

Filosofía japonesa actual

Fuente: A. Segura (ed.) *Historia universal del pensamiento filosófico*, Vol. 6, Liber 2007, pp. 155-177

Alfonso Falero
Universidad de Salamanca

Índice

Panorama actual

- 1 teoría de la imagen y cognitivismo
 - 1.1 teoría de la imagen
 - 1.2 cognitivismo
- 2 inconsciente y estructuralismo
 - 2.1 psiquiatría
 - 2.2 la fenomenología
 - 2.3 estructuralismo
- 3 posmodernismo, capitalismo, literatura y mercado
 - 3.1 Karatani Kojin
 - 3.2 Nakazawa Shin'ichi
 - 3.3 Asada Akira
- 4 hacia una filosofía del tercer milenio

referencias

panorama actual (Lavelle 1997, 64. Blocker/Starling, 164)

El momento contemporáneo en la historia de la filosofía japonesa se caracteriza por el giro de interés que se opera desde la fenomenología alemana al pensamiento francés: estructuralismo y pos-estructuralismo, representado típicamente por el cambio de referencia de Heidegger a Derrida. Por el lado europeo, el encuentro e interés por el pensamiento japonés podemos decir que es constante, pero no ha efectuado un cruce de tradiciones fructífero. Si damos un breve repaso a nuestra historia, hemos de resaltar la importancia pionera de la obra de Jung y su interés por todas las formas del pensamiento oriental. En la dirección de una fenomenología universal de la conciencia, Jaspers también se interesó por los grandes maestros espirituales, sin distinción entre oriente y occidente. Heidegger es por su parte un referente absoluto hasta el giro del pensamiento contemporáneo hacia la pos-modernidad. *Ser y tiempo* ha marcado la especulación filosófica japonesa de preguerra y posguerra más que ninguna otra obra de la fenomenología alemana. Pero Heidegger no ha dejado constancia seria de su diálogo permanente con sus discípulos japoneses, siendo “De un

diálogo acerca del habla” (1959) el único caso registrado de un conato de tal encuentro [Tezuka. May, 11-20. M. Morillas 98-120, 617-22. Blocker/Starling, 170]. Podemos quizá apuntar a Heidegger, junto con Hegel, Kant y Bergson como los filósofos europeos modernos más influyentes en el s. xx japonés hasta el momento contemporáneo. En el caso de Heidegger, su impacto en Japón es definitivo incluso con anterioridad a la publicación de *Ser y tiempo*, a lo que contribuyeron diversas presentaciones de su pensamiento (desde 1924) y numerosas traducciones (Blocker/Starling, 129). Pero aún más a partir de la *Kebre*, y especialmente en sus últimos años el propio autor realiza un acercamiento cada vez mayor a las tradiciones asiáticas, y postula un encuentro filosófico universal en “Hölderlin’s Erde und Himmel” (1958-60) aún sin cumplimiento (Blocker/Starling, 170-71. M Morillas, 60-90). La crisis de la cultura y la filosofía europeas en el pensamiento de Heidegger y el retorno al origen, significa la vuelta al lugar común de donde surgen todas las diferencias. Este sentido de retorno es lo que ha atraído a tantos pensadores japoneses extraviados en su propio laberinto cultural.

En el giro francés destacamos la aparición de la obra del historiador marxista de la civilización A. Kojève, que en la segunda edición de *Introduction à la lecture de Hegel* (1962) apunta unas notas sobre Japón que han tenido gran impacto en los intelectuales contemporáneos. A la vuelta de un viaje a este país en 1959, añade dicha nota, donde sugiere la idea de que Japón se encuentra ya en situación de *fin de la historia*, gracias a la *formalización exhaustiva* como una instancia cultural ‘separada de las materias y los contenidos’. Nakamura Yujiro entiende que *el fin de la historia* de Kojève equivale al *eterno presente* nishidiano (Nakamura Y. 1997b, 248-53. Miyoshi/Harootunian 1989, xii-xiii, 220-22). Este estado de vacío histórico por el que Kojève reconoce la peculiaridad única de la cultura japonesa no reside muy lejos del análisis que, por su parte, el semiólogo R. Barthes realiza tras su propio viaje a Japón, estancia de la que extrae su *El imperio de los signos* (1970), un oasis de inspiración japonés en la intelectualidad europea (Blocker/Starling, 171-72). Barthes coincide con Kojève en identificar los signos del exótico Japón como signos sin referente, que apuntan a un vacío de significación histórica.

De este modo se produce un cambio de referencias en los setenta: de Marx, Sartre y Merleau-Ponty a Foucault, Lacan y Lévi-Strauss. Simultáneamente a este giro, la filosofía japonesa llama la atención del mundo europeo con la publicación del no. 107-108 de la *Revue Internationale de Philosophie* (1974) y su dossier sobre pensadores japoneses contemporáneos, y cinco años más tarde, del volumen viii de *Analecta Husserliana* dedicado a la fenomenología japonesa. Posteriormente, la era post-estructuralista recoge la iniciativa de Barthes, y especialmente en el caso de Foucault y Derrida, Japón se convierte en una referencia del Otro en al menos parte de su obra, a la vez que ambos filósofos se incorporan como referencias incontestables en las nuevas generaciones de filósofos japoneses. A resaltar los diversos encuentros de estos autores con académicos e intelectuales en sus visitas a Japón. En el caso de Foucault, recogidos en *Dits et écrits* (desde su primer viaje a Japón en 1959, y especialmente desde sus conferencias y entrevistas de los 70). En el de Derrida, en textos como *De la gramatología* o *Marges de la philosophie* (Blocker/Starling, 167, 171-72), Japón aparece como una

alternativa al logocentrismo europeo. La obra de Derrida ha inspirado diversas respuestas en los críticos japoneses de la era pos-moderna respecto a la aplicabilidad o inaplicabilidad del programa de de-construcción en Japón. Por otra parte, la obra sociológico-histórica referida a Japón del norteamericano R. Bellah (Lenoir, 216-17) ha despertado gran interés hacia el debate sobre la identidad cultural de Japón. Finalmente, desde los ochenta se van adoptando en Europa iniciativas concretas de diálogo inter-filosófico. Cabe destacar por su continuidad y relevancia la iniciativa de diálogo académico de A. Berque, que recupera para Europa las filosofías de Watsuji y Nishida, y que es colaborador habitual con pensadores japoneses como Nakamura Yujiro, Ohashi Ryosuke o Araki Toru, y cuya obra *Le sauvage et l'artifice* ha merecido una respuesta favorable por parte de Sakabe Megumi.

Algunos de los filósofos japoneses contemporáneos merecen ser destacados más que por su diálogo personal con la filosofía europea, por haber sido traducidos y su obra conocer cierto grado de difusión internacional. Tal es el caso de **Abe Masao** (1915) [Heisig 2002, 341-46. Lavelle 1997, 79], discípulo de Suzuki y principal artífice contemporáneo del acercamiento interreligioso entre budismo y cristianismo con base académica. El semiólogo de la cultura **Tsurumi Shunsuke** (1922) [Zavala 1997, 289-356. Olson, 113-152. Lavelle 1997, 65] es objeto de una importante recepción en México, gracias a las iniciativas de los Colegios de México y de Michoacán. **Kadowaki Kakichi** (1926) [González, 446-47. Zavala 1997, 357-406. Carter 2001, 40-41] es también conocido en el área hispana más que anglosajona gracias a la labor de su discípulo A. J. Zavala. Se trata del teólogo católico japonés que más profundamente se esfuerza en el proyecto de japonización de la teología. Su obra más representativa, *Metafísica del camino* (1990), ha sido traducida por Zavala, quien además había traducido *El zen y la biblia* (1977. Ed. Paulinas). **Araki Toru** (1931) [Berque 2000.2, 139-154. Berque/Nys, 53-77, 213-28] es profesor de literatura comparada y es uno de los especialistas más notables en Barthes. Es asimismo colaborador asiduo de A. Berque. **Ohashi Ryosuke** (1944) [Lavelle 1997, 79. Berque 2000.1, 338-55. Berque/Nys, 78-106, 257-274], profesor de estética y heredero reconocido de la escuela de Kyoto, es el miembro más joven de la misma (3a. generación). Tiene interés en la lógica hegeliana y en mantener el contacto entre la escuela de Kyoto y el pensamiento europeo. En uno de sus últimos ensayos en traducción, confronta la lógica del lugar de Nishida y la teoría del juego de von Neumann. La primera tiene una impronta clara de Hegel y de Shinran, y se sostiene sobre la *experiencia pura*. Respecto a la segunda, para Ohashi el juego es un *fondo* en cuanto lugar de origen. El juego en cuanto 'lucha' (*polemos*) tiene su raíz en Heráclito. De aquí, Ohashi nos conduce a una conclusión nihilista, en el sentido del nihilismo activo, como poder de cuestionamiento, de Nietzsche. En el desenmascaramiento de los valores después de Freud, y del sentido después de Saussure, el único camino es la vuelta heracliteana al juego con el tiempo.

1 teoría de la imagen y cognitivismo

El problema de la especificidad del modo de entender el pensar en Japón reúne aportaciones desde ángulos dispares, como la teoría sobre la filosofía de masas de Yoshimoto Takaaki y la filosofía de la mente en Yuasa Yasuo. Desde posiciones independientes e interpretables tanto como pensamiento de izquierdas (Nueva Izquierda de los 60) como neo-conservador, se reinterpreta y re-evalúa la tradición japonesa en el contexto mundial. En conjunto se da una marcada desconfianza de las ideologías sean del tipo que sean, y se enfatiza la realidad cotidiana de las masas o la raíz somática de todas las ideas. Las fuentes provienen de la tradición freudo-marxista, de Merleau-Ponty o de la gran tradición asiática. Se trata de una generación de transición entre la posguerra y la posmodernidad, con la que actualmente convive. Frente al individualismo y al reino de las ideologías occidental, estos autores revierten sobre la base familiar y comunal de la vida según la tradición japonesa, buscando un holismo que rescate al individuo de la esquizofrenia de todos los dualismos modernos.

1.1 teoría de la imagen

Yoshimoto Takaaki (1924)

[Lavelle 1997, 86-88. Blocker/Starling, 159-166. Olson, 79-112. Nakamura Y. 1994, 398]

Referencias: Foucault, Freud, Marx, Hegel. Shinran

Yoshimoto es un intelectual imprescindible en el s. xx japonés. Aparece en escena ya en la pre-guerra, con una teoría particular sobre el *tenno* (emperador), y entra de lleno en el debate marxista sobre la cultura de masas. Adopta una postura original, por lo que no es fácilmente clasificable como marxista. En la pos-guerra da un giro copernicano a su pensamiento, adoptando una postura muy crítica respecto a la figura del emperador y despliega el cuerpo teórico que le ha otorgado más prestigio: una teoría de la cultura de masas desde la perspectiva semiótica de la filosofía de la imagen. I. e., la cultura en cuanto formación de un imaginario colectivo, que lejos de ser simple expresión de las ideologías oficiales, contiene las energías creativas necesarias para efectuar una auto-liberación permanente en las diversas situaciones de presión política y económica en que evoluciona el capitalismo contemporáneo. Posteriormente, incluirá al emperador dentro del ámbito cultural de tal imaginario, por lo que algunos críticos de su filosofía lo han tachado de cripto-conservador. Yoshimoto es además de un gran ensayista filosófico, un poeta y crítico literario de no menos prestigio. Aplica a su técnica de crítica literaria los hallazgos de su filosofía de las masas, y hasta hoy mantiene una posición muy explícita en los debates con el pos-modernismo como corriente dominante. En Yoshimoto reconocemos al máximo representante vivo del talante de la filosofía crítica de pos-guerra, centrada sobre una crítica *racional* del discurso intelectual y de la sociedad, que no renuncia, a pesar de la *condición* pos-moderna, a defender una legítima pretensión de verdad teórica y práctica.

Yoshimoto valora por encima de todo la posición independiente del intelectual, tanto frente a la ideología de derechas japonesa, o el culto al estado, como a las propagandas de izquierda, manipuladoras del individuo con su jerga pseudo-intelectual acerca de 'el proletariado'. Nuestro autor

defiende al ciudadano de a pie de quien confía en el uso de la capacidad de crítica autónoma. Yoshimoto se convierte en un popular líder durante las revueltas estudiantiles del 68. Justo el año en que publica su obra de mayor reconocimiento, *Kyodo genso-ron* (“teoría de los ‘fantasmas’ colectivos”). En esta obra introduce en el argot filosófico japonés el concepto de ‘fantasma’, entendido en la línea de la semiótica marxista como el imaginario, a partir del propio significado etimológico del griego *phantasma-ta*. Desde este momento queda planteada su teoría del imaginario en tres niveles, individual, dual (sexo, familia) y colectivo (religión, derecho y estado), con su poder alienante y a la vez regenerador.

Yoshimoto es sensible, como intelectual independiente pero comprometido, a la crisis del marxismo japonés e internacional de los 70. En un texto de que excepcionalmente disponemos en traducción, una histórica conversación con Foucault (quien recomienda encarecidamente la traducción de la obra de Yoshimoto) del año 1978 (“Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme”), Yoshimoto toma como base su propia lectura de *Las palabras y las cosas*. Partiendo de una necesaria (y reconocida por Foucault) distinción entre las teorías de Marx sobre el estado y la lucha de clases, su aspecto profético y analítico, y por otra parte la formación histórica del marxismo y sus diferencias entre Europa y Japón, Yoshimoto denuncia la marginación en el marxismo europeo de problemáticas esenciales al problema histórico del estado como su relación con la religión, la filosofía, el derecho o las costumbres. Todas estas problemáticas han sido relegadas a un segundo plano por la lógica del culto a la lucha de clases, que ha ignorado sistemáticamente problemas éticos como la relación entre el fin y los medios. Es más, en la concepción leninista del estado no se diferencia entre la *voluntad* del estado y el *órgano* del estado. Esta distinción lleva a Foucault a reconocer una especie de *deseo* de estado, como un problema a resolver en la teoría política contemporánea.

Entre las recientes aportaciones filosóficas de Yoshimoto se encuentra su diálogo de 1995 con **Umehara Takeshi** (1925) [Heisig 2002, 189-90, 392-93. González, 503-505. Lavelle 1997, 84-85] y Nakazawa Shin’ichi (*Nibon-jin wa shiso shita ka* “¿han pensado los japoneses?”) [Blocker/Starling, 2]. Yoshimoto defiende una interpretación del concepto de *pensamiento* japonés como la convergencia de un exterior (sistema político) y un interior (expresión literaria). Lo propiamente japonés en la historia del pensamiento es su a-sistematicidad. En el momento actual Japón necesita aprehender la *universalidad mundial* pero no por medio de la imitación de los otros, sino incorporando su propia especificidad. A modo de ejemplo sintomático, Yoshimoto sostiene en una entrevista que el haberla auto-negado en el pasado mundial de fútbol en el encuentro con Turquía explica la derrota de Japón (cfr. el no. de agosto 2002 de la revista *Bungakukai*).

Desde su obra de finales de los sesenta y principios de los setenta, Yoshimoto muestra interés por el análisis freudiano aplicado a la cultura de masas en su concepto mencionado de *genso* y en el de *shinteki gensho* (fenómenos psíquicos). Pero el impacto contemporáneo del psicoanálisis freudiano aplicado al examen de la sociedad contemporánea no se limita a este autor, como se verá en los pensadores que

siguen.

1.2 cognitivismo (Blocker/Starling, 181-82)

Yuasa Yasuo (1925)

[Lavelle 1997, 92. Carter 1996 a . Carter 2001, 149-50, 170-73]

Referencias: Sartre, Lévy-Strauss, Merleau-Ponty, Jaspers, Heidegger, Dilthey, Husserl, Jung, Bergson. Miki, Watsuji, Nishida

Discípulo eminente de Watsuji, Yuasa recupera la filosofía del *ki* (energía) en la tradición sino-japonesa para postular la necesidad actual de un nuevo paradigma de comprensión del hombre a partir de la unidad indisoluble de cuerpo y mente. Ha conseguido una gran reputación en los círculos de la nueva filosofía cognitivista de la mente en norteamérica, y es citado en trabajos pioneros de Francisco J. Varela o George Lakoff.

En *Science and Comparative Philosophy* (1989) [Shaner/Nagatomo/Yuasa, xiii-xvi], Yuasa explora la relación entre la actitud de los japoneses frente al auto-aprendizaje y la matriz cultural que la sostiene. Está convencido de que la revolución estructuralista ha puesto las bases para una comprensión universal del hombre, pero ello sólo es posible si atendemos a la diversidad cultural y lo que de ella tenemos que aprender. Yuasa define la filosofía como “una expresión general del modo de comportamiento y pensamiento que nace de la relación del hombre con la realidad”. Se trata de un enfoque holístico en que no cabe la categorización occidental que desplaza al saber filosófico *fuera* del marco de la técnica y la ciencia. Del mismo modo como la mente en cuanto órgano del pensamiento ha quedado situada fuera de su base natural y fisiológica, que es el cerebro. I. e., el binomio mente = espíritu vs. cerebro = cuerpo muestra la dicotomía básica causante de los eternos dualismos de la modernidad occidental, los idealismos y los materialismos. La matriz de estos dualismos está ya en la dicotomía griega entre *eidos* y *hyle*, *theoria* y *praxis* tal como la plantea Platón. La herencia de esto provocará la bifurcación del saber entre *scientia* (saber teórico) y *techne* (saber práctico). De este modo se ha perdido la unidad del saber. Hoy día este divorcio histórico está perfectamente atestiguado en la enajenación persistente entre el saber filosófico y el científico. La ciencia ha desplazado fuera de su paradigma materialista fenómenos procedentes del terreno de la psicología profunda, las técnicas de meditación, la medicina oriental y el principio del *ki*. La particularidad de estos fenómenos estriba en que se refieren a operaciones de la mente en las que es inconcebible su definición meta-somática. La filosofía oriental, por el contrario, ha incorporado desde antiguo esta concepción integrada. A este tipo de filosofía, Yuasa la denomina ‘*scientia* de la experiencia subjetiva’, por diferencia con la ‘*scientia* de la experiencia objetiva’ que representa la ciencia moderna. En la propuesta de Yuasa se espera un ‘descubrimiento del Yo’, y la práctica de la filosofía se convierte en la experiencia de observar ‘la emergencia del significado de la realidad’, en un sentido *pragmático*. I. e. una filosofía pragmática en el sentido de ‘un conocimiento que reconoce una verdad que es gradualmente clarificada a través del

pragmá.

Yuasa ve en Heidegger un posible punto de contacto entre la tradición occidental y oriental de pensamiento. A pesar de que el filósofo alemán sólo produce un gran impacto en Japón en los años 20 en torno a la publicación de su *ontología fundamental* (Yuasa), *Ser y tiempo*, los exegetas japoneses, al igual que Jaspers, interpretan antropocéntricamente esta obra, y cometen un error. Para Yuasa, Heidegger estaba ya poniendo las bases de su posterior giro (*Kehre*), que conduciría su filosofía hacia una *ontología general*, no limitada al problema antropológico. En esta búsqueda de una salida al antropocentrismo griego y cristiano, Yuasa ve un punto de contacto con la sensibilidad intelectual de autores como Miki y Watsuji. En definitiva, se trata de un proceso de transición o como lo denomina Yuasa ‘giro de la vida’ (*Leben* en sentido diltheyano) *temporal* a la vida *espacial*.

La evaluación del pensamiento de Yuasa también cuenta con detractores, que le acusan de asianismo neo-tradicional, y ven en su recurso a la gran tradición asiática un rasgo de pensamiento anti-moderno y un discurso que puede favorecer un repliegue cultural conservador en el ámbito japonés, oponiendo holismo y comunalismo a dualismo moderno e individualismo, en la línea de Okakura, Nishida (sobre la interpretación de Nishida por Yuasa vid. 1987a, 49-74) y Watsuji. En esta misma línea diserta la ‘escuela de Estudios japoneses’, típicamente representada por Umehara, e intelectuales como el psiquiatra **Kimura Bin** (1931) [Kimura 1988. Lavelle 1997, 90. Blocker/Starling, 182. Waldenfels 106] o el filósofo católico **Sakabe Megumi** (1936) [Deutsch, 343-353. Lavelle 1997, 92. Parkes 1991, 61-63. Blocker/Starling, 182].

2 inconsciente y estructuralismo

(Heisig 2002, 416-17. Blocker/Starling, 164-67)

El *ego* y el yo forman desde la escuela de Kyoto uno de los temas imprescindibles del análisis filosófico. Originalmente planteado en tono polémico, como la contraposición del yo hipostasiado e implícito en el *cogito* cartesiano leído a través de Heidegger y Sartre, con el yo auténtico postulado por Nishitani y originario de la tradición del zen. Con la psiquiatría, este problema adquiere una nueva dimensión. Para el junguiano Kawai Hayao el yo japonés sólo puede entenderse desde el análisis del arquetipo cultural que configura su inconsciente colectivo. La idea de una *estructura profunda*, como poseedora de las claves para entender la historia japonesa más allá de sus configuraciones exteriores en los diversos momentos, domina el estructuralismo cultural japonés de los años 70-80. Pero por otra parte, el estructuralismo importado de Europa coincide con el proyecto japonés de la disolución del ego. El yo, sean cuales sean sus raíces culturales, en último término no es otra cosa que una construcción política. De este modo, algunos historiadores de la cultura pretenden restaurar un ego cultural no-individual como la matriz básica de referencia, mientras que otros autores reconocerán la oportunidad de una crítica a la modernidad que restaure *otras* culturas. Para unos, el estructuralismo sirve de base a una *restauración* del pensamiento japonés en cuanto no-occidental. Para otros sirve de una nueva gramática

para re-leer el intrincado y evasivo discurso de los símbolos y prácticas culturales heredados de la historia japonesa. Sobre todo, la posibilidad de distinguir entre *discurso* y *conocimiento* es considerada por éstos como un despegue crucial de las filosofías del *significado*. Una de las aportaciones indudables del estructuralismo será la inversión de centro y periferia, de texto y margen, que en Japón dará frutos muy significativos en la nueva antropología de Yamaguchi Masao y la nueva historia de **Amino Yoshihiko** (1928-2004) [Lavelle 1997, 69]. Con ellos el estructuralismo europeo tomará carta de naturaleza en Japón. Finalmente, hemos de reconocer en éste la única respuesta seria a las filosofías neo-hegelianas y heideggerianas (léase comunismos y ‘escuela de Kyoto’) que para algunos determinan la corriente dominante de la contemporaneidad.

2.1 psiquiatría

Kawai Hayao (1928) [Lavelle 1997, 90] se licenció en matemáticas por la Universidad de Kyoto, para posteriormente cursar estudios en el Instituto Junguiano de Zurich. Se ha convertido en un popular líder de opinión desde que le fue reconocido el título oficial de psicoanalista en la escuela junguiana, caso único en Japón. Desde entonces lleva una imparable actividad de doble signo, por un lado de presentación en Japón del pensamiento de Jung desde una óptica ortodoxa y autorizada, y por otro la aplicación del análisis junguiano a la interpretación de la estructura profunda de la cultura japonesa. Actualmente es catedrático del prestigioso Centro Internacional de Investigación de la Cultura Japonesa en Kyoto. La aportación más significativa de Kawai al diálogo intelectual sobre la cultura japonesa la realizó en su difundido (pero no traducido) ensayo *Chuku kozo Nihon no shinso* (“la estructura *centrivacua*, estrato profundo de Japón”. 1982), donde a partir de una observación casual de que en las artes plásticas japonesas el centro siempre lo ocupa el vacío (que nos recuerda la asimetría de la poesía japonesa de que hablaba Lorca), construye toda una teoría estructural aplicable tanto a la historia política como a la religión o a la teoría social, a la vez que le sirve de marco de referencia para comparar la cultura euro-cristiana, donde el centro lo ocupa el poder, y la japonesa, donde el poder se disemina sutilmente para equilibrar el conjunto. Esta concepción de Kawai ha marcado en gran medida la evolución del *Nihon bunka-ron* posterior.

En una de sus recientes intervenciones (*Rakuchu kodan*, “habladurías del mercado de Kyoto”. 1994), aparece una de las temáticas que como terapeuta más ha tratado. Se trata del modelo de sanación de la transgresión social, entendida como la aparición de un desequilibrio en el conjunto del entramado comunitario, y las acciones simbólicas que se refieren a su restauración. El modelo cultural japonés se refleja en el plano político en una especie de ‘democracia ecológica’, que gira precisamente alrededor de ese concepto de equilibrio social, por diferencia con la democracia política occidental. En la intra-historia cultural de Japón no se puede entender la tendencia a concentrar el poder en una sola mano, como ocurre en occidente. En la cultura japonesa profunda, el poder del inconsciente es proverbial. La tradición japonesa no aspira, como en el psicoanálisis freudiano, a controlarlo mediante

la técnica. La renuncia a una instancia única de control se refleja en el terreno religioso mediante las creencias de tipo politeísta. Monoteísmo y politeísmo se traducen igualmente en diferencias en la concepción de la ética: en occidente se manifiesta según un código moral, inexistente en oriente, donde se da una percepción *estética* de los problemas de la moralidad (cfr. Maillard, Ch. [1998] *La razón estética*. Laertes). En conclusión, religión, cultura y la concepción japonesa de la belleza forman un todo indisoluble, expresión de una estructura cultural profunda con una identidad muy marcada.

2.2 la fenomenología

Omori Shozo (1921) [Lavelle 1997, 92], profesor de la Universidad de Tokyo, es uno de los pocos filósofos japoneses en elaborar un análisis fenomenológico-positivo, a partir de la tradición empirista de Berkeley y Hume, y en diálogo con Husserl y Wittgenstein. En “Beyond Hume’s *Fancy*” (1974. RIPH. 99-115), Omori esboza una introducción a una filosofía de la conciencia meta-empírica, entendiendo a ésta como un complejo fruto de la interrelación y fusión de percepción, concepción perceptual e imaginación (*fancy* en Hume), en el plano vertical del presente. Y este análisis hay que completarlo atendiendo al plano horizontal de la *historicidad* (i. e. temporalidad) de toda percepción o acto de conciencia perceptual, de donde resulta la operación simultánea de la memoria o reproducción y la imaginación predictiva, como elementos fundamentales del acto perceptivo actual. En consecuencia, la conciencia es un *continuum*, pero no tal como lo concibe el atomismo lógico o científico, i. e. como la suma de una serie de átomos aislados de percepción o actos aislados de significación. La idea de un *instante* tal como lo concebimos desde la paradoja de Zenón no es, por tanto, más que una *ilusión* sin base perceptual real: un instante quedaría fuera de nuestro campo experiencial. Únicamente tiene valor matemático. El instante es un concepto abstracto. Igualmente, en la percepción de objetos externos no se da una separación entre el elemento sensitivo y el conceptual como lo postula el empirismo. Nuestra percepción de los objetos no es posible sin un acto *gestáltico* de apropiación de los mismos dentro de la duración temporal y el continuum espacio-sensorial. Como observa el segundo Wittgenstein, tampoco se da ningún acto de significación atomizado, fuera del contexto lingüístico-pragmático de la comunicación. *Percibir* y *concebir* son dos caras de la misma moneda, en que la imaginación (*fancy*) juega también un papel indispensable.

El interés contemporáneo por la tradición fenomenológica japonesa, con sus características diferenciales respecto a la tradición europea, llama por primera vez la atención en nuestro ámbito gracias a la publicación del vol. viii de *Analecta Husserliana* [1979], bajo la dirección de Y. Nitta y H. Tatematsu. La fenomenología japonesa, heredera de los estudios de discípulos japoneses de Husserl, demuestra además que este movimiento filosófico ha superado ya las barreras culturales, y cuenta en Japón con una bibliografía de comentario de autores europeos así como de ensayos originales. El volumen incluye un ensayo histórico sobre la fenomenología japonesa, además de ensayos

interpretativos de aspectos de la obra de Husserl, Wittgenstein y Heidegger. Por parte de la tradición japonesa nos ofrece un apartado completo dedicado a la escuela de Kyoto, con un ensayo del mismo Nishida y otro de interpretación sobre su pensamiento. Finalmente, nos ofrece un utilísimo apéndice bibliográfico de traducciones al japonés y obras de autores japoneses del campo de la fenomenología. El mismo Nitta es editor de otro colectivo en Alemania con el título de *Japanische Phänomenologie* en 1984, y el diálogo fenomenológico entre Japón y Occidente viene a ser el tema del colectivo editado por H. Kojima en 1989 [vid. bibl.]

E. Weinmayr dedica un capítulo de su obra de 1991 *Entstellung. Die Metaphysik im Denken M. Heideggers* a la conexión de Heidegger con Japón. Bajo la clave de la interculturalidad, en 1993 K. Held e Y. Nitta sostienen un debate que reúne a un grupo de fenomenólogos japoneses [Held/Nitta 1993]. Un año después se publica un colectivo sobre fenomenología en Tokyo [Kida/Noe/Murata/Washida 1994]. Actualmente otros filósofos japoneses relacionados con la fenomenología son Murata Jun'ichi, profesor de filosofía de la ciencia en la Universidad de Tokyo, interesado en la filosofía de la mente, Okamoto Yukiko, profesora en la Universidad Tokyo Kasei Gakuin, interesada en el problema del lenguaje privado en Husserl y el último Wittgenstein, Yuasa Shin'ichi, profesor de filosofía en la Universidad de Medicina de la Prefectura de Kyoto, interesado en Heidegger y la filosofía del mal, y Sugita Masaki, de la Universidad de Yokohama, interesado en el problema del 'preguntar'. Respecto a la influencia de Merleau-Ponty, Yuasa valora el concepto de *ambigüedad*, y Sugita Masaki basa su trabajo en el ensayo *Le visible et l'invisible* y la pregunta por el *Etre* [Hopkins 1999].

Ichikawa Hiroshi (1931)

[Lavelle 1997, 92. Hopkins 15-38, 83-104, 169-186, 233-242]

Es uno de los filósofos japoneses preocupados por el problema de la corporalidad, y es influenciado en sus planteamientos por Merleau-Ponty, como hemos visto uno de los referentes básicos del pensamiento japonés desde la posguerra (cfr. el caso de Yuasa). Ha intervenido activamente en el diálogo con otros intelectuales, como Hiromatsu, Asada Akira o Karatani Kojin, sobre el problema de la modernidad japonesa.

2.3 estructuralismo

Nakamura Yujiro (1925) [Lavelle 1997, 92] es un filósofo de formación, bien conocido en Francia gracias a sus contribuciones en los colectivos que dirige A. Berque. Actualmente profesor de la Universidad Meiji (Tokyo), ha trabajado sobre una noción particular del *sensus communis* como fundamento del bien social, y es uno de los especialistas actuales en la figura de Nishida y la lógica del lugar.

Entre sus recientes trabajos se cuenta la doble aportación al simposio sobre la lógica del lugar organizado en Francia por Berque/Nys, los ensayos "Logique du lieu et savoir théâtral" y "Logique du lieu et profondeurs du régime du *tenno*" (1997. Sobre el concepto de *tenno*, EPhU, 3040-41),

separando la epistemología de la teoría política en el corpus nishidiano. El problema del conocimiento apunta en la interpretación de Nakamura a la idea de un *saber teatral* o saber que se fundamenta en la recuperación del *pathos* representado en el drama, como modelo de apropiación simbólico-performativa de la experiencia humana, y opuesto al saber *poiético*-mecanicista de la civilización tecnológica y su modelo abstracto, no-relacional de humanidad. Esta postura se inspira en una interpretación original de la lógica del lugar de Nishida, y coincide con la interpretación del saber *trágico* en *Grammar of Motif* (1945) de K. Burke.

Respecto al problema práctico de la sociedad y la historia, Nakamura relaciona la estructura profunda de la cultura japonesa con la 'lógica del lugar' nishidiana. Tal lógica, que privilegia el lenguaje sobre el enunciado, tiene su propio referente lingüístico en la estructura de la lengua japonesa, donde el sujeto gramatical no es explícito, y se convierte en una categoría oculta, contrastada con el referente explícito no-intencional (cfr. Araki, Toru [2000] "La logique du lieu et la langue japonaise" en Berque 2000.2, 139-162). Este tipo de lógica de la ocultación se encuentra en las antípodas de la lógica formal de la tradición filosófica europea, y por tanto revela su fuerza de-constructiva. Nakamura llama a este carácter discursivo de la lengua japonesa el recurso a la *purificación formal* y a la *formalización exhaustiva*. El resultado es una afirmación del contexto *actual* del hecho lingüístico, el *presente eterno* de la filosofía de Nishida. En el plano de la historia cultural, no a otra cosa se refiere el *régimen del tenno en tanto que concepto cultural*, proclamado en la filosofía práctica de Nishida. Esta estructura histórico-cultural viene a estar apoyada por la situación del *fudo* japonés: el aislamiento cultural, factor que impregna cualquier forma de intercambio histórico, y que envuelve protectoramente, como la piel, la conciencia histórica de identidad nacional. La familia imperial juega el papel de icono formal, si bien hipostasiado, de esa identidad cultural, más allá de su propia historia como institución política. El problema surge cuando esta lógica del lugar se convierte en una lógica de la dominación, de tipo nacionalista y exclusivista. Y ahí reside, según Nakamura, el reto intelectual y cultural del Japón actual.

Yamaguchi Masao (1931) [Lavelle 1997, 69. Lavelle 1990, 114] es el representante del pos-estructuralismo japonés en el campo de la antropología cultural. Procedente de la Universidad de Tokyo, realiza un intercambio permanente con artistas e intelectuales japoneses y extranjeros (es crítico de la antropología nacionalista y de Yoshimoto), y en su obra lleva a cabo un diálogo con una bibliografía ingente, dando lugar a una teoría original de la cultura y ganando una alta reputación en la academia japonesa. Se dio a conocer con su ensayo *Bunka to ryogi-sei* ("cultura y doble significación". 1975), donde se evidencia la huella de Lévi-Strauss y de *El conflicto de las interpretaciones* de Ricoeur (Blocker/Starling, 165). Introdutor en Japón de la teoría antropológica de René Girard, quien cita en una de sus obras a Yamaguchi y muestra públicamente sus puntos de coincidencia (*Des choses cachées depuis la fondation du monde* 1978. Biblio, 192-193), en su pensamiento se encuentran trazas de Bataille y de Nietzsche. De Girard toma la idea de la relación entre la violencia y lo sagrado. La violencia es el elemento que dispara la construcción del orden social, y estructura una sociedad en torno a un centro

y unos márgenes, en una relación jerárquica. Pero la evolución del conjunto da lugar a crisis periódicas donde la conciencia de cambio se da precisamente en los márgenes, que son los que producen la inversión del orden, para generar indefinidamente otro centro y otros márgenes.

En una de sus últimas publicaciones, *Bunka no shigaku* (“poética de la cultura” 1998. 2 vols.), se reúnen una serie de trabajos representativos en torno a una teoría dinámica de la cultura. Acudiendo a análisis propios de la semiótica, amplía el campo de reflexión a áreas como la psiquiatría o las artes, orientando el conjunto a una arqueología cultural. Entre los temas de interés de Yamaguchi se encuentran la antropología política, la economía, la corporalidad, la performatividad, la mujer o la literatura. En particular, es de resaltar la aplicación sin igual que hace a la historia cultural japonesa (y al discurso cultural) de la teoría del chivo expiatorio, un fenómeno que según Yamaguchi hoy supera los límites de su origen bíblico y del contexto geográfico y cultural del judeo-cristianismo. Es por el contrario un concepto profundamente asentado en nuestra conciencia y experiencia histórico-cultural. La relación entre historia, ritual y mito es un tema predilecto de Yamaguchi ya desde los años setenta. En este contexto se da el problema de la *vulnerabilidad*, concepto propio de una semiótica de la cultura. La tesis central a este respecto de Yamaguchi gira en torno a su original interpretación del mito de la figura imperial, entendido a partir de su estructura teatral. El emperador hace el papel de chivo expiatorio virtual, como parte de la fuerza de cohesión de la imaginación en el sistema imperial y la cultura japoneses. El *chivo expiatorio* es por tanto uno de los mecanismos que garantiza la dinámica fundamental de la cultura, y que responde a la cuestión de en dónde reside el elemento que sostiene dicha dinámica.

3 posmodernismo, capitalismo, literatura y mercado

El término pos-modernidad se muestra evidentemente inadecuado para reunir bajo su palio a filósofos de diverso signo. La pos-modernidad no siendo otra cosa que la *condición* bajo la que se da el pensar en el momento actual, el punto común entre los pensadores que presentamos a continuación no es otro que su compromiso con los retos que tal pos-modernidad plantea, y su talante dialogante entre ellos, favorecido por la sociedad de la información que los reúne a menudo en debates e iniciativas de todo tipo. Como rasgos comunes al pos-modernismo europeo y japonés, podemos citar la disolución del yo y la des-centralización de toda posible referencia (Blocker/Starling, 164). En Japón, el tema del capitalismo pos-industrial y sus posibles alternativas intelectuales inspira asimismo gran parte de la reflexión pos-moderna. Además, la disolución de los límites del estilo que separan en Europa la filosofía tradicional de la creación literaria, i. e. la abolición de la diferencia epistemológica entre la pretensión de verdad de la primera, y la adscripción de la segunda al reino de lo no-real, otra de las características de los pensadores ‘pos-estructuralistas’ franceses, halla en el humus intelectual japonés inmediato reconocimiento, debido a que en Japón no se da tal *historia* de las categorías de los géneros de la escritura. Finalmente, filosofía y literatura son ambas *discurso* y como tal no se dan hoy

fuera de las condiciones de mercado. La situación actual exige, en conclusión, una meta-reflexión sobre las condiciones en que se da la propia reflexión filosófica.

En cuanto a los posmodernos más relevantes en el panorama contemporáneo destacamos la influencia de ‘pos-estructuralistas’ franceses como Derrida, Deleuze, Foucault, de Barthes y de Nietzsche en críticos y filósofos como **Hasumi Shigehiko**, Karatani Kojin, Nakazawa Shin’ichi y Asada Akira.

Hasumi (1936) [Lavelle 1997, 89. Blocker/Starling, 166, 171] aparece en escena como crítico de la teoría de la *verdad* literaria de Yoshimoto, y acudiendo a Nietzsche, establece su posición pos-estructuralista, que no reconoce ningún fondo metafísico ni epistemológico sobre el que se sostenga tal pretensión de verdad.

3.1 Karatani Kojin (1941)

[Lavelle 1997, 88-89. Araki, De Bary. Blocker/Starling, 164-68. Ivy, 39-42]

Referencias: Derrida, Deleuze, Lyotard, E. Said, Habermas, K. Polanyi, B. Anderson, Rorty, I. Wallerstein, Foucault, Barthes, J. Starobinski, Lacan, Popper, Wittgenstein, Gödel, Arendt, Heidegger, Husserl, Sartre, Adorno, Gramsci, Negri, Weber, Engels, Marx, Bakunin, Proudhon, Nietzsche, Kant. Arata Isozaki, Kuki Shuzo, Motoori Norinaga, Ito Jinsai (1627-1705).

Crítico literario representativo de la izquierda pos-moderna, procede asimismo de una formación en política económica. Actualmente ejerce en el departamento de literatura de la Universidad Kinki (Osaka) y como profesor invitado en el Departamento de Literaturas Comparadas de la Universidad de Columbia, y es además fundador de un movimiento intelectual neo-asociacionista (NAM), inspirado en Marx, Kant y Proudhon. Ya en 1974 había dedicado un ensayo a revisar la figura de Marx, y en 1980 da a conocer uno de sus textos fundamentales: *Origins of Modern Japanese Literature*, que lo sitúa en primera línea como crítico literario, digno sucesor de **Sakaguchi Ango** (1906-1955) [Lavelle 1990, 110]. Además ha alcanzado eco internacional su colección de ensayos en torno a la aportación del estructuralismo a la crítica literaria e intelectual (*Architecture as Metaphor*. 1983). Karatani es co-fundador y líder de la revista de crítica literaria *Hihyo kukan* (espacios de crítica) junto con Asada Akira, revista que nace en 1991 y desde 2001 ha tomado una forma de gestión cooperativista de acuerdo con la filosofía del movimiento NAM.

La tarea de-constructiva la aplica Karatani ya en los años 70 al problema de la modernidad en el contexto japonés. Lo peculiar del caso japonés es que *modernidad* y *occidentalización* coinciden históricamente. Por ello, la crítica a la modernidad desde los años 30 en Japón toma la forma de una crítica al imperialismo de la civilización occidental. Pero queda pendiente la cuestión de los orígenes de la modernidad. Frente a Derrida, Heidegger o Nietzsche que extienden el problema de los orígenes a la antigüedad helénica, Karatani toma de Foucault la clave de que la *literatura* es una invención del s. XIX, y de Fr. Jameson la de que el desarrollo de la literatura en lenguas vernáculas es consustancial

a la formación de los estados modernos. Con estas dos claves, Karatani decide situar su punto de mira sobre el problema del movimiento de vernaculización (*genbun icchi*) en la novelística japonesa de la década de 1890. Para Karatani, ir más atrás en el problema de los *orígenes* es ignorar la maniobra de inversión por la que la modernidad inventa su propia historia: en este caso la *historia de la literatura japonesa* (Karatani 1993, 190-95. de Bary).

Estrechamente vinculado al problema de la pos-modernidad está indudablemente la metodología de-constructiva. Para Karatani, la clave de esta metodología está en el concepto metafórico de *arquitectura* que inaugura Platón al querer de ese modo presentar la verdadera tarea del filósofo: el filósofo antes que nada es el peculiar constructor del edificio filosófico y proveerlo de unos cimientos (fundamentos) consistentes es su tarea más importante y delicada. La metáfora del arquitecto-diseñador que construye de acuerdo a un plan específico, a un modelo formal pre-establecido se repite incesantemente en la historia del pensamiento europeo como metáfora privilegiada, hasta que el estructuralismo francés la sustituye por la metáfora del texto, retornando de este modo del *hacer* al *ser*, según la interpretación de Karatani. Este descubre en esta historia europea una voluntad de tipo nietzscheano: “esta *voluntad de arquitectura* es el fundamento del pensamiento occidental” (Karatani 1995, xxxv). Sin embargo, Kant asume esta voluntad de modo transcendental, lo cual es crucial para la evolución del problema: dicha voluntad en éste se transforma en voluntad *arquitectónica*, como la denomina Karatani, denunciando por un lado la historia de la misma voluntad como *arrogancia* de la razón, y planteando el problema de los cimientos desde el punto de vista de los límites de cualquier posible arquitectura. Más aún, Karatani arguye que en Japón no se da esta historia, no hay *voluntad de arquitectura* en su historia. Es por esto, una vez más, que la pos-modernidad japonesa reviste un carácter peculiar. Los factores de auto-disolución operantes permanentemente en la propia historia intelectual han imposibilitado la construcción de la *gran narrativa* al estilo europeo (Karatani 1995, xxxi-xlvi, Blocker/Starling, 177). Afirmación conclusiva ésta que no ha dejado de llamar la atención de filósofos europeos, como Derrida, quien la cuestiona en su encuentro personal con el autor (Ivy, 40-41).

La paradoja que asombra a los autores japoneses que han recogido el testigo de Foucault y Derrida, es cómo en un mercado como el japonés el consumo va más allá de la relación económica entre oferta y demanda, consumidor-sujeto y objeto-de-consumo, y se extiende al propio discurso crítico, i. e. convierte al intelectual en autor de libros-consumibles. El mercado demuestra así su tremendo poder fagocitador, amenazando con convertir en inocua la misma tarea crítica. Este es precisamente el tema que centra la conversación sostenida entre Karatani, Asada y Derrida en 1984 (Ivy, 40-42), con ocasión de la visita mencionada de éste a Japón. En esta entrevista Derrida alerta a sus colegas japoneses de los riesgos de un excesivo pesimismo y aboga por el concepto de *événement*, i. e. las fisuras o los espacios liminales por donde la realidad desborda los esquemas del mundo organizado. Ejemplo de ello es el mismo encuentro entre estos tres intelectuales, donde se produce un *clinamen* u ocasión

no-planificada de ejercer libremente la reflexión, i. e. la de-construcción.

Entre los temas que Karatani ha recogido en sus escritos se encuentra el problema de la pos-modernidad japonesa, la semiótica y la teoría del texto (cfr. Jacobson), la relación entre el individuo (particularidad) y la especie (generalidad), o el problema de las religiones *mundiales*. Respecto al primero, Karatani fija su atención en los cambios radicales que se operan en la transición del siglo xix al xx. El siglo xix japonés es un siglo mal comprendido por la crítica al tacharlo de simple extensión de la pre-modernidad feudal, ignorando que desde la aparición de la crítica al *ri* (*li* o *ratio* del neo-confucianismo chino) de manos de Ito Jinsai, se inaugura en la transición al siglo xviii japonés una crítica textual de carácter hermenéutico y de-constructivo. Esta línea crítica es continuada por la nueva Escuela de Estudios Nacionales, liderada por Motoori Norinaga, quien emprende la ingente tarea de liberar a los clásicos de la historia de su comprensión, dominada por el ‘espíritu chino’. Frente a ello, Norinaga apela al ‘espíritu de Yamato’ generalmente interpretado en sentido nacionalista. No así para Karatani, quien subraya el carácter *exterior* de una posición que cuestiona el universo *dado* de significación. Finalmente, será Kuki Shuzo y su síntesis de la filosofía estética de la era Edo quien dé forma a la verdadera imagen del siglo xix japonés. Pero Kuki es un intelectual comprometido con su momento, y realiza un giro nacionalista para encontrar en su concepto-síntesis de *iki* la encarnación del espíritu japonés, del mismo modo que Heidegger encuentra en su noción de *espíritu* la esencia del destino histórico del pueblo alemán. Pero esta interpretación traiciona la *exterioridad* (espíritu de cuestionamiento vs. interioridad individual o comunitaria), que es la marca distintiva del siglo xix japonés. Es por esto que en Japón la pos-modernidad tiene sus propias raíces y no se puede entender simplemente como una extensión de la pos-modernidad europea (Karatani 1989).

Karatani es un intelectual comprometido no sólo con la crítica literaria (su profesión) sino con la crítica social. Así se explica su papel de liderazgo en diversos movimientos político-intelectuales, como la plataforma de denuncia de la guerra del Golfo en los 90, o la fundación del movimiento neo-asociativo NAM en Japón (2000) pero con un planteamiento necesariamente trans-nacional. Reconoce que después de hacer su aportación al movimiento crítico de la deconstrucción en los ochenta, el colapso repentino del bloque comunista en el cambio de década provocó en él una reflexión que le ha llevado a superar la impotencia práctica del discurso deconstruccionista para visualizar una nueva recuperación del legado crítico de dos filósofos: Kant y Marx. Del primero recupera el momento ético y denuncia la falsa concepción de un Kant representante de la filosofía burguesa moderna, y del segundo recupera su crítica *transversal* a toda solución histórica que no proceda de algún tipo de asociación de la clase trabajadora, en una posición intermedia entre el racionalismo hegeliano y el empirismo económico de Bailey. I. e., deconstruyendo el Marx del marxismo y el Kant del neo-kantismo, mediante la incorporación de la experiencia histórica del marxismo japonés, Karatani se encuentra actualmente inmerso en un proyecto de revitalización del movimiento ético-revolucionario que denomina *trans-crítica* (Karatani 2003).

3.2 Nakazawa Shin'ichi (1950)

[Lavelle 1997, 89. Ivy, 32-33. Blocker/Starling, 1-2]

Referencias: Kristeva, Deleuze, Merleau-Ponty, Heidegger, Mallarmé, W. James, Bergson. Tanabe, Nishida.

Especializado en budismo en la Universidad de Tokyo, Nakazawa es actualmente profesor de la Universidad Chuo (Tokyo). Entre sus obras se encuentra *Barcelona, bisu 3* ("B., número secreto 3". 1990. Sin traducción). Considerado otro representante del posmodernismo japonés, coincide en muchos encuentros con pensadores como Asada Akira, Karatani o Yoshimoto y el neo-nishidiano Umehara.

Los críticos lo sitúan como pos-moderno. Sin embargo en *Philosophia Japonica* (2001) emprende una crítica a los filósofos de la pos-modernidad contraponiéndoles la figura de dos filósofos japoneses que sitúa al margen de la corriente dominante de la historia de la filosofía, en su evolución lineal de pre-modernidad, modernidad y post-modernidad. En efecto, Nakazawa sitúa a los filósofos de la escuela de Kyoto Nishida y Tanabe *fuera* de la modernidad, ni en la pre-modernidad japonesa como los sitúan la mayoría de los críticos, tanto japoneses como occidentales, ni en la pos-modernidad al estilo de críticos como Karatani. Según Nakazawa, los pensadores posmodernos europeos no ofrecen una salida consistente a la crisis planteada por la quiebra de la modernidad. Sin embargo, Nishida y Tanabe se encuentran geográficamente e intelectualmente en la frontera del espacio de la filosofía, lo cual les permite adoptar una posición privilegiada, si bien ignorada por la historia dominante. Para Nakazawa no es cierto que estos dos gigantes del pensamiento pretendan construir un sistema filosófico orientalista como respuesta a la filosofía europea, pues su planteamiento tiene carácter universal, y por el contrario ofrecen una vía de salida real al atolladero de la modernidad. El proyecto de una *philosophia japonica* no es para Japón. Nace del cruce en Japón de la filosofía europea de la modernidad con la búsqueda genuina de un nuevo punto de partida, válido para la filosofía global de un mundo unificado.

En 1995 Nakazawa había participado en un debate con Yoshimoto y Umehara sobre la eterna cuestión de si Japón tiene realmente una historia del pensamiento propia. Entonces había expresado la opinión dominante de que el término japonés tradicional para 'pensamiento' (*shiso*) denota un tipo de racionalidad laxa, no sistemática y ambigua, que pone el énfasis en lo concreto frente a conceptos universales. Además, la historia del pensamiento europeo es consciente de tener su *origen* en Grecia, cuna de la metafísica, y por tanto puede concebir su propia génesis de modo narrativo. Esto está en relación con la filosofía cosmológica del origen, se conciba éste como se conciba (el fuego, el Logos). Así surge la metafísica como aquello que emana de la naturaleza y toma una nueva forma dando lugar a la técnica. Frente a esto, el pensamiento japonés se caracteriza por su fundamento en el mito, y su topología simbólica: la montaña y las fuentes del agua. Pero de aquí no surge una *historia*, dando lugar

por el contrario a un tipo de *pensamiento discontinuo*. El momento presente es consecuencia de todo ello, y se caracteriza por una situación de paranoia disociativa o neurosis que se expresa en el lenguaje, el cual se convierte en vía liberadora, mediante la articulación de espacios liminales que reordenan nuestro mundo tridimensional. La apuesta actual por las filosofías de Nishida y Tanabe hay que entenderla precisamente como una propuesta *topológica* nueva en la historia del pensamiento universal.

3.3 Asada Akira (1957)

[Lavelle 1997, 89. Ivy, 26-31, 40-42 Blocker/Starling, 166-68]

Referencias: Guattari, sobre el concepto de capitalismo y el anti-edipo. Weber, Foucault y Deleuze sobre el de sujeto. Lyotard y el *capitalisme émergeant*. Kojève y el concepto de lugar histórico. Derrida, Baudrillard, P. Virilio, E. W. Said, Fr. Jameson, J.-P. Dupuis, Habermas, McLuhan, Wittgenstein, Adorno, Benjamin, Jung, Freud, Nietzsche.

Se trata de un intelectual joven y muy activo, formado en economía política en la Universidad de Kyoto donde es profesor actualmente, que ha alcanzado gran popularidad en Japón desde la publicación de su manifiesto filosófico *Kozō to chikara* (“estructura y poder”. 1983), dirigido a una población estudiantil perdida y con necesidad de orientación más allá de las aulas. Esta obra consiste en una presentación de los autores franceses conocidos como pos-estructuralistas (Foucault, Guattari, Deleuze, Derrida). Su secuela, *Tosoron. Schizo kids no boken* [teoría del escape: la aventura de los chicos esquizoides, 1984], está vertebrada alrededor de dos conceptos clave: *schizo* (tipo esquizoide) y *parano* (tipo paranoide). Ambos conceptos son de nuevo cuño en la jerga filosófica japonesa y tienen una fuerte connotación pragmática, más allá de su justificación teórica. En última instancia, se trata de una tipología intelectual muy elemental que subyace a la personalidad de todo pensador. Aquél que es dominado por un componente obsesivo en su relación con el objeto de su reflexión, derivando en posturas dogmáticas y propuestas políticas de tipo totalitario, es el típico *parano*. Por el contrario, el *schizo* es sensible a las propias fracturas, tolerante con otras opciones, y no aspira a una unidad coherente y auto-justificada en su comportamiento. El impacto que este mensaje produjo en la comunidad universitaria convirtió estos conceptos en moneda de cambio intelectual, introduciendo una ‘ilusión’ de rebeldía entre los jóvenes universitarios, afectados por la falta de perspectivas de un sistema educativo subordinado al sistema económico de un país intelectualmente esclerotizado (economicismo de los años ochenta). La deuda obligada de esta concepción con el *Anti-Edipo* de Deleuze-Guattari resulta más que evidente.

Como Asada mismo reconoce, en cuanto autor es un fenómeno peculiar, filósofo y a la vez autor de culto, sujeto de reflexión y objeto de mercado, que presenta una inigualable oportunidad para el planteamiento de la situación del intelectual en la coyuntura actual de capitalismo pos-industrial (Asada, 273). Inmerso por tanto de lleno en la discusión sobre capitalismo y pensamiento crítico, intenta dar su propia respuesta al problema en “Infantile Capitalism and Japan’s Postmodernism”

(1989). En este artículo Asada resume una conversación sostenida con Félix Guattari sobre las fases históricas del capitalismo: frente a las clásicas de ‘capitalismo patriarcal’ y ‘capitalismo adulto’, Asada fija su atención sobre la forma adoptada en la actualidad en los países hiper-desarrollados, la de ‘capitalismo infantil’, adaptación japonesa del *capitalisme éurgumène* de Lyotard. Se trata de un proceso de *infantilización* de las relaciones socio-económicas, desplazadas del espacio real del mundo al virtual del mercado, el lugar pos-histórico de Kojève. Japón es, según Asada, un caso paradigmático debido a la dispersión y desarticulación del *sujeto* moderno (cfr. Barthes, Foucault) que se da de manera acentuada en este país debido a su propia historia cultural de ausencia de individualidad, frente al rol vertebral que le asigna al sujeto Max Weber en la consolidación teórica de occidente como una unidad histórico-cultural. Para Asada el ‘capitalismo infantil’ procede de un proceso de perversión del concepto de historia del idealismo hegeliano, ante la cual la única posible respuesta es la reproducción paródica del esquema político en el plano del discurso intelectual. En “Infantile Capitalism”, Asada da el primer paso para la de-construcción de este esquema, y concluye en el más puro estilo de un monje zen (¿otra parodia?): “¿Oyen mi risa?” (Asada, 278).

Entre las intervenciones recientes se encuentra una entrevista con el novelista y cineasta Murakami Ryu: “Eiga to modernism” (“cine y modernidad”. 1996). En esta entrevista se deja ver otro sentido de la ‘inocencia’, relacionada con el deseo, el talento y la imaginación. El ‘niño’ representa de modo óptimo la metáfora de la energía = ‘deseo en estado puro, virginal’. En este punto coincide la tradición literaria de Japón con uno de los temas favoritos del estructuralismo francés. Asada entiende la pos-modernidad como una especie de mirada transparente recuperada. Los prototipos están en Joyce y en Godard, en cuanto ambos revelan un sentido de auto-liberación que se alcanza cuando se sobrepasa el límite de la modernidad.

Para Asada el problema de la modernidad y la pos-modernidad en Japón se debe analizar en particular atendiendo a la convergencia de la última con un renovado interés por la pre-modernidad del periodo Edo (s. xvii-xix). En el momento actual se debe, además, recuperar el diálogo con pensadores y críticos japoneses representativos de la modernidad como lo son Kobayashi Hideo (comparable a Benjamin) y Maruyama Masao (el Max Weber japonés).

Considerado como ‘filósofo social’, Asada es un caso paradigmático de la fascinación de un importante número de intelectuales japoneses por la filosofía, las artes y el cine francés. En las fuentes de Asada se da la típica indistinción entre filosofía y literatura propia del pos-modernismo europeo, y a la vez tradicional en la historia del pensamiento japonés. Como intelectual, reproduce el modelo neo-renacentista propio asimismo de intelectuales de la pos-modernidad, en nuestro país quizá equivalente a un Eugenio Trías. Así a Asada le interesa establecer un diálogo fluido con la literatura, la ciencia-tecnología y las artes, incluida la música (simposio sobre L. Nono). Con pocas publicaciones originales, a nuestro autor le interesan más los trabajos de colaboración con autores como Karatani Kojin (en la revista *Hihyo no kukan*), el arquitecto Arata Isozaki (InterCommunication Center de

Tokyo e *InterCommunication Magazine*), y el novelista pos-moderno **Shimada Masahiko** (1961) [Miyoshi/Harootunian 1989, xiv]. Su pensamiento se ejerce en un diálogo permanente con pensadores europeos como Derrida o Slavoi Zizek, y artistas como Sakamoto Ryuichi. Es traductor de la antropóloga Mary Douglas al japonés, e introductor en Japón de los denominados *queer studies*, aunque aboga por integrar las nuevas especializaciones sobre las minorías dentro de las disciplinas ya existentes en el caso de Japón, pues su presencia en la tradición ha sido siempre muy importante, por contra de lo que ha ocurrido en lugares como norteamérica. Asada entiende la labor del intelectual como un interventor cultural, plenamente consciente de que opera en las condiciones específicas del mercado japonés de capitalismo pos-industrial, donde la filosofía es objeto de *consumo*. Es finalmente fundador de la revista de pensamiento independiente *GS* (Gaya Scientia).

4 hacia una filosofía del tercer milenio [Blocker/Starling, 185-194]

Como conclusión a nuestra guía del pensamiento japonés contemporáneo, hemos de mencionar una serie de problemáticas abiertas que apuntan a cuestiones que aún no han alcanzado una solución consensuada y se perciben como temas específicos de discusión para el futuro inmediato.

Por un lado, frente a la larga tradición de la filosofía como una actividad autónoma del intelectual, según el modelo academicista incorporado de Europa sobre todo por los filósofos de la ‘escuela de Kyoto’, en la actualidad los pensadores japoneses son conscientes de su intervención en una determinada coyuntura ‘política’, y no se pueden cuestionar las grandes preguntas sin atender a la permanente relación entre filosofía, ‘literatura’ (discurso, escritura) y mercado. El cuestionamiento filosófico revierte sobre el interrogador, que nunca es ‘inocente’ en su tarea reflexiva, y el papel del intelectual entra a discusión. El nuevo intelectual cancela la figura del viejo filósofo como experto. El intelectual tiene que cuestionar el contexto en que opera, actualmente la sociedad de la información (como configuración concreta de las condiciones del denominado capitalismo tardío vs. el ya histórico capitalismo productivo. El capitalismo actual, capitalismo corporativo, capitalismo de la información, tiene como consecuencia la ‘magia’ del consumo: nada circula si no ostenta el sello de objeto consumible, y el pensamiento (en forma de libro, conferencia, entrevista) no escapa al círculo que lo ‘consume’ en un instante (átomo de información) para desplazarlo a la región del desecho (edición agotada, discurso no-actual, opinión antigua) y lo sustituye por un nuevo encuentro, en una dinámica circular sin final. En la sociedad de la información, no importa quién dice qué, sino que el contenido como tal se independiza de su fuente de origen. El contenido escapa al control del intelectual. Un libro se convierte en best-seller, el contexto fagocita al texto, desfigurando sus dimensiones. El sujeto contemporáneo debe ser consciente de esta crisis de identidad en que opera el intelectual en nuestros días. el esquema clásico de sujeto *autónomo*, pensamiento *original* y recepción *fidedigna* falla en sus tres presupuestos. Especialmente el problema de la relación entre pensador y discurso en cuanto propiedad intelectual es un tema actual de discusión entre los pos-modernos

japoneses. La historia intelectual de Japón no gira en torno a esta sacralidad de la figura del pensador, la humilde imitación del modelo en el mejor de los sentidos, y el simple plagio en el peor de los casos, son una constante en su 'literatura'. La relación entre copia y original es un tema de discusión en Japón desde que lo planteara el novelista Mishima en la pos-guerra. La difuminación de los contornos que afecta a la figura clásica del filósofo coincide con la re-evaluación actual de la teoría del juego, como ámbito específico en que la inventiva, el deseo de conocer (= deseo de poder), el deseo de construir y de-construir encuentra un espacio de auto-expresión y creatividad, más allá del universo racional del filósofo-demiurgo, del arquitecto planificador y omni-responsable de la modernidad. El papel del filósofo como intelectual que interviene en las condiciones de mercado definidas por la historia contemporánea es, a nuestro juicio, uno de los temas insoslayables del debate filosófico propuesto por los pensadores japoneses actuales.

El filósofo japonés además opera en un mundo en proceso de globalización. La filosofía japonesa es pionera en la búsqueda de una solución trans-cultural para un mundo único, que deja definitivamente desfasada la división oriente-occidente. La cuestión planteada desde Nishida, y aún por resolver, es la de las condiciones de posibilidad de una *filosofía japonesa* y su aportación a la *filosofía mundial*. La superación de la dicotomía oriente-occidente se plantea como paso previo para que nazca una nueva era del pensamiento de la humanidad en clave multi-cultural. Ello supone la superación del euro-centrismo en filosofía, y la necesidad de una crítica radical a la "historia de la filosofía" como patrimonio exclusivo de la cultura europea. Si entendemos la pos-modernidad como la condición de crisis de la modernidad, tema privilegiado de los intelectuales japoneses desde Nishida, los pensadores actuales buscan la salida a la nueva condición de crisis de la pos-modernidad. Para preparar esta nueva era del pensamiento es necesario previamente acabar de asumir temas planteados en Japón por los anti-modernos, como la des-centralización del objeto de interés filosófico, la irrupción de las minorías como objeto privilegiado, en coincidencia con el interés estructuralista por los *márgenes*. ¿Cómo se perfila, en consecuencia, el nuevo panorama internacional de la filosofía? Los defensores del pluralismo defenderán un encuentro de las *filosofías del mundo* (Paniker). En esta línea de encuentros filosóficos trans-culturales, podemos citar al East-West Institute de la Universidad de Hawái, que organiza encuentros de pensamiento oriente-occidente desde hace décadas, sin llamar suficientemente la atención de los centros de la filosofía europea (hace poco se ha publicado en nuestro país una selección de las intervenciones de uno de los últimos encuentros, con participantes tales como R. Rorty, A. MacIntyre, F. Feher, K.-O. Appel, H. Putnam, A. C. Danto, y la ausencia en la edición española de Gr. Parkes y Sakabe Megumi entre otros) [Deutsch]. Del encuentro trans-cultural de las diversas tradiciones de pensamiento que son patrimonio de la historia de la humanidad puede surgir un doble proyecto, se pueden impulsar unos estudios comparativos que revelen coincidencias, pero no nivelen las diferencias. Sin embargo, el reto asumido por los filósofos japoneses desde Nishi ha sido diferente: el encuentro no se ha dado en igualdad de condiciones, desde una distancia

hermenéutica que garantice la propia identidad como cultura intelectual, sino acompañando un proceso de aculturación único en la historia de la humanidad. Se trata, por tanto, de un proyecto distinto al simple encuentro, y se da en la línea del auténtico cruce de culturas y el mestizaje de los rasgos, el reto de realizar una síntesis de la *doble tradición*: la sino-japonesa (realizada previamente y del mismo modo en Japón) con la euro-japonesa. Los filósofos japoneses desde Nishida y sus coetáneos han viajado a Europa, pero no se ha establecido tal diálogo acá. El diálogo se ha dado unilateralmente en Japón, en el interior de la reflexividad de sus pensadores más despiertos. Sin duda se trata de un proyecto inacabado, pues la aculturación de la modernidad se ha extendido a las nuevas condiciones de globalidad. De este modo, el proyecto japonés se abre a la posibilidad de su recepción por parte del otro extremo: la intelectualidad europea. Los filósofos japoneses han iniciado un nuevo proceso, llámese *filosofía mundial* (Heisig) o filosofía de los *márgenes* (Nakazawa), gracias a que han disfrutado de una posición privilegiada para ejercer una crítica a la filosofía europea a la vez desde dentro (la propia tradición aristotélica y cartesiana) y desde fuera (la tradición budista). Al menos una cosa nos han revelado: la propia posición de la *filosofía* como un episodio dentro de la historia universal del *pensamiento*. Los filósofos japoneses contemporáneos han acabado con el euro-centrismo partiendo de la propia tradición filosófica europea, y describiendo un desplazamiento analítico-hermenéutico que ha revelado los lugares ocultos (en el sentido heideggeriano) de tal historia. A esto están empezando a tener respuesta, como hemos visto, por parte del pos-estructuralismo y la pos-modernidad. Esta *philosophia japonica sive universalis* es un proyecto complejo, al incluir a la vez una filosofía de la cultura, que interpreta el propio papel en el conjunto inter-cultural, y por suponer al mismo tiempo el reto de una nueva síntesis universal del pensamiento. Queda por ver el desenvolvimiento y el eco que este ambicioso proyecto revela en el nuevo milenio.

La pos-modernidad se encuentra de camino a su propia superación. Entre las diversas iniciativas que ya se orientan en esta dirección, se encuentra la incorporación de filósofos como Yuasa al proyecto cognitivo. Se trata de un proyecto que aspira a la integración de todos los conocimientos humanos sobre conducta, cerebro y mente, por tanto de carácter meta-cultural. Puede convertirse en una revolución a nivel de nueva *episteme* de las ciencias humanas. En este modelo de comprensión del hombre se da un planteamiento epistemológico holístico que se distancia de los dualismos tipo cuerpo/espíritu. La incorporación del monismo epistemológico budista (supremacía de la *unidad* como norma axiológica del conocimiento), y la reveladora coincidencia de los hallazgos científicos con el *intuicionismo* del zen (conocimiento directo, meta-discursivo de la realidad inmanente-transcendente y su noología regeneradora de la mente) tiene raíces ya antiguas, desde que Inoue Enryo advirtiera a principios del siglo xx tal campo de encuentro, y que algunos científicos euro-americanos hayan certificado sucesivamente la coincidencia de *visión* entre ciencia occidental y budismo oriental. El modelo cognitivo nos llama la atención a líneas de pensamiento marginales en la tradición europea, dividida entre metafísica y materialismo a lo largo de toda su historia, sin solución

hasta el presente. Más cercana a una teoría compleja que establece la conexión vida-mente-cerebro (y por tanto, sociedad-lenguaje- pensamiento) como su punto de partida, otros modos del pensar como la meditación, la intuición y el valor del inconsciente y la emocionalidad o la percepción estética (*mono no aware*) en la actividad intelectual exigen una nueva respuesta por parte de los representantes de la *filosofía* en el nuevo milenio (está por traducir Yuasa “21seiki no paradigm o motomete”. “Hacia un paradigma del s. xxi”. 1986).

Como otra tarea aún por completar en el nuevo milenio hemos de anotar el problema de la reapropiación de la propia historia japonesa por parte de los intelectuales en un concepto multi-cultural interno y externo. El nacionalismo cultural está sentenciado por la aportación de autores como Amino (nueva historia), **Sugimoto Yoshio** (nueva sociología), la nueva literatura (Oe, Shimada) y la crítica del *nihonjin-ron* (Yoshino). Se trata de un proyecto multi-disciplinar que tiene como objetivo la descentralización de la imagen monista de ‘lo japonés’ y ‘la cultura japonesa’, y que pugna con sectores reaccionarios del *establishment* administrativo-político por transformar los conceptos básicos que han dominado el discurso sobre la propia identidad cultural en el siglo xx. La historia de la cultura japonesa exige una re-escritura atenta a las minorías, la hibridación étnica e intelectual, las disensiones, las periferias. Sólo desde esta re-apropiación de la historia será posible que fructifique un diálogo filosófico hermenéuticamente valioso, sin interferencias de prejuicios culturales nacionales, pues la comprensión del otro y de sí operan desde Gadamer dentro del mismo círculo interpretativo.

Finalmente, queda por comprobar el futuro de aquellas iniciativas que buscan superar en el plano *práctico* el relativismo radical y la filosofía *pathetica* de la pasividad pos-moderna. En esta línea de recuperación de la *poiesis* crítica, el marxismo japonés demuestra disponer aún de unas energías que ya no se dan en la vieja Europa. Nos parece especialmente interesante la vuelta a Kant de Karatani, y su proyecto de restauración del sujeto crítico y el reino de los fines, dentro de un movimiento híbrido entre ética individual y neo-asociacionismo utópico. Se trata de una última palabra de los pensadores del lejano, y a la vez tan cercano, archipiélago del Pacífico.

Referencias

- Araki, Toru (1997) “Le postmodernisme chez Karatani Kojin” en Berque/Nys, 53-77
- Asada, Akira (1989) “Infantile Capitalism and Japan’s Postmodernism: A Fairy Tale” en Miyoshi/Harootunian 1989, 273-278
- Barshay, Andrew (1998) “Postwar Social and Political Thought, 1945-90” en Wakabayashi, 273-355
- Berque, Augustin (ed. 2000) *Logique du lieu et dépassement de la modernité* (2 vols.) Ousía
 ----- (ed. 1994) *Dictionnaire de la civilisation japonaise*. Hazan
 ----- (1986) *Le sauvage et l’artifice – Les Japonais devant la nature*. Gallimard
- Berque/Nys (eds. 1997) *Logique du lieu et oeuvre humaine*. Ousía

- Blacker, Carmen (1964) *The Japanese Enlightenment*. Cambridge U. P.
- Blocker, H.G./Starling, Chr.L. (eds. 2001) *Japanese Philosophy*. U. of N. Y. P.
- Buchner, Harmut (ed. 1989) *Japan und Heidegger*. Thorbecke
- Carter, Robert E. (2001) *Encounter with Enlightenment. A Study of Japanese Ethics*. State Univ. of N. Y. P.
- (1996a) "Correspondence with Yuasa Yasuo" en Watsuji 1937, 311-324
- (1996b) "Interpretive Essay: Strands of Influence" en Watsuji 1937, 325-354
- de Bary, Brett (1989) "Karatani Kojin's *Origins of Modern Japanese Literature*" en Miyoshi/Harootunian 1989, 235-258
- Derrida/Karatani/Asada (1984) "La sociedad del pos-consumo y el papel de los intelectuales" en *Pliegos de Yuste* no. 3, 2005
- Deutsch, Eliot (ed. 1991) *Culture and Modernity. East-West Philosophic Perspectives*. Univ. of Hawaii P.
- Dilworth, David A. (1987a) "Nishida's Critique of the Religious Consciousness" en Nishida 1945, 1-46
- (1987b) "Postscript: Nishida's Logic of the East" en Nishida 1945, 127-150
- [1977] "The Concrete World of Action in Nishida's Later Thought" en Nitta/Tatematsu 249-270
- Duus/Scheiner (1998) "Socialism, Liberalism, and Marxism, 1901-31" en Wakabayashi, 147-206
- Encyclopédie Philosophique Universelle (1990) *Les notions philosophiques (Dictionnaire)*, vol. 2, 3017-3044. PUF
- Eto, Jun (1974) *A Nation Reborn. A Short History of Postwar Japan*. Int. Society for Educational Information
- (1970) "A Nation in Search of Reality" en *Japan Echo*, 63-71
- Falero, Alfonso J. (2005) "Intelectuales europeos, intelectuales japoneses: La reversibilidad de la mirada" en *Pliegos de Yuste* no. 3
- Feenberg, Andrew (1997) "Le problème de la modernité dans la philosophie de Nishida" en Berque/Nys, 35-52
- (1994) "The Problem of Modernity in the Philosophy of Nishida" en Heisig/Maraldo, 151-172
- Field, Norma (1989) "*Somehow*: The Postmodern as Atmosphere" en Miyoshi/Harootunian 1989, 169-188
- Fukuzawa, Yukichi (1899) *The Autobiography of Yukichi Fukuzawa*. Columbia Univ. P. 1966
- (1876) *An Encouragement of Learning*. Sophia U. P. 1969
- (1875) *An Outline of a Theory of Civilization*. Sophia U. P. 1973
- González V., Jesús (2000) *Historia de la filosofía japonesa*. Tecnos
- Harootunian, H. D. (1989) "Visible Discourses/Invisible Ideologies" en Miyoshi/Harootunian 1989, 63-92

- Havens, Thomas R. H. (1970) *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*. Princeton U. P.
- Heine, Steven (1991) *A Dream within a Dream. Studies in Japanese Thought*. Peter Lang
- Heisig, James W. (2002) *Filósofos de la nada*. Herder
- (1994) “Tanabe’s Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism” en Heisig/Maraldo, 255-288
- Heisig/Maraldo (eds. 1994) *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*. Univ. of Hawaii P.
- Held/Nitta [1993] *Interkulturalität zwischen Ost und West. Phänomenologische Beiträge*. Francfort del Mein
- Hirakawa, Sukehiro (1998) “Japan’s Turn to the West” en Wakabayashi, 30-97
- Hopkins, Burt C. (ed. 1999) *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*. Kluwer Ac. Publ.
- Ives, Christopher (1994) “Ethical Pitfalls in Imperial Zen and Nishida Philosophy: Ichikawa Hakugen’s Critique” en Heisig/Maraldo, 16-39
- Ivy, Marilyn (1989) “Critical Texts, Mass Artifacts: The Consumption of Knowledge in Postmodern Japan” en Miyoshi/Harootunian 1989, 21-46
- Ishiguro/Oe (1993) “The Novelist in Today’s World” en Miyoshi/Harootunian 1993, 163-176
- Izutsu, Toshihiko (1983) *Sufismo y taoísmo* (2 vols.) Siruela. 1997
- (1974) “The Philosophical Problem of Articulation in Zen Buddhism” en *RIPh*, 165-183
- Jacinto Z., Agustín (1997) *La otra filosofía japonesa. Antología (vol. II)*. El Colegio de Michoacán
- (1995) *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología (vol. I)*. El Colegio de Michoacán
- (1994a) *La filosofía social de Nishida Kitaro. 1935-45*. El Colegio de Michoacán
- (1994b) “The Return of the Past: Tradition and the Political Microcosm in the Later Nishida” en Heisig/Maraldo, 132-150
- (1989) *Filosofía de la transformación del mundo*. El Colegio de Michoacán
- Japan Echo* (1995) vol.22
- Kadowaki, Kakichi (1990) *Por el camino del oriente. Posibilidades de una teología cristiana japonesa*. El Colegio de Michoacán. 2000
- Karatani, Kojin (2003) *Transcritique on Kant and Marx*. The MIT P.
- (1993a) “The Discursive Space of Modern Japan” en Miyoshi/Harootunian, 288-315
- (1993b) “On the *Thing-in-itself*” (conferencia pronunciada en Barcelona)
- http://members.jcom.home.ne.jp/karatani-b/text_en.html
- (1989) “One Spirit, Two Nineteenth Centuries” en Miyoshi/Harootunian 1989, 259-272
- (1983) *Architecture as Metaphor. Language, Number, Money*. The MIT P. 1995
- (1980) *Origins of Modern Japanese Literature*. Duke U. P. 1993
- Kawai, Hayao (1987) *Myoe. A Life of Dreams*.

- (1982) *The Japanese Psyche. Major Motifs in the Fairy Tales of Japan*. Spring Publications. 1996
- Kida/Noé/Murata/Washida (eds. 1994) *Lexikon der Phänomenologie*. Tokyo
- Kimura, Bin [1988] *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*. Millon 2000
- Kirita, Kiyohide (1994) "D. T. Suzuki on Society and the State" en Heisig/Maraldo, 52-76
- Kobayashi, Hideo (1939) *Literature of the Lost Home. Kobayashi Hideo --- Literary Criticism. 1924-1939*. Stanford U. P. 1995
- Kojima, H. [ed. 1989] *Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem West*. Würzburg
- Koschman, J. Victor (1989) "Maruyama Masao and the Incomplete Project of Modernity" en Miyoshi/Harootunian 1989, 123-142
- Kuki, Shuzo (1930) "La estructura del *iki*" en Zavala 1997, 159-178
- (?) "Bergson in Japan" en Light, 71-74
- (?) "Monsieur Sartre: A Notebook" en Light, 99-144
- LaFleur, William R. (1990) "A Turning in Taisho: Asia and Europe in the Early Writings of Watsuji Tetsuro" en Rimer, 234-256
- Lanzaco S., Federico (2000) *Introducción a la cultura japonesa. Pensamiento y religión*. Univ. de Valladolid
- Lavelle, Pierre (1997) *El pensamiento japonés*. Acento Ed. 1998
- (1990) *La pensée politique du Japon contemporain*. PUF
- Lenoir, Frédéric (1999) *El budismo en occidente*. Seix Barral 2000
- Light, Stephen (1987) *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre. Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology*. Southern Illinois U. P.
- Liman, Anthony (2000) "Orikuchi's *Overcoming of Modernity* in *Shisba no sho (Book of the Dead)*" en Berque 2000 (2), 68-86
- Martín M., Antonio [2003] *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa*. Tesis doctoral. U. de Granada [incluye trad. de Tezuka, T. "Una hora con Heidegger"]
- Maruyama, Masao (1964) *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*. Oxford U. P.
- (1944) *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Princeton U. P. 1974
- May, Reinhard (1996) *Heidegger's Hidden Sources*. Routledge
- Merton, Thomas (c. 1970) *El zen y los pájaros del deseo*. Kairós. 1972
- Miki, Kiyoshi (1940) "Teoría de la tradición" en Zavala 1995, 365-372
- Minamoto, Ryoen (1994) "The Symposium on *Overcoming Modernity*" en Heisig/Maraldo, 197-232
- Miyoshi, Masao (1989) "Against the Native Grain: The Japanese Novel and the *Postmodern West*" en Miyoshi/Harootunian 1989, 143-168
- Miyoshi/Harootunian (eds. 1993) *Japan in the World*. Duke U. P.
- (eds. 1989) *Postmodernism and Japan*. Duke U. P.
- Mizoguchi, Kohei (1987) "Heidegger's Bremen Lectures: Towards a Dialogue with His Later

Thought” en Parkes 1987, 187-200

- Monnet, Livia [ed. 2001] *Approches critiques de la pensée japonaise au XXe siècle*. P. U. de Montréal
- Mori, Tetsuro (1994) “Nishitani Keiji and the Question of Nationalism” en Heisig/Maraldo, 316-332
- Najita, Tetsuo (1989) “On Culture and Technology in Postmodern Japan” en Miyoshi/Harootunian
1989, 3-20
- Najita/Harootunian (1998) “Japan’s Revolt against the West” en Wakabayashi, 207-272
- Nakamura, Hajime (1986) *A Comparative History of Ideas*. Kegan Paul Int.
----- (1974) “Methods and Significance of Comparative Philosophy” en *RIPh*, 184-193
----- (1964) *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan*. Univ. of Hawaii
P.
- Nakamura, Yujiro (2000) “Au delà de la logique du lieu” en Berque (vol. 1), 356-388
----- (1997a) “Logique du lieu et savoir théâtral” en Berque/Nys, 107-132
----- (1997b) “Logique du lieu et profondeurs du régime du *tenno*” en Berque/Nys,
229-256
----- (1994) “Pensée contemporaine” en Berque 1994, 396-399
- Nakano, Hajimu (1990) “Kuki Shuzo and *The Structure of Iki*” en Rimer, 261-272
- Nakazawa, Shin’ichi (2001) *Philosophia japonica*. Shueisha
- Nishida, Kitaro (1945a) “Lógica del topos y cosmovisión religiosa” en Zavala 1995, 153-236
----- (1945b) *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*. Univ. of Hawaii P. 1987
----- (1944) *Estado y filosofía*. El Colegio de Michoacán. 1985
----- (1920) “Affective Feeling” en Nitta/Tatematsu 223-247
----- (1911) *Indagación del bien*. Gedisa. 1995
- Nishitani, Keiji (1987) “Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger” en Parkes, 145-54
----- (1972) *The Self-Overcoming of Nihilism*. State Univ. of N. Y. Press
----- (1961) *La religión y la nada*. Siruela. 1999
- Nitobe, Inazo (1899) *Bushido. El alma de Japón*. Daniel Jorro. 1909
- Nitta, Yoshihiro [ed. 1984] *Japanische Phänomenologie*. Freiburg/Munich
- Nitta/Tatematsu [1979] *Japanese Phenomenology*. Analecta Husserliana vol. viii. D. Reidel
- Oe, Kenzaburo (1998) “A New Definition of Humanism. Center and Periphery” en Rodao, 213-224
----- (1994) *Japan, the Ambiguous, and Myself: The Nobel Speech and Other Lectures*. Kodansha Int.
----- (1989) “Japan’s Dual Identity: A Writer’s Dilemma” en Miyoshi/Harootunian,
189-214
- Ohashi, Ryosuke (1997) “La théorie des groupes et la notion de monde chez Nishida” en Berque/Nys,
78-106
----- [1990] *Die Philosophie der Kyoto-Schule*. Friburgo/Munich
- Okakura, Kakuzo (1903) *El libro del té. La ceremonia del té japonesa (cha no yu)*. Miraguano, 1996

- (1902) *The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan*. Tuttle. 1970
- Olson, Lawrence (1992) *Ambivalent Moderns. Portraits of Japanese Cultural Identity*. Rowman & Littlefield Publ.
- Omori, Shozo (1974) "Beyond Hume's *Fancy*" *Rev. Int. Ph.*, 99-115
- Oshima, Hitoshi (1988) *El pensamiento japonés*. Buenos Aires
- Parkes, Graham (1991) "Between Nationalism and Nomadism: Wondering about the Languages of Philosophy" en *Deutsch*, 455-467
- (1989) "Rising Sun over Black Forest: Heidegger's Japanese Connections" en *May*, 79-118
- (1987) *Heidegger and Asian Thought*. Univ. of Hawaii Pr.
- Pincus, Leslie (1996) *Authenticating Culture in Imperial Japan. Kuki Shuzo and the Rise of National Aesthetics*. Univ. of California P.
- Piovesana, Gino K. (1965) *Contemporary Japanese Philosophical Thought*. St. John's Univ. P. 1969
[*Pensamiento del Japón contemporáneo*. Razón y Fe. 1967]
- Pyle, Kenneth B. (1998) "Meiji Conservatism" en *Wakabayashi*, 98-146
- Revue Internationale de Philosophie* (1974) *La philosophie japonaise contemporaine*. No. 107-108, fasc. 1-2
- Rimer, J. Thomas (1990) *Culture and Identity. Japanese Intellectuals during the Interwar Years*. Princeton Univ. P.
- Rodao G., Florentino (ed. 1998) *El Japón contemporáneo*. Ed. Univ. de Salamanca
- Sakabe, Megumi (1991) "Surrealistic Distortion of Landscape and the Reason of the Milieu" en *Deutsch*, 343-353
- Shaner/Nakamoto/Yuasa (1989) *Science and Comparative Philosophy: Introducing Yuasa Yasuo*. Brill
- Soviak, Eugene (1990) "Tsuchida Kyoson and the Sociology of the Masses" en *Rimer*, 83-98
- Sugimoto/Mouer (eds. 1989) *Constructs for Understanding Japan*. Kegan Paul
- Suzuki, Daisetsu (1958) *El buda de la luz infinita. Las enseñanzas del budismo shin*. Paidós. 2001
- (1938) *El zen y la cultura japonesa*. Paidós. 1996
- Suzuki/Fromm (1960) *Budismo zen y psicoanálisis*. FCE. 1964
- Takeuchi, Yoshimi (1960) "Peace with China: The Road not Taken" en *Japan Echo*, 56-62
- Takeuchi, Yoshitomo (1974) "Marxism in Japan". *RIPh*, 49-68
- Tanabe, Hajime (1946) *Philosophy as Metanoetics*. Univ. of California P. 1986
- (1946) "La especie como base de la estructura praxica de la lógica" en *Zavala 1995*, 269-282
- Tezuka, Tomio (1975) "An Hour with Heidegger" en *May*, 59-64 ["Una hora con Heidegger" en *Martín*, 617-622]
- Tosaka, Jun (?) "Problemas intelectuales del Japón contemporáneo" en *Zavala 1995*, 339-354
- Tsurumi, Shunsuke (1994) "Una cultura de la antología" en *Zavala 1997*, 337-356

- [1982] *An Intellectual History of Wartime Japan*. KPI 1986
- [1980] *Ideología y literatura en el Japón moderno*. El Colegio de México
- Ueda, Shizuteru (1994) *Zen y filosofía*. Herder 2004
- (1994) “Nishida, Nationalism, and the War in Question” en Heisig/Maraldo, 77-106
- Wakabayashi, Bob T. (ed. 1998) *Modern Japanese Thought*. Cambridge U. P.
- Waldenfels, Bernhard [1992] *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Paidós 1997
- Watsuji, Tetsuro (1937-1942) *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku. Ethics in Japan*. State U. of N. Y. P. 1996
- (1935) *El hombre y su ambiente*. Castellote. 1973
- Weinmayr, E. [1991] *Entstellung. Die Metaphysik im Denken M. Heideggers*. Munich
- Yamaguchi, Masao (1977) “Kingship, Theatricality and Marginal Reality in Japan” en R. K. Jain (ed.)
Text and Context: The Social Anthropology of Tradition. Institute for the Study
of Human Issues
- Yoshimoto, Takaaki (1978) “Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser
du marxisme” en Foucault, M. *Dits et écrits (1978)*. Gallimard 1994
- Yoshino, Kosaku (1992) *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. Routledge
- Yuasa, Yasuo (1993) *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy*. State Univ. of N. Y. Pr.
- (1987a) *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory*. State Univ. of N. Y. Pr.
- (1987b) “The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger” en Parkes,
155-174
- Yusa, Michiko (1994) “Nishida and Totalitarianism” en Heisig/Maraldo, 107-131

Alfonso Falero Folgoso 2006