sensoriales que son expresiones corporales” (*Op. cit.* p. 162). Nos dice que en la acción aprehendemos la irracionalidad objetiva que presiona al si-mismo y allí se da la oposición entre cuerpo y corazón, entre corporalidad y psique:

cuando los hechos avanzan en la oposición entre el si-mismo de libre voluntad como noesis y las cosas objetivas como noema, el aspecto noema viene a ser el aspecto de muerte que niega al aspecto noesis, y el aspecto noesis viene a tener el significado de aspecto de vida que a su vez niega a aquella. [...] Las cosas reales objetivas están en el aspecto de determinación noemática de la autopercepción de la Nada absoluta, y el si-mismo de libre voluntad está en el aspecto de determinación noética de la autopercepción de la Nada absoluta (*Op. cit.* p. 167).

De esta manera el aspecto noemático es el aspecto de muerte que niega al si-mismo, y el aspecto noético es el aspecto de vida que lo afirma (*Op. cit.* p. 168, 169, 170). Sin embargo, cuando estos aspectos alcanzan su punto máximo –la muerte como muerte absoluta y la vida como vida absoluta– se convierten en sus contrarios, de manera que “el aspecto noema niega al si-mismo y se convierte en aspecto noesis, es decir, allí donde absolutamente vive, está el hecho activo”, teniendo como centro de esta autoidentidad absoluta a la corporalidad. Por esto, “el cuerpo siempre es dialécticamente autoidéntico” (*Op. cit.* p. 170) y tiene una estructura dialéctica. De ahí que la aprehensión corporal activa del cuerpo fáctico sea la base de toda reflexión sobre la corporalidad, por lo que “cuando aprehendemos corporalmente desde dentro el hecho original tal cual, en su aspecto noemático es una cosa expresiva y en su aspecto noético viene a ser el si-mismo activo” (*Op. cit.* p. 171).



Las cosas expresivas como noema y el si-mismo activo como noesis, tienen como mediador al cuerpo y mediante éste mantienen una autoidentidad dialéctica. Por eso puede decirse que “el aspecto noemático del hecho es un ‘esto’ como noema del presente, y el aspecto noético del hecho es un ‘yo’ como noesis del presente” (*Op. cit.* p. 183). La noema del presente se autodetermina como un ‘esto’ y allí el presente se autodetermina noemáticamente. Cuando esto se considera en relación con el tiempo a partir del presente, “el pasado es el aspecto de muerte eterna”, de manera que el presente al pasar se va solidificando en eventos y cosas que constituyen el aspecto de muerte para el si-mismo. Por el contrario, la noesis del presente es el yo, es decir, el presente se autodetermina noéticamente como un yo, lo cual significa que el presente se autodetermina noéticamente desde el futuro. Tenemos entonces que el pasado como autodeterminación noemática del presente es el aspecto de muerte mientras que el futuro como autodeterminación noética del presente es el aspecto de vida (*Op. cit.* p. 184).

De aquí se desprende que cuando el si-mismo es determinado desde el pasado, al ser determinado causalmente, se pierde el significado de la acción del si-mismo noético; y que cuando el si-mismo es determinado desde el futuro, al ser determinado teleológicamente, se pierde el significado de que el si-mismo noético es el que determina a las cosas noemáticas (*Op. cit.* p. 185).

En el pensamiento nishidiano el presente eterno se constituye como determinación autoperceptiva de la Nada absoluta y la autodeterminación de ese presente es el instante en el cual nace y muere el tiempo. En este sentido, Kôyama dice que “el trasfondo del presente es la Nada absoluta” y que “este debe ser el esquema real del tiempo fáctico” (*Op. cit.* p. 186), al cual llegamos mediante la aprehensión corporal del tiempo dentro del tiempo. El presente es continuidad de la discontinuidad de instantes (*Ibid.*) y “la base sobre la cual se constituye esta continuidad de la discontinuidad está en la determinación del *basho* que es Nada. Aquellas cosas que están en el *basho* de la Nada absoluta pueden, por eso, ser mutuamente discontinuas e independientes; al mismo tiempo, pueden tal cual, tornarse continuas” (*Op. cit.* p. 187).

Por otra parte, la determinación autoperceptiva de la Nada absoluta es autodeterminación del eterno ahora, y en esta autodeterminación del eterno presente se constituye el instante. Como se dijo antes, este presente “es el presente de la autoidentidad dialéctica entre el ‘esto’ noemático y el yo noético”, y lo que denominamos ‘hecho’ es la “autoidentidad dialéctica de las cosas expresivas noemáticas y el si-mismo activo noético” (*Op. cit.* p. 188). En otras palabras, en el eterno presente se da la relación dialéctica entre las cosas expresivas noemáticas y el si-mismo activo noético que se identifica con aquellas dentro de un mundo que es fáctico y expresivo (*Ibid.*). En esta relación dialéctica “el significado fundamental del si-mismo está en la subjetividad activa noética” por estar en el aspecto autoperceptivo

noetico de la Nada absoluta en el cual se opone a un ‘tú’, y “recién al oponerse a un tú, el yo llega a ser persona. El aspecto autoperceptivo noetico de la Nada absoluta tiene el significado de *basho* en el que están innumerables personas, es decir, [el significado] de mundo personal” (*Op. cit.* p. 189).

El *basho* de la autopercepción de la Nada absoluta es en su aspecto noemático el mundo de la expresión y en su aspecto noetico el mundo de las personas. Estas personas libres están en el *basho* noetico de la autopercepción de la Nada absoluta (*Op. cit.* pp. 190-191, 226). Por eso, “el aspecto autoperceptivo noetico de la Nada absoluta, como *basho* en el que están estas personas, tiene el significado de sociedad personal en sentido lato” (*Op. cit.* p. 191). Cada una de esas personas es un si-mismo corporal. Frente a cada si-mismo “las cosas naturales en realidad no pasan de ser algo que se constituye en la determinación noemática abstracta de los hechos” y todas ellas son objeto del deseo (*Op. cit.* p. 192). Aunque está rodeado de todas estas cosas que son objeto del deseo, “nuestro si-mismo personal no está en el mundo de las cosas sino en el mundo de la gente: está en el *basho* noetico de la autopercepción de la Nada absoluta” (*Op. cit.* p. 193).

En este sentido puede decirse que “el *basho* noemático de la autopercepción de la Nada absoluta debe llamarse ‘mundo del deseo’ en sentido lato y, frente a este, el *basho* noetico debe llamarse ‘mundo del amor’ en sentido lato”, porque es un mundo del ágape (*Op. cit.* p. 194). Por una parte, el cuerpo está en estrecha relación con el si-mismo noetico y, por otra, con las cosas noemáticas (*Op. cit.* p. 198).

Como *basho* noemático, el nuestro es un mundo en el que la voluntad puede tomar la forma y estructura del deseo que se objetiviza en las cosas. El deseo surge del si-mismo corporal pero la base de su continuidad “está en el aspecto autoperceptivo noemático de la Nada absoluta y es imposible que este deseo venga a ser el principio fundamental de la continuidad de la persona que está en el aspecto autoperceptivo noetico de la Nada absoluta” (*Op. cit.* p. 199).

Por eso a diferencia del deseo, “el principio fundamental de la unión de las personas que están en el *basho* noetico de la Nada absoluta debe buscarse en el amor, ya que en ese *basho* noetico de la autopercepción de la Nada absoluta se constituyen innumerables personas individuales (*Op. cit.* p. 200). Ahora bien, “el principio interno real que forma la unidad continua de la persona en el *basho* de la Nada absoluta, es el amor-de-sí”: esa persona está siempre en una sociedad personal y se coloca frente a otras personas, pero “sólo es verdadera persona cuando se une a las otras personas. [...] Y aquello que une a estas personas independientes y que forma al mundo personal, es el amor-a-otros” (*Op. cit.* p. 202).

De esta manera puede llegar a comprenderse: a) que la determinación del aspecto autoperceptivo noetico de la Nada absoluta tiene el significado de toda determinación altruista”, b) que “el amor-de-sí es el principio fundamental de determinación [por el] que la persona que está en el *basho* del aspecto autoperceptivo

noetico [de la Nada absoluta] se determina a sí misma; y c) que “el mundo personal es el aspecto de determinación noetica inmediata del *basho* de la Nada absoluta y lo que une a las puras personas no siendo una existencia objetual objetiva en sentido alguno y que debe llamarse aspecto determinativo altruista, es el amor altruista [amor-a-otros]” (*Op. cit.* p. 203). Por eso “en la unión de persona y persona individuales en esa noesis [es decir, en el aspecto autoperceptivo noetico de la Nada absoluta] está el significado del amor altruista” y, dado que la determinación noetica de la Nada absoluta es determinación con carácter de ágape, la unión entre persona y persona se da en el ágape (*Op. cit.* p. 205). De ahí que pueda decirse que “el contenido noetico de la Nada absoluta que unifica sacádicamente a las personas, es el amor” (*Op. cit.* p. 238).\*\*\*

Se dijo con anterioridad que “el mundo de las personas es el *basho* noetico de la autopercepción de la Nada absoluta. Pero así como al aspecto noesis siempre se le opone el aspecto noema, al aspecto noesis de la autopercepción de la Nada absoluta se le opone el mundo de la expresión como aspecto noema de la autopercepción de la Nada absoluta” (*Op. cit.* p. 242). La relación entre estos dos aspectos debe buscarse en la relación entre el tú y el yo, que es identidad de contradictorios absolutos en el *basho* de la Nada absoluta. Ese *basho* es el que unifica a los si-mismos activos corporales (*Op. cit.* pp. 244-245). Para comprender esta unificación es necesario examinar la relación que hay entre el *basho* y lo individual que está en aquel. Se trata de una “relación de autoidentidad dialéctica”, pero para examinarla es necesario ir más allá de la interpretación de la relación entre el mundo de la expresión y el mundo de las personas simplemente como aspecto noema y aspecto noesis de la autopercepción de la Nada absoluta” (*Op. cit.* p. 254). Es decir, “se requiere tomar al mundo de la expresión como ambiente y a la persona como individuo que está en aquél, y tomar como punto de partida la lógica dialéctica de autoidentidad en la que entre ambos [mundo y persona] media la negación absoluta” (*Ibid.*).

El mundo de la realidad en cuyo seno está el individuo o el hecho individual, viene a ser punto de partida de la relación filosófica. Nishida en un comienzo enfocó el problema del individuo como un conocer, pero para resolverlo llegó al pensamiento del *basho* en el cual está lo individual. Se trata de un *basho* que es el universal en el que está el individuo: “el asunto del conocer se constituye allí donde el *basho* siendo Nada, ‘refleja’” (*Op. cit.* p. 255). Pero se trata todavía de un punto de vista intelectualista que no puede aprehender enteramente la estructura de la realidad actual tal cual, ya que “los hechos no necesariamente se limitan al conocer” (*Op. cit.* pp. 255-256). Los hechos rebasan el ámbito del conocer porque son continuidad de lo discontinuo y porque la determinación lineal del conocer tiene como base la determinación circular de la autoidentidad de lo contradictorio. Puede también decirse que “el mundo de los hechos objetivos es el aspecto de determinación noematica de la autopercepción de la Nada absoluta, es en sentido lato un mundo



de los hechos expresivos y de las cosas expresivas, es decir, un mundo de la expresión; frente a este, el aspecto de determinación noética de la autopercepción de la Nada absoluta es el mundo de las personas” (*Op. cit.* p. 257).

Cuando tomamos como punto de partida los hechos, “el mundo de la expresión es el contenido de la autopercepción noemática de la Nada absoluta, y el mundo de las personas es el contenido de la autopercepción noética de la Nada absoluta” (*Op. Cit.* 258). Desde este punto de vista, “en el *basho* de la Nada absoluta pueden pensarse los dos aspectos de la determinación noemática y noética del *basho* de la Nada absoluta y, al mismo tiempo, ambos aspectos de determinación por igual pueden pensarse como el *basho*”, lo cual implica que “la relación entre cosas y personas que están [en el *basho*] es una relación de determinación topos-ica”, o bien, puede decirse que es una relación topológica de determinación dialéctica (*Ibid.*). Por esto, al pensar la relación entre el *basho* y lo que está en él, “el mundo de la expresión –que es el aspecto de determinación noemática de la autopercepción de la Nada absoluta–, nuevamente es considerado como ambiente en el que están nuestras personas; y la determinación noemática de la autopercepción de la Nada absoluta es en realidad una determinación circular” (*Ibid.*).

Para terminar el examen de noema y noesis en el pensamiento de Nishida entre 1925 y 1935, Kôyama nos dice que en una dialéctica que toma como significado central a la negación absoluta, todo se constituye por la mediación de la negación absoluta. Por eso no es suficiente con pensar todo bajo los dos aspectos de determinación noemática y noética, que todavía conservan el matiz de la no-mediación y, por eso mismo, una explicación de la relación entre el *basho* y los individuos que están en él, no es completa si sólo toma en cuenta las relaciones de determinación del *basho* (*Op. cit.* p. 260). Esto es así porque no hay *basho* aparte de los individuos, ni éstos aparte del *basho*. Además, “el *basho* es enteramente Nada y este es su significado fundamental. Que los individuos se relacionen mutuamente entre sí, es que estén en el *basho*: esto no es sino que el *basho* se determine a sí mismo” (*Op. cit.* p. 260-261).

Se trata de un *basho* dialéctico cuyo carácter fundamental es ser “ni uno ni dos”: “en este ‘ni uno ni dos’ está el significado fundamental del *basho* dialéctico, y allí donde este ‘ni uno ni dos’ media a la negación absoluta está el significado fundamental del *basho* dialéctico” (*Op. cit.* p. 261). A partir de allí Kôyama termina su exposición de la relación entre noema y noesis diciendo que el mundo de la expresión “se manifiesta como momento de la determinación noemática circular del [...] *basho* dialéctico, y el individuo como miembro del mundo de las personas es aquello que manifiesta el momento de su determinación noética lineal. Allí donde ambos [mundos: de la expresión y de las personas] vienen a ser autoidentidad dialéctica, allí precisamente está el mundo de la realidad” (*Op. cit.* p. 262).

## 2. *El análisis de Takizawa Katsumi*

Entre aquellos estudiosos del pensamiento de Nishida que sin ser discípulos directos de éste siguieron con atención el desarrollo de su pensamiento, está Takizawa Katsumi (1909-1984). Egresado de la universidad de Kyushu en 1931, estuvo dos años en Alemania (1933-1935) para estudiar el pensamiento de Karl Barth. El acercamiento de Takizawa a la filosofía de Nishida toma como base la identificación del problema central que Nishida abordó una y otra vez tratando de esclarecer. Por esto es interesante releer una colección de artículos que recogió y publicó con el título *Nishida tetsugaku no konpon mondai* (Problemas fundamentales de la filosofía de Nishida) a finales de 1936.

En esa obra está incluido un artículo que Takizawa terminó en 1933 antes de viajar a Alemania. Quiero retomararlo porque nos da algunas luces sobre la manera en que fue percibido en ese momento el uso que Nishida hizo de los conceptos husserlianos de noema y noesis. El artículo en cuestión se titula “Acerca de la relación entre noesis y noema en la filosofía de Nishida”.<sup>5</sup>

Allí pregunta ante todo cómo es que Nishida llegó a utilizar esos vocablos y de qué manera lo hace. Takizawa identifica dos diferentes sentidos en que noesis y noema están mutuamente relacionados en la obra de Nishida.

En el primer sentido, “frente a la determinación noética que es determinación concreta, la determinación noemática tiene el significado de determinación abstracta opuesta a aquella” (*Op. cit.* pp. 277-278). Buscando mayor explicación Takizawa dice que la determinación noética es que “lo concreto sea inmediatamente determinado en el *basho* que [está] en su trasfondo, es decir, tiene el significado de autodeterminación del *basho*” (*Op. cit.* p. 278). En oposición a ésta, la determinación noemática “significa que esto que así ha sido [noéticamente] determinado se determina a sí mismo en el aspecto de determinación abstracta del *basho* que es su trasfondo” (*Ibid.*). Buscando expresar esto con mayor claridad y sencillez, Takizawa escribe: “una cosa concreta es determinada inmediatamente, tal cual es, mediante la determinación noética, y es determinada mediata y abstractamente mediante la determinación noemática” (*Ibid.*). La relación que salta a la vista es entre lo concreto y lo abstracto. Allí pueden verse dos direcciones: “de la noema a la noesis, que es la dirección que va del individuo ordinario hacia el individuo absoluto, es decir, hasta llegar al hecho mismo: es la dirección que va de la voluntad arbitraria mutuamente más abstracta, o bien, de la comprensión, hasta la autopercepción última que es la absoluta muerte  $\equiv$  vida” (*Ibid.*).<sup>6</sup> Por esto “significa la determinación de una cosa en dirección de la vida, es decir, en una dirección afirmativa y de determinación activa” (*Ibid.*).

5 *Takizawa Katsumi chosaku-shū* (Colección de obras de Takizawa Katsumi). Kioto: Hôzô-kan. 1972. Vol. I, pp. 277-291).

6 Aquí utilizo el símbolo  $\equiv$  como equivalente del japonés “*soku*”, que denota una identidad entre dos términos.

Frente a la dirección positiva del primero, el segundo sentido de la relación entre noesis y noema apunta a “una determinación en dirección de la muerte de la cosa, es decir, a una determinación en una dirección negativa y de determinación pasiva” (*Ibid.*).

Takizawa hace un segundo intento de clarificación diciendo que en la cosa concreta no se da la oposición entre determinación abstracta y determinación concreta a la que apunta el primer sentido. Por otra parte, “la relación entre la noesis y la noema, en primer lugar es la dirección de muerte absoluta frente a la dirección de vida absoluta en el si-mismo individual que verdaderamente vive mediante el morir; y en segundo lugar, es una relación del si-mismo consciente para con las meras cosas y en su límite es una relación entre la voluntad arbitraria más abstracta y el simple significado o la mera expresión” (*Op. cit.* pp. 277-278).

En un tercer intento de clarificación Takizawa dice: “debido a que un universal concreto necesariamente incluye dentro de sí un aspecto de determinación abstracta, la relación entre noesis y noema en el segundo sentido, podemos decir que en su aspecto opuesto necesariamente acompaña a esa relación en el primer sentido” (*Op. cit.* p. 278).

Después de dar varios ejemplos de cada uno de los dos sentidos de la relación entre noema y noesis, Takizawa dice que hay casos en que, a diferencia de la determinación noematica que es abstracta, la determinación noetica es concreta (*Op. cit.* p. 280). Pero la existencia de ese doble significado representa un problema para el lector porque a veces resulta difícil determinar en cuál de esos dos sentidos lo está utilizando Nishida en sus textos (*Op. cit.* p. 281). Por eso recomienda que el camino para clarificar esto, ante todo está en “establecer estrictamente el carácter y límites de la determinación conceptual más fácilmente comprensible y, partiendo de allí, sobre esa base retornar a lo concreto que envuelve a aquélla” (*Op. cit.* p. 282).

El límite de la determinación conceptual estricta en el “cognoscente” es aquello que recibe la designación unívoca de universal judicativo. Y todavía más estrictamente lo formula Takizawa de la siguiente manera: “el individuo que está en el *basho* del universal judicativo actúa como unidad contradictoria y, al mismo tiempo, el *basho* se convierte en un *basho* de actividad infinita” (*Op. cit.* p. 282). Afirma que a partir de lo que es la autodeterminación noematica del universal, Nishida avanza hacia un sistema autoperceptivo de los universales como aquel proceso que trasciende e incluye a la autodeterminación de los universales. Se da la autotrascendencia de la determinación del universal judicativo, cuando el *basho* mismo trasciende su propio fondo: “cada una de las cosas que están en el *basho* niegan la determinación del *basho* y, a la inversa, deben venir a ser los que determinan [el modo de] la determinación misma del *basho*” (*Ibid.*). Aquello que convierte la autodeterminación del *basho* en contenido de su propia autodeterminación, es el si-mismo autoperceptivo intelectual que de esta manera viene a “tener él mismo el significado de *basho*” (*Op. cit.* p. 283).

Cuando la actividad es vista como lo autodeterminado, puede ser considerada como actividad intencional y entonces “el si-mismo autoperceptivo intelectual mismo debe tener el significado de *basho* [topos]”, por lo que puede hablarse de una autodeterminación inmediata en la que “el *basho* se determina a sí mismo dentro de sí mismo” (*Ibid.*). Además, en cuanto que es “determinación predicativa del aspecto predicativo trascendente, también se le puede llamar determinación categorial” (*Ibid.*). Si se considera a la autopercepción intelectual como un *basho* o topos, entonces habrá que decir que el *basho* o “topos” en que todas las autopercepciones intelectuales se hallan, es un “*topos de topoi*” (*basho no basho*) y “la autotranscendencia del universal judicativo –ante todo como autodeterminación del universal autoperceptivo–, debe cumplirse mediante la trascendencia predicativa o trascendencia noética” (*Ibid.*). La autopercepción intelectual, sin embargo, no puede envolver a la autodeterminación del universal judicativo y, al buscar qué sea lo que la puede envolver, Takizawa encuentra que lo que la trasciende noéticamente es la autopercepción volitiva, que es activa (*Op. cit.* p. 283-284).

Por eso Takizawa encuentra que en el pensamiento de Nishida, la autopercepción volitiva “determina positivamente a la autodeterminación del universal judicativo”, y para poder “envolver en nuestro si-mismo al verdadero universal judicativo, debemos trascender noéticamente la autopercepción volitiva” (*Op. cit.* p. 284). Al trascenderla de esta manera llegamos al universal inteligible [*eichi-teki ippansha*]. Tenemos de esta manera la progresión siguiente: a) a partir de la ‘consciencia en general’ de Kant, b) al trascender en dirección noética el universal judicativo, nos desplazamos hacia el si-mismo inteligible intelectual; c) llegamos luego al si-mismo intelectual volitivo; d) cuando trascendemos este último, nos despojamos del universal inteligible: y una vez que hemos logrado este despojo, e) alcanzamos la autopercepción religiosa cuyo trasfondo es el “*basho* de la verdadera Nada” (*Op. cit.* 284). De esta manera nos presenta Takizawa una visión general del movimiento de trascendencia en dirección de la noesis a que apunta Nishida.

Por otra parte, Takizawa plantea la duda acerca de si la trascendencia desde la autodeterminación del universal judicativo hasta la determinación autoperceptiva intelectual del universal autoperceptivo (primer sentido de la relación noema-noesis), tiene un significado igual al de la trascendencia desde la autopercepción intelectual hasta la autopercepción volitiva (segundo sentido de la relación noema-noesis), y explica por qué esto no necesariamente es así (*Op. cit.* pp. 284-285). Nos dice que el problema radica en que “el si-mismo inteligible intelectual que ve la autodeterminación del universal judicativo, [...] es posterior al si-mismo autoperceptivo emotivo y al si-mismo autoperceptivo volitivo” y no puede envolverlos porque para ello debería ser anterior. Señala que este problema es la matriz de la ambigüedad que él percibe en el pensamiento de Nishida respecto a la relación entre noesis y noema (*Op. cit.* pp. 285-286).

El orden de emergencia que Nishida propone en su escrito “El mundo inteligible”, en la interpretación de Takizawa, es el siguiente: a) del particular abstracto; b) al individuo; c) de éste, a la actividad; luego d) a la autopercepción intelectual; e) de ésta a la autopercepción emotiva; f) de allí a la autopercepción volitiva; g) luego al si-mismo inteligible intelectual; h) de éste al si-mismo inteligible emotivo; i) de éste al si-mismo inteligible volitivo, y j) finalmente, al si-mismo religioso (*Op. cit.* p. 286). Takizawa dice que de esa gradación ordenada que culmina en el si-mismo religioso surgen dudas como las de Tanabe Hajime, quien en su artículo “Solicitando la enseñanza del maestro Nishida” había escrito:

por más que se diga que también la trascendencia noética – considerada como *basbo* de la autopercepción de la Nada absoluta y de sus propias determinaciones– piensa los varios niveles de universales y la existencia en ellos, en [tanto que] es una especie de construcción emanacionista quizá debamos decir que se identifica con la filosofía de Plotino. [...] Solamente lo que yo pongo en duda, es si el hecho de que la filosofía como filosofía de la religión (en el sentido en que se dice que la filosofía de Plotino es una filosofía de la religión) al positar un universal último que es inalcanzable e interpretar la existencia real como la propia autodeterminación de éste, no conducirá a la eliminación de la filosofía misma”.<sup>7</sup>

Pero en esto Takizawa difiere de Tanabe y señala que no debe olvidarse que Nishida no sólo enfatiza la trascendencia en dirección de la noesis sino que a través de aquella se realiza también la trascendencia en dirección de la noema (*Op. cit.* p. 286). Por ejemplo, llegar al si-mismo inteligible emotivo mediante el trascender la ‘consciencia en general’ en dirección noética, “significa que el contenido de la ‘consciencia en general’ venga a ser determinado más particularmente”, es decir, en dirección de lo individual (*Op. cit.* pp. 286-287).

De allí concluye Takizawa que “al trascender el si-mismo inteligible emotivo se llega al si-mismo inteligible volitivo [... y que, trascendiendo a éste,] llegar a la autopercepción religiosa es que nuestro si-mismo alcance absolutamente el hecho individual mismo como fuente de la determinación inteligible” (*Op. cit.* p. 287). Pero esto significa que en un aspecto pierde su libertad absoluta y eso es “arribar a la noema absoluta”, por lo que para Nishida “la autopercepción religiosa es vida≡muerte” (*Ibid.*). Para Takizawa esto significa que “trascender la noesis en el fondo de la noesis es trascender la noema en el fondo de la noema” y es hacerse más concreto (*Ibid.*). Por eso encuentra que “desde el universal judicativo llegar a la autopercepción religiosa no es otra cosa que desde la simple negación llegar a la noema absoluta, a la negación absoluta. En otras palabras, debe ser desde la simple materia llegar a la materia dialéctica [en la que] muerte≡vida, y noema≡noesis” (*Ibid.*). El problema se continúa en la relación entre el si-mismo y la naturaleza, porque la determinamos

7 Tanabe Hajime *Zenshū* (Obras completas de Tanabe Hajime). IV: 309. Originalmente publicado en *Tetsugaku kenkyū* (Investigaciones filosóficas), No. 170, mayo de 1930.



al actuar y con ello la actividad de la naturaleza es nuevamente determinada: “allí el *basho* del universal judicativo debe tener el significado de determinarse a sí mismo” (*Op. cit.* p. 288). Pero nada nos asegura que nosotros podamos conocer todas las actividades de la naturaleza y por eso nuestro actuar “debe encerrar en su fondo lo infinitamente irracional” (*Ibid.*).

No puede decirse que la relación con la naturaleza se base en la ‘consciencia en general’ kantiana, que “no pasa de ser un requerimiento general de los hechos mismos” (*Op. cit.* p. 288). Sin embargo, “el si-mismo concreto debe ser por entero un si-mismo individual” en el que se da la identidad de individuo que se autodetermina y debe ser un universal determinado, por lo que tiene un aspecto en que es ‘consciencia en general’ (*Op. cit.* pp. 288-289). Este aspecto sólo puede clarificarse desde la libre voluntad que subyace a la acción del si-mismo emotivo y volitivo, lo cual significa que la gradación arriba mencionada no necesariamente se explica mediante la trascendencia a partir del universal judicativo. De esta manera se justifica que Nishida, en su respuesta de Nishida al cuestionamiento de Tanabe, mencione un “trascender el *basho* en el fondo del *basho* [... como] determinación autoperceptiva del si-mismo activo en sentido amplio”, (*Op. cit.* p. 289). Por eso Takizawa dice que, más bien, puede hablarse de partir de la trascendencia del *basho* del Ser, para llegar al *basho* de la Nada absoluta, y desde éste volver al comienzo para clarificar todo (*Ibid.*). De esa manera pueden comprenderse más fácilmente expresiones nishidianas tales como: “el si-mismo se ve a sí mismo dentro de sí”, “ver en el si-mismo al otro absoluto y ver al si-mismo en el otro absoluto”, o bien, el carácter lineal y circular del tiempo, etc. (*Op. cit.* p. 290).

Hasta aquí Takizawa y su manera de solucionar el problema que él mismo plantea, que puede organizarse en tres partes: a) el uso lingüístico nishidiano de noema y noesis; b) los contenidos que los diversos usos lingüísticos nos muestran; y c) la identificación de su importancia para la comprensión del pensamiento de Nishida.

### 3. La interpretación de Sueki Yoshihiro

No puedo dejar de mencionar aquí otro valioso intento de comprensión de este periodo del pensamiento nishidiano. Se trata de la obra en cuatro volúmenes de Sueki Yoshihiro, titulada *Nishida Kitarô: su sistema filosófico*, que en el tercer volumen se ocupa precisamente del periodo que ahora estamos considerando.<sup>8</sup> Sueki analiza la obra de Nishida desde el punto de vista de la filosofía analítica, haciendo numerosas citas y tratando de seguir el texto. Quizá el estilo de Nishida no se presta fácilmente a ello, o bien algunas de sus formulaciones rebasan la capacidad expresiva de la lógica simbólica, pero cuando uno ve lo que queda expresado en símbolos por lo menos queda la duda de si eso fue lo que realmente quiso decir Nishida.

8 Sueki Yoshihiro, *Nishida Kitarô: sono tetsugaku taikai* (Nishida Kitarô: su sistema filosófico. Tokio: Shunjû-sha). 1987.

Por ejemplo, después de un detallado análisis de la exposición de Nishida en las páginas 175 y siguientes del volumen V de las *Obras completas de Nishida Kitarô*, Sueki hace un resumen de lo que es “el topos de la verdadera Nada” diciendo que “El ‘conjunto infinito inclusivo’ [intencional] incluye a todos los predicados y, por eso, debido a que incluye a dos predicados mutuamente contradictorios, el conjunto denotativo viene a ser un conjunto vacío”. Después de esto, concluye: “Esto es el ‘topos [*basho*] de la verdadera Nada’. Este es el topos en su sentido más profundo” (*Op. cit.* vol. III, p. 244). Sin embargo, nos queda la duda de si de esta manera puede describirse el topos de la Nada absoluta en su totalidad.

Esto no debería de cegarnos a los evidentes logros que Sueki obtiene en el análisis de los operandos y de los resultados. Así tenemos, por ejemplo, las figuras 2-3-3-II y 2-3-3-III que esclarecen estos aspectos. Y de entre las varias figuras debemos destacar la 2-3-4-IV. Aunque igual que otras en el libro carece de título, aparece en sustitución de la figura sobre los universales que Nishida pone en su texto, y Sueki cita las últimas líneas del volumen V de las *Obras completas de Nishida Kitarô*:

En la medida en que es vista la determinación noética, esta paulatinamente viene a ser autoperceptiva, y de la determinación judicativa y de la determinación autoperceptiva llega hasta la determinación inteligible. Finalmente al llegar a la vivencia religiosa, pierde la determinación noemática y entra a la autopercepción de la Nada absoluta” (V: 481).

La figura con que Sueki ilustra su texto es importante y nos lleva desde el nivel del universal concreto como mundo natural al nivel del universal judicativo que, mediante el universal inferencial, se relaciona con el universal autoperceptivo que proviene del mundo de la consciencia individual. A su vez el universal autoperceptivo es el aspecto noético y el universal judicativo es el aspecto noemático del mundo inteligible trans-individual, desde el cual llegamos a un nuevo nivel constituido por los aspectos noético (universal activo) y noemático (universal expresivo) de la intuición. De allí subimos a un penúltimo nivel que nos liga con el universal inteligible como noesis-noema de la autopercepción de la Nada absoluta (*Op. cit.* p. 228).

Como se dijo antes, Sueki se concentra –quizá por el tipo de análisis que quiere llevar a cabo– en los operandos y en los resultados. Pero no nos da cuenta de los operadores. Por otra parte, aunque en el nivel superior de muchas de sus figuras aparece la Nada absoluta, o la autopercepción de la Nada absoluta, o el universal, no nos dice por qué no aparece el absoluto, y tampoco nos dice cómo el mundo llega a estar presente dentro del análisis de la consciencia o de la estructura de la autopercepción. Quizá en última instancia Sueki realmente logre demostrar que de principio a fin la filosofía de Nishida es “un solo sistema de autopercepción” (Cfr. *Op. cit.* p. 3), pero todavía no queda claro en la obra que aquí hemos mencionado.

#### 4. *El punto de vista de Nitta Yoshihiro*

El doctor Nitta (1929-) es un especialista en fenomenología que ha estudiado la obra de Nishida desde ese punto de vista. Vamos a ver lo que nos dice Nitta Yoshihiro respecto a nuestro tema en su obra *La filosofía de Nishida como cuestionamiento contemporáneo*.<sup>9</sup>

En el capítulo 2, “El mundo como expresión”, nos dice que “para sobrepasar el mundo de la consciencia utilizando la analogía de la consciencia, Nishida pergeñó un peculiar método de reflexión: tomó prestados los términos técnicos metodológicos de noesis y noema que la fenomenología de Husserl utiliza para describir la estructura de la intencionalidad de la consciencia en las mutuas relaciones entre actividad y significado objetual, y los utilizó en su significado límite. Llegó a la idea de que la noesis, que de ninguna manera puede ser objetualizada, refleja su propia sombra en la noema” (*Op. cit.* pp. 41-42). Nos dice Nitta que a diferencia de Husserl, en Nishida “la noema [...] se constituye mediante la autonegación de la actividad y es el correlato expresivo de la actividad” y de esta manera, “mediante la lectura de su propia sombra reflejada en la noema, se hace posible un movimiento infinito de descenso al fondo de la noesis. A esa dimensión límite Nishida le llama ‘autodeterminación autoperceptiva de la Nada absoluta’ y no es otra que la dimensión de la autopercepción intelectual” (*Op. cit.* p. 42).

Debido a su importancia para la comprensión de lo que encontramos en Nishida, vamos a ver un poco más de la explicación del doctor Nitta, quien escribe: “Se nos dice que en esta dimensión inteligible, el hecho se determina a sí mismo noematicamente, y la vida se determina a sí misma noeticamente. La topología límite de la determinación noematica es la dirección en la que todo lo activo es negado y todo se convierte en ser: allí deben unificarse los aspectos de ‘al si-mismo’ y ‘el si-mismo’ (VI: 387)” y, en última instancia, viene a ser un mundo de la vivencia religiosa (*Op. cit.* p. 42).

En el capítulo 4, “El cuestionamiento como teoría de la ciencia”, Nitta retorna el tema de la intersección del pensamiento de Nishida y la fenomenología. Le interesa sobre todo el problema metodológico: la manera en que Nishida llegó a encontrar el “camino que le llevó hasta la acción en la que ‘la autopercepción ve intuitivamente su propio fondo [traducción alternativa: el fondo del si-mismo]’ que es la dimensión última” (*Op. cit.* p. 94). En otras palabras, comparte con la fenomenología el problema de encontrar “el pasaje reflexivo que desciende al fondo de la acción misma de ‘ver’” (*Op. cit.* p. 94). Al describir la manera en que Nishida lo hace, Nitta nos dice que “Por ello Nishida utilizó la analogía de la consciencia para trascender el mundo de la consciencia: introdujo la terminología metodológica de noesis y noema que la fenomenología de Husserl utiliza para describir la estructura intencional de la consciencia en las mutuas relaciones entre la actividad intencional significativa y su significado objetual, y la utilizó en su significado límite” (*Op. cit.* pp. 94-95; Cf. pp. 41-42).

<sup>9</sup> Nitta Yoshihiro. *Gendai no tōi toshite no Nishida tetsugaku* (La filosofía de Nishida como cuestionamiento a la época contemporánea). Tokio: Iwanami shoten. 1998.

Aunque un experto como Nitta hubiera podido aclararnos el uso específico que hace Nishida de los términos técnicos de la fenomenología y, sobre todo, del propósito con el que lo hace, en realidad su libro no va en esa dirección.

## Conclusión

Tenemos de esta manera una presentación de cuatro obras que pueden ayudarnos a comprender la relación entre noema y noesis que se ve en las obras de Nishida del periodo que va de 1925 a 1935.

De la obra de Kôyama Iwao podemos tomar los siguientes tres puntos: a) la consciencia no sólo es intelectual sino también emotiva y volitiva; b) Nishida toma la consciencia en este sentido amplio; y c) de allí llega a una intencionalidad que abarca no sólo la intelección sino también la expresión y la acción.

De la obra de Takizawa Katsumi, como ya antes se dijo, podemos organizar los temas en tres partes: a) el uso lingüístico nishidiano de noema y noesis; b) los contenidos que los diversos usos lingüísticos nos muestran; y c) la identificación de su importancia para la comprensión del pensamiento de Nishida. De las tres, en este escrito solamente tomamos la primera parte.

En la obra de Sueki Yoshihiro podemos ver una presentación de la manera en que el sistema de los universales en Nishida nos lleva a su sistema autoperceptivo, que hace posible trascender el mundo de la consciencia individual humana. Tenemos así la estructura que va del universal concreto al universal judicativo, de allí al universal inferencial, luego al universal autoperceptivo para arribar al universal inteligible, mismo que finalmente nos permite acercarnos al sistema autoperceptivo de la Nada absoluta.

Y de la obra de Nitta podemos hacer consciencia de que Nishida no se limitó a tomar de la fenomenología los conceptos de noema y noesis sino que los reelaboró para dejar en claro el proceso mediante el cual “se hace posible un movimiento infinito de descenso al fondo de la noesis”, que es una “dimensión límite [que] se le llama autodeterminación autoperceptiva de la Nada absoluta y no es otra que la dimensión de la autopercepción intelectual” (Nitta. *Op. cit.* 94-95).

En estos textos encontramos puntos de referencia que nos permiten ver la manera en que Nishida, en el desarrollo de su pensamiento, estudia las relaciones entre la consciencia en general kantiana y los conceptos de noema y noesis en Husserl. Además, después de considerar los comentarios de estos expertos, es de notar que aunque Nishida utiliza ambos conceptos en el periodo tardío de su pensamiento, ninguno de ellos llegó a ser el *basho* de la Nada y sólo quedaron como sendos *basho* restringidos (es decir, como *topoi*) del *basho* de la Nada absoluta.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.