

James W. Heisig

Filósofos de la nada

Un ensayo sobre la escuela de Kioto

Prólogo de Raimon Panikkar



Herder

Filósofos de la nada

Un ensayo sobre la Escuela de Kioto

James W. Heisig

Herder

www.herdereditorial.com

Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

Maquetación electrónica: Manuel Rodríguez

© 2002, *James W. Heisig*

© 2002, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

© 2013, *de la presente edición, Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3045-9

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Prólogo de Raimon Panikkar

Prefacio

Orientación

- 1 La escuela de Kioto
- 2 La filosofía japonesa como filosofía mundial
- 3 El trasfondo histórico de la filosofía occidental en Japón
- 4 Suposiciones de trabajo de los filósofos de Kioto
- 5 La cuestión lingüística
- 6 El estudio de la escuela de Kioto en el Occidente
- 7 Disposición del material

Nishida Kitarō (1870–1945)

- 8 Vida y carrera de Nishida
- 9 El estilo filosófico de Nishida
- 10 Una aventura de ideas
- 11 La búsqueda del absoluto
- 12 El absoluto como experiencia pura
- 13 El absoluto como voluntad
- 14 El autodespertar
- 15 La intuición activa, conocer a través de volverse
- 16 El arte y la moral como autoexpresión
- 17 La nada absoluta
- 18 Identidad y oposición
- 19 El mundo histórico
- 20 La lógica del locus
- 21 Sujeto, predicado y universal
- 22 El yo y el otro
- 23 El amor y la responsabilidad
- 24 Cultura japonesa, cultura mundial

- 25 La vuelta a la filosofía política
- 26 Rudimentos de una filosofía política
- 27 La religión, Dios y la correlación inversa

Tanabe Hajime (1885–1962)

- 28 Vida y carrera de Tanabe
- 29 El estilo filosófico de Tanabe
- 30 La experiencia pura, el conocimiento objetivo, la moral
- 31 La relación pura, la mediación absoluta
- 32 Una reinterpretación de la nada absoluta
- 33 Los orígenes de la lógica de lo específico
- 34 Lo específico y el mundo socio-cultural
- 35 Lo específico y la nación
- 36 Un nacionalismo ambivalente
- 37 Críticas al nacionalismo de Tanabe
- 38 Críticas de la ingenuidad política de Tanabe
- 39 Respuesta a las críticas
- 40 El arrepentimiento
- 41 Filosofando el arrepentimiento
- 42 La lógica de la crítica absoluta
- 43 El acto religioso y el testimonio religioso
- 44 El yo y el autodespertar
- 45 Una síntesis de religiones
- 46 Una dialéctica de la muerte

Nishitani Keiji (1900–1990)

- 47 Vida y carrera de Nishitani
- 48 El estilo filosófico de Nishitani
- 49 Un punto de partida en el nihilismo
- 50 La subjetividad elemental
- 51 Una filosofía para el nacionalismo
- 52 La necesidad histórica
- 53 La energía moral y la guerra exhaustiva
- 54 La superación de la modernidad
- 55 La dimensión religiosa de lo político

- 56 La superación del nihilismo
- 57 Del nihilismo a la vacuidad
- 58 La vacuidad como punto de vista
- 59 La vacuidad como el terruño del ser
- 60 El ego y el yo
- 61 El yo, el otro y la ética
- 62 La ciencia y la naturaleza
- 63 El tiempo y la historia
- 64 Dios
- 65 La encarnación del despertar
- 66 La crítica de la religión

Prospectus

- 67 Situando a la escuela de Kioto
- 68 Estudiando la escuela de Kioto
- 69 Preguntas para la filosofía mundial
- 70 El encuentro entre el budismo y el cristianismo
- 71 Filosofía y religión, Oriente y Occidente

Notas

Bibliografía

Índice general

Prólogo

Raimon Panikkar

DESDE HACE siglos el dinamismo portentoso del Extremo Occidente ha invadido al resto del mundo; primero con exploraciones que llamó descubrimientos; luego con explotaciones que denominó comercio; en tercer lugar con guerras que justificó como males menores; y finalmente con tecnologías que exportó como instrumentos para el «desarrollo». El paso y el peso del tiempo si no cicatrizaron todas las heridas, crearon anticuerpos que fueron penetrando en las venas de otras culturas, anticuerpos que demasiado a menudo emponzoñaron sus arterias, pero que de vez en cuando contribuyeron a simbiosis positivas.

El libro que tengo el honor de prologar es un ejemplo de ello. Su ejemplo es paradigmático, empezando por la lengua. No está escrito ni en el lenguaje original de la filosofía que nos presenta, ni en el idioma nativo de su autor. La lengua hispánica, tan escandalosamente pobre en este campo, debe un agradecimiento profundo a quien ha hecho un triple salto mortal para ofrecer un conocimiento de primera mano precisamente a aquella cultura que se enorgulleció de ir siempre *plus ultra* y que luego parece que se olvidó (¿o arrepintió?) de sus primeras «hazañas» —para quedarse rezagada en todo lo que se refiere al Oriente.

Este libro nos describe otra hazaña menos espectacular, pero no menos fecunda. Es un ejemplo de la «mutua fecundación» que considero el «imperativo cultural» de nuestra situación histórica. No podemos respirar por mucho más tiempo dentro del ambiente cada vez más enrarecido de una sola cultura, por global que pretenda ser.... Pero función de un prólogo es sólo la de decir un *logos* previo, una palabra introductoria como presentación de la obra.

Tres intelectuales japoneses, filósofos los llamaría yo, han sentido la fascinación del Extremo Occidente, pero en lugar de imitarlo servilmente,

de combatirlo inútilmente o de organizar otra invasión se han dedicado a conocerlo profundamente. Es así como han descubierto primero para ellos y luego con repercusiones para el mismo Occidente uno de sus filones más ricos y profundos que llevaba el nombre griego de filosofía cuando ésta no se había aún escindido entre religión y sabiduría, ni convertida en *opus rationis* exclusivamente. Estos tres pensadores, que el autor escoge con acierto como los más conspicuos representantes de la llamada «Escuela de Kioto», se dedicaron a estudiar el pensamiento occidental sin resentimientos —cosa que ya prueba su magnanimidad conociendo la historia del colonialismo occidental. Digo con amor y sin animadversión, pero no sin «prejuicios»; han estudiado la filosofía occidental con el pre-juicio inevitable de su cultura propia. Dicho de forma más académica: no hay *epoché* fenomenológica transcultural. No podemos poner entre paréntesis nuestras convicciones más profundas. No podemos entender fuera de nuestras categorías. Entender al «otro» exige más que buena voluntad; exige penetrar a través del *logos* en el *mythos* del otro. Esto significa ver al «otro» no como un *aliud* sino como un *alter*: como la «otra parte», la *altera pars* de nuestra misma persona —y no digo individuo. Para ello debemos participar en el *mythos* del «otro». Todos nuestros juicios emergen de un magma «pre-juicial» que los hace posibles. Y me voy a entretener por un momento en este pre-juicio.

Pocas cosas hay más fecundas para conocerse a sí mismo como conocer al otro. Cuando una civilización se encierra en sí misma sin interés por conocer a otra cultura, aparte de caer en un narcisismo ridículo, no acaba de conocerse a sí misma. Pero cuando los muros se derriban con demasiada violencia o las fronteras se abren con excesiva rapidez puede haber inundaciones dañinas. No pienso ahora en el muro de Berlín, en el muro financiero o en los embargos económicos actuales, sino en la situación del Japón cuando se abrió a Occidente escasamente tres años antes del nacimiento en 1870 del primer filósofo estudiado, Nishida Kitarō.

Pero mal podemos conocer al otro si sólo le observamos desde nuestra atalaya. Hay que entrar en diálogo con él y entonces se establece no sólo el conocimiento mutuo sino que se adquiere otra perspectiva para mejor conocerse a sí mismo. La interpretación que nuestros filósofos hacen de la filosofía occidental nos revela facetas insospechadas de los mismos pensadores que ellos estudiaron. Tanabe Hajime, para poner un ejemplo

personal, me ha descubierto aspectos de la filosofía de Kant que yo no sospechaba. La escuela de Kioto representa «un momento decisivo en la historia de las ideas» nos dice el autor del presente libro; nos abre nuevos horizontes y nos ilumina aspectos desconocidos de la misma filosofía occidental.

James Heisig, el actual director del Instituto Nanzan de Religión y Cultura, incorporado a la Universidad de Nanzan en Nagoya, una de las mayores metrópolis japonesas, conoce en profundidad tanto el trasfondo japonés como el contexto euroamericano. Ello le permite hacer una síntesis magistral de la filosofía de estos tres grandes pensadores, ellos mismos fecundados por la filosofía europea. Si Heisig no es el inventor de la «Escuela de Kioto» se puede decir que es posiblemente quien más ha contribuido al conocimiento de ella allende el archipiélago. La presente obra es pues más que una simple presentación de una filosofía más o menos exótica en el mundo de habla hispánica; es una obra crítica que tamiza la aportación de esta escuela a lo que el autor llama «filosofía mundial» entendida como filosofía sin fronteras artificiales. Hablaré aún sobre ello.

Filósofos de la nada es el título feliz de esta obra. Y aquí quisiera insertar una reflexión que nos podría ofrecer una clave para evitar más de un malentendido entre estos dos mundos culturales que demasiado simplificada llamamos Oriente y Occidente. Cuando el pensar humano escudriña la realidad hasta el máximo de sus fuerzas se tropieza con sus propios límites. Pero descubrir el límite es percatarse que hay un «más allá» infranqueable. Infranqueable al pensamiento, pero no a la conciencia puesto que nos damos cuenta de que es un límite.

Una gran parte de la cultura occidental ha dado a este límite el nombre de Dios. El llamado argumento de San Anselmo podría ser un ejemplo extremo —aunque con raíces en Lactantius, Seneca, Boethius, Augustinus y otros: *Id quod maius cogitari nequit* «Aquello mayor (mejor) de lo cual no se puede pensar». Significativa es, a este respecto la distinta interpretación que hace de la misma frase el filósofo shivaita del siglo x del Kashmir, Abhinavagupta —con una diferencia. La frase latina se refiere a los límites del pensar (*cogitari*); la frase sánscrita nos habla de los límites de lo existente: *na vidyate uttaram-adhikam yatah* (mayor de lo cual no hay) —aunque el verbo *vidyate* sea exquisitamente ambiguo. La primera frase nos lleva a la

dialéctica; la segunda al *advaita*, al no-dualismo. La primera nos lleva a la negación del ser; la segunda a su ausencia. Intercalo esta digresión como comentario al título del libro.

La especulación más profunda sobre este misterio (último) ha descubierto su conexión con la *negación* de todo lo que *el* hombre podría pensar, imaginar o querer —es decir, «más allá» de todo lo que *es*. De ahí la filosofía y sobretudo la teología apofática. El nombre que más le conviene es entonces *No-ser*, puesto que es por la negación de todo ser como barruntamos el límite.

Otra gran parte de la cultura oriental no ha pasado a través de la noción de Dios identificado con el Ser, o con lo que *es* por antonomasia y no se ha visto obligada a apoyarse en la negación y llamar *No-ser* a este último misterio. Lo ha llamado (la) nada, *śūnyatā* en el buddhismo de expresión sánscrita: *vacuidad*.

Ahora bien, el camino recorrido ha coloreado, por así decir, esta intuición. El camino monoteísta ha tenido que desprenderse de todo lo que encontraba a su paso por vía de la negación, de tal manera que si Dios era el Ser debía también abarcar al No-ser. El camino buddhista no ha necesitado del rodeo dialéctico. Para un Ser absoluto no hay cambio posible; de ahí la Nada absoluta (*zettai mu*) nos viene a decir Nishida.

Esta distinción es importante. Y aquí el castellano dispone de un vocablo que podría servir de puente entre Oriente y Occidente —aunque pocos hayan transitado por él, por miedo acaso al rugir de las aguas tumultuosas que por debajo de él transcurren. Una filosofía o teología que pretenda la certeza y la seguridad no se arriesga fácilmente... Pero dejemos de lado estas insinuaciones.

La nada no debe confundirse con el No-ser (*nothingness, Nichts, rien, niente*) —sin entrar en la etimología de *néant (ne-entem, ne-gentem)*. La nada es la nonada, lo «no nacido», el «don nadie» del castellano castizo, el «anonadamiento» de la mística hispánica, el *non-natum* etimológico —y por tanto «anterior» al Ser, no su negación. La nada no tiene porqué «ser» la negación del Ser. No hay duda que el No-ser ha estado siempre y paradójicamente «presente» en la filosofía occidental; pero, por así decir, negativamente: el No-ser no «es». Las interpretaciones desde los presocráticos hasta nuestros días son múltiples y variadas; pero aventuro la sospecha que en la mayoría de los casos el trasfondo general de occidente

sigue siendo Parménides: «el ser es, el no-ser no es». Posiblemente sea más importante de lo que parece que nuestro autor haya escrito en castellano, tocando así una fibra profunda de la mística y del alma ibérica. El haber interpretado la nada como el no-ser condiciona la mayor parte de la especulación occidental: su poderosa confianza en la mente —con sus correspondientes reacciones irracionistas.

Veámoslo de una forma esquemática. «El Ser es». Pero la mente no sólo puede, sino que se ve forzada a pensar, ni que sea formalmente: «El No-Ser no es». Y este pensamiento no es una quimera sino algo muy real. Con otras palabras, la mente puede negar el Ser. Aunque la pregunta no tenga respuesta el hombre, citando a Leibniz y a Heidegger, puede preguntarse: «¿Por qué hay Ser y no más bien No-Ser? —aunque otras lecturas nos digan ente (entes) y no-ente (no-entes). Equivale a lo mismo. ¿De dónde le viene a la mente este poder superior al Ser que puede incluso negarlo —o negar todos los entes? La pregunta nos viene de pensadores de primera fila y sería ingenuo responderles que si no hay ser la pregunta no tiene sentido. La cuestión no es un sin sentido. La *mente* humana tiene pues este poder exorbitante de negar el Ser —y todos los entes. Y éste es el presupuesto tácito (¿inconsciente?) que da precisamente sentido a la pregunta: la primacía del pensar sobre el Ser. Aunque no hubiese ni Ser ni seres el Pensar (soberano) podría plantearse la cuestión.

He aquí la aparición del pensar dialéctico en el sentido de la primacía de la mente sobre el Ser, puesto que la mente puede negarlo e incluso se atreve a querer probar racionalmente la existencia de un Ser Supremo —aunque las «pruebas» no deban confundirse con las *vías* de un Tomás de Aquino, por ejemplo. Mayor confianza en la mente no se puede imaginar.

Visto así, la relación entre el Ser y el No-Ser es dialéctica. Asistimos al nacimiento del pensar científico y de la tecnociencia. Y aquí radica toda la fuerza (y debilidad) del pensar dialéctico y con él se crea la base para la ciencia moderna y la tecnología occidental. Y es aquí en donde el pre-juicio de los tres autores estudiados por James Heisig aparece fecundo. La *śūnyatā* de la tradición primordialmente budhista no es el No-Ser. La vacuidad no es la negación del Ser: es más bien la nada, lo no nacido (al Ser), no porque sea su negación, sino porque la nada es «anterior» al Ser, la que lo hace posible y, me atrevería a decir, la que lo hace libre. Ahí tenemos otra forma de pensar cuya fecundidad aún «no ha nacido» en la cultura occidental

moderna. Me permito aventurar esta consideración sobre la fuerza de las metáforas y de paso sobre la ventaja del vocablo castellano —sin decir por ello que «África empieza en los Pirineos», como «hecho diferencial» de España con respecto a sus vecinos nortños, aunque acaso algo haya de esto. Uno de los vocablos japoneses de origen chino para la nada es el cielo, *kū*, el firmamento cuyo límite no se ve, pero que en manera alguna es la negación del Ser —sería acaso aún más «real» que el Ser puesto que lo hace posible: todas las cosas se mueven y tienen su ser debajo del firmamento. Para decirlo de forma paradójica (y no aristotélica), la potencia sería más «poderosa», más real que el «acto». Que no se me objete que el percatarse de la ausencia, del «Sin-Ser», de la Nada, presupone el Ser. No lo pre-supone, pero sí que es inseparable de él —del Ser. La ausencia es el vacío que ha dejado una presencia. La noción del No-Ser es dialéctica. La noción de la Nada es no-dualista, *advaita*. La nada es «distinta» del Ser, pero no separable —no lo pre-supone, lo acompaña.

No es de la incumbencia de un prólogo desarrollar este tema y apuntar la distinción entre *mu* (nada) y *kū* (vacío) y que ambas nociones no deben confundirse con la función negadora expresada por los caracteres *hi* o *fu* (correspondientes al «no» negativo). Acaso sea un tributo de nuestros japoneses a la filosofía postcartesiana cuando aceptan que la realidad nos pueda (a)parecer contradictoria. Dice Nishida textualmente: «La nada (*mu*) significa auto-identidad absolutamente contradictoria» para especular luego dialécticamente sobre ella. La realidad sólo muestra caracteres contradictorios cuando nos acercamos a ella bajo la luz del prisma de la mente.

Pero el hecho de que la realidad nos (a)parezca contradictoria no equivale a que lo sea, a que la contra-dicción valga también para lo que se revela en la «dicción». Y aquí me permito una sospecha —que lamento por mi timidez no haber aclarado personalmente con Nishitani Sensei: ¿No será que una gran parte de las especulaciones dialécticas sobre el No-ser y las distinciones sutiles, que sobretudo Nishitani hace, se deben a su acomodación al interlocutor occidental que imaginan sumido en un pensar dialéctico? Harta conocida es la casi repugnancia del espíritu oriental (simplificando) a la contradicción. Decir que no en una conversación es poco menos que malos modales. Pero volviendo a nuestro tema, la realidad no tiene porqué ser ni contradictoria ni no contradictoria a no ser que se crea que nuestra

«dicción» acerca de ella incida de tal manera sobre la realidad que nos diga exhaustivamente lo que ella es. No olvidemos que con pocas excepciones (que se multiplican ahora felizmente y de las que nuestro autor es una causa importante) el diálogo filosófico con el Japón (y del Oriente en general) ha sido más el del Este con el del Oeste que viceversa. Junto a los miles de budhistas e hindúes occidentales hay millones de cristianos orientales; junto a los pocos departamentos universitarios de «estudios orientales» en Occidente hay cientos de «estudios occidentales» en las universidades de Oriente.

Esta cuestión sobre la filosofía es uno de los múltiples problemas que suscita el presente libro —cuya riqueza prohíbe hacer un resumen adecuado.

Un triple comentario me permito para terminar.

El libro de Heisig es una presentación poco menos que indispensable para conocer tanto la filosofía llamada japonesa como la llamada occidental moderna. No se puede criticar lo que se desconoce o se conoce sólo por resúmenes de tercera mano. *Los filósofos de la nada* nos describe a tres grandes pensadores japoneses como un puente abierto en dos direcciones que permite la fecundación mencionada al principio. Nuestro autor habla de «filosofía mundial» para liberar la filosofía de la tutela occidental sin por eso caer en nacionalismos filosóficos. Los tres autores estudiados ¿son representantes de una filosofía oriental u occidental? Estas etiquetas separadoras ya no se dejan aplicar. *Los filósofos de la nada* es un libro de pura filosofía y los lectores de lengua hispánica deben estar agradecidos a su autor porque situándonos a estos tres autores en su contexto nos brinda una auténtica lección de filosofía. Y es en nombre de esta pura filosofía que el filósofo James Heisig está justificado al criticar una parte del mismo proyecto de la Escuela de Kioto. Sólo un conocedor de ambos mundos puede hacerlo.

Acaso un efecto colateral de este libro sea el de ayudar a saltar por encima de los moldes clasificatorios a los que la cultura dominante nos ha avezado: religión por un lado, filosofía por otro, teología entremedio y estética como apéndice —sin por ello caer en confusiones anárquicas e irracionalismos acrílicos.

Mi segundo comentario se refiere al contexto que acabo de mencionar. El contexto es doble, el japonés originario y el del mundo intelectual en el que

nuestros autores se han nutrido: el de la «ilustración», predominantemente centroeuropea. No es pues de extrañar que James Heisig, a pesar de la influencia germánica de la escuela de Kioto, adopte la *forma mentis* del mundo académico en el que nuestros autores se movieron. Aunque el libro esté escrito en castellano no tiene más remedio que situarlo en el contexto de las corrientes filosóficas dominantes —incluso en las universidades españolas y me temo también que en las latino-americanas. Piénsese en Unamuno, Ortega y Zubiri para mencionar sólo tres nombres representantes de un contexto diferente. Es cierto que ni Nishida, ni Tanabe, ni Nishitani fueron influenciados por la terna que acabo de mencionar. Poner en relación los unos con los otros es una tarea fascinante que el estudio de Heisig ahora hace posible. Yo vería este libro como un acicate para la mutua fecundación entre diversas corrientes de pensamiento a la que se ha hecho alusión al principio.

Este sería un segundo efecto colateral de este libro, el de abrirnos los ojos a un horizonte mucho más amplio que aquél en que parece haberse restringido la cultura dominante. La tentación de «nacionalismo» cultural contra la que tuvieron que luchar con mayor o menor éxito los intelectuales japoneses no es única, ni hoy día es la ideología japonesa la más peligrosa. En otros lugares he hablado de «tecnocentrismo» cultural como más sutilmente peligroso que cualquier etnocentrismo. La tradición de la humanidad no se puede limitar ni en el tiempo ni en el espacio. Acaso nuestros mismos criterios filosóficos debieran ser superados. Pero esto es otra tarea importante y difícil a la que este libro muy discretamente nos invita. La filosofía no es griega, pero tampoco es europea ni menos anglosajona o germánica. La filosofía, si decidimos conservar este nombre, no tiene otro contexto que el humano —aunque en cada caso en «relación transcendental» de los textos concretos con sus respectivos contextos. La ciencia necesita postulados; la filosofía no puede admitir postulados ajenos a ella misma a no ser que renuncie a ser la última conciencia (crítica) de la realidad y se convierta en una ciencia particular. Los posibles postulados de la filosofía pertenecerían ya a otra filosofía o meta-filosofía que los justificase y así *ad infinitum*.

Hace lustros que el autor del presente prólogo rompió una lanza en favor de lo que el autor del libro nos presenta con claridad en el ejemplo de la «Escuela de Kioto»: que la filosofía no es monopolio de nadie. No se trata de

proponer *una* (sola) filosofía como «filosofía mundial» sino el recabar los derechos de *la* filosofía para todo el mundo.

En tercer lugar me permito glosar el lema de este prólogo como uno de los desafíos más fecundos de la escuela de Kioto a las religiones monoteístas. Acaso permita al Extremo Occidente salir de su extremismo separador y reconciliar filosofía y religión —que con la creencia en una substancia omnisciente y omnipotente es difícil de conseguir.

El espíritu de la «Escuela de Kioto» es profundamente religioso en el sentido más profundo de la palabra: el reconocimiento de la peregrinación humana como algo que no se limita a un paseo por un espacio físico y un tiempo linear y que en este camino existencial y personal el intelecto humano es nuestro acompañante indispensable —en caso contrario la religión es superstición y la filosofía un lujo superfluo. Pero la razón no puede identificarse con el intelecto, ni éste puede considerarse el solo «ingrediente» del ser humano. Y éste sería el tercer efecto colateral de esta obra cuando se la lee como lo que efectivamente es: un libro de filosofía —y no sólo de historiografía (filosófica). Pero la tarea está por hacer.

Decir «Yo soy el que no soy» es pura contradicción irracional, si el «soy» se toma en el mismo sentido en ambos casos, y pura equivocación estéril si el «soy» no significa lo mismo. «Yo soy el que soy», sin entrar en exégesis bíblicas, es un símbolo positivo y/o negativo que caracteriza las culturas abrahámicas, que incluyen tanto el marxismo como la concepción científica del universo además de las varias visiones monoteístas: un último punto de referencia, llámesele Dios, Justicia o Verdad. Una buena parte del mundo oriental no funciona, ni siquiera formalmente, con este esquema —y a pesar de ello no renuncia a la inteligibilidad. Acaso haya un «yo» cuya realidad no consista en jugar al Ser con los entes, sino en jugar a la Nada con ellos. «El yo como el «unificador» de la conciencia no es el sujeto gramatical», dice Nishida. El «yo soy» gramatical no es el yo. Paradójicamente el yo sujeto (gramatical) es objectivable y por tanto no es verdaderamente sujeto —el sujeto «no es». La frase bíblica tendría entonces una paralela (y las paralelas sólo se encuentran en el infinito). Junto al «yo soy» —y vosotros (todavía) no sois, pero seréis (si llegáis a realizaros portándoos bien), habría una segunda afirmación que nos invitaría a que reconozcamos nuestra nonada, puesto que de la Nada salimos y sólo anonadándonos nos realizamos. Estamos en las antípodas del nihilismo. «Yo, el que no soy». Pero como diría

la tradición hispánica a la que me he referido, «esto es harina de otro costal»
—y desde luego no del talego de un simple prologuista.

Tavertet, Pascua 2001.

Prefacio

DURANTE MÁS tiempo del que quiero acordarme, se encontraba retenida entre los más recónditos de mis pensamientos la intención de escribir algún día un libro sobre las figuras principales de la escuela de Kioto. Más que ninguna otra cosa, lo que me había prevenido de realizarla hasta ahora era la esperanza de que alguien cualificado se dedicase pronto al proyecto, alguien que quizá incluso pediese mi ayuda. Esta esperanza no era del todo infundada. Hay bastantes personas bien preparadas para llevar a cabo la tarea, y muchos otros como yo dispuestos a ayudar en la medida de lo posible. Pasaron los años, y aunque han venido multiplicándose el número de investigaciones especializadas sobre la escuela de Kioto, el desafío de producir una visión general seguía abierto, tanto en Japón como en el extranjero. Finalmente, una serie de coincidencias acabaron por convencerme de asumir yo mismo el proyecto.

En 1999 invitamos a una joven estudiosa de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, Raquel Bouso, al Instituto Nanzan de Religión y Cultura en Nagoya, Japón, para que completara su traducción española de *La religión y la nada* de Nishitani Keiji. Vino acompañada por los profesores Amador Vega y Victoria Cirlot, y los cuatro colaboramos durante unas seis intensas semanas en una última revisión del trabajo, que fue publicado unos meses después. A continuación, se me ofreció el puesto de profesor visitante en la Pompeu Fabra, y mis colegas del Instituto Nanzan me animaron a que aceptara la invitación, ofreciéndose además para cumplir mientras tanto con todas mis obligaciones. Una generosa subvención de la Fundación de Becas Itō hizo posible la compra de una considerable colección de material bibliográfico, necesario para emprender el trabajo fuera de Japón. Esta colección ha sido donada íntegramente a la biblioteca de la Pompeu Fabra, donde a partir de ahora estará disponible para todos los estudiosos de Europa interesados en la escuela de Kioto.

Así fue como llegué a Barcelona, donde una serie de condiciones de trabajo verdaderamente ideales hicieron posible que completara el libro que ahora se presenta. A pesar de la organización simple de los capítulos, y del estilo en el que están presentados, he de admitir que repetidas veces el trabajo de abreviar datos e ideas podía conmigo. Examinando los resultados, todavía puedo distinguir los pliegues apretados donde páginas enteras han sido amontonadas en un solo párrafo, y las costuras que dan muestra de cómo grandes trozos de material han sido cortados. Para una audiencia general interesada en la filosofía japonesa del siglo xx, puede que el contenido del libro resulte demasiado constreñido; el lector más especializado y ya familiarizado con el tema, me temo, puede encontrarlo, en cambio, demasiado suelto.

Al menos una parte de esa ambivalencia se debe al hecho de que el proyecto ha sido ajustado a la medida de mi involucración personal en el tema. Desde el comienzo, quise aprovechar la ocasión para distinguir con claridad lo que había entendido verdaderamente de la escuela de Kioto de lo que sólo creía haber entendido. Revisando los apuntes y traducciones que había ido compilando durante largos años, pronto me percaté de que podía incorporar directamente mucho menos de todo eso —como también de mis publicaciones anteriores sobre el tema— de lo que había previsto. Demasiado de lo que había publicado estaba poco matizado o aún andaba descaminado. También me di cuenta de que existía una gran cantidad de literatura secundaria que merecía una atención más cuidadosa, y un juicio más reflexionado, del que le había prestado hasta entonces. En todo caso, mi preocupación principal a lo largo del texto ha sido exponer el sentido, a mi propia satisfacción, de las tres figuras principales de la escuela de Kioto: Nishida, Tanabe y Nishitani. Allí donde podía, extraía ese sentido desde sus propias explicaciones o desde las de sus comentaristas principales; donde no lo podía encontrar, lo traté de construir yo mismo. En las notas, he puesto el forro al descubierto para poner a la vista no sólo las fuentes que he consultado y mis reacciones ante muchas de ellas, sino también el enredo de hilos y cabos sueltos ocultos por el resumen abreviado y los patrones más limpios que he diseñado en la superficie del texto.

En el campo de los estudios orientales en general y de la filosofía japonesa en particular, los recursos en castellano son todavía relativamente escasos. Si

pensamos que es el segundo idioma del hemisferio occidental y el cuarto del mundo, la carencia es ya bastante notable. Si además incluimos la larga historia de relaciones con el extremo oriente y la creciente demanda, en los países de habla hispana, de la riqueza de las filosofías y espiritualidades del este, reclamadas cada vez más como una herencia legítima, el desequilibrio se vuelve desconcertante. Estoy convencido de que las olas de atención estudiosa que han despuntado estos últimos años alcanzarán una marea creciente en el siglo que acaba de comenzar. Si mi predicción parece prematura, no lo será por mucho tiempo. No pido disculpas a los lectores poco acostumbrados a la molestia de encontrarse con glifos sino-japoneses en las notas. Los incluyo no sólo para el escaso número de lectores que los necesita ahora, sino también para los muchos que los necesitarán en los próximos años.

Dejando a un lado los tecnicismos y las cuestiones de composición, continúo convencido, como lo he estado siempre, de que hay una sabiduría esperando ser descubierta en las filosofías de la nada como éstas de la escuela de Kioto. Como todo despertar, se nos aparece echando chispas, que pronto quedan apagadas otra vez por los convencionalismos del pensamiento ordinario. Es cuando esas chispas titilan más de cerca y durante ratos más largos que la oscuridad de la jerga filosófica empieza a conceder algo de su secreto. La única razón que puedo dar que justifique a ojos del lector un resumen tan extenso y enrevesado como éste, ha acabado siendo la esperanza de poder llegar a comunicar algo de la iluminación que estos filósofos me han otorgado.

Hay tanta gente a la que agradecer, que apenas sé por dónde comenzar. Ueda Shizuteru y Horio Tsutomu han sido magnánimos al responder durante meses a mis muchas preguntas, en general con mucho más detalle del que había pedido. Paul Swanson, además de asumir el cargo de director del Instituto Nanzan, ha tenido que soportar mi persistente hostigamiento para que me buscara y enviara todo tipo de libros y artículos. Una y otra vez, Fran J. Ruiz ha infundido su cálida inspiración sobre todas estas páginas congeladas por la constante revisión, ayudando al texto a fluir más libremente. Amador Vega y Raquel Bouso leyeron el texto con meticulosa devoción y sugirieron numerosas mejoras. Y finalmente, está esa comunidad amplia y simpática de estudiosos de la escuela de Kioto alrededor del

mundo, sin cuyo consejo y recursos a cada paso del camino este libro sería, indudablemente, mucho más pobre. A todos ellos les doy gracias.

James W. Heisig

Barcelona

1 de octubre de 2000

Orientación

1

1 LA ESCUELA DE KIOTO. La emergencia de la escuela de Kioto marca un momento decisivo en la historia de las ideas. Este grupo de filósofos no sólo representa la primera contribución sostenida y original de Japón a la filosofía occidental, sino que además lo hace desde una perspectiva característicamente oriental. Lejos de un simple revestir las preguntas tradicionales de la filosofía en un estilo oriental, es un desafío disciplinado y bien informado para con la definición de la historia de la filosofía misma. El hecho de que los años formativos de esta nueva corriente de pensamiento coincidiera con un período de nacionalismo y militarismo intensos en Japón, ha tendido a retardar el reconocimiento de sus logros, tanto dentro como fuera del país; sin embargo, una coincidencia de esfuerzos por ambos lados, durante las últimas dos décadas, nos hace más fácil reconsiderar la escuela de Kioto y su lugar en la historia. Este libro pretende tal reconsideración.

La primera vez que la designación *escuela de Kioto* aparece impresa fue en el año 1932, en un artículo de periódico escrito por Tosaka Jun bajo el título «La filosofía de la escuela de Kioto». Dos fueron las razones que adujo Tosaka para usar este término. En primer lugar, quiso llamar la atención sobre el hecho de que la obra pionera del célebre Nishida Kitarō (1870–1945), quien se había jubilado hacía algunos años, era continuada de una forma nueva e igualmente creativa por su principal discípulo, Tanabe Hajime (1885–1962). Tanabe, que había sucedido a Nishida en la cátedra de filosofía de la Universidad Imperial de Kioto, era también maestro de Tosaka. Sin restar ninguna importancia a aquellos de «la escuela de

Nishida», dedicados propiamente a «la filosofía de Nishida» (entre los que destacó a Miki Kiyoshi, otro joven, como él mismo, cercano al marxismo), Tosaka consideró que sus aportaciones no estaban a la altura intelectual de Tanabe y que, en cierto modo, no habían llegado a captar la importancia y originalidad de su propuesta.

En un artículo posterior insistirá en esta misma idea, de forma aún más vehemente:

Al bendecir la emergencia de la escuela de Kioto quiero decir que, si Tanabe no hubiera tomado la sucesión, probablemente la filosofía de Nishida hubiera acabado en la mera filosofía de Nishida... Pero ya está asegurada su transmisión a través de la escuela de Kioto.

El segundo motivo aducido por Tosaka fue el ejercicio de lo que consideró el «deber moral» de desplegar una crítica al enfoque que Nishida había introducido en filosofía, y que Tanabe había seguido:

La filosofía de Nishida, en pocas palabras, representa el más excelente *idealismo burgués* en nuestro país si no en el mundo, ...lo que quizá todo el mundo da por sabido... Pese a que ha podido tratar cuestiones que sobrepasan totalmente el fenómeno de la conciencia, no puede sino ser llamada *una fenomenología* en grado sumo.

El grueso de la crítica de Tosaka era éste: en el intento de socavar desde sus bases la polaridad entre el idealismo y el materialismo, Nishida ha sacrificado la conciencia histórica por una preocupación por la interioridad de la conciencia del sí mismo. Este sacrificio llegó a ser tan central en su método filosófico que, cuando Tanabe trató de introducir la praxis histórica y la conciencia social en el modelo para, a su manera, superar la polaridad, fue también incapaz de alejarse de la fijación en la conciencia individual:

Si Nishida proporciona las tecnologías necesarias para la fabricación de ideas, puede decirse que Tanabe le ha añadido el método lógico para comercializarlas... La filosofía Nishida-Tanabe —la filosofía de la escuela de Kioto— parece haber saldado bien las cuentas de la filosofía burguesa en Japón.

El tono de los comentarios de Tosaka es respetuoso, pero a la vez firme en la convicción de que la primera filosofía propiamente japonesa carece aún de una clara visión del mundo y de que sigue alimentándose de sus propias abstracciones en el «invernadero» de la academia. No es que estuviera oreando críticas que no se hubieran abordado ya en círculos próximos a Nishida y Tanabe; de hecho, reconoció que eran de sobras conocidas. Sin embargo, consideró necesario declarar públicamente que continuar ignorando o menospreciando los cambios que tenían lugar en la sociedad actual significaba la pérdida para cualquier postura filosófica, al margen

de la genialidad de los que la defendieran. A pesar de su juventud y más allá de sus simpatías socialistas, Tosaka entendió que esto tenía más que ver con la preferencia por un método filosófico u otro. En muy pocos años sus ideas le costarían la carrera académica y le llevarían a la cárcel, donde moriría aún joven por sus convicciones. Por su parte, sus maestros Nishida y Tanabe también aprenderían de las consecuencias de dejar llevar sus ideas por los vientos turbulentos e irracionales de un sistema político dispuesto a ejercer su poder militar a toda costa.

Quién fue el primero en acuñar la denominación *escuela de Kioto* o cuándo pasó a uso corriente es difícil de determinar. Muy probablemente, el nombre surgió de manera casual desde el círculo bastante amplio de estudiantes y profesores que se había formado alrededor de Nishida durante sus últimos años en Kioto, y que Tanabe supo mantener. A decir de todos fue un grupo mixto, quizá unos veinticinco en total, que se agrupaba para debatir más o menos informalmente sobre una gran variedad de temas. En rigor, no puede decirse que formaran una «escuela» en el sentido ordinario del término, sino que se caracterizó más bien por ese tipo de espontánea vitalidad académica que a menudo se crea alrededor de los grandes pensadores. Mientras que las presiones de una policía especial, dedicada expresamente a vigilar la circulación de ideas consideradas peligrosas para la unidad nacional, se hacían más asfixiantes a mediados de los años treinta, la concentración de jóvenes mentes brillantes en Kioto empezó a llamar cada vez más atención.

El apelativo de Tosaka había llegado en buena hora y fue rápidamente aceptado en círculos académicos y políticos, tanto de la izquierda como de la derecha. Aunque sus intenciones pasaron rápidamente al olvido, el nombre se conservó. Y cuanto más se usaba el nombre, más se extendía la tendencia a nivelar las notables diferencias filosóficas que existían entre los considerados miembros de la «escuela». Cuando los ejércitos imperiales de Japón comenzaron a deambular de un lado para otro en Asia, todo cambió. Muchas de las ideas que se habían tomado por derechistas se convirtieron en izquierdistas, y viceversa. Por ejemplo la identidad nacional y étnica, el rechazo genérico a la democracia y cultura occidentales, o la recuperación de las raíces asiáticas, fueron sucesivamente expropiadas en un conjunto de despropósitos y proclamados como la filosofía de «la vía imperial». La izquierda marxista en gran parte capituló o permaneció en silencio. La

derecha, mientras, dejó que sus ideas fueran utilizadas para engordar la nueva ideología imperial y sus ambiciones militares. Los historiadores posteriores recordarían estos sucesos, en las más estrictas normas de la comprensión retrospectiva, para distinguir alas derechas, izquierdas y del centro en la escuela de Kioto según la respuesta que sus miembros daban a la nueva situación política.

Aunque los frenos a la libertad de expresión dentro de las universidades públicas, y el consiguiente miedo a las represalias, desanimaron a muchos profesores y estudiantes por su proximidad al círculo intelectual de Kioto, un reducido grupo resistió y mantuvo viva la tradición. El más sobresaliente del grupo fue Nishitani Keiji (1900–1990), un estudiante en quien Nishida y Tanabe habían reconocido pronto como una mente excepcionalmente dotada y quien con el tiempo desplegaría su herencia en una filosofía propia. Menos cuidadoso que sus maestros, Nishitani usó su idealismo y su considerable erudición en polémicas con la ideología política del momento, y se encontró con que estaba siendo arrastrado por fuerzas más arrolladoras de lo que había previsto.

Es desde de estas tres figuras —Nishida, Tanabe y Nishitani— que la escuela de Kioto se proyecta como un movimiento filosófico. Dentro de su alcance circula un número de figuras secundarias, algunas con un interés puramente filosófico, otras más bien a causa de las relaciones del círculo con el régimen militar en Japón durante la segunda guerra mundial. Más importante que la pregunta de quiénes de ellos merecen ser considerados como miembros de la escuela y por qué, es la pregunta de cuánto de esa historia debe reconstruirse para apreciar con justicia el pensamiento de las tres figuras centrales. La cuestión ha generado no poco debate. Los que se han fijado más en la trayectoria intelectual de los tres durante la guerra, demandan más explicaciones; los que se fijan propiamente en la filosofía se contentan con menos. En las páginas que siguen buscaré un término medio, aunque en este punto quisiera adelantar mi conclusión: *Sólo si uno ignora, sea deliberadamente o no, la mayor parte de los escritos de estos pensadores puede concluir que alguna idea suya sirvió como apoyo a la ideología imperialista de Japón en tiempo de guerra, o que esta ideología formara parte de la inspiración fundamental de su pensamiento. Si de manera voluntaria alguno de ellos prestó apoyo al régimen, fue una aberración de sus metas intelectuales.*

En buena medida, el mundo filosófico en Japón parece haber encontrado su término medio en los últimos años respecto a esta cuestión. No olvidemos que, durante la década de los setenta, el nombre *escuela de Kioto* había desaparecido casi por completo del panorama japonés, y con ello casi todo el interés por las filosofías de Nishida, Tanabe y Nishitani, que se limitaba a su pequeña camarilla de discípulos en Kioto. Sería demasiado concluir que el estigma político había desarraigado de su propia tierra al primer movimiento filosófico importante de Japón, pero desde luego sí tuvo mucho que ver para que tan prematuramente fuera a parar al museo de las ideas pasadas de moda.

El resurgimiento del interés por la escuela de Kioto fue estimulado, en parte, por la curiosidad que mostraron filósofos y teólogos occidentales, y no tanto por haber examinado más minuciosamente su historial político sino, al menos inicialmente, por no haberse enterado de ello. Al disponer de textos traducidos, el contenido intelectual de estos filósofos pudo ponerse directamente en relieve, con total limpieza, mucho más de lo que se había logrado con los especialistas de la historia de las ideas de Japón. Este interés en el extranjero reanimó el interés en Japón, donde el enfoque inicial estuvo más centrado en Nishida. Recientemente, el redescubrimiento del pensamiento de Tanabe y unos primeros pasos en la comprensión sistemática de la obra de Nishitani han empezado a destacar. Durante estos años, además, la presencia de Nishitani ha sido un factor principal para el éxito de la rehabilitación de Nishida y Tanabe. No sólo continuó hasta su muerte recibiendo las visitas del extranjero interesadas en la escuela de Kioto, sino que dio conferencias por su país hasta bien entrados los ochenta.

El tiempo tiene su manera de tamizar los elementos incidentales de una filosofía y en la mayoría de los casos termina borrando filosofías enteras de la memoria colectiva. Lo que el tiempo no ha enseñado, en el caso de los filósofos de Kioto, es que su pensamiento sí ofrece un punto de encuentro provechoso y todavía vivo para la filosofía y la religión del Oriente y Occidente. Los historiadores que quieren eclipsar esta posibilidad desde una supuesta superioridad moral, tienen como mínimo la obligación de presentar pruebas que expliquen por qué el tiempo ha hecho mal su trabajo, o, si es que los que leemos su filosofía estamos probablemente contaminados por ideas inaceptables. Esta obligación, así me lo parece, no se ha cumplido. Al contrario, la connotación respetable que el nombre «la escuela de Kioto»

todavía disfruta en el Occidente se ha ido extendiendo de manera paulatina por Japón, pese a que algunos más sensibles a sus posibles connotaciones ideológicas sigan prefiriendo hablar de Nishida, Tanabe y Nishitani como creadores de distintas pero filosofías relacionadas. En todo caso, es alrededor de estos tres pensadores que he organizado este ensayo.

2

2 LA FILOSOFÍA JAPONESA COMO FILOSOFÍA MUNDIAL. En los filósofos de Kioto encontramos a una escuela filosófica capaz de situarse a la misma altura que las mayores escuelas y corrientes de filosofía de Occidente. Más aún, es la primera corriente filosófica en Japón de la que esto puede decirse. Nishida fue la fuente, de eso no cabe ninguna duda. Sin embargo, como reconocía Tosaka, la obra de Nishida aislada no habría sido suficiente para ubicar el pensamiento japonés en el mapa mundial de la filosofía, ni aún con la ayuda de discípulos de primera. Para eso fue necesario el contrapunto del pensamiento de Tanabe y las ampliaciones creativas de Nishitani. No es por casualidad que las traducciones de las obras principales de Tanabe y Nishitani catapultaran a Nishida a una posición de prominencia en el extranjero, lo que no había logrado para sí mismo a pesar de las múltiples traducciones que, desde hace más de cuatro décadas, circulan de sus propias obras.

La afirmación de que una dimensión nueva ha sido añadida a la filosofía mundial nos conduce a través de una niebla antes de revelarse en su radicalismo. Según la definición más amplia de la palabra *filosofía*, la afirmación en sí está vacía. Si prácticamente cualquier mito más o menos elaborado y consciente, o cualquier armazón de valores, puede calificarse como una filosofía, entonces las filosofías nuevas están todo el tiempo yendo y viniendo por el mundo, y no hay razón alguna por la que en Japón no hubiera sido así. Si apuramos un poco más y nos referimos, con el término filosofía, a aquel cuerpo crítico de pensamiento, sistemáticamente anotado, compilado y transmitido, que trata de las preguntas últimas de la existencia,

se ha de reconocer que Japón ha producido su parte de tales filosofías desde los tiempos del pensador del budismo esotérico Kūkai, en el siglo IX.

Pero si entendemos la filosofía en su sentido más estricto, es decir, como esa tradición intelectual que comenzó en Atenas en el siglo VI antes de nuestra era, que fue difundida a través de los imperios griego y romano, echó raíces en los países de Europa en el siglo IV y en América a partir del XVII, entonces cualquier afirmación sobre una supuesta participación japonesa en la historia de la filosofía asume un significado bien diferente. La línea de pensadores que va de Sócrates y Platón, a Aristóteles, de Agustín de Hipona y el Tomás de Aquino, a Descartes, Kant y James —esa línea que la historia refiere como filosofía en su sentido más preciso— nunca ha sido quebrada, entroncada, ni ha aumentado ni se ha visto seriamente desafiada por el pensamiento asiático. Rudyard Kipling no pudo haber salido impune con su estribillo de que Oriente es Oriente y Occidente es Occidente si hubiera existido una noción inclusiva de la filosofía que aceptara como ingrediente esencial una parte de la inmensa herencia intelectual de la India, China, Corea y Japón. Una cosa es extender la palabra *filosofía* provisionalmente y otra incluir tradiciones de pensamiento de esos países con el propósito de hacer comparaciones, pero aun esta misma idea de una filosofía *comparativa* termina confirmando la separación y, encubiertamente, respaldando la suposición de que la única filosofía *mundial* es una filosofía hecha con el molde occidental. Es precisamente este molde que Nishida, Tanabe y Nishitani han quebrado, aunque las consecuencias de esa ruptura apenas han comenzado a afectar a personas comprometidas con la filosofía occidental clásica alrededor del mundo.

No es más correcto hablar de los filósofos de Kioto como representantes de la filosofía oriental que hablar del uso que hacen del budismo zen y de la Tierra Pura como representativo del budismo Mahāyāna. Que no quepa duda: los filósofos de Kioto son orientales y son budistas. Pero ni su meta ni su contexto son orientales ni budistas. Considerar los aspectos no-cristianos y no-occidentales de sus obras como un tipo de especia japonesa, ideal para sazonar ciertas preguntas en el menú de la filosofía occidental, puede ser el modo más simple para llegar a sus ideas y, también, para mantenerlas a una prudente distancia. Éste es también el supuesto que adopta la inmensa mayoría de los estudiosos y especialistas japoneses a la hora de hacer sus

contribuciones en filosofía, en un intento de ganarse la confianza y ser aceptados en el Occidente. En este sentido, su resistencia a una idea más comprensiva de la filosofía mundial ha sido igual o, incluso más intensa, que la del Occidente. El paso que los filósofos de Kioto dieron al gran foro de la filosofía mundial no recibió, por parte de sus colegas, la bienvenida universal que cabía imaginar.

Para Nishida y sus colegas en la escuela de Kioto, no hubo otra manera de romper la suposición de que la tradición filosófica occidental debe permanecer en el dominio privado de las culturas occidentales que actuando según la suposición opuesta. Por lo pronto, se daban cuenta de que la filosofía mundial siempre sería *al menos* la filosofía occidental, y por eso se hicieron responsables de la misma conciencia crítica siguiendo a sus colegas de Europa y América. Su contribución no podría ser a costa de todo lo que ha sido la filosofía, sino muy al contrario, aumentando su realce.

Aunque ellos mismos no hubieran dicho algo tan presuntuoso, lo cierto es que al igual que, por ejemplo, la manera en que leemos a Aristóteles y a Descartes es diferente después de Kant y Hegel; nuestra lectura de Aristóteles y Descartes, de Kant y Hegel, de Heidegger y Nietzsche, debería ser diferente después de haber leído a Nishida, Tanabe y Nishitani. En la medida en que esto no sucede —y con toda seguridad a menudo *no sucede*— puede decirse que han fracasado y que no han logrado sus objetivos. El asunto es realmente así de sencillo.

No existe un solo punto de vista desde el cual evaluar definitivamente, o de manera justa, los frutos de sus esfuerzos. No se puede negar el hecho de que sus escritos han alterado la posición de la filosofía occidental en Japón, así como también la de la filosofía japonesa en el Occidente. Por un lado, han tenido, y continúan teniendo, un impacto considerable entre los teóricos de zen y del budismo de la Tierra Pura que, por pocos que sean, buscan una autocomprensión fresca y más abierta a otras perspectivas intelectuales, algo que no ha podido proporcionarles la filosofía occidental clásica. Por otra parte, ayuda a hacer más accesible la filosofía oriental a muchos occidentales que todavía no se encuentran preparados para pensar en términos de una filosofía mundial que incorpore elementos tanto del Oriente como del Occidente. Es precisamente a causa de su entrega al idioma universal de la filosofía, y del éxito con el cual lo han llevado a cabo, que esto puede decirse.

En cuanto a su lugar en la historia de la filosofía mundial, a mi juicio, lo mejor que los filósofos de Kioto han de ofrecer nos obliga a colocarlos al nivel de las mejores mentes filosóficas occidentales de su tiempo, y en su propio contexto, el japonés, a colocarlos muy por encima de los demás. Como mis críticos me recuerdan a menudo, tengo poco derecho a insistir en la objetividad del asunto. Después de todo, es un juicio al que llego después de más de dos décadas zambulléndome en sus obras, cuando podía haber estado leyendo otras cosas. Sin embargo, en un aspecto me pongo firme. Los filósofos de la escuela de Kioto nos han dado una filosofía mundial, que merece tanto formar parte de nuestra herencia como el pensamiento occidental con el que lidiaron y en el que hallaron inspiración. Y además, si se me permite la descortesía de declarar lo que ya está implícito en lo anterior, su logro eclipsa completamente la contribución académica que sus compatriotas especializados en el pensamiento occidental han ido realizando a lo largo de todo el siglo veinte.

3

3 EL TRASFONDO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL EN JAPÓN. Visto desde la perspectiva más amplia de la historia de filosofía mundial, el río filosófico en Japón tiene su línea divisoria en la persona de Nishida. Visto desde el mismo Japón, su contribución no es más que otra hito en la ribera. En este punto, vale la pena detenernos y considerar brevemente el fondo histórico que dificulta a la academia japonesa abrirse a la posibilidad de una dimensión mundial en su propio pensamiento.

La imagen de los barcos estadounidenses bajando sus anclajes en el golfo de la ciudad capital de Edo en 1854, con la determinación de forzar a Japón a que abriera sus puertas después de haberse aislado completamente durante más de dos siglos y medio, no es exacta. Es mejor pensar en la imagen de una gallina madre picoteando la cáscara del huevo para ayudar al pollito, que ya se ha decidido a salir. Para Japón, la clausura autoimpuesta carecía ya de sentido. Durante bastante tiempo había mantenido suficientes contactos con el exterior como para tener noticia de los avances científicos y

tecnológicos de Europa, de la revolución industrial o del nacimiento de la idea de nación moderna. De hecho, estaba ya ansioso por acceder a este nuevo mundo que había crecido durante su aislamiento.

Desde luego, su candidez e inocencia dejaban al país en una posición débil, cosa que los poderes económicos y políticos del Occidente advirtieron de inmediato y de la que supieron aprovecharse. Una vez abierta la puerta principal, Japón se vio incapaz de controlar el ritmo del cambio, y eso le restó el tiempo necesario para reflexionar sobre qué quería y cómo debía dirigir y asumir este cambio. De repente el país se encontró inundado no sólo de nuevos productos, comidas, vestidos, informaciones y tecnologías, sino también de la demanda para los cambios sociales que la aceptación de estos bienes y servicios reclamaba. Lo que los defensores de los valores tradicionales veían como una invasión en toda regla, a los conquistadores les parecía el simple ejercicio de sus derechos en un mercado libre. Este patrón, bien conocido en Europa y Estados Unidos, se reprodujo una vez más, mientras el proceso de la industrialización se iniciaba imparable, pisoteando cualquier cosa que le impidiera el paso.

Una buena parte de la *intelligentsia* advirtió, desde el principio, que el pueblo no estaba preparado para este «cambio del mar» que se dio en llamar «la modernización». Vieron que, en cuanto se trataba de la imaginación del japonés corriente, sus propias ofertas no podían competir directamente con la obvia superioridad de los bienes y servicios importados del Occidente. Pero, al mismo tiempo, entendían que al final de este período de suspensión de juicio forzada —o al menos, suspendido en cuanto a algún poder ejecutivo—, los japoneses podrían, por fin, tomar las riendas de su destino. La preocupación más apremiante fue, entonces, la de preparar el camino, ejercitarse en todas las novedades impuestas por el Occidente y sobre todo, en conseguir una habilidad que les permitiera una posición de fuerza. «¡Ponerse al corriente, luego sobrepasarles!» fue el eslogan dirigido a la cooperación del populacho.

Del mismo modo que la estructura de la sociedad japonesa fue revisada en su conjunto, a partir de unos modelos occidentales que pudieran facilitar la apertura al exterior, también la estructura de gobierno fue gradualmente transformada, desde el anterior sistema feudal, en algo parecido a un estado moderno aunque centrado, al menos nominalmente, en la familia imperial. Mientras el liderazgo del nuevo gobierno adquiría seguridad, extendía su