



Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Nishida Kitarō and The Problem of Self-Consciousness

» GREGORY S. MOSS
The Chinese University of Hong Kong

Traducido por Pablo Santero

Recibido el 16 de octubre de 2025. Aceptado el 20 de diciembre de 2025.

RESUMEN

Nishida Kitarō desarrolla una teoría *transintencional* de la autoconciencia alrededor de lo que él denomina “experiencia pura”. Si la intencionalidad no es constitutiva de la autoconciencia en su forma más fundamental, surge la pregunta: ¿cómo es posible la intencionalidad? En lo que sigue, mostramos cómo Nishida puede explicar la relación intencional de la conciencia con su objeto mediante una lógica de la paradoja, una lógica profundamente inspirada en el universal dialéctico de Hegel.

Palabras clave

intencionalidad, autoconciencia, absoluto.

ABSTRACT

Nishida Kitarō's theory of self-consciousness develops a *trans-intentional* theory of self-consciousness—what he calls “pure experience.” Given that intentionality is not constitutive of self-consciousness in its most fundamental form, how is intentionality possible? In what follows we show how Nishida can explain the intentional relationship of consciousness to its object by a logic of a paradox, a logic that is deeply inspired by Hegel's dialectical universal.

Keywords

intentionality, self-consciousness, absolute.

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

I. El problema de la intencionalidad¹

¿Qué es la conciencia? Como es bien sabido, la fenomenología clásica enseña que la conciencia está siempre dirigida hacia un objeto. Esto es lo que Husserl llama intencionalidad. Percibir sin percibir nada no sería percibir. La percepción solo puede darse bajo la condición de que haya algo hacia lo cual esté dirigida. Ya sea que esté percibiendo, imaginando o hablando, siempre estoy percibiendo algo, imaginando algo o hablando de algo. En sus *Ideas I*, Husserl argumenta que “[u]na distinción esencialmente fundamental resalta, así, entre ser como vivencia y ser como cosa” (Husserl, 2013: 168).² Aunque las percepciones de una mesa cambien a medida que uno se mueve alrededor de ella, continuamos percibiendo la misma mesa. Por eso, Husserl infiere que el objeto percibido es esencialmente distinto de las percepciones o las experiencias de la mesa misma (Husserl, 2013: 145). Husserl concluye que la cosa trasciende a la conciencia: “Así pues, la *cosa* se dice, ella misma y sin más, trascendente. En esto se delata precisamente la diversidad de principio entre los modos de ser, la más cardinal que hay en general, la que hay entre conciencia y realidad” (Husserl, 2013: 169). Husserl es muy claro acerca de que esta “diversidad cardinal” entre conciencia y realidad no aplica solo a la experiencia perceptiva, sino a “cualquier conciencia posible”, tal como la “conciencia de otros” (Husserl, 2013: 170)

Como es bien sabido, Sartre también sigue a Husserl al enfatizar la trascendencia del objeto:

Toda conciencia, como lo ha demostrado Husserl, es conciencia *de* algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea *posición* de objeto trascendente (...). El primer paso de una filosofía ha de ser, pues, expulsar las cosas de la conciencia y reestablecer

¹ Este texto contiene una serie de pasajes de textos publicados o próximos a publicarse en inglés. La primera parte del ensayo reproduce “Rene Girard and the Phenomenology of Mimetic Desire” (Moss, 2023) (con modificaciones y omisiones). La segunda y tercera parte corresponden parcialmente a la tercera sección de “The Mystical Form of Absolute Dialecticism in Kiyozawa Manshi and the Early Nishida Kitarō”, en coautoría con Dennis Prooi (Prooi y Moss, 2025). La cuarta reproduce contenido de la sección 3.5 de *Hegel and Nishida* (próximo a publicarse en Cambridge University Press), y la conclusión reitera contenidos del apartado 3.6 del mismo texto.

² Para esta traducción utilizamos, siempre que fuera posible, referencias de ediciones preexistentes en español. Sin embargo, algunas obras citadas de Nishida no están publicadas en castellano. En esos casos, la referencia bibliográfica es de la edición en inglés del manuscrito original. [N. de T.]

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

la verdadera relación entre esta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional *del* mundo. (Sartre, 1996: 21, énfasis original).

La construcción “conciencia de” implica que la conciencia es consciente de un objeto que no es la conciencia. Como tal, la conciencia es de un objeto distinto de la conciencia. Para Sartre, la intencionalidad tiene la implicación adicional de que la conciencia es consciente de un objeto que la trasciende completamente.³ Sin embargo, si el objeto trasciende a la conciencia, la estructura intencional de la conciencia plantea un problema para la autoconciencia. Si la experiencia siempre implica la conciencia de un objeto trascendente, ¿cómo puede uno, en principio, experimentar la conciencia misma?

Sartre ofrece una famosa reflexión que problematiza al abordaje ingenuo al autoconocimiento:

La reducción de la conciencia al conocimiento, en efecto, implica introducir en la conciencia la dualidad sujeto-objeto, típica del conocimiento. Pero, si aceptamos la ley del par cognoscente-conocido, será necesario un tercer término para que el cognoscente se torne conocido a su vez, y nos encontraremos frente a este dilema: o detenernos en un término cualquiera de la serie conocido-cognoscente-conocido por el cognoscente, etc., y entonces tropezamos siempre, como término último, con una reflexión no consciente de sí; o bien afirmar la necesidad de una regresión al infinito (*idea ideae ideae...*, etc.), lo que es absurdo. (...) ¿No será que no hay que introducir la ley de par en la conciencia? (Sartre, 1996: 22).

³ Sartre interpreta que la comprensión de Husserl sobre la intencionalidad implica que “la conciencia es constitutiva del ser de su objeto” (Sartre, 1996: 29). Sartre sostiene que esta definición de la intencionalidad es inconsistente, dado que Husserl convierte al noema en “algo irreal, que es correlato de la *noesis*, y cuyo *esse* es un *percipi*” y así, según Sartre, Husserl “se muestra totalmente infiel a su principio” (Sartre, 1996: 30). Sartre parece tener en mente pasajes en los que Husserl caracteriza la cosa en sí como algo que “jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecte para nada la conciencia y el yo-de-conciencia” (Husserl, 2013: 184). No pretendo juzgar la legitimidad de la lectura de Sartre ni decidir entre estas dos interpretaciones de la relación intencional al considerar pasajes en los que Husserl habla de “un nexo de ser absoluto en que nada puede infiltrarse ni del que nada puede escapar” (Husserl, 2013: 189). Aquí basta con señalar que la intencionalidad siempre implica la no-identidad de la conciencia y su objeto.

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

Sartre argumenta que, si uno asume que toda conciencia es una forma de autoconciencia, entonces la autoconciencia no puede reducirse a la autoconciencia reflexiva.⁴ En consecuencia, introduce una forma de autoconciencia prerreflexiva que hace posible la conciencia de un objeto. Fenomenológicamente, el argumento de Sartre contra la dualidad de la conciencia está bien motivado y puede apreciarse sin adoptar todas las distinciones de Sartre ni sus diversas posturas con respecto a la autoconciencia.

Debido a que la conciencia está dirigida hacia un objeto que la trasciende, todo acto de reflexión conceptual también está marcado por esta oposición. Así, cuando me pregunto “¿quién soy yo?”, la conciencia se encuentra a sí misma como objeto. Sin embargo, dado que la conciencia está dirigida hacia un objeto trascendente, el yo sobre el cual estoy reflexionando es un objeto que la trasciende y es, por lo tanto, un otro distinto a la conciencia. Por ende, la conciencia no se encuentra a sí misma en la autorreflexión. De hecho, no tiene importancia cuántas veces uno realice esa reflexión, puesto que en cada caso el yo que aparece no es la conciencia que pregunta. El yo empírico, ya sea un yo físico, psicológico o psicofísico, solo puede aparecer como objeto para la conciencia. El llamado yo trascendental –la condición que posibilita la donación de ese yo empírico– siempre falta. El yo fracasa en mostrarse a sí mismo; es un fenómeno de ausencia. Uno puede continuar poniéndose a sí mismo sin fin, es decir, infinitamente, y el yo no aparecerá. O uno puede simplemente dejar de autorreflexionar, en cuyo caso la serie debe terminar en una conciencia que no es reflexivamente consciente de sí misma.

Como Sartre piensa que es absurdo que la conciencia sea inconsciente de sí misma, para él toda autoconciencia reflexiva está condicionada por una autoconciencia prerreflexiva. Aunque la conciencia no pueda aparecer como una cosa o actividad determinada y consistente dentro de la autoconciencia reflexiva, ¿puede el yo consciente aparecer siquiera como un ser consistente y determinado en la conciencia prerreflexiva? De hecho, no puede. Cuando no reflexiono sobre mí mismo, mi conciencia está dirigida hacia algo distinto de mí mismo. Por ejemplo, mientras leo la *Crítica de la razón pura*, no estoy pensando que “yo soy quien lee la *Crítica*”. Al contrario, estoy absorto en la lectura y no atiendo al hecho de que soy yo quien lee. Por supuesto, si alguien me

⁴ Según Sartre, la conciencia “tiene que ser, si hemos de evitar la regresión al infinito, relación inmediata y no cognitiva de ella consigo misma” (Sartre, 1996: 22).

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

interrumpe y pregunta “¿qué estás haciendo?”, puedo decirle que estoy leyendo. Para Sartre, esto es suficiente para indicar que soy consciente de mí mismo (aunque no reflexivamente) en tales estados en los que me encuentro absorto. Sin embargo, incluso si Sartre tiene razón en este punto, en esos estados prerreflexivos el yo consciente nunca aparece como distinto de aquello en lo que la conciencia está absorta. Por lo tanto, el yo está vacío, es decir, el yo nunca aparece como un ser determinado y consistente; ni como una cosa determinada y consistente, ni como una actividad determinada y consistente. Si bien la conciencia, o el yo, ciertamente están ahí, nuestra mismidad solo está presente de manera indeterminada.

Si el yo consciente determinado no puede aparecer ni en la conciencia reflexiva ni en la no reflexiva, entonces el yo consistente y determinado no puede aparecer en absoluto. Sin embargo, sería absurdo que la conciencia no apareciera en absoluto, pues la conciencia es *consciente de sí misma* como *aquello que está dirigido hacia un objeto*. Irónicamente, es solo bajo el supuesto de que la conciencia trasciende su objeto que uno no puede encontrarla. Si la conciencia realmente trasciende el objeto, entonces debe ser distinta de él. Sin embargo, es en virtud de esa misma distinción que la conciencia fracasa en aparecer. Por tanto, ¿cómo puede aparecer la conciencia como aquello que trasciende el objeto?

Si nuestras reflexiones cesaran aquí, ciertamente habríamos fallado en apreciar la profundidad de estos fenómenos. En cada caso de reflexión, la conciencia aparece de la misma manera, a saber, como aquello que fracasa en ser algo consistente y determinado. Para emplear el lenguaje de Sartre, la conciencia solo puede aparecer en la reflexión como “un ser que incluye ser consciente de la nada de su ser” (Sartre, 1996: 81). Dicho de modo más simple, la conciencia de hecho se nos aparece en cada reflexión, pero como aquello que no es ninguna entidad o acto consistentemente determinado, ya que no es nada de lo que se diga que es. La conciencia nunca se encuentra a sí misma en su objeto, de tal modo que en la reflexión siempre aparece *como otra* y distinta de cualquier ente con el que esté intencionalmente relacionada. Sin embargo, esta descripción es una contradicción, puesto que uno es consciente de la conciencia como aquello que está siempre más allá del objeto del cual uno es consciente. Dado que la conciencia es siempre distinta de todos los objetos intencionales, la conciencia debe ser también distinta de sí misma siempre que se tenga a sí misma como objeto de su relación intencional. Por lo tanto, la conciencia debe trascenderse a sí misma. La conciencia ni siquiera puede ser “esa conciencia que fracasa

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

en ser un algo determinado”. En conclusión, nuestra experiencia de fracasar en conocer el carácter determinado de la autoconciencia reflexiva revela que la conciencia está constituida por la autocontradicción.

La conciencia está constituida por la relación intencional, en la que el objeto trasciende la conciencia de este. Por eso, la conciencia solo puede aparecer ante la autoconciencia reflexiva como algo que no es conciencia. Así, la *intencionalidad misma* solo puede aparecer para y dentro de la autoconciencia reflexiva como una forma de autocontradicción. La afirmación de que toda conciencia está constituida intencionalmente es una afirmación autocontradictoria. Para los lectores de Hegel, este resultado no debería sorprender.⁵

Pero si no puede haber contradicciones verdaderas, entonces la autoconciencia conceptual es imposible. Naturalmente, incluso esta intuición sobre la imposibilidad de la autoconciencia sería también imposible, ya que saber *que* la autoconciencia conceptual es imposible es en sí misma una forma de autoconciencia conceptual. En palabras de Nishida:

Cuando hablamos de conciencia, pensamos desde una conciencia de la que somos conscientes, una actividad que conlleva significados. Pero ese acto ya ha sido objetivado, no es la conciencia que está siendo consciente, no la verdadera conciencia misma. (Nishida, 2012: 53).

Hemos descrito el fenómeno de la autoconciencia en términos negativos como la nada del ser. Sin embargo, esta descripción negativa implica una descripción positiva. En la medida en que el yo nunca parece tener un ser propio, aparece como un ser cuya identidad determinada yace siempre más allá de sí mismo, en un otro. En otras palabras, el “yo” que aparece ante la conciencia lo hace como otro para sí. Al reflexionar sobre el “yo”, este aparece trascendiendo la propia conciencia, y como un yo distinto de sí mismo. Así, el propio yo aparece siempre como un otro yo. El único yo definido que

⁵ A juicio de Nishida, Husserl aún no se había liberado de la oposición de la conciencia que es endémica a la conciencia intencional. “El punto de vista de un Ego puro que ve el noema y la noesis oponiéndose entre sí es esencialmente el punto de vista de la noesis de la noesis, y tiene, como el acto del acto, una significación constitutiva. Husserl partió de la posición de Brentano, quien veía la esencia de la conciencia en la intencionalidad; por eso la fenomenología de Husserl aún no se ha liberado de este punto de vista” (Nishida, 1958: 98).

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

puedo adscribirme es la mismidad⁶ de otro. En consecuencia, la autocontradicción que pesa sobre la aparición de la mismidad puede reformularse de la siguiente manera: *el yo es el yo de otro*. La conciencia reflexiva solo puede experimentarse a sí misma como una conciencia autoalienada. La autoalienación es nuestra condición esencial. Siempre que me encuentro a mí mismo como un ser distinto, me relaciono conmigo mismo como si fuera contemplado por otro.

En resumen, el vacío del yo significa que el yo consistente y determinado está siempre ausente. El yo determinado no puede aparecer ante ninguna conciencia reflexiva o prerreflexiva. Cuando el yo determinado aparece, solo puede aparecer como un yo alienado: el yo de otro. Sin embargo, esto solo significa que la conciencia está presente para mí como un ser que se trasciende a sí mismo, autotrascendente, es decir inherentemente contradictorio.

II. Experiencia pura

En su *Indagación del bien*, Nishida argumenta que siempre que adoptamos una postura reflexiva hacia la conciencia nos hallamos *alienados* de la conciencia. La postura reflexiva pone una división entre el yo *qua* sujeto y el yo *qua* objeto. Como la conciencia siempre fracasa en aparecer si es puesta como un sujeto determinado y consistente que experimenta objetos distintos, en *Intuición y reflexión* Nishida infiere que la conciencia solo puede aparecer en una experiencia no reflexiva en la cual el sujeto no es distinto del objeto (Nishida, 1987: 6-7). Nishida describe esta relación inmediata de la conciencia como experiencia pura. Bajo el supuesto de que la conciencia siempre trasciende su objeto, se vuelve imposible hallarla, por eso la conciencia solo puede encontrarse a sí misma como *otra* respecto de su objeto. Así, solo a través de la experiencia pura, en la cual el sujeto es indistinto de su objeto, se puede encontrar la conciencia tal como es verdaderamente, tal como es verdaderamente para sí misma. Dado que la experiencia reflexiva siempre engendra una distinción entre sujeto y objeto, para hallar la conciencia tal como es, se debe trascender la conciencia reflexiva por completo.

6 *Self-hood* en el original. [N. de T.]

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

Si la experiencia pura es la indistinción de sujeto y objeto, la “impura” pone al sujeto como distinto del objeto.⁷ La expresión “experiencia impura” connota una contaminación: es una experiencia contaminada de distinción. El término “pura” aquí connota que la experiencia ha sido purificada de contaminantes. La experiencia pura está purificada de la distinción entre sujeto y objeto.

¿Qué es la experiencia pura? Como escribe Nishida:

El momento de ver un color o de oír un sonido es anterior, no solo al pensamiento de que el color o el sonido es el hecho de la actividad de un objeto exterior o de que uno lo está sintiendo, sino también anterior al juicio de lo que pueda ser el color o el sonido. En este sentido, la experiencia pura es idéntica a la experiencia directa. Cuando uno experimenta directamente su propio estado de conciencia, no existe todavía un sujeto o un objeto, de suerte que el conocer y su objeto están completamente unificados. Este es el tipo más refinado de experiencia. (Nishida, 1995: 41).

La descripción que Nishida hace de la experiencia pura se asemeja mucho a la autoconciencia prerreflexiva de Sartre, pero caracterizada de una manera fundamentalmente diferente. Consideremos la experiencia de perderse en la música, un ejemplo que el propio Nishida emplearía (Nishida, 1995: 91). Cuando estás perdido en la experiencia de la música, no estás pensando “soy yo quien escucha la música”, en cuyo caso la experiencia misma se diferenciaría en contenidos distintos, tales como el “Yo”, la experiencia de “escuchar” y la presencia de la “música”. En esta experiencia de la música en la que ella “te inunda”, por así decirlo, no hay todavía una distinción entre el objeto experimentado y el experimentador. En la experiencia pura todavía no hay distinción entre el yo y el objeto experimentado. Estas experiencias comunes, omnipresentes y mundanas son no dualistas, y en ellas la distinción entre sujeto y objeto no surge.

Como ningún yo separado aparece en la experiencia pura, ella no pertenece a ningún yo u otro particular. En efecto, no es ni “mía” ni “tuya”. Dado que la experiencia pura no posee distinción alguna, no puede ser la experiencia de nadie. La experiencia no es

⁷ El término “impuro” es introducido por Takahashi Satomi y no figura originalmente en la *Indagación del bien* de Nishida.

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

primordialmente de nadie. Naturalmente, la dualidad entre el pensamiento y su objeto puede surgir y de hecho surge si pienso sobre el hecho de que estoy escuchando música. Al reflexionar sobre lo que estoy haciendo, puedo juzgar que “yo estoy escuchando a Beethoven”. A través de este juicio, la conciencia puede hacer propia la experiencia y llamarla “mía”. La experiencia puede ser poseída a través de la reflexión, pero la reflexión depende de una experiencia primordial que no es posesión de nadie. Por supuesto, mi propiedad⁸ sobre la experiencia la aliena de sí misma, pues no puede encontrar a su propietario. Como señala Nishida en el prefacio de *Indagación del bien*, esta explicación resuelve el problema del solipsismo, pues “la experiencia existe no porque haya un individuo, sino que un individuo existe porque existe la experiencia” (Nishida, 1995: 34).

Se podría trabajar bajo la suposición engañosa de que para descubrir la conciencia y embarcarse en la experiencia pura se requiere abandonar la reflexión por completo. Sin embargo, es importante notar que incluso la experiencia de la reflexión es una experiencia pura. De hecho, Nishida dice que “todos los fenómenos mentales se manifiestan en la forma de experiencia pura” (Nishida, 1995: 42). No consideremos simplemente la escucha de un sonido o el ver un color, sino incluso la experiencia de pensar acerca de escuchar un sonido. La impureza surge porque el yo que piensa es distinto del objeto sobre el cual uno piensa, o el sonido sobre el que se piensa. A pesar de esta impureza, la relación de la conciencia con la experiencia de pensar misma es inmediata y directa. En la experiencia de pensar sobre el sonido, no estoy representando la representación del sonido o pensando acerca del pensamiento del sonido. Más bien, en el acto de pensar sobre el sonido, estoy reflexionando acerca del objeto, pero no estoy reflexionando sobre el pensar del objeto. Si no estoy reflexionando sobre el pensamiento mismo, hay una relación inmediata con la reflexión misma. En la relación con la reflexión, la conciencia se relaciona inmediatamente consigo misma. Así, dentro de la experiencia reflexiva impura, yace la experiencia pura: la experiencia de la conciencia tal como es realmente. Dicho de un modo más simple: para descubrir la experiencia pura no es necesario encontrar un tipo de pensamiento determinado diferente u opuesto a la conciencia reflexiva. Uno debe simplemente ver lo que está inmediatamente ahí en cada acto de conciencia reflexiva, ya sea de sí misma o de otra cosa. De hecho, no se puede escapar de la experiencia pura.

8 The mineness en el original. [N. de T.]

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

Mientras que plantear toda conciencia como consistente e intencional la convierte en un ser inherentemente esquivo, destruyendo así la autoconciencia, el concepto de experiencia pura de Nishida hace de la conciencia un *plenum*, ya que no hay experiencia ni objeto que pueda, en principio, trascenderla. Si el sujeto fuera distinto de cualquier objeto experimentado, sería un sujeto distinto y ya no sería indistinto. Siendo el sujeto totalmente indistinto respecto de su objeto, el sujeto se vuelve omnipresente en cada objeto que encuentra. Así, la experiencia pura no se limita a tener “este” o “aquel” ser en contraste con otros. Más bien, el sujeto de la experiencia pura debe ser omniabarcante y sin límites. La experiencia pura, en la cual el sujeto es indistinto de su objeto, no es relativa a nada. Por esta razón, es totalmente absoluta. La experiencia pura no puede ser distinta de la realidad absoluta, por lo que no hay una distinción entre la experiencia y lo absoluto. Debido a que la experiencia indistinta es lo absoluto mismo, la experiencia pura es *experiencia absoluta*. Como dice Nishida, “el universo es la actividad única de la realidad única” (Nishida, 1995: 103). E incluso dice, “solo existe una actividad pura, independiente, autosuficiente” (Nishida, 1995: 90). ¿Por qué caracteriza Nishida el carácter absoluto de la experiencia pura con tal terminología *activista*?

En tanto que la realidad absoluta es omniabarcante, no puede ser determinada por nada más. Como resultado, la realidad absoluta es totalmente *autodeterminante*, o libre. Dado que la experiencia pura es en sí misma absoluta, la experiencia pura también es absolutamente libre. La experiencia pura es libertad y la experiencia de la libertad. Así, podemos explicar por qué Nishida emplea tal lenguaje activista. La experiencia pura es responsable de sí misma porque ninguna otra cosa puede ser responsable de ella. Por eso, uno de los capítulos de *Indagación del bien* se titula: “Los fenómenos de la conciencia son la única realidad”. Como la conciencia es lo absoluto, la conciencia de lo absoluto es la conciencia de la conciencia misma. La experiencia pura es *autoconciencia absoluta*.

La *Indagación del bien* de Nishida intenta explícitamente integrar a Fichte y el idealismo alemán en general, incluidos Schelling y Hegel, corriente para la cual la filosofía debe dar cuenta de la posibilidad de la experiencia de la libertad. Según la filosofía de Kant, no podemos, en principio, experimentar la libertad. Para Kant, la libertad existe, pero más allá de toda experiencia posible. Fichte tuvo la brillante intuición de convertir la libertad misma en el principio en virtud del cual es posible la experiencia. Fichte llama a este principio “intuición intelectual” (Fichte, 1984: 83), mediante la cual el

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

pensar del objeto no es diferente del objeto. En la intuición intelectual, el pensar del objeto es el objeto mismo, de tal manera que ese pensar es suficiente para que el objeto exista. Siguiendo a Fichte, Nishida concibe la experiencia pura como la “intuición intelectual” que es la “actividad unificadora de la experiencia pura” en la que se da la unidad de sujeto y objeto (Nishida, 1995: 74-75). En la experiencia pura, el sujeto es indistinto del objeto de tal manera que la conciencia de la conciencia es suficiente para la conciencia del objeto de la experiencia. Al igual que Fichte, Nishida identifica esta intuición intelectual como una realización de la libertad: el acto de pensar determina el objeto pensado, pero en este caso el objeto pensado es el acto de pensar mismo. Así, la intuición intelectual es una forma de autodeterminación en la cual el sujeto se determina a sí mismo.

Nishida identifica además la unidad de sujeto y objeto con el principio de identidad de Schelling en su *Presentación de mi sistema*: la experiencia pura es la identidad absoluta o indiferencia (Schelling, 2001: 343). Yendo más allá del énfasis unilateral de Fichte en la subjetividad, Nishida sigue a Schelling al reconocer que la indiferencia es simétrica: cada momento es el todo; el objeto es sujeto y objeto, así como el sujeto es sujeto y objeto.

Mientras que la conciencia reflexiva convierte a la conciencia misma en un ser inherentemente esquivo, hemos señalado que el concepto de experiencia pura de Nishida convierte a la conciencia en una plenitud, ya que no hay experiencia ni objeto que pueda en principio trascenderla: todo está dentro de ella y, en la medida en que no hay nada que no sea conciencia, todo es conciencia. Debido a que el verdadero sujeto de la experiencia pura es totalmente indistinto del objeto, este verdadero sujeto es omnipresente en cada objeto que encuentra. Si el sujeto fuera distinto de cualquier objeto que experimentase, entonces sería un sujeto distinto y ya no sería indistinto. Por eso, la experiencia pura no se limita a tener “este” o “aquel” ser en contraste con otros. Este sujeto de la experiencia pura debe ser omniabarcador y sin límite; en consecuencia, no puede ser relativo a nada. El verdadero sujeto de la experiencia pura es infinito.

De hecho, en la medida en que la experiencia del verdadero sujeto es pura, y ese sujeto es absoluto, la experiencia pura debe ser absoluta. La experiencia pura, en la que el sujeto es indistinto de su objeto, no es relativa a nada, pero lo que no es relativo a nada es precisamente absoluto. Ciertamente, la experiencia pura no puede ser distinta de la realidad absoluta, por lo que no puede haber una distinción entre la experiencia y

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

lo absoluto. Dado que la conciencia es lo absoluto, la conciencia de lo absoluto es la conciencia de la conciencia misma. Así, la experiencia pura misma es autoconciencia absoluta. En la medida en que el sujeto es omnipresente en el objeto, la experiencia pura es la experiencia de una subjetividad infinita. No solo el sujeto es omnipresente, sino que también es una autoconciencia absoluta e inmediata.

En el decimocuarto capítulo de la *Indagación*, titulado “Dios como la realidad”, Nishida nos da el nombre de la única subjetividad infinita y verdadera: Dios. “Dios” es un nombre apropiado, ya que significa la subjetividad absoluta e infinita, y la experiencia pura no es nada menos que el verdadero sujeto *qua* infinito y absoluto. Dado lo anterior, no sorprende que la prueba de Nishida de la existencia de Dios apele a la experiencia pura:

¿Cómo podemos verificar la existencia de Dios por los hechos de nuestra experiencia directa? Una fuerza infinita está oculta hasta en nuestros pequeños pechos limitados por el tiempo y el espacio; la infinita fuerza unificadora de la realidad está latente en nosotros. En posesión de esa fuerza, podemos buscar la verdad del universo en el saber, podemos expresar la verdadera significación de la realidad en el arte y podemos conocer el fundamento de la realidad que forma el universo en las profundidades de nuestros corazones: podemos captar la verdadera faz de Dios. La actividad del corazón humano, infinitamente libre, prueba directamente la existencia de Dios. (Nishida, 1995: 127).

Mientras que Sartre insistiría en la diferencia entre el en-sí y el para-sí, en la experiencia pura de Nishida la conciencia existe en y para sí misma: es nada menos que un encuentro con Dios. Dios es el unificador del universo porque “Dios no es una cosa, no hay un lugar en el que Dios no esté y no hay ningún lugar en el que Dios no obre” (Nishida, 1995: 128).

La experiencia pura es inherentemente autocontradictoria. Por un lado, debido a que los conceptos distinguen los objetos entre sí, y la experiencia pura trasciende las distinciones, no podemos conceptualizar la experiencia pura. Sin embargo, hemos estado conceptualizando la experiencia pura en el curso de esta exposición, al igual que el propio Nishida, que explica la experiencia pura en la *Indagación del bien*. Así, todas las reflexiones sobre la experiencia pura son reflexiones inevitablemente inconsistentes. Sin embargo, dado que la conciencia no puede aparecer en la experiencia reflexiva

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

excepto como una contradicción, esto no debería plantearse como una objeción, sino más bien como evidencia a favor de la comprensión fenomenológica de la conciencia de Nishida. Por otro lado, debido a que la experiencia pura trasciende todas las distinciones, también trasciende todos los conceptos y, por lo tanto, la posibilidad misma de la contradicción. Nishida describe esto como misticismo, pues no solo la conciencia trasciende los conceptos, sino que es indistinguible de lo absoluto transconceptual que conoce.⁹

III. El problema de la diferencia faltante

Si todos los fenómenos mentales son instancias de experiencia pura, y la experiencia pura no posee distinciones, ¿cómo podría existir, en principio, la experiencia impura? De la pura indistinción no se puede derivar distinción alguna. Aunque la experiencia pura debería incluir todas las distinciones (Nishida, 1995: 47), más bien pareciera excluirlas. Sin embargo, si así fuera, la experiencia absoluta ya no sería absoluta; existiría como algo relativo a un principio de diferenciación que existe más allá de ella. Y esto, pondría aún más en peligro la libertad de la experiencia pura. Pues toda experiencia indistinta es una experiencia de libertad, experiencia de aquello que no está determinado por nada y solo está determinado por sí mismo. Si la experiencia estuviera diferenciada y determinada por un principio externo, entonces la experiencia pura ya no sería autodeterminante o libre; estaría sujeta a la fuerza de un poder exterior. Finalmente, sin dar cuenta del origen de la distinción entre el sujeto y el objeto, Nishida no podría explicar el hecho de la intencionalidad, ya que esta presupone esa distinción. En tanto que la autoconciencia conceptual es intencional, siempre invoca una distinción entre sujeto y objeto. Así, sin dar cuenta de la diferencia entre sujeto y objeto, también la autoconciencia conceptual continuaría siendo un misterio.

En *Hegel's Foundation Free Metaphysics*, este problema se ha llamado *el problema de la diferencia faltante* (Moss, 2020: 159-188). Que el primer principio sea totalmente simple y carente de toda diferencia vuelve profundamente misteriosa la posibilidad de la diferencia. No es en absoluto sorprendente que, al armonizar sus pensamientos con Fichte, Nishida heredara también sus problemas filosóficos.

⁹ “Cierta realidad mística está siempre oculta en la base del pensamiento” (Nishida, 1995: 74).

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

En sus *Cartas filosóficas*, Schelling argumenta que el problema del origen de la finitud es el problema principal de toda filosofía. En la misma carta, Schelling plantea el problema de otra manera: “Pero creo que aquel tránsito de lo infinito a lo finito es precisamente el problema de toda filosofía, no solo el de un sistema concreto” (Schelling, 2009: 147).

Hegel señala el mismo problema en su *Ciencia de la lógica*:

La esencia de la filosofía ha sido puesta a menudo, por los que están ya familiarizados con el pensamiento, en la tarea de contestar a la pregunta: ¿cómo el infinito sale de sí mismo y llega a la finitud? –Esto se cree, no puede hacerse comprensible. El infinito, hasta cuyo concepto hemos llegado, tendrá que determinarse ulteriormente en el progreso de esta exposición y mostrar en él, en toda la variedad de sus formas, lo requerido, vale decir (si uno quiere expresarse de esta manera) cómo él [infinito] llega a la finitud. Aquí nosotros consideramos tal problema solo en su inmediación y con respecto al sentido, ya considerado, que el infinito suele tener. (Hegel, 2013: 191).

Hegel afirma que mostrará “cómo él [infinito] llega a la finitud” (Hegel, 2013: 191). Hegel pretende responder al enigma del idealismo alemán (cómo el concepto de negación determinada surge necesariamente de la ausencia indeterminada de todo ser) repensando el concepto como el poder absoluto de autodeterminación y autodiferenciación. Según Hegel, la suposición clásica de que los conceptos no podían ser autodeterminantes y autodiferenciantes impidió tanto a Fichte como a Schelling resolver el problema de la diferencia faltante.

En la *Indagación*, Nishida parece *resolver* el problema simplemente estableciendo un límite a lo que podemos explicar. Allí Nishida propone que no podemos ofrecer una lógica que corresponda a la experiencia pura. Argumenta que “cierta realidad mística está siempre oculta en la base del pensamiento” (Nishida, 1995: 74). La indistinción en el fundamento de toda distinción es una “intuición mística” (Nishida, 1995: 74) tal que “la espada de la lógica no puede penetrarla” (Nishida, 1995: 75). Pero Nishida no permanecería satisfecho por mucho tiempo con estas no-soluciones místicas. Ya en su *Intuición y reflexión en la autoconciencia* de 1917 lamenta que su filosofía se haya “rendido al campo enemigo del misticismo”.

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

Lo que parece faltarle a Nishida en la *Indagación* es una lógica de la autodiferenciación. Nishida comenzará a desarrollar en la década de 1930 una lógica de la autodiferenciación, que culminará en su obra de 1945, “la lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa”, y así finalmente rechazará el misticismo de la *Indagación* y de *Intuición y Reflexión*. En su “la dialéctica de Hegel desde mi punto de vista”, Nishida proclamaba que se sentía más cerca de la filosofía de Hegel que de cualquier otro: “estoy más cerca de Hegel que de cualquier otro” (Nishida, 1978: vol. 12, p. 84). Profundamente inspirado por Hegel, Nishida adoptaría una lógica contradictoria de autorreferencia, autonegación y autoexpresión.

Con este giro que aleja a Nishida del misticismo y lo acerca a la lógica dialéctica, en “la lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa”, Nishida proclama que su filosofía no es un misticismo. Es explícito en que “solamente si se lo considera desde una lógica objetiva, mi pensamiento puede ser acusado de místico” (Nishida, 2006: 104). Si aplicamos la lógica posterior de Nishida al problema de la experiencia impura, el origen de la intencionalidad deja de ser un misterio. Al adoptar y desarrollar una lógica de autodeterminación y autodiferenciación inspirada en Hegel, la autorreflexión no solo se vuelve posible, sino que exhibe la forma lógica del universal dialéctico.

IV. De la experiencia pura a la impura: una lógica de lo absoluto

¿Cómo puede surgir la experiencia impura de la experiencia pura? En la medida en que la experiencia pura está constituida por una indistinción puramente transconceptual, no puede distinguirse del concepto de indistinción absoluta. Así, la experiencia pura es autouniversalizante. Como la experiencia pura es absoluta, al universalizarse a sí misma, se determina a sí misma como un concepto absoluto. Como absoluto, el concepto de indistinción pura debe relacionarse consigo mismo, pues no hay nada más con lo que pudiera relacionarse. En efecto, lo absoluto debe relacionarse consigo mismo. Como concepto absoluto, la indistinción de la experiencia pura debe ser autopredicativa (puesto que todos los conceptos absolutos son autopredicativos). Como escribe Nishida, “nuestro yo debe, antes que nada, predicarse de sí mismo” (Nishida, 2006: 32).

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

Dado que lo impuro debe residir en lo puro, y tener su fuente allí, lo puro tiene que determinarse a sí mismo como impuro. Pero ¿cuál es el carácter de esa autodeterminación? Dado que lo puro no es impuro, lo puro solo puede volverse impuro bajo la condición de que lo puro se vuelva otro respecto de sí mismo. De lo contrario, lo impuro sería imposible. Para volverse otro para sí mismo, la experiencia pura debe negarse a sí misma, debe negar lo que es. Sin la negación, tal transición no sería concebible. El sujeto de la experiencia pura no es ninguna cosa, es totalmente indistinto. En cambio, el sujeto de la experiencia impura es una subjetividad distinta opuesta a un objeto. En consecuencia, la solución al problema exige nada menos que una explicación de cómo el sujeto indistinto niega su indistinción y se determina a sí mismo para ser una subjetividad distinta.

Para negarse a sí mismo, el sujeto de la experiencia pura debe relacionarse consigo mismo, ya que la autonegación es un tipo de autorrelación. Como absolutamente autorrelacional, la subjetividad indistinta se relaciona consigo misma como indistinta. El sujeto indistinto es totalmente indistinto. Como el sujeto indistinto no tiene distinción alguna, el sujeto indistinto no puede ser distinto del sujeto distinto del pensamiento conceptual. Así, el sujeto indistinto debe ser el sujeto distinto.

Como lo distinto no es lo indistinto (o es opuesto a él), en virtud de convertirse en el sujeto distinto, el sujeto indistinto ya no es indistinto: debe ser diferente de sí mismo. A través del carácter autorreferencial de la subjetividad puramente indistinta, el sujeto de la experiencia pura se determina a sí mismo para ser el sujeto distinto de la experiencia impura. Como sujeto distinto, ya no es indistinto del objeto, sino que ahora es distinto del objeto. En tanto que el sujeto distinto está ahora condicionado por un objeto que lo trasciende, la conciencia es ahora finita y se relaciona consigo misma como algo que está en relación con un objeto distinto y trascendente. Como sujeto consciente de un objeto que lo trasciende, la intencionalidad de la conciencia ya no es una imposibilidad pura, sino que se hace posible a través de la negatividad autorreferencial de la experiencia absoluta.

La lógica de Nishida está profundamente inspirada en la lógica de la autorreferencia de Hegel. Hegel argumenta que las categorías absolutas son inherentemente autorreferenciales (Hegel, 2013: 112). Justamente porque el universal es una “potencia creadora como absoluta negatividad, que se refiere a sí misma” (Hegel, 2013: 759), Hegel infiere que “lo universal se determina, y así es él mismo lo particular” (Hegel, 2013: 760).

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

A través del carácter *autorreferencial* de la experiencia pura, la experiencia pura *se niega a sí misma*, expresándose a sí misma como experiencia impura. Dado que el sujeto de la experiencia pura es nada menos que la subjetividad pura y absoluta –Dios mismo–, es Dios quien se niega a sí mismo, y a través de esta autonegación *se expresa a sí mismo en la particularidad de sujetos distintos*:

Mantengo que cuando expresamos en términos lógicos lo que es Dios o el absoluto, debemos hablar así. En efecto, Dios o el absoluto, con relación a sí mismo, se mantiene en forma de una identidad contradictoria, es decir, como su propia autonegación absoluta, o como poseyendo dentro de sí mismo la absoluta autonegación. (Nishida, 2006: 48).

Al relacionarse consigo misma como indistinta, la experiencia indistinta niega su propia indistinción, haciéndose así impura. Por lo tanto, la experiencia pura no es solo pura, sino que es *autoimpurificadora*. “El verdadero absoluto es el Uno que se expresa a sí mismo en forma de lo infinitamente múltiple” (Nishida, 2006: 49): en virtud de la autoimpurificación de Dios, la subjetividad infinita se finitiza a sí misma en una multitud de sujetos finitos. Los seres humanos existen en virtud del poder de autonegación y autoexpresión de lo Absoluto: “El mundo del sí mismo, el mundo humano, está basado en esta paradoja de lo absoluto” (Nishida, 2006: 60), de manera tal que “también se puede afirmar que existimos como el límite último de la autonegación del absolutamente Uno” (Nishida, 2006: 72).

Este resultado está en consonancia con la *Indagación*, ya que cada experiencia es pura, incluso la experiencia impura. Y como lo absoluto solo es fiel a sí mismo en virtud de su identidad con su negación, Nishida describe su lógica como paradójica (Nishida, 2006: 100). Como afirma Nishida en su ensayo “Lógica y vida”, “la realidad efectiva es la autocontradicción de lo absoluto” (Nishida, 2012: 153). Concordantemente, también podemos entender por qué Nishida caracteriza su lógica en términos de rebelión (Nishida, 2006: 55). Lo Absoluto se rebela contra sí mismo de tal manera que la negación y la autocontradicción están integradas en la estructura misma de la naturaleza de la realidad. En lugar de negarle un lugar a la contradicción, Nishida afirma la verdad de la contradicción y, como Hegel, la integra en su lógica.

Con la lógica contradictoria de la autodiferenciación a mano, Nishida puede dar cuenta de la autoconciencia conceptual y su posibilidad. En tanto reconozcamos que somos

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

conscientes, y que la conciencia está constituida por una relación mediante la cual el objeto trasciende a la conciencia del mismo, la conciencia no puede aparecer ante la autoconciencia conceptual sino como algo que no es conciencia. Así, la autoconciencia conceptual intencionalmente estructurada solo puede aparecer ante la autoconciencia conceptual como una forma de autocontradicción. Si no pudiera haber contradicciones verdaderas, entonces no podríamos captar conceptualmente la autoconciencia.¹⁰

A través del fracaso del autoconocimiento reflexivo para captarse a sí mismo consistentemente, la autoconciencia conceptual se concibe exitosamente a sí misma como una unidad contradictoria de subjetividad y objetividad. No es cierto que todos los conceptos fallen en corresponder a la forma de la autoconciencia, y de hecho Nishida reconoce que el concepto de autocontradicción corresponde exitosamente con la forma real de la autoconciencia conceptual. Irónicamente, al fallar en objetivar consistentemente el yo, la autoconciencia conceptual revela que el verdadero carácter de la autoconciencia es contradictorio: es una objetividad *transobjetiva*. Nishida argumenta que al conceptualizarse a sí misma se produce la “racionalización de lo que es absolutamente irracional” (Nishida, 1978: vol. 12, p. 69).

Dado que el yo que reflexiona debe ser también el yo sobre el que él mismo reflexiona, en la autoconciencia el yo se relaciona consigo mismo como su propio objeto. Sin embargo, la autoconciencia conceptual es una relación en la que el sujeto no es el objeto, ya que allí la oposición de la conciencia es operativa al igual que en cada acto de conciencia conceptual. Y en la medida en que el pensamiento conceptual es distinto del objeto sobre el cual reflexiona, en la medida en que se toma a sí mismo como su propio objeto, el yo *qua* objeto debe ser idéntico y distinto del yo *qua* sujeto. En palabras de Nishida: “Se puede pensar como una contradicción el que conoce sea también lo conocido; al pensar esto como una contradicción hallamos el significado de la verdadera autoconciencia” (Nishida, 1978: vol. 6, p. 112).

Para resumir, la nada del yo significa que el yo consistente y determinado siempre está ausente. El yo consistente y determinado no puede aparecer ante ninguna conciencia reflexiva o prerreflexiva. Siempre que el yo consistente y determinado aparece,

¹⁰ La *Fenomenología del espíritu* comienza por suponer la diferencia entre el conocer y su objeto que constituye la conciencia intencional y muestra cómo esta distinción colapsa en el saber absoluto (Hegel, 2018, p. 706-707).

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

solo puede hacerlo como el yo de otro. Sin embargo, esto solo significa que el yo determinado está presente para mí como un ser autotranscendente o inherentemente contradictorio. En lugar de negar que exista la autoconciencia conceptual, deberíamos simplemente aceptar que el yo consciente existe como un ser inherentemente contradictorio. Es aquello que aparece como el ser que es nada. El yo puramente consistente siempre está ausente, pero el yo consistentemente autocontradictorio está *siempre presente*.

A la luz de la filosofía de Nishida, podemos ordenar la autoconciencia en tres etapas generales: (i) el *ni-ni* de la experiencia pura, en la que hay una autoconciencia puramente transconceptual en la que el sujeto no es distinto del objeto; (ii) el *o bien-o bien* de la autoconciencia *reflexiva* en la que el sujeto y el objeto están divididos; y (iii) el *tanto-como* del autoconocimiento conceptual en el que la autoconciencia es contradictoria en su forma. Solo en la última etapa podemos captar las tres, al emplear el universal dialéctico (autodeterminante y autodiferenciante). En la etapa final, vemos cada una de las anteriores como elementos del universal dialéctico: la autoconciencia conceptual está constituida por la unión de lo no conceptual con lo conceptual.

Como es evidente, Nishida es un pensador profundamente hegeliano: su universal dialéctico es un concepto absoluto y autorreferencial que se transforma en su negación. Sin embargo, Nishida no acuerda con Hegel en todos los puntos. En primer lugar, lo critica por comenzar su lógica con el “ser” en lugar de con la “nada”. La filosofía libre de fundamentos debería comenzar con la *ausencia*, el no-ser de todas las formas determinadas: con nada en absoluto (Nishida, 1978: vol. 12, p. 74). También lee el sistema de Hegel como un sistema consistente que resuelve todas las contradicciones (Nishida, 2006: 86 y 75).¹¹ Según Nishida, esto es un error: la contradicción permanece y es necesaria para un sistema completo. En la plenitud de la autoconciencia conceptual, la experiencia pura de uno mismo en tanto que experiencia que no es *ni* sujeto *ni* objeto, en la autoconciencia no discursiva –el *ni-ni*– se conceptualiza a sí misma *tanto* en cuanto sujeto *como* en cuanto objeto, como ser y nada-. Sin reconocer la contradicción en el corazón de la autoconceptualización-conceptual no podemos revelar la forma eidética de la autoconciencia conceptual.

¹¹ Naturalmente, se trata de una lectura debatible. Ver Moss (2020) y McNulty (2022) para abordajes alternativos.

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

Conclusión: autoconciencia absoluta

Habiendo explicado la forma conceptual de la autoconciencia, vemos que existe una diferencia fundamental entre autoconocimiento relativo y autoconocimiento absoluto. Saber mi propio nombre no constituye autoconocimiento absoluto. Es una forma relativa de autoconocimiento, pero no constituye autoconocimiento absoluto. No pienso en mí mismo en relación con lo absoluto.

Al conocer la forma lógica mediante la cual lo absoluto –Dios o la personalidad infinita– se divide a sí mismo en formas finitas, el filósofo conoce lo absoluto y su forma lógica. Sin embargo, el conocer lo absoluto no puede ser otro sino lo absoluto mismo. Si el conocer lo absoluto fuera otro para lo absoluto, entonces lo absoluto sería relativo a algo fuera de sí mismo y no sería absoluto. Así, el conocer lo absoluto es el conocimiento que lo absoluto tiene de sí mismo. Por esta razón, el conocimiento filosófico de Dios, o la autodiferenciación de la subjetividad infinita, no es nada menos que el conocimiento de Dios de sí mismo. Nishida sostiene que el filósofo es un órgano expresivo de la personalidad infinita y de su autoconocimiento.

El conocimiento humano de lo absoluto es el conocimiento que lo absoluto tiene de sí mismo. Esta autorrelación también constituye una contradicción entre finitud e infinitud. Yo soy una autoconciencia relativa y finita, en tanto yo, como cualquier otro yo, soy una expresión meramente finita del único absoluto que se ha diferenciado a sí mismo en varias formas finitas que trascienden mi existencia. Como tal, no soy infinito. Al reconocer que la finitud de su propia conciencia es una expresión o *autoexternalización* de la experiencia absoluta pura, la conciencia finita se concibe exitosamente a sí misma como una realización finita de la autoconciencia infinita. Sin embargo, dado que el conocimiento filosófico de lo absoluto es el conocimiento que lo absoluto tiene de sí mismo, el conocimiento filosófico de lo absoluto es autoconocimiento absoluto. Y como lo absoluto es infinito, el autoconocimiento de lo absoluto también debe ser infinito. Así, al igual que en la autoconciencia conceptual relativa, en el autoconocimiento absoluto obtenemos una contradicción: el autoconocimiento absoluto consiste en la correspondencia de la autoconciencia finita con la infinita. El infinito afirmativo es el verdadero infinito: es la unidad dialéctica y conceptualmente autoconsciente de la personalidad finita e infinita, o lo que es lo mismo: el Espíritu Absoluto.

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

Bibliografía

- Fichte, G. (2015) [1794]. *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia*, trad. Juan Cruz Cruz, Barcelona: Gredos.
- Fichte, G. (1984) [1797]. *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. José Gaos, Madrid: Sarpe.
- Hegel, G. W. F. (2018) [1807]. *Phenomenology of Spirit*, trad. Terry Pinkard, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2013) [1816]. *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Husserl, E. (2013) [1913]. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*, trad. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2001) [1900]. *Logical Investigations*, trad. J. N. Findlay, Nueva York: Routledge.
- Kwok, Edward (2026). "The Unsolved Issue of Reflective Self-Consciousness: Nishida's Critique of Husserl's Phenomenological Method", *The European Journal of Japanese Philosophy*, en prensa.
- McNulty, J. (2022). *Hegel's Logic and Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moss, G. S. (2023). "Rene Girard and the Phenomenology of Mimetic Desire", *Studia z Teorii Wychowania*, vol. XIV, n° 2 (43), pp. 43-82.
- Moss, G. S. (2020). *Hegel's Foundation Free Metaphysics: The Logic of Singularity*, Londres/Nueva York: Routledge.
- Nishida, K. (1995) [1911]. *Indagación del bien*, trad. A. L. Bixio, Barcelona: Gedisa.
- Nishida, K. (1987) [1917]. *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, trad. V. H. Viglielmo, T. Yoshinori y J. S. O'Leary, Albany: State University of New York Press.
- Nishida, K. (2006) [1945]. "La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa", en Masiá, J. y Haidar, J. (trad.). *Pensar desde la nada: ensayos de filosofía oriental*, Salamanca: Sígueme, pp. 23-121.

Nishida Kitarō y el problema de la autoconciencia

Gregory S. Moss

- Nishida, K. (2012). “Logic and Life”, en J. W. M. Krummel y S. Nagatomo (trads.) *Place and Dialectic*, Oxford: Oxford University Press, pp. 103-175.
- Nishida, K. (1978). *Nishida Kitarō Zenshū* 西田幾多郎全集 (Vol. 1-19), Tokio: Iwanami Shoten.
- Nishida, K. (1958). “The Intelligible World”, en R. Schinzinger (trad.) *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness: 3 Essays*, Honolulu: East-West Center Press, pp. 69-145.
- Nishida, Kitaro (2012). “The Unsolved Issue of Consciousness”, *Philosophy East and West*, vol. 62, n° 1, pp. 44-51.
- Prooi, D. y Moss, G. S. (2025). “The Mystical Form of Absolute Dialetheism in Kiyozawa Manshi and the Early Nishida Kitarō”, *Journal East Asian Philosophy*.
- Sartre, J.-P. (1996) [1943]. *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Barcelona: Altaya.
- Schelling, F.W.J. (2001) [1801]. “Presentation of My System of Philosophy”, *The Philosophical Forum*, vol. XXXII, n° 4, pp. 339-371.
- Schelling, F. W. J. (2009) [1795]. *Cartas filosóficas*, trad. Edgar Maragat, Madrid: Abada.
- Schelling, F. W. J. (1980). *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays*, trad. Fritz Marti, Cranbury: Associated University Presses.