

## *La dinámica de basho: La concepción de Kitarō Nishida del lugar como un campo de fuerzas<sup>1</sup>*

### *The dynamics of basho: Kitarō Nishida's conception of place as a force field*

**Felipe Ferrari Gonçalves**  
YOKKAICHI UNIVERSITY | JAPÓN

#### **Resumen:**

El filósofo japonés Kitarō Nishida (1870-1945) concibió la conciencia como un “lugar” o *basho* (en japonés) que abarca los lugares individuales de cada uno de los fenómenos que comprendemos como constitutivos de la realidad. En su análisis, la conciencia también posee una fuerza, o mejor dicho, tiene en ella una fuerza que une la pluralidad de *basho* y ello pese a su constante movimiento y cambio. *Basho*, como un “lugar [*tokoro* o *sho*] en un campo [*ba*]”, es un “campo de fuerza”, mientras que el “campo de conciencia” simultáneamente es constituido por el “campo de fuerzas” de todo los *basho* que existen en él y es un “campo de fuerza” en sí mismo. Para Nishida, *basho* no es simplemente la ubicación que una cosa ocupa en el espacio o en la conciencia, sino más bien un campo activo que ejerce una fuerza en el medio donde se proyecta el objeto, al mismo tiempo que da unidad a las cosas que están ubicadas en él. El “campo de conciencia” actúa como una fuerza que imposibilita que cualquier cosa dentro de él se mueva hacia afuera, de modo similar a la manera en que los “campos gravitacionales” propuestos por Albert

<sup>1</sup> El presente texto forma parte del proyecto “El pensamiento topológico en Japón. Un estudio de la concepción de la naturaleza, el espacio y el lugar en la filosofía, la religión y la estética japonesas” (MINECO-FEDER UE FF12015-65662-P), de la Universidad Pompeu Fabra.

Einstein unen el universo y evitan que los cuerpos se alejen unos de otros, a la vez que proporciona la fuerza que da unidad a un determinado cuerpo.

**Palabras clave:** *basho*, conciencia, campo de fuerzas, Nishida, lugar

**Abstract:**

Japanese philosopher Kitarō Nishida (1870-1945) understood consciousness as the ultimate “place” or *basho* (in Japanese) that encompasses the individual places of each of the phenomena that we understand as constituting the reality. In his view, consciousness also possesses a force – or rather has a force in it– that binds the plurality of *basho* together despite their uninterrupted movement and change. *Basho*, as a “place [*tokoro* or *sho*] in a field [*ba*]” is a “force field” while the “field of consciousness” is both constituted by the “field of forces” of all the *basho* that exist in it and a “force field” in itself. For Nishida, *basho* is not merely the location that a thing occupies in space, or even in the consciousness, but is rather an active field that exercises a force on the medium where the object is projected and, at the same time, gives unity to things that are placed in it. The “field of consciousness” acts as a force that makes it impossible for any thing inside of it to move outside, much as Einstein’s “gravitational fields” bind the universe together and prevent the bodies from moving away from each other at the same time as it provides the force that gives unity to a particular body.

**Keywords:** *basho*, consciousness, force field, Nishida, place

**Introducción**

El interés principal de Kitarō Nishida cuando empezó a desarrollar su teoría de *basho* era superar el dualismo de la epistemología occidental del momento (en general, la que practicaban los neokantianos), la cual criticó desde la publicación del *Zen no Kenkyū*.<sup>2</sup> Para él, la dualidad entre sujeto y objeto, experiencia y realidad, etcétera, no era necesaria para entender el funcionamiento de la conciencia. Es importante enfatizar, sin embargo, que Nishida no fue el primero en proponer poner freno a tal dualismo. Como sostiene John Krummel:

<sup>2</sup> Originalmente publicado por Nishida en 1911. Traducido al en español por Anselmo Mataix en 1963 como *Ensayo sobre el bien* (Revista de Occidente) y por Alberto Luis Bixio (del inglés) en 1990 como *Indagación del bien* (Gedisa).

Desde Nietzsche en el siglo XIX, en Occidente ha habido intelectuales que han proclamado el fin de la metafísica y sus suposiciones dualistas. Un ejemplo destacado y reciente fue Jacques Derrida (1930–2004). Derrida criticó el pensamiento occidental porque asumía dicotomías jerárquicas, como masculino-femenino, cuerpo-mente, naturaleza-cultura, sujeto-objeto, etc., como algo meramente *dado* en vez de construido. (Krummel y Nagatomo, 2012: 44)

Con todo, Nishida es el primero en proponer que el *lugar* (en su caso, la concepción del *basho*) podía ser la clave para liberar al mundo de la conciencia de la lógica dualista que había predominado hasta entonces. Puesto que todo existe en el universo como una sola unidad que comprende tanto al yo como a todos los fenómenos internos y externos a él, *basho* debe actuar como el fundamento lógico de un sistema de la realidad en el que las mencionadas dicotomías no tengan valor ontológico ni metafísico. Además, *basho* ayuda a resolver el problema de los universales en cuanto “receptáculo” para las ideas sobre las que la conciencia reflexiona y que son experimentadas por el yo.

### **El nacimiento de *basho***

Según James Heisig, la concepción del lugar de Nishida poseía una suerte de propiedad magnética que, en cierto modo, hacía posible reunir todos los supuestos anteriores del filósofo en un sistema de pensamiento conciso. Afirma Heisig que: “La idea, a diferencia de cualquier otra, fue como un imán que atraía hacia sí todas las demás ideas y aumentó su tracción, si no su claridad de definición, hasta el final de su obra. Claramente fue esta idea, más que una sola obra, su logro supremo” (Heisig, 2001: 72). En efecto, no es exagerado decir que, desde la época de su concepción en *La acción expresiva*, *basho* era la idea que Nishida había estado buscando a lo largo de su carrera filosófica. *Basho* se presentaba como la concepción que conectaría todo el acervo de ideas de Nishida en un mismo campo. Pero, ¿cómo lo define en el ensayo homónimo que fue publicado originalmente en 1926? De entrada, Nishida afirma que: “Lo que *es* debe estar situado en alguna cosa, pues, de otro modo, la distinción entre *es* y *no es* sería imposible” (Nishida, 1978: Vol 4, 208). Este pasaje parece retomar otra cita de *Zen no Kenkyū*, obra que precede por quince años al ensayo evocado y en la cual el filósofo japonés mantenía: “Normalmente, decir que una cosa existe significa que existe en un determinado *basho* y en una forma determinada” (Nishida, 1978: Vol 1, 75).

Aunque los caracteres chinos empleados para escribir *basho* en la cita mencionada difieren de los que usa de manera consistente a partir de 1926 (場<sub>Γ</sub> en vez de 場所), Nishida expresa en ambos casos la misma idea sencilla de que “existir, es estar *en un lugar*”. Sin embargo, esta idea está lejos de ser el núcleo de la originalidad de la filosofía nishidiana. Platón y Aristóteles también habían pensado de una forma similar dos milenios antes que él, y en la historia de la filosofía, Leibniz, Kant y Bergson, para nombrar sólo aquellos a quienes Nishida reconoció explícitamente como influencias en su concepción del *basho*, también relacionaron directamente el ser con el espacio. Incluso físicos modernos como Einstein, cuando dijo que aunque la idea del espacio “no se pueda experimentar directamente” y sea de difícil comprensión, “parece hallarse en la base de nuestro hábito de pensamiento acostumbrado” (Einstein, 1961: 136), apuntaban al hecho de que el “espacio” es necesario para el pensamiento humano, pues sin él seríamos incapaces de expresarnos y de establecer cualquier clase de conocimiento sobre el mundo. Además, Platón, Aristóteles, Bergson y Einstein coinciden en que si una cosa existe, debe hacerlo en alguna clase de lugar, (ya sea *khôra*, *tópos*, espacio o los campos gravitacionales respectivamente); mientras que una cosa que no lo haga, no existe desde el punto de vista de las cosas que están situadas en algo.

Por tanto, ¿qué es tan original en el *basho* de Nishida? Desde la publicación de *Zen no Kenkyū*, el filósofo había lidiado con la idea de que los fenómenos no representan meramente esas cosas u objetos que se nos presentan, sino que el conjunto de fenómenos de la conciencia es, al mismo tiempo, toda la realidad que el yo es capaz de experimentar. A su vez, el *yo* es en sí un sujeto que experimenta los fenómenos y una parte de esa realidad experimentada. Para él, las características que inferimos como atribuidas a los fenómenos que identificamos como objetos, así como las distinciones entre estos y los sujetos, ocurren simplemente por el modo en que percibimos las cosas que existen en el mundo. En este sentido, no existe una distinción ontológica entre el sujeto y el objeto puesto que ambos, así como las características que les atribuimos, existen y se presentan a nosotros solamente como “experiencia pura”, es decir, como fenómenos *a priori*. Esto significa que, con respecto a los fenómenos de la conciencia, no hay distinción entre sujetos y objetos, o incluso entre los objetos, las acciones y las características que les atribuimos. Todos esos fenómenos sólo pueden ser experimentados por la “experiencia pura”, la cual es para Nishida la única clase de experiencia por la que se es capaz de buscar alguna clase de conocimiento real [Γの知識 *shin no chishiki*].

### *Basho* y *khôra*

Como se ha mencionado antes, Nishida sostiene que, si algo existe, debe estar *situado* o *localizado* [於いてある *oitearu*] en algún lugar (Nishida, 1978: Vol 4, 2018-209). Esto significa que, para decir que algo *es* (sea un objeto [「象 *taishô*], su contenido [「容 *naiyô*] o un acto [「作用 *sayô*] de este) *debe* existir en algo, o mejor dicho, en algún *basho*. Evidentemente, Nishida no habla aquí de lugares que esas cosas ocupen en un espacio físico, sino del lugar donde están situadas las ideas que representan esas cosas en la conciencia. Su proyecto de *basho* resulta claro cuando lo identifica como si tuviera el mismo papel metafísico que la concepción platónica de *khôra* y sostiene que ambos funcionan como “receptáculos para las ideas” (Krummel y Nagatomo, 2012: 50) o como “la cosa que recibe las ideas” (Nishida, 1978: Vol 4, 209). De la misma forma que *khôra* recibe las ideas y les da existencia en el mundo sensible, *basho* las hace existir en el mundo de la conciencia. El *basho* de Nishida representa un límite y está ocupado por la existencia de una idea universal en la conciencia. Como explica Michiko Yusa: “*Basho* es, en efecto, una metáfora espacial para las actividades de la conciencia. Tal como lo universal abarca lo particular en el juicio subsuntivo, el *tópos* [*basho*] abarca el yo autoconsciente” (Yusa, 2002: 204). Esto no significa, no obstante, que Nishida no tome en consideración el lugar físico de los objetos o el espacio como un todo, más bien, significa que incluso el espacio físico mismo, puesto que existe, así como las relaciones entre él y las cosas físicas que se encuentran en él, deben tener también un *basho* en el que esté situada su existencia en la conciencia.

Así, hay un *basho* para la existencia de toda cosa, incluso para el *basho* (lugar) físico mismo. *Basho* y la existencia son indisolubles uno de otro,<sup>3</sup> lo que equivale a decir que sin *basho* sería imposible para la conciencia pensar en algo. El *basho* donde los fenómenos están situados en la conciencia no es, a diferencia de su localización espacial, accesible a la experiencia cotidiana, sino que sólo se alcanza mediante la experiencia pura y directa. Esto sucede porque mientras que la experiencia de los lugares físicos, por ejemplo, está sujeta a percepciones como estar fuera o dentro o ser mayor o menor, la percepción del *basho*, según la concibe Nishida, significa únicamente percibir el *basho* como es. Esto acerca la concepción de Nishida a la *khôra* platónica. Krummel también señala esa proximidad cuando afirma que:

<sup>3</sup> De una forma muy parecida a como lo expresó Aristóteles en la Física, en dónde el filósofo griego consideraba que el *tópos* era necesario para la existencia de lo que está en él, el primero es visto como una necesidad lógica para el segundo.

Derrida, quien ciertamente desconocía la apropiación de Nishida [del concepto], se acerca a la concepción de Nishida cuando observa que la *khôra* de Platón como *triton genos* no es de la clase de los inteligibles inmutables (*ideas*) ni de los sensibles corruptibles y en devenir (*imágenes*), es un “más allá” oscuro (en *exceso* del sentido y del significado), que contraviene la “lógica de la no-contradicción” o-o, la “lógica binaria”. (Krummel y Nagatomo, 2012: 21)

*Basho*, como la *khôra* platónica, es entonces una suerte de “tercer género” de las cosas, pues no es de la misma clase de cosa que una idea universal e inmutable, y tampoco de la naturaleza de un fenómeno sensible. Es perceptible sin ser un objeto y recibe las cosas sin ser un sujeto activo. Es, en palabras del propio Nishida, una “cosa que se convierte en un predicado gramatical, pero no un sujeto” (Nishida, 1978: Vol 18, 203-204).

### ***Basho* y la conciencia**

No resulta difícil admitir que cada cosa de la conciencia posee un *basho*. De acuerdo con lo que propone Nishida, cuando experimentamos un objeto en el espacio, ambos, tanto el objeto como el espacio físico en donde se encuentra, poseen un *basho* individual en la conciencia que nos permite percibirlos. Sin embargo, decir que “un objeto es en el espacio” es experimentar no solo cada uno de ellos separadamente, sino también percibir la relación que existe entre ambos. En efecto, el “espacio”, al tener un *basho* y ser percibido por el yo observante, es también un objeto en esa relación, y decir que “un objeto es en el espacio” representa la misma clase de comprensión que decir que “un objeto se relaciona con otro objeto”. Así, aunque la gente pueda decir, mediante la experiencia del sentido común, que en la relación “un objeto es en el espacio” sólo el objeto posee un lugar en el que existe. De hecho la acción de la conciencia cuando experimentamos dicha relación mediante la “experiencia pura” es la de situar no sólo el “objeto” en un *basho*, sino también el “espacio” y la “relación” entre ambos. Esto es parecido a lo que pensaron Bergson y Einstein cuando consideraban que el espacio era esencial para pensarlo todo.<sup>4</sup> No solo eso, sino que toda característica atribuida al objeto como su color, tamaño y textura y, en realidad, todo “contenido” que podamos relacionar con esta experiencia poseen, de manera similar, un *basho* propio. De nuevo, hay un *basho*

<sup>4</sup> Especialmente en el caso de Bergson, quien consideraba que hasta las cosas no corpóreas son pensadas en términos de espacio.

para cada objeto, cada contenido y cada acto. Todas esas cosas en el *basho*, que Nishida identifica como “fenómenos de la conciencia” [意識現象 *ishiki genshō*], están en constante cambio; no solo porque las cosas se relacionan entre sí, sino además porque sus significados pueden cambiar en la conciencia según el tiempo (la historia) o el contexto (sociedad/cultura). En este sentido, los fenómenos son en el *basho* de la misma forma que los elementos son en el *tópos* para Aristóteles. Los elementos poseen su *tópos* natural, pero en el momento en que se empiezan a mover se transforman en un elemento diferente con propiedades diferentes, de la misma forma que los objetos cambian y se transforman en la conciencia, y sus relaciones también lo hacen simultáneamente.

Resulta claro ahora que cada fenómeno posee un *basho* en la conciencia y que todos ellos están objetivados y situados en un *basho* que funciona como un predicado gramatical que admite y les confiere un significado contextual. No es difícil observar aquí la influencia del “espacio” bergsoniano, pues de la misma forma que el filósofo francés juzga necesario que la conciencia piense acerca de todo, el *basho* de Nishida está en la base de todo lo que tiene existencia desde el punto de vista del yo consciente. Sin embargo, Bergson no trata el “espacio” como el sustrato epistemológico que hace existir a los fenómenos, como en cambio sí hizo Nishida. Por el contrario, Bergson habla del espacio como un medio completamente pasivo en el que las cosas percibidas existen y relacionan unas con otras. Así pues, ¿cómo entiende Nishida el *basho* de la conciencia en su conjunto? Si las cosas en su respectivo *basho* se relacionan unas con otras en la conciencia, debe haber una suerte de “fundamento común” donde tengan lugar todas las relaciones. Si cada fenómeno existiera aislado de los demás en su respectivo *basho*, las relaciones no serían posibles. De nuevo, conviene no olvidar que *basho* no es meramente un *tokoro*, sino una porción o un límite (*tokoro* o *sho*) rodeado por un campo (*ba*) y, por tanto, sin un medio común, las relaciones serían imposibles debido a que la “fuerza” ejercida por el campo tiende a dar unidad a los fenómenos aislándolos. Para tratar de resolver este problema, recurramos nuevamente al filósofo estagirita. El *tópos* aristotélico adquiere la misma forma que las cosas que contiene en sí y también les da unidad, pero también hay un *tópos* que las rodea y comprende los *tópos* de las cosas individuales. Por ejemplo, el *tópos* natural de la tierra está dentro del *tópos* del agua, y el *tópos* de todos los elementos móviles y cambiantes (así como también aquellos de los inmutables) existe dentro del *tópos* del universo que es inmóvil. De la misma manera que hay un *tópos* inmóvil y absoluto que comprende todo *tópos* relativo de los cuerpos constantemente cambiantes en la concepción aristotélica del universo, debe haber un *basho* último que comprenda el *basho* de todos los fenómenos siempre cambiantes de la conciencia. Ahora bien, si el *basho* de cada fenómeno se en-

cuentra en la conciencia, entonces la conciencia en sí debe ser el ámbito en que el *basho* de cada cosa se relaciona con los demás. Esto no significa que los fenómenos existan en la conciencia; más bien, estos tienen lugares y se *reflejan* o *proyectan* [映す *utsusu*] en ella para ser pensados por el *yo* [我 *ware* o *ga*]. En palabras de Nishida: “debe haber un “campo de la conciencia” [意識の野 *ishiki no ya*]<sup>5</sup> inmóvil a diferencia de los “fenómenos de la conciencia” que se suceden cambiando a cada momento” (Nishida, 1978: Vol 4, 212). Este “campo de la conciencia” es ese *basho* inmóvil que necesita el *basho* individual de todas las cosas que se reflejan en él para poder establecer relaciones con los demás. Acerca de esta “reflexión” o “proyección” de los “fenómenos de conciencia”, Nishida explica lo siguiente:

Quando pensamos las cosas [物事 *monogoto*], debe haber algo como un *basho* en el que se reflejen. De entrada, podemos pensarlo como un “campo de la conciencia”. Para que seamos conscientes de las cosas, estas deben reflejarse en el “campo de la conciencia”. Sin embargo, conviene distinguir entre los “fenómenos de la conciencia” proyectados y el “campo de la conciencia” en que se proyectan. Podemos decir que no existe un “campo de la conciencia” fuera de la continuidad de los “fenómenos de la conciencia”. (Nishida, 1978: Vol 4, 210)

Por lo tanto, Nishida sostiene que el “campo de la conciencia” es el *campo* en que está situado el *basho* de cada fenómeno proyectado y, además, que no hay fenómeno consciente que sea proyectado fuera de él. Cada cosa que tiene un *basho* para nosotros, esto es, cada cosa que *existe* para nosotros, debe tener su *basho* en el “campo de la conciencia” que es como el *tópos* inmóvil aristotélico, no sólo porque comprende los *basho* de todas las demás cosas sino también porque, desde el punto de vista de la conciencia, no existe cosa que no esté proyectada en él. No hay *basho* proyectado fuera del “campo de la conciencia”. Como explica, además, Nishida:

Si el objeto trasciende el acto de conciencia [意識作用 *ishiki sayō*], y si el objeto está completamente fuera de la conciencia, nosotros, al existir en la conciencia, seríamos incapaces de pensar incluso que el contenido de nuestra conciencia indica un objeto o que el objeto trasciende el acto de conciencia. (Nishida, 1978: Vol 4, 211)

La “primera” conciencia a la que se refiere Nishida (es decir, la conciencia que se relaciona con los objetos) es la conciencia del yo, mientras que la “última” (es

<sup>5</sup> “Campo” posee aquí un significado distinto de *ba*. Significa “campo” en cuanto una superficie amplia en la que los fenómenos se reflejan y donde poseen un *basho* en la conciencia.

decir, la conciencia en la que nos encontramos nosotros mismos) es el “campo de la conciencia” en el que todos los fenómenos experimentados, incluido el yo, se refleja y encuentra su *basho*. Por tanto, lo que ocurre dentro del yo no es la conciencia de las cosas que puede ser pensada, sino el yo que, al ser uno de los fenómenos experimentados, también tiene su *basho* en el campo más amplio de la “conciencia”. Esto dialoga directamente con *Zen no Kenkyū*, obra en la que Nishida propone que todo lo que existe en la unidad del universo, incluyendo los “fenómenos naturales” y los “fenómenos de la conciencia” que el yo percibe como internos, son en realidad una y misma cosa. Cuando Nishida habla acerca de los “fenómenos de la conciencia”, hay que tener en cuenta que no representan todos los fenómenos de la conciencia íntima del yo pues también incluye a los “fenómenos de la naturaleza” externos. Y esto no significa que el mundo natural no exista o que exista únicamente en cuanto proyecciones en el “campo de la conciencia”. Antes bien, lo que los científicos consideran como el orden de los “fenómenos naturales” (por ejemplo, las tres leyes del movimiento de Newton o las leyes del movimiento planetario de Kepler) es, en realidad, el orden de nuestros “fenómenos de conciencia”. De la misma forma, la oposición que nos vemos inducidos a percibir entre el espíritu y la naturaleza, la mente y la materia, el sujeto y el objeto, está causada meramente por conflictos en el “sistema de la realidad”, o más bien, por los diferentes puntos de vista sobre la unidad del universo que Nishida propone en *Zen no Kenkyū*. En esa obra, el autor explica mejor la “conciencia” y su relación con los fenómenos en el siguiente pasaje:

Toda conciencia está establecida de acuerdo con una unidad. Y esta unidad comprende desde la unidad de la pequeña conciencia diaria de cada persona individual hasta la gran unidad de la conciencia universal [宇宙的 *uchūteki*] que incluye toda conciencia individual. ([Decir que] la unidad de la conciencia está limitada a la conciencia individual no es más que un dogma arbitrario añadido a la “experiencia pura”). El mundo natural [自然界 *shizenkaizai*] es un sistema de conciencia constituida por una unidad trans-individual [超個人統一 *chōkōjin tōitsu*]. Unificamos la experiencia del yo por medio del sujeto [主 *shukan*] individual y, además, unificamos la experiencia de todos los individuos por medio de un sujeto trans-individual, en el cual el mundo natural nace como un objeto. (Nishida, 1978: Vol 1, 180)

Esto significa que el yo, al verse como un sujeto, objetiva el yo individual de los demás y ve el mundo natural (o el mundo de los objetos) a través de esta relación sujeto-objeto. Sin embargo, el yo y su conciencia individual también están proyectados en una conciencia mayor que se comprende a sí misma y a todas las demás

conciencias individuales. En otras palabras, la conciencia individual, junto al yo, también está proyectada en el “campo de la conciencia” sin trascenderlo. La conciencia siempre está reflexionando sobre sí misma y, por tanto, es autónoma. Al mismo tiempo, limita todo lo que es conocido y todo lo que puede ser conocido, es completa y comprende toda la unidad presente en el mundo de la naturaleza. De este modo, tanto los “fenómenos naturales” externos como las “emociones-y-voliciones” internas [情意 *jōi*] son proyectados en la conciencia y tienen su *basho* en el interior de su campo, los primeros al ser proyectados desde fuera del yo, y las segundas al ser proyectadas desde el interior de este.

### La dinámica de *basho*

Al ser reflejado en el “campo de la conciencia”, cada objeto existente en el ámbito que percibimos como el mundo material se nos presenta como “fenómenos de la conciencia”. Sus cambios de “forma-y-posiciones” [形位置 *keijō ichi*] en el espacio y los cambios en sus significados que pueden resultar de ellos, no representan ningún problema para el sistema de Nishida en su conjunto; más aún, indican que debe haber una fuerza [力 *chikara*] que los sostenga en el interior del “campo de la conciencia” de la misma forma que Einstein había demostrado antes que hay una fuerza que mantiene unidos todos los cuerpos en el espacio. De acuerdo con la teoría de la relatividad de Einstein, aunque las cosas cambian y se mueven, nunca pueden moverse fuera del continuo espacio-tiempo, lo que también es válido para el sistema de Nishida en el que la conciencia cumple el mismo papel como medio para el *basho* de las cosas proyectadas. Nishida explica esta propuesta como sigue:

[...] no tenemos otra opción que pensar que, además de las cosas y el espacio, hay algo como una fuerza. Si podemos pensar que las cosas poseen una fuerza, como un noumèno [本体 *hontai*] de fuerza, podemos pensar también el espacio físico con una fuerza que sea atribuida al espacio. Me gustaría intentar pensar el “conocimiento” [知ること *shiru to iu koto*] como un ser atribuido al “espacio de la conciencia” [意識の空間 *ishiki no kūkan*]. (Nishida, 1978: Vol 4, 215)

Por tanto, la conciencia, como un *basho* que comprende los *basho* individuales de cada una de las cosas proyectadas en él, también es para ellos como un espacio, una clase de *milieu homogène* si tratamos de compararlo con la idea de Bergson del espacio. También posee una fuerza —o más bien tiene una fuerza en él— que une

la pluralidad de *basho* y, pese a su movimiento y cambio ininterrumpido, los uno de la misma forma en que Aristóteles entiende el *tópos*” y la fuerza que fue descrita como un “campo magnético” por Einstein. *Basho*, como un “lugar [所] en un campo [場]”, es un “campo de fuerza”, y el “campo de la conciencia” está constituido por el “campo de fuerzas” de todos los *basho* que existen en él de la misma manera que es un “campo de fuerza” en sí mismo. Nishida prosigue su explicación de los campos de fuerza así:

Lo que verdaderamente envuelve la relación de fuerzas en su interior debe ser algo como un “campo de fuerza” [力の場 *chikara no ba*]. Por tanto, en el “campo de fuerza”, todas las líneas deben tener una dirección [方向 *hōkō*]. E incluso en el *basho* de la cognición del que se piensa que está comprendido en el acto puro [純なる作用 *jun'nanaru sayō*], todos los fenómenos deben tener una dirección. (Nishida, 1978: Vol 4, 212)

Las “líneas” [線 *sen*] a las que Nishida se refiere, representan las relaciones en el “campo de la conciencia”. En su opinión, si entendemos la conciencia simplemente como un espacio de la misma forma en que entendemos el espacio físico, las relaciones deberían representarse con algo más que puntos [点 *ten*] que, sin extensión, no tienen lugar en el espacio. En el espacio físico, las relaciones son similares a puntos en la geometría euclidiana: existen mientras no tienen lugar donde estar. Sin embargo, en el sistema de la conciencia de Nishida, tanto las cosas incorpóreas como las propias relaciones deben tener un lugar, por lo que no pueden ser representadas como tales. A parte de esto, si hemos de entender la conciencia como un espacio con fuerzas como las que propuso antes, esos puntos “se mueven” en direcciones respectivas a las fuerzas que se les aplican, y las relaciones entre objetos, que pueden ser descritas como “líneas”, son formadas por esos “puntos” que son ampliados por la fuerza. Una relación entre dos objetos distintos es, en consecuencia, representada en la conciencia como líneas que conectan el *basho* de sus respectivos cuerpos en la misma dirección de los “campos de fuerzas”. Esto se acerca al concepto que Einstein proponía cuando explicó que la fuerza gravitacional posee una dirección que es aplicada en el espacio y no directamente en los cuerpos que están en él (Einstein, 1961: 63-64). Además, presenta similitudes con los términos a través de los cuales Aristóteles describe el movimiento de un cuerpo en la dirección rectilínea hacia su lugar natural. A diferencia de los “campos gravitacionales” de Einstein, en la filosofía de Nishida, *basho* aplica la fuerza sólo a otro *basho*, sin imponer un cambio al “campo de conciencia” que continúa siendo una clase de *milieu homogène* invariable.

Otra interpretación, la cual puede ser inferida de la idea de Nishida de la dirección de las líneas en el “campo de fuerza”, explica por qué el yo tiende a ver el mundo de los fenómenos como constituido por sujetos y objetos (a lo que Nishida se opone enérgicamente en la epistemología). Un observador que presencia la acción de la gravedad de dos cuerpos desde fuera tiende a ver a uno activo (esto es, el que atrae) y el otro pasivo (esto es, el atraído). Esto sucede porque, aunque los cuerpos se atraen mutuamente uno a otro, cuando uno de ellos posee una masa considerablemente superior al otro, produce también un “campo gravitacional” más fuerte y atrae al otro cuerpo con mayor intensidad.

Aunque desde el punto de vista de la filosofía de Nishida, todos los fenómenos son “fenómenos de la conciencia”, sin distinción ontológica ni dualismo epistemológico alguno aplicado a los propios fenómenos, su *basho* en el “campo de la conciencia” en cuanto “campos de fuerza” poseen diferentes intensidades, de la misma forma que los cuerpos de diferentes masas que producen campos gravitacionales de diferentes fuerzas. En la conciencia, cuando un *basho* posee un “campo de fuerza” más fuerte establece una relación con otro *basho*, y el balance resultante de la lucha de sus fuerzas resultará en que se comprenden como ser sujeto (o el que atrae, en el caso de la gravedad) u objeto (el atraído) desde el punto de vista de un observador externo a la relación.

En resumen, cuando decimos que lo que observamos como la realidad es el *basho* de las cosas proyectadas en el “campo de la conciencia”, esto no significa que el yo y el mundo físico sólo existan como proyecciones en el seno de nuestra conciencia, sino que este es el modo en que son percibidas por el yo. Nishida no piensa que el yo sea la cosa pensante consciente como hicieron empiristas como John Locke, quien dijo: “El yo es esa cosa pensante consciente que siente o es consciente del placer y el dolor y es capaz de la felicidad o la miseria, y por eso se ocupa de sí tanto como se expanda la conciencia” (Locke, 1995: Cap. XXVII, §17). En cambio, lo que Nishida dice es que el yo, así como los demás fenómenos, tienen sus respectivos *basho* situados en el “campo de la conciencia”. Este campo (al igual que el *Gravitationsfeld* de Einstein) actúa en términos de un “campo de fuerza” que une los fenómenos a la vez que les confiere el lugar en donde establecer las relaciones unos con otros. Y la conciencia que está limitada por ese campo es, de este modo, no la conciencia personal del yo, sino un campo inmóvil, a diferencia de los fenómenos siempre cambiantes que están en él y que comprenden todo lo que puede ser conocido (Nishida, 1978: Vol 4, 210-211). Esto no significa que para Nishida no haya una conciencia individual; más bien, *mi* [私の *watashi no*] quiere decir conciencia personal, que es entendida como interna e intrínseca al yo, también tiene su *basho* dentro del campo mayor de la conciencia que comprende

la unidad del universo. Así, el “yo cognoscente” que, al ser existente, también posee un *basho*, se proyecta en el “campo de la conciencia” para comprenderse. Comprender no es una tarea sencilla, como señala Nishida, “*basho* es pensado como externo<sup>6</sup> por la cosa que está situada en su interior” (Nishida, 1978: Vol 4, 217). Por lo tanto, a fin de comprender adecuadamente que todo fenómeno tiene un *basho* y entender que el “acto de conocer” está constituido por el yo que se proyecta a sí mismo en la conciencia y establece relaciones directas con el *basho* de las cosas a conocer, es importante entender que el yo que experimenta las cosas no es externo al *basho* de la conciencia. El yo se proyecta en la conciencia y, al hacerlo, él mismo sitúa un *basho* desde el que puede relacionarse con las demás cosas también situadas en el *basho*.

### El “yo actuante” y el “yo observante”

A partir de todo lo expuesto hasta ahora se comprenderá que si el yo fuera un mero observador del mundo, sin un *basho* en el “campo de la conciencia”, no sería capaz de experimentar nada, pues las cosas, a fin de poderse relacionar, deben estar en un mismo ámbito, lo que significa que, en este caso, deben compartir el *basho* del “campo de la conciencia”. El yo que percibe la conciencia como interna y que ve el *basho* y todos los fenómenos como externos es un “yo como una cosa que trabaja (o actúa)” [「くものとしての自己 *hataraku mono toshite no jiko*], o un “yo actuante”. Este es el yo que se relaciona con cosas y las experimenta por medio del *basho* en el que todos ellos están situados. No es que el yo proyecta, sino que es proyectado en la conciencia. Junto a todos los demás fenómenos y las relaciones entre ellos, el yo es proyectado en el “campo de la conciencia” y tiene su “lugar en la conciencia” (al que Nishida denomina *basho*).

A primera vista, se podría pensar que, puesto que todos los objetos, contenidos y relaciones que existen son “seres” o “existentes” [存在 *sonzai* o 有 *yū* o *u*], lo que *no es*, a saber, el “no-ser” o la “nada” [無 *mu*] carece de un *basho* donde situarse y, por tanto, trasciende la conciencia, ubicándose así en algún otro lugar. La idea de que el “no-ser” es lo que está situado fuera de la conciencia podría, de este modo, echar a perder la totalidad del sistema de Nishida, debido a que la experiencia del

<sup>6</sup> La comprensión del *basho* como algo externo, que Nishida atribuye al yo, establece un paralelismo entre su filosofía y la de Bergson quien también consideraba que, a diferencia de otros animales que se veían como parte del espacio, los seres humanos tendían a pensar el espacio como algo externo. Esto sucede gracias a la capacidad humana para separar las sensaciones del espacio y entender la disposición de diferentes cosas en el espacio.

“no-ser” superaría la barrera establecida por el “campo de la conciencia”. Sin embargo, este “no-ser” como una simple negación de los “seres” no es la “nada” en el sentido apropiado del término, sino una mera nulidad relativa a lo que *es*. Así, esta “denominada nada” no es lo mismo que la verdadera ausencia de todo y, al ser objetivada [「象化 *taishōka*], es proyectada como “no-ser” en contraposición al “ser”. Por tanto, tiene un *basho* en la conciencia tal como lo tienen los demás objetos. Como lo explica Nishida:

Para reconocer lo que *es* [有るというもの *aru to iu mono*], lo hacemos contraponiéndolo a lo que *no es* [無いというもの *nai toiu mono*]. Sin embargo, *lo que no es* reconocido en contraposición a *lo que es*, sigue siendo un *ser* [有 *yū* o *u*]. La “verdadera nada” [「の無 *shin no mu*] debe ser lo que envuelve al *ser* y *no-ser* [無 *mu*]; y debe ser el *basho* en el que se forma el *ser-y-no-ser* [有無 *umu*]. (Nishida, 1978: Vol 4, 217-218)

El “no-ser” como contraposición al “ser” pertenece a la misma categoría que el vacío que observamos en el mundo físico. El vacío físico procede de la ausencia de materia, pero no de la verdadera ausencia de toda cosa, pues incluso en un espacio completamente vacío todavía hay energía, radiación, fuerzas, etcétera. Por tanto, está lejos de ser por completo una “verdadera nada”. Esta “nada oposicional” o relativa es la que aparece en el momento en que una cosa se desplaza o cambia y la conciencia individual ignora la cosa nueva que ocupa el lugar de la anterior. Al desconectar el cambio del flujo del tiempo (que mide el cambio y el movimiento), tiene lugar una especie de “negación de la existencia” en la conciencia. Esto nos recuerda a la idea de Bergson de una negación que nace de la “desatención” hacia la cosa que sustituye, tal y como explica en *La evolución creadora*:

Lo que confiere su carácter subjetivo a la negación [de la existencia] es precisamente esto, que en el descubrimiento de una sustitución se toma solo en consideración lo reemplazado y se desatiende aquello que reemplaza. Lo reemplazado solo existe como una concepción mental. Si es necesario, para continuar viéndolo, y en consecuencia para hablar de ello, se vuelve la espalda a la realidad, que fluye desde el pasado hacia el presente, avanzando desde atrás. Esto es lo que hacemos cuando negamos. (Bergson, 1928: 310)

Lo que Nishida propone en *Basho* es, por tanto, una “nada” verdaderamente trascendente que no sea una *no-cosa* reflejada en la conciencia, sino más bien la completa ausencia de todo, incluso de la nada oposicional o relativa, es decir, el

“no-ser” en contraposición al ser. Como tal, la “nada verdadera” trasciende la conciencia, pero sin tener un *basho* situado fuera de ella. Todo lo que existe, lo hace en un *basho* (o, más bien, debe estar situado en un *basho* y proyectado en los límites establecidos por el “campo de la conciencia”), pero la “nada verdadera” no es una cosa u objeto, y tampoco un contenido o acto. No es una *no-cosa* en contraposición a *alguna cosa*, tampoco es 無 según es concebida normalmente en contraposición a 有; es puramente 無 en sí. Esto significa que la “nada verdadera” no nace de la negación de una cosa, sino que es más bien la negación de toda cosa en general, incluida la negación misma. Como Nishida lo ejemplifica, la negación de un color sigue siendo un color, e incluso la negación de todos los colores no es todavía la “nada verdadera” en cuanto que la cosa que carece de color sigue siendo una cosa y ocupa un *basho* en la conciencia. Incluso el espacio vacío no es nada sino una “nada relativa” en cuanto formado a partir de la ausencia de materia porque sigue siendo un *ser* que refleja y posee un *basho*. Como lo explica Nishida “El *basho* de la nada verdadera debe ser, por definición, lo que trasciende la oposición entre *ser-y-no-ser* y lo que posibilita que se establezcan en su *interior* [内 – *uchi ni*]” (Nishida, 1978: Vol 4, 220). Al trascender la conciencia, la “nada absoluta” se convierte en el sustrato último en el que se sostiene todo el sistema de la conciencia propuesto por Nishida o, en sus palabras: “El *no-ser* que se opone al *ser* desde la negación del *ser* no es la ‘nada verdadera’, la ‘nada verdadera’ es lo que forma el trasfondo [背景 *haikei*] del *ser*” (Nishida, 1978: Vol 4, 218).

La conciencia es el campo en que las cosas son proyectadas y encuentran su *basho* respectivo, y la “nada absoluta” es aquello que sostiene todo este sistema. Así, la “nada verdadera” se convierte en el *basho* último de todo, incluida la conciencia, o como empieza a denominarla Nishida, la “conciencia verdadera” en contraposición con la particular:

Lo que se denomina “conciencia verdadera” debe ser lo que refleja incluso la conciencia como [he explicado] antes, [esta última] “denominada conciencia” [所謂意識 *iwayuru ishiki*] no es más que algo que ha sido objetivado [象化されたもの *taishōka sareta mono*]. (Nishida, 1978: Vol 4, 220)

Posiblemente el análisis más claro de la conciencia del “yo” proviene de John W. M. Krummel, cuando comenta que “La ‘denominada conciencia’ es objetivada como algo pensado. Se convierte en el sujeto gramatical de ‘yo pienso...X’. Como una ‘nada oposicional’, todavía es un ser latente” (Krummel y Nagatomo, 2012: 195). Al ser objetivada, la “denominada conciencia” posee también su *basho* en el campo de la conciencia junto a la conciencia del yo consciente con la que está

conectada. La “conciencia verdadera” que propone Nishida es aquella en donde cada objeto está proyectado y encuentra su respectivo *basho*; no está objetivada y carece de opuestos. Así, la “conciencia verdadera” podría ser interpretada como la “conciencia verdadera” en sí, pero aquí proponemos interpretarla como un ser sostenido por la “nada verdadera”. Esta interpretación se basa en el hecho de que Nishida entiende que el cognoscente, o mejor, el “yo observante” (a diferencia del “yo actuante”) envuelve lo que es conocido: “Por tanto, no debe significar que el cognoscente [o ‘la cosa cognoscente’ 知るもの *shiru mono*] simplemente constituye o actúa. El cognoscente debe ser aquello que envuelve lo conocido [知られるもの *shirareru mono*] [...]” (Nishida, 1978: Vol 4, 222-223).

El cognoscente no está situado en el ámbito de la conciencia en el que está correlacionado con aquello que también encuentra su *basho* ahí, sino que debe ser más bien un *basho* que abarque la conciencia y todas las cosas proyectadas en ella. Pues si la “conciencia verdadera” fuera lo mismo que la “nada verdadera”, ¿cómo podría el cognoscente abarcar al mismo tiempo la conciencia y proyectarse a sí mismo en su interior? El cognoscente debe, en consecuencia, estar situado en la “nada verdadera”, de manera que pueda, al mismo tiempo, abarcar el cognoscente y proyectarse (como “yo actuante”) en el “campo de la conciencia”.

### El yo desde el punto de vista de *basho*

La mera suposición de que somos capaces de experimentar los fenómenos basta para demostrar cómo el yo es proyectado en el “campo de la conciencia” de la misma forma que todos los demás fenómenos. La proyección del “yo verdadero” situado en la “nada verdadera”, como se ha expuesto anteriormente, tiene su *basho* proyectado como el de un “yo actuante” que se relaciona con las cosas proyectadas y que las cambia mediante las relaciones establecidas por las fuerzas presentes en el “campo”. Las relaciones entre el “yo actuante” y el *basho* de los demás objetos proyectados en la conciencia son lo que denominamos “experiencias” [体 験]. Pero ahora no será difícil entender que este yo y su relación con los fenómenos también son experimentados y, en este sentido, que este yo también forma parte de la realidad experimentada como un todo. Por tanto, si las cosas proyectadas en la conciencia son experimentadas por el “yo actuante”, ¿qué es lo que es capaz de experimentar el yo reflejado? Nishida establece una distinción entre “actuar” o “trabajar” [行 動 *hataraku*] y “observar” o “ver” [見 る *miru*] en la cual “actuar” significa relacionarse con objetos en el espacio físico y las proyecciones de tales relaciones en el *basho* de la conciencia, mientras que “ver” significa experimentar directamente el

*basho* de las cosas reflejadas desde el *basho* eterno e inamovible de la “nada verdadera”. Primero explica así su idea:

El “*basho* verdadero” no es meramente un *basho* del cambio, sino un *basho* de la generación-y-extinción [生滅 *shōmetsu*]. Cuando vamos más allá del género [類 *るい* *ruigainen*] y nos introducimos en el *basho* de la generación-y-extinción, el sentido del actuar [行くということ *hataraku to iu koto*] desaparece y no queda más que el ver [見るといふこと *miru to iu koto*]. (Nishida, 1978: Vol 4, 219)

Esto significa que, desde el “*basho* verdadero”, el yo no *actúa* sobre las cosas, únicamente las ve. El “yo actuante” es proyectado en el “campo de la conciencia” desde este *basho* inmóvil e inmutable desde el cual también es experimentado el “yo observante”. Así, el yo en el *basho* de la “nada absoluta” se refleja en el *basho* de la nada oposicional (es decir, el “campo de la conciencia”) y se observa como un fenómeno activo, como parte de la totalidad de la realidad experimentada. A diferencia del “yo actuante” que es visto como un ser en constante cambio “ahí” [そこ *soko*] o “allá” [あそこ *asoko*], el “yo observante” transcendental está siempre presente “aquí” [ここ *koko*] y “ahora” [今 *ima*]. Sería una especie de *Hiersein* [ser-aquí] en contraste con el *Dasein* [ser-ahí] de Heidegger.

*Traducción de Raquel Bouso*

## Bibliografia

- BERGSON, Henri. (1928). *Creative Evolution*. Londres: Macmillan and Co. Ltd.
- EINSTEIN, Albert. (1961). *Relativity: The Special and General Theory*. Nueva York: Bonanza Books.
- HEISIG, James W. (2001). *Philosophers of Nothingness: an Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- KRUMMEL, John W. M.; y Nagatomo, Shigenori. (2012). *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*. Oxford: Oxford University Press.
- LOCKE, John. (1995). *An Essay Concerning Human Understanding*. Nueva York: Prometheus Books.
- NISHIDA, Kitarō. (1978). *Nishida Kitarō Zenshū* (19 vol.). Tokio: Iwanami Shoten.
- YUSA, Michiko (2002). *Zen & Philosophy: An intellectual biography of Nishida Kitarō*. Honolulu: University of Hawaii Press.