

El pensamiento filosófico japonés
(modernidad)

[fuente: En A. Segura (ed.) *Historia universal del pensamiento filosófico*, Bizkaia: Liber Distribuciones Educativas, vol. 6 (2007), pp. 125-155]

Alfonso Falero
Universidad de Salamanca

1 Introducción

1. Encuentro con la filosofía europea y norteamericana (1592-1910)
 - 1.1 La *philosophia*, liberalismo y materialismo
 - 1.2 El japonismo (primera filosofía de la cultura)
2. El problema de la filosofía japonesa (s. XX)
 - 2.1 El neo-kantismo de Taisho. Florecimiento del marxismo
 - 2.2 Escuelas de pre-guerra
 - 2.2.1 La ‘escuela de Kyoto’
 - 2.2.2 La crítica cultural y literaria
 - 2.2.3 Teorías hermenéuticas sobre la cultura japonesa
 - 2.2.4 El simposio sobre la ‘superación de la modernidad’
 - 2.3 Orientaciones de pos-guerra
 - 2.3.1 Antropología y *Nihon bunka-ron*
 - 2.3.2 Progresismo y marxismo
 - 2.3.3 Diálogo religioso y cristianismo japonés

Introducción

Una historia del pensamiento filosófico japonés dirigida al lector europeo no puede obviar de partida

¹ Los nombres japoneses aparecen en el estilo usual en Japón, comenzando por el apellido. En la transcripción alfabética de términos japoneses seguimos el sistema Hepburn, tomado de la fonética inglesa, que se tendrá en cuenta a la hora de la pronunciación de las consonantes. La pronunciación de las vocales coincide con la castellana.

la cuestión heredada de nuestra Ilustración de si existe o no filosofía en Asia. Los primeros posibles contactos del pensamiento europeo y el asiático en la antigüedad continúan sin ser objeto de atención seria por parte de nuestros historiadores. Dos tipos de consideraciones, sin embargo, nos obligan a dejar planteada la cuestión. Por un lado, un examen geográfico del medio cultural donde se desarrolla la filosofía europea nos sitúa precisamente en una zona fronteriza, una zona relativamente fácil para el intercambio comercial y cultural entre Europa y Asia. Por otra parte, ciertas coincidencias de pensamiento entre filósofos griegos e hindúes como la filosofía del devenir de Heráclito o el esoterismo pitagórico, y más tarde el panteísmo místico de Plotino y en general las tendencias marginales dentro de la historia oficial de la filosofía europea, hacia el holismo, el monismo último (identidad de los opuestos) o el intuicionismo, despiertan la duda de sus posibles raíces extra-helénicas (tema que lleva unos años investigando Jesús G. González. Vid. González, 2000b). Sin embargo, es un hecho que la historia de la filosofía griega, y su herencia hasta la quiebra de la modernidad si se caracteriza por algo es por su espíritu de autonomía y su pretensión de universalidad. Es precisamente dentro del programa de auto-expansión de la episteme europea en el siglo xviii como se dan los primeros pasos hacia el reconocimiento de otros modos de pensamiento, no filosóficos, en Asia. Así Leibniz toma la iniciativa de explicar la ética confuciana, en un movimiento que confronta el universalismo ilustrado con las culturas de la tierra. El concepto de *civilización* lleva a los ilustrados a una consideración científica y comparada de las otras tradiciones de pensamiento. El romanticismo heredará el interés de la Ilustración por *oriente*, y lo asociará al *origen*. Así, en el sistema hegeliano de la historia, oriente representará el primer momento de desarrollo del espíritu, el espíritu subjetivo. El espíritu procede de este modo de oriente, donde tiene su infancia. Los románticos poshegelianos, sin embargo, acabarán con la idea de progreso histórico, e inaugurarán el *orientalismo*, entendido como giro del centro del sentido hacia el exterior. El eurocentrismo entrará en una primera crisis, y filósofos como Schlegel, Schopenhauer y Nietzsche verán en oriente el origen del espíritu al que hay que retornar. Sus apreciaciones se caracterizan por dos aspectos. Por un lado, encuentran un fundamento textual en las primeras escuelas filológicas alemanas orientalistas que pondrán en sus manos traducciones rigurosas de los clásicos de la India. Algunos eruditos filólogos y filósofos (como Humboldt) estudiarán el sánscrito. Por otro lado, su concepción de lo oriental como una unidad de discurso y pensamiento, más que a una tradición particular, corresponderá a un *alter ego* imaginario, creación del pensamiento europeo [Lenoir, 69-81]. Un oriente a la medida, pero que se convertirá en fuente de inspiración permanente de algunos de los filósofos centrales de la tradición europea. Ello no ha supuesto, sin embargo, la inauguración de un diálogo filosófico, aún sin cumplir. El psicologismo de la filosofía india, y el antiintelectualismo predominante en la historia del budismo y el taoísmo chinos han hecho para los filósofos europeos difícil el reconocimiento de un pensamiento propiamente filosófico. La tradición de pensamiento racionalista, el confucianismo, ha sido sistemáticamente ignorada por poner el énfasis en la ética y la política, de modo que su metafísica,

filosofía reina en Europa, sólo ocupa un segundo plano. Finalmente, los sistemas de lógica, la mayoría procedentes de escuelas indias, han estado siempre orientados hacia el autoconocimiento, y no han desarrollado un sistema de conocimiento del mundo objetivo. Además, las grandes escuelas de pensamiento han estado asociadas a doctrinas religiosas, dando como resultado teologías difíciles de casar con el pensamiento laico europeo. En definitiva, monismo, intuicionismo y panteísmo son características que contrastan poderosamente con la corriente dualista, racionalista y logocéntrica dominante en la historia de la filosofía europea.

Lo anterior no quiere decir que en el pensamiento asiático no exista lógica, metafísica y racionalidad. En la historia de las escuelas de budismo antiguo importadas de la India a China, Corea y Japón encontramos metodologías de pensamiento lógico (incluso una versión propia del silogismo ternario), así como en la escuela de Nagarjuna (s. ii) se establece la base de una comprensión de la estructura última de la realidad, que da pie a una metafísica en el budismo *mahayana* que llegará a China, Corea y Japón. Por su parte, el confucianismo y otras escuelas de pensamiento limítrofes desarrollarán un pensamiento basado en principios cosmológicos, de donde se deduce de modo racional toda una filosofía de la naturaleza, el hombre y el estado. Por la parte del zen japonés, Dogen (s. xiii) conseguirá un alto nivel especulativo en su reflexión sobre el problema de la *verdad* y la *realidad*. Todas estas líneas de desarrollo del pensamiento en Asia oriental nos dibujan una imagen bien distinta de la confeccionada por nuestros filósofos románticos. En Europa queda pendiente por descubrir *otra* historia del pensamiento asiático, que haga justicia al carácter filosófico de sus tradiciones, y contribuya a deconstruir la imagen eurocéntrica de la historia del pensamiento. El pensamiento asiático no sólo no está en la periferia de la filosofía europea, sino que ésta no es más que un episodio, por más importancia que le demos, de la *historia universal del pensamiento* [Paul].

La gran difusión del pensamiento asociado al zen japonés en occidente es en parte responsable de la imagen preponderante de que esta línea filosófica es lo único que ha producido en materia intelectual este país. A ella se debe la concepción simplista y monista del pensamiento japonés marcado por los rasgos mencionados de anti-intelectualismo, intuicionismo y tendencia religiosa. Pero en Japón hay otras líneas de pensamiento perfectamente definidas y aún inexploradas por los filósofos europeos. Para comenzar, la reflexión sobre estética es muy antigua. La poética (de carácter filosófico) emerge en el siglo x. Desde entonces inaugura un género autóctono e independiente en sí de las escuelas de pensamiento religioso medievales. Como una extensión de la poética surge en el medievo tardío la estética general como preceptiva universal del estilo. En ella se apoyarán las nuevas artes particulares de los siglos xv-xvi, asociadas al universo filosófico dominante entonces del zen. Pero el siglo xvi además ofrece por primera vez en la historia del pensamiento japonés un movimiento generalizado de secularización que afecta al humus cultural e intelectual en su conjunto. Este fenómeno está asociado a la emergencia de la clase burguesa y la hegemonía cultural de sus propios intereses. Se trata de una nueva cultura urbana que se bifurca de la cultura oficial a partir del siglo xvii, dando como resultado

una situación peculiar. Los historiadores llaman al periodo que culmina en la restauración Meiji, feudal tardío, i. e. premoderno. Pero ello implica que la modernidad es importada de Europa y Norteamérica, y que no existe una modernidad japonesa. La historia cultural e intelectual demuestra, por el contrario de la historia política, que Japón experimenta su propia modernidad en una serie de movimientos de contestación liderados por la conciencia de la nueva clase burguesa. En general, tanto la filosofía oficial del shogunato de los Tokugawa (s. xvii-xix), el neo-confucianismo, como las nuevas corrientes de pensamiento, demuestran el florecimiento de un discurso laico, rompiendo definitivamente la hegemonía de las escuelas religiosas. El neo-confucianismo encuentra su respuesta en la escuela de los ‘estudios antiguos’ (*kogaku*, S. xviii) que establece una nueva hermenéutica japonesa de los clásicos, liderando un movimiento de vuelta a Confucio. Paralelamente surge otra escuela hermenéutica de vuelta a los clásicos *japoneses*, la llamada escuela de los ‘estudios nacionales’ (*kokugaku*, s. xviii). En tercer lugar, la secularización y popularización mediada por la filosofía del ‘camino de los guerreros’ (*bushi-do*) da lugar a varias líneas eclécticas de libre-pensadores, que desarrollan filosofías del *camino* de los comerciantes, de los agricultores, de los artesanos. Estas servirán de puente para introducir en Japón, ya en el siglo xix, el pensamiento liberal euro-americano como el camino del *gentleman*. Finalmente, la estética urbana de los grandes núcleos de población dará lugar a conceptos nuevos, como el de *iki* (gusto) explorados filosóficamente por Kuki Shuzo en nuestro siglo.

1. Encuentro con la filosofía europea y norteamericana (1592-1910) [González 1964^a]

Los primeros contactos intelectuales establecidos entre Japón y Europa se dieron en el contexto del encuentro de monjes budistas y líderes confucianos con los misioneros jesuitas, franciscanos y dominicos llegados desde la península ibérica en los siglos xvi y xvii. Desde la llegada de los primeros jesuitas, las misiones fundadas por éstos establecen parroquias y seminarios de un proselitismo muy activo que dan como resultado un enérgico choque de ideas con representantes del *establishment* religioso japonés. Se discuten conceptos y doctrinas de la teología católica a la luz de las ortodoxias de los sabios de la antigüedad china. Al mismo tiempo se contrastan nociones astronómicas que vienen asociadas a la idea de ‘mundo’. Los diarios y epistolarios misionales se convierten en fuentes muy ricas de datos sobre tales discusiones, a veces espontáneas, a veces organizadas. La introducción de la imprenta europea traída a Japón por los jesuitas (1590) significa un incremento exponencial de la capacidad de influencia de la doctrina católica y la nueva *episteme* científica renacentista. Entre las obras traducidas destaca la *Doctrina christiana*, un catecismo católico de 1592, y la *Guía de pecadores* de Fray Luis de Granada (1599). Como obra original de la literatura apologética japonesa destaca el *Myotei mondo* (“Diálogo entre las monjas Myoshu y Yutei”. 1605), obra del converso Fabian Fukansai (1586-1621). A esta literatura misional se le opondrá en breve una literatura anti-cristiana de manos de

apóstatas japoneses (el mismo Fabian) y de algún nuevo líder confuciano de principios del siglo xvii, entre éstos Hayashi Razan (1583-1657) y Fujiwara Seika (1561-1619). Como resultado de esta campaña anti-cristiana y de los diversos acontecimientos históricos que la rodean, en 1630 se prohíbe la entrada de libros cristianos en Japón. La vía de la discusión sobre teología católica y el paradigma científico renacentista (Galileo) queda de este modo truncada para siempre.

A partir de aquí el contacto intelectual con Europa cambia de signo y de extensión. Tremendamente limitado, las noticias en Japón sobre el lejano continente serán ocasionales, y seguirán estrictos cauces de control oficial. Podemos destacar como un oasis dentro de esta enorme laguna de información el relato sobre Europa que Arai Hakuseki (1657-1725) redactó a partir de la transmisión oral del misionero italiano J. B. Sidotti, preso del gobierno japonés, en 1715 (*Seijo kibun*. “Registro oral sobre Europa”). En 1720 se levanta la prohibición de importar libros europeos, con la excepción de la teología cristiana, y a partir de aquí se formará la disciplina denominada “ciencia holandesa” (*rangaku*), por ser el idioma holandés la fuente de transmisión. El *rangaku* será la matriz de desarrollo de los futuros estudios occidentales, y la vía de adquisición de conocimientos modernos de ciencia y filosofía europeas.

El siguiente hito en este itinerario lo marca el año 1853, en que la armada norteamericana fuerza la apertura de los puertos de Japón al intercambio comercial y cultural, inaugurando una nueva página en la importación de sistemas de pensamiento, dentro de la ya larga historia de asimilación de ideas extranjeras. Las nuevas ideas chocaron abruptamente con los viejos esquemas del confucianismo de los *shogun* Tokugawa (s. xvii-xix). La historia de este choque habría sido distinta de no interesar al nuevo gobierno de Meiji (1868-1912) aliarse con las ideas occidentales para distanciarse del viejo régimen. Los primeros filósofos contaron con un gran apoyo oficial. El gobierno promovió activamente un cambio de paradigma epistemológico, tomando además iniciativas como invitar a la Universidad Imperial de Tokyo a numerosos profesores extranjeros, entre los que se encuentran los primeros docentes de la filosofía europea en Japón. El pensamiento euro-americano inunda las aulas, y comienzan a aparecer traducciones. Simultáneamente, el gobierno dota de generosas becas a los mejores aspirantes japoneses a aprender ‘filosofía’ *in situ*, y a la vuelta éstos se convierten en los primeros ‘filósofos’ al nuevo estilo. En un primer momento se da un predominio de la filosofía liberal anglosajona, con la valiosa aportación del positivismo y la ilustración franceses. Por su parte, los profesores contratados extranjeros forman a la segunda generación de filósofos japoneses, desde 1877 hasta 1893. De entre ellos destaca el primer profesor de *filosofía* en Japón, que será el neo-kantiano R. von Köbel (1893. Universidad Imperial de Tokyo). Entre sus discípulos se contarán el cristiano Hatano Seiichi, Tanabe Hajime, sucesor de Nishida Kitaro, el filósofo de la cultura Watsuji Tetsuro, y el esteta Kuki Shuzo. De este modo, con el cambio de siglo se da un giro hacia el pensamiento alemán. La filosofía japonesa de la era Meiji, sin embargo, tiene dos etapas: la primera está marcada por la mencionada asimilación de ideas euro-americanas, y la segunda por el retorno a las

escuelas de pensamiento autóctono, pero eso sí, con el nuevo lenguaje de la ‘filosofía’.

Este tipo de alternancia intelectual se convierte desde este momento en una de las claves imprescindibles para entender toda la historia posterior. Se trata de un conflicto no superado hasta el momento entre modernidad e identidad cultural. La *filosofía* en sentido estricto es una nueva disciplina, una más importada del extranjero, pero con el tiempo penetrará las capas de la intelectualidad japonesa hasta el punto de que lo ‘original’, lo ‘autéctono’ ya no quede más que en jirones defendidos a capa y espada por los bunkers del conservadurismo. En nuestra opinión, este conflicto latente en toda la historia intelectual japonesa posterior a 1860 es lo realmente ‘original’, pues no se da en ningún otro país asiático que haya experimentado el choque cultural con occidente. La original historia intelectual contemporánea de Japón es siempre la historia de la recepción permanente de todos los cambios en la intelectualidad europea, y a la vez la historia de su asimilación en el contexto japonés. Lo cual plantea la doble problemática del *modo* de esa recepción y del *resultado* de la misma en una ‘filosofía japonesa’. Además un análisis comprensivo exige dar cuenta a la vez de la recepción filosófica por parte de la élite académica, y también de las tendencias intelectuales que imprimen modas sociales en arte, consumo y que en general afectan a la cultura popular, un tema clave éste en la ‘pos-modernidad’ japonesa. Finalmente, la cuestión sobre en qué consiste una *filosofía japonesa* atraviesa toda esta historia y sigue tan vigente en nuestros días como en los primeros momentos.

1.1 La *philosophia*, el liberalismo y materialismo

[González 1964b. González, 1968. Wakabayashi, 2-10. Piovesana 1968, 62-66. Lavelle 1990, 12-13. Blocker/Starling, 3]

La filosofía europea se introduce en Japón como parte de un corpus de conocimientos que corresponden a una nueva *episteme* para los intelectuales japoneses. Habiendo comenzado por los estudios médicos de anatomía y astronomía europeas, la nueva ‘ciencia’ se caracteriza por su correspondencia con los hechos, frente a las ‘fantasías’ del confucianismo, la *episteme* precedente. Cuando el ámbito de conocimientos se amplía a otras disciplinas pertenecientes al mismo *organon* científico, la filosofía que se incorpora es fundamentalmente positivista en su concepción de la naturaleza, y pragmatista en ética y política. En esto consiste el giro de Meiji hacia la *civilización occidental*, el cual no se explica sin embargo por un puro interés científico, sino también en relación con la imposibilidad de resistencia por parte del gobierno japonés al avance de los poderes occidentales. Los frutos sociales de esta transformación aparecen pronto, y el pensamiento práctico proveniente de fuentes euro-americanas encuentra aquí un idóneo campo de expansión. En 1871 se abole formalmente el sistema de clases sociales de la era precedente, y en el nuevo ambiente de libertad intelectual aparece el primer grupo de líderes, planificadores sociales, pedagogos y filósofos, denominado *Meirokeu* (‘Meiji, año seis’). Fundado en 1874 y vigente hasta el cambio de siglo, dispone

brevemente de un órgano de divulgación de sus ideas, la revista *Meiroku zasshi*, suprimida al año siguiente de su fundación por un gobierno cambiante de tendencia reaccionaria. Los filósofos del ‘Meiji seis’, Nishi Amane, Tsuda Mamichi, Fukuzawa Yukichi, Kato Hiroyuki, representan la hegemonía del pensamiento liberal (de dos signos: estatalista o individualista burgués) en política. En estos años se importa a Japón la teoría del principio de la igualdad de todas las naciones ante la *razón* como principio universal. Los líderes de los movimientos sociales simultáneamente introducen en sus agendas el igualitarismo, la defensa de las libertades y los derechos civiles. Sin embargo, ya a mediados de los 70 se produce un giro conservador del gobierno, mientras que aumenta la influencia del darwinismo social y del pensamiento igualitario basado en la concepción europea ilustrada de la naturaleza humana.

En el Meiji de los 80 el gobierno vira hacia el imperialismo auto-proteccionista, y se impone un pensamiento constitucional monárquico, inspirado en la filosofía del estado prusiana. En un nuevo ambiente reaccionario, la política oficial retorna a un sistema de prerrogativas sociales. Y en 1889 se promulga la polémica *Constitución de Meiji*, de talante liberal, pero que será instrumentalizada al servicio de la independencia nacional como objetivo prioritario. El cambio radical de la política hacia el imperialismo se produce tras la victoria sobre China en 1895. Durante todo este tiempo no faltará, sin embargo, la resistencia ideológica de los progresistas a la Constitución imperial.

En el campo de las fuentes filosóficas, se inicia una ardua labor de traducción y presentación de obras occidentales. Sus hitos principales los podemos resumir del siguiente modo. Se traduce *Sobre la libertad* de J. St. Mill y *Self-Help* del inglés Samuel Smiles en 1871. En 1874 Nishi Amane acuña el neologismo *tetsugaku* (“filosofía”), y presenta el *Sistema de lógica* de Mill. A la labor divulgadora y académica contribuirá decisivamente la fundación en 1877 de la Universidad de Tokyo. En los 80 se difunde el darwinismo social de Spencer y la historia de la civilización de L. von Ranke, mientras tiene éxito la ‘novela política’. En 1882 Nakae Chomin traduce *El contrato social* de Rousseau. Un dato relevante para nosotros es la fundación en este momento de la primera asociación japonesa de estudios *filosóficos* (*Tetsugak-kai*), y la edición del primer diccionario de filosofía (1884). A finales de siglo tiene un momento de auge el pragmatismo, y en 1888 se presenta en Japón la psicología de Dewey, del cual se traducirá en forma abreviada *Esquemas de teoría crítica de la ética* (en 1900) y *Escuela y sociedad* (1906). En la misma época se introduce el pensamiento de W. James, del cual se traducen los *Principios de psicología* (en 1902) y *Pragmatismo* (1910), y se presenta *Varietades de la experiencia religiosa* (en 1903). Finalmente, a principios de siglo se produce también un auge de la influencia del pensamiento de Bergson. Todo ello dentro de la esfera del pensamiento anglosajón y positivista francés, cuyo auge precede y se solapa al giro germanístico del cambio de siglo.

A **Takano Choei** (1804-1850) [Lavelle 1997, 52. González 2000a, 184], formado en la escuela del *rangaku*, debemos la primera obra en la historia intelectual japonesa que refleja conocimientos de la filosofía europea (no católica), *Bunken manroku* (“registro de cosas escuchadas y presenciadas”)

[Blocker/Starling, 118-19]. En esta obra, el erudito en “estudios holandeses” despliega una breve historia del pensamiento europeo desde Tales hasta Kant, y lo designa con el vocablo *gakuishi* (“historia del saber”).

Nishi Amane (1829-1897) [González 2000a, 198-211. Jacinto 1995, 21-27. Lanzaco, 427-28. Lavelle 1997, 62. Havens. Blacker, 32-34, 163-165. Blocker/Starling, 119, 121, 132. Lavelle 1990, 14-15. Piovesana 1968, 4-5. Hirakawa, 51. Pyle, 100] es el segundo japonés en haber presentado la filosofía europea clásica en Japón (1862). El mismo año viajó como becario del gobierno a estudiar filosofía en la Universidad de Leiden (Holanda) junto con Tsuda Mamichi. A su regreso se dedicó a enseñar filosofía europea positivista y empirista (Comte, Mill) aun con un cierto tono idealista en su exposición, y a divulgar sus textos. Contribuyó al primer momento de vigencia de la ilustración europea en Japón y defendió la filosofía del estado junto con Tsuda Mamichi, frente al modelo liberal burgués de Fukuzawa Yukichi. Llegó a ser tutor del emperador Meiji (1871-72) y acuñó el neologismo *tetsugaku* para designar la ‘filosofía’ (europea) frente al *shiso* o ‘pensamiento’ (japonés). Por su parte, el pensador materialista y positivista **Tsuda Mamichi** (1829-1903) [González 2000a, 196-99. Piovesana 1968, 5-10. Blacker, 32-34, 163-65. Blocker/Starling, 119, 121, 132. Lavelle 1990, 18. Berque 1994, 399] viaja a Europa con Nishi en 1862, y se especializará en filosofía del derecho. A su vuelta contribuirá a difundir en Japón la primera ola de pensamiento occidental: el positivismo y el utilitarismo de Comte, Mill, Montesquieu y Cousin, el darwinismo social de Spencer y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Estos dos pioneros traerán además consigo un gran número de originales del pensamiento europeo, y contribuirán a la creación de las nuevas bibliotecas japonesas de ‘filosofía’ y ‘ciencia’.

Miembro del ‘Meiji seis’ y fundador de la actual Universidad Keio (Tokyo) para la defensa del liberalismo y el internacionalismo, **Fukuzawa Yukichi** (1834-1901) [González 2000a, 240-53. González 1973. Lanzaco, 428-33. Lavelle 1997, 62-63. Blacker. Pyle, 100-03. Piovesana 1968, 9, 19, 31, 256. Lavelle 1990, 19-22. Wakabayashi, 4-6. Hirakawa, 59-61. Blocker/Starling, 182, 188. Berque 1994, 400] es el primer introductor en Japón del pragmatismo norteamericano (no filosófico), además de promover el pensamiento de Mill, Bentham, y la teoría de la civilización de H. Buckle y Fr. Guizot. La obra de Fukuzawa, de carácter divulgador, tiene quizá poca originalidad teórica, pero contiene, como ocurre en Nishi, una gran inventiva lingüístico-conceptual para traducir ensayos enteros pertenecientes a la cultura euro-americana a un lenguaje confuciano forzado hasta su máxima tensión, para dar como resultado la incorporación de ideas nuevas en odres viejos. En algunos casos Fukuzawa también inventa palabras, pero son excepciones. Su discurso está dirigido a un público de amplias capas sociales, y por tanto no puede arriesgarse al hermetismo de los neologismos académicos. Fukuzawa también contó con el privilegio de acompañar a embajadas oficiales a Norteamérica (1860) y Europa (1866. Holanda, Inglaterra, Francia, Rusia y Portugal). A su vuelta se consagró a la labor de pedagogo popular con inspiración en la ilustración anglosajona.

Sus tres obras principales son *Bunmei-ron no gairyaku* (“Summa de teoría de la civilización”. 1875)

[González 2000a, 241-50. Lanzaco, 430. Blacker, 11, 146. Pyle, 102-03. Lavelle 1990, 19-20], *Gakumon no susume* (“Recomendación del estudio”. 1876) [González 2000a, 155, 244-47. Lanzaco, 431. Blacker, 51-52, 162-63. Pyle, 102-03. Lavelle 1990, 19-20. Hirakawa, 80] y *Fukuo jiden* (“Auto-biografía del viejo Fukuzawa”. 1899) [González 2000a, 251. Lanzaco, 433. Blacker, 11-13. Lavelle 1990, 22]. En la primera, Fukuzawa resume sus lecturas de los historiadores de la civilización europeos. Entiende que la civilización es el momento histórico de progreso en que una nación se auto-constituye como independiente y en que el estado garantiza las libertades del individuo. Una gran nación la constituyen ciudadanos formados y libres, pero no viceversa. Fukuzawa considera que el concepto de *civilización*, aun habiendo nacido en Europa, es universal y que por tanto Japón está llamado a convertirse en una nación libre e ilustrada, igual que Francia o Inglaterra. El despotismo que se opone a la liberación del individuo debe ser abolido por todos los medios. En esta obra, Fukuzawa diagnostica que Japón históricamente “tiene estado, pero no tiene pueblo [nación]”. Esta conocida y lapidaria sentencia inaugura en la historia del pensamiento japonés moderno la vena del escepticismo sobre las propias condiciones intelectuales. Fukuzawa lo que pretende es descalificar al estado premoderno de Tokugawa, y contribuir a que en las nuevas condiciones socio-políticas una generación de hombres libres constituyan un estado basado en los principios de la ilustración. Pero posteriormente el escepticismo incluirá al propio estado Meiji, y Fukuzawa pondrá sus esperanzas en la clase burguesa culta, capaz de auto-erigirse con cierta autonomía. Su escepticismo calará hondo en generaciones posteriores, y en la posguerra aparecerán teóricos como Maruyama Masao que resucitarán el talante crítico del pensador de Meiji respecto al Estado.

La sentencia que abre *Gakumon no susume*: “Podemos decir que el Cielo no ha constituido a ningún ser humano encima de otro, ni a ninguno debajo de otro”, está tomada de la Declaración de Independencia norteamericana, e inaugura en Japón el pensamiento igualitario de carácter liberal, que luego será instrumentalizado por el Estado para identificar a todos los ciudadanos con el pueblo y a éste con el propio estado (*kokutai-ron*), e igualmente estará en la base de todos los movimientos civiles progresistas. Fukuzawa, con esta obra de gran alcance social, pretende poner las nuevas bases del espíritu de auto-confianza y auto-formación del individuo. Sólo una nación de individuos autónomos e independientes puede aspirar a la independencia nacional en el mundo de los imperialismos y la colonización de las naciones débiles. La *Autobiografía* de Fukuzawa, por su parte, además de ser un texto extenso y precioso para conocer las motivaciones de todo el programa ilustrado de su autor, es muy apreciada por la crítica por su gran calidad de estilo, siendo considerada el máximo exponente del género hasta nuestros días.

Otro miembro fundador del grupo de los liberales de ‘Meiji seis’ y Rector de la Universidad de Tokyo, **Kato Hiroyuki** (1836-1916) [González 2000a, 251-56. Piovesana 1968, 18-23. Blacker, 59-60, 150-51. Blocker/Starling, 121, 133. Wakabayashi, 4, 14. Lavelle 1990, 15. Berque 1994, 399] es el introductor en Japón del darwinismo social y un filósofo del Estado que evoluciona del liberalismo al estatalismo de

inspiración alemana. Su obra principal es *Kyoja no kenri no kyoso* (“La lucha por los derechos de los fuertes”. 1893) [Blocker/Starling, 133], donde expone su concepción darwinista de la sociedad.

El filósofo materialista y principal receptor-traductor de la ilustración francesa, **Nakae Chomin** (1847-1901) [González 2000a, 252-62. Lavelle 1997, 62. Blocker/Starling, 185-88. Wakabayashi, 7-10. Piovesana 1968, 56-58. Lavelle 1990, 24] es el autor de la sentencia: “desde la antigüedad hasta el presente, nunca ha habido pensamiento en Japón” (1901), citada en todos los manuales de filosofía japonesa, y detractor del ‘filosofismo’ superficial de Kato o Inoue Tetsujiro. Nakae fue el traductor de *El contrato social* y el introductor del pensamiento político-social de Rousseau, convirtiéndose en un defensor del liberalismo francés, frente al liberalismo anglosajón de Fukuzawa. En su concepto de filosofía pesa fundamentalmente la idea de independencia o libre-pensamiento tanto como en Fukuzawa, compartiendo su escepticismo sobre la tradición intelectual japonesa, y especialmente sobre la escuela nacional del *kokugaku* (“estudios nacionales”. S. xviii-xix). El ‘pensamiento’ viene a ser por tanto uno de los logros de la modernidad (civilización). Ni siquiera aprecia la crítica del confucianismo restauracionista (vuelta a Confucio) del *kogaku* (“estudios antiguos”) a la tradición neo-confuciana. En todo ello, Nakae (como Fukuzawa) no ve el brillo de la reflexión filosófica. La historia del pensamiento budista (incluido el análisis de la mente de la tradición zen) pertenece para estos autores a la historia de las religiones, no a la filosofía. En todo caso se trataría de filosofías importadas y sin creatividad. Su proyecto filosófico ilustrado pretendía despertar las energías propias, y la interpretación negativa de estos autores de la propia historia del pensamiento ha contribuido en gran medida a confirmar, desde otra óptica, el prejuicio occidental sobre la ausencia de pensamiento filosófico en Japón. Es de notar la ausencia de hermenéutica en este tipo de concepción ilustrada. Curiosamente tal enfoque ‘hermenéutico’ tendrá que esperar a los primeros pasos de la filosofía de la cultura japonesa para poder generarse. Los ilustrados japoneses de principios de Meiji creyeron presenciar un nuevo comienzo, dándole a su pensamiento un tono utópico acentuado. Sin embargo, desde finales de Meiji los nuevos filósofos retornan desde distintos ángulos a la tradición, convirtiendo al pensamiento de Fukuzawa y Nakae en un momento de transición, hasta volver a ser recuperado en la pos-guerra por Maruyama Masao y en la actualidad por los escépticos. El legado de Nakae lo tenemos en su diario, del estilo de las confesiones rousseauianas, *Ichinen yuban/Zoku ichinen yuban* (“El año y medio restante”/”continuación”. 1901) [González 2000a, 253-261. Blocker/Starling, 133]. Los primeros ilustrados, Fukuzawa, Kato, Nakae, etc., eran conscientes de su misión civilizadora, de ser algo más que meros filósofos, y tener en sus manos una considerable capacidad de lo que hoy llamamos ingeniería social.

En la tendencia al eclecticismo entre la filosofía europea y las propias tradiciones de pensamiento tenemos proyectos de variado signo. **Inoue Tetsujiro** (1855-1944) [González 2000a, 225-34. Lavelle 1997, 72. Piovesana 1968, 37-49. Pyle, 109-111. Berque 1994, 399-400. Blocker/Starling, 135. Lavelle 1990, 43. Blacker, 153] fue el primer catedrático de filosofía de la historia japonesa (1890). Su pensamiento se

caracteriza por la defensa del eclecticismo shinto-confuciano de la ideología oficial de corte nacionalista, con elementos de la filosofía europea. Fue además coautor del primer diccionario de filosofía japonés.

La recepción de Hegel (Blocker/Starling 133-35) se produce fundamentalmente a finales de Meiji en autores como **Inoue Enryō** (1859-1919) [González 2000a, 215-23. Lavelle 1997, 72. Piovesana 1968, 26-27. Lavelle 1990, 48. Blocker/Starling, 133. Berque 1994, 400], pionero de la síntesis entre el budismo y el materialismo científico. Esta identidad última entre el holismo budista y el 'organicismo' del sistema hegeliano se convertirá en una de las referencias clave del pensamiento neo-budista japonés hasta nuestros días. A Inoue se le acredita con ser el primer autor en usar la expresión 'filosofía oriental'. La influencia de Hegel aparece también en la defensa idealista del pensamiento tradicional por parte del sistema evolucionista y liberal de **Miyake Setsurei** (1860-1945) [Lavelle 1997, 72. Blocker/Starling, 134]. Todos estos autores coinciden en el eclecticismo entre filosofía occidental y pensamiento japonés, pero no entienden tal encuentro de un modo dialógico. Se trata fundamentalmente de expresar las ideas propias en el lenguaje filosófico europeo.

1.2 el japonismo (primera filosofía de la cultura)

A finales de Meiji (principios del siglo xx) hay un momento de cierta decepción con los resultados esperados del movimiento civilizador occidentalista, y ante la confusión reinante y el nuevo espíritu de autoconfianza despertado por los primeros éxitos militares de la nueva era en la guerra sino-japonesa de 1894-95, surgen iniciativas de vuelta a Japón, al Japón de siempre, al de la tradición. Sin ninguna capacidad de verdadero análisis histórico de las condiciones reales en que se desarrollaron y se perdieron los elementos que restan deslabazados en la memoria colectiva, un grupo de intelectuales decide restaurarles su integridad, y de manera muy selectiva, se los reúne bajo la rúbrica de 'la esencia espiritual' o 'el alma' de Japón. En todos los casos se trata de un discurso monista, que ignora la pluralidad cultural de la historia japonesa, y nacionalista, que pretende retornar a los valores que han forjado una gran nación (modelada ya en la era Edo, s. xvii-xix). Pero curiosamente algunos de estos intelectuales tienen una formación sólida en la lengua y la cultura anglosajonas, y aspiran a un primer proyecto de diálogo con Occidente. Para ello publican en inglés y 'deciden' el imaginario del japonismo occidental que acompañará a sus sueños de exotismo y a las ferias universales de las capitales de Europa y Norteamérica de fin del siglo xix y principios del nuevo. Son los inventores de 'la tradición japonesa', ésa que está en la base de estilos de pensamiento como los de Kuki Shuzo o D. T. Suzuki, por mencionar sólo los autores más evidentes.

Okakura Tenshin (1862-1913) [González 2000a, 288-92. Lavelle 1997, 81-82. Blocker/Starling, 181-89. Najita/Harootunian, 211-12. Lavelle 1990, 48] es el primer promotor japonés del redescubrimiento de la gran tradición artística de su país. Ello gracias a la intervención de E. Fenollosa (1853-1908),

museólogo norteamericano, al que conoce en Japón, donde este último ejerce de profesor invitado de filosofía. A partir de ahí su interés por defender la cultura estética autóctona corre parejo con su interés por difundirla en el ámbito anglosajón. Llega a conocer a R. Tagore, y participa en su movimiento pan-asianista de resistencia al imperialismo cultural occidental. En *The Ideals of the East* (1902) [Najita/Harootunian, 211-12, 268. Blocker/Starling, 136], expresa ya su concepción idealista de la estética nacional. Y su obra *El libro del té* (1903. Original inglés) [Najita/Harootunian, 211] es quizá el clásico del japonismo por excelencia, con ediciones ininterrumpidas en los idiomas occidentales hasta nuestros días. Otro gran difusor del japonismo es **Nitobe Inazo** (1862-1933) [González 2000a, 262-64. Lavelle 1997, 63. Carter 2001, 48-49. Lavelle 1990, 44. Hirakawa, 91], cristiano converso obsesionado con el ecumenismo religioso. En su clásico publicado en USA y dirigido al pueblo norteamericano *Bushido: The Soul of Japan* (1899. Traducido al castellano a principios de siglo y reeditado en la posguerra española bajo el patrocinio de Millán Astray), Nitobe redescubre los valores universales imbuidos en la ‘tradición japonesa’ cuya esencia, según él, la representa el espíritu del samurai. No es necesario enfatizar el impacto de esta obra en nuestra percepción de ‘lo japonés’.

Takayama Chogyu (1871-1902) [González 2000a, 531. Piovesana 1968, 60-62. Blocker/Starling, 126, 135. Lavelle 1990, 43] representa la línea del japonismo dirigido hacia dentro. Se forma en la nueva restauración de la ética idealista en la Universidad Imperial de Tokyo, que considera aplicable a los ideales nacionales, y de este modo se convierte en promotor del movimiento japonista del cambio de siglo, en su caso inspirado en la filosofía del estado hegeliana.

2. El problema de la filosofía japonesa (s. xx)

El siglo xx ve la aparición de los primeros verdaderos frutos de la adquisición del lenguaje de la filosofía europea. Ello no es posible sin la nueva generación de jóvenes pensadores que se forman en los centros de filosofía de la Alemania de las primeras décadas del siglo. La *filosofía* japonesa adquiere temprana mayoría de edad, y desde la era Taisho (1912-1925) se diferencia como género de escritura del ensayo divulgativo o de opinión periodística, de la traducción o la composición a partir de originales extranjeros, y de la crítica literaria nativa. *Pensamiento* (con lenguaje de la tradición autóctona) y *filosofía* (con lenguaje europeo), tendrán ya cada uno su propia historia. La herencia japonesa del *kokugaku* (la mencionada escuela de filología y hermenéutica japonesas de los s. xviii-xix) se convertirá en uno de los focos de resistencia al impulso de la nueva *filosofía*. El otro lo constituirá la crítica literaria hasta la incorporación del estructuralismo europeo en la segunda mitad de siglo. La adquisición progresiva del lenguaje de la filosofía permite a los pensadores japoneses estar en condiciones idóneas para proyectar una síntesis filosófica transcultural, fiel a los conceptos y al *pathos* de la ‘gran tradición asiática’ y a la vez pensada con la metodología rigurosa de la igualmente gran tradición del pensar

europeo. El positivismo europeo y el pragmatismo norteamericanos, por un lado, y el japonismo por el otro, que dominan el panorama de Meiji, dan paso a un ciclón de ideas provenientes principalmente del ámbito germano, con las que los nuevos filósofos establecen un diálogo genuino si bien unilateral, no correspondido por el general silenciamiento de los grandes maestros europeos de su interés hacia el pensamiento japonés hasta el cambio de paradigma que introducirán el estructuralismo y la pos-modernidad franceses. A ello se debe que el hilo del interés filosófico del Japón del siglo xx evolucione desde la cuna del saber filosófico moderno, Alemania, pasando por la escuela neo-kantiana, la neo-hegeliana y la fenomenología, al vitalismo francés y al final de siglo al pos-estructuralismo y la deconstrucción. El pensamiento social en Japón correrá a lo largo del siglo entre las dos aguas del nacionalismo moderado, fusionado con el culturalismo del problema de la propia 'identidad' (*nihonjin-ron*, *Nihon bunka-ron*) y el marxismo progresista, con etapas de declive y resurgimiento alternativos según los diferentes momentos históricos. El fin de siglo verá finalmente la quiebra definitiva del discurso del culturalismo nacionalista, y el énfasis en la diferencia, auspiciado por las filosofías estructuralista y posestructuralista, se verá respondido severamente por el nuevo internacionalismo y la transculturalidad del mundo en proceso de globalización, y por la crisis de las utopías sociales y el triunfo de la posmodernidad. El problema de la *modernidad* y de la *tradición*, a que la historia japonesa contemporánea es tan sensible, constituirá un eje dialéctico permanente en el discurso filosófico japonés del siglo xx.

Deben de tenerse siempre en consideración, a lo largo de las páginas que siguen, las características peculiares del proceso de recepción gradual de las diversas líneas filosóficas del pensamiento euro-americano. Dicho proceso no es holista, ni está homogéneamente estructurado en torno a un índice de fidelidad a la diversidad de las filosofías en Europa, sino que es selectivo y parcial. Los pensadores japoneses del siglo xx son pioneros en este proceso de recepción, muchos de ellos no son profesores de filosofía europea, y la mayoría siguen el hilo de su propio interés como intelectuales. El resultado de esto es la recepción privilegiada del pensamiento idealista alemán, y después del estructuralista francés, dando lugar a notables omisiones, como lo es en general el pensamiento analítico, europeo (con la excepción del segundo Wittgenstein) y americano, y a marcados desequilibrios [es significativo que Wittgenstein haya mostrado un marcado interés por algunos temas del pensamiento taoísta ya desde el *Tractatus*. En Japón, el segundo Wittgenstein ha despertado el interés de los fenomenólogos, vid. p. ej. Nitta/Tatematsu 89-108, así como del pensamiento posmoderno]. Entre éstos destaca la descompensada recepción en favor del primer Heidegger [el de *Ser y tiempo*. Vid. p. ej. Nitta/Tatematsu 131-206] frente al Heidegger de madurez, o la falta de un seguimiento del pensamiento hermenéutico (Gadamer es apenas citado). Por el lado de la filosofía materialista, se ha prestado mucha atención a Marx y Engels, a algunos teóricos del comunismo como Gramsci y Althusser, a Sartre, y los primeros portavoces de la escuela de Francfort, sobre todo a Benjamin, en detrimento del pensamiento crítico contemporáneo de Habermas (apenas referido

fuera del campo especializado de la filosofía política o del derecho). De la filosofía norteamericana, el pragmatismo primero, y el cognitivismo en la actualidad, centran la atención de los pensadores japoneses. En conjunto, se advierte una recepción un tanto sesgada y dominada por tendencias generalizadas según las diversas épocas y los intereses autóctonos. Si los medios de difusión de las ideas en Europa han favorecido una imagen monista y muy incompleta del acervo filosófico japonés, no es menos cierto que en Japón, fuera del ámbito especializado, la filosofía europea se ha entendido como un sólo cuerpo de ideas, reducidas frecuentemente a unos cuantos tópicos como el ‘dualismo occidental’, el ‘intelectualismo’, el ‘individualismo’ o el ‘monoteísmo cristiano’.

2.1 El neo-kantismo de Taisho [Blocker/Starling, 127]. Florecimiento del marxismo [Lavelle 1997,63. Duus/Scheiner. Lavelle 1990, 62-64. Blocker/Starling, 131]

El periodo Taisho (1912-1925) ve al neo-kantismo establecerse en los círculos académicos en pugna con el estatalismo de inspiración hegeliana, como las dos ortodoxias filosóficas del momento, con la Universidad Imperial de Tokyo como su centro de difusión. Sin embargo, un ambiente generalizado de relativo liberalismo político permitirá expresarse a otras tendencias de pensamiento, incluyendo movimientos claramente progresistas. Así, el marxismo toma carta de naturaleza propia en el panorama intelectual japonés. El ambiente intelectual permite además una recepción más amplia del neo-kantismo, no necesariamente ligada a la interpretación oficial. Otras corrientes, como el pragmatismo, son también toleradas por el régimen político. La filosofía japonesa se siente en general libre de la presión *civilizadora* de los intelectuales de Meiji, y ello permite nacer a un pensamiento creativo. El neo-kantismo favorece, en sus diversas tendencias internas, un nuevo énfasis en el individuo frente al estado, con portavoces de la talla de **Abe Jiro** (1883-1959) [González 2000a, 535-38. Piovesana 1968, 70-75. Blocker/Starling, 127-28. Lavelle 1990, 40. Najita/Harootunian, 233]. Este tipo de neo-kantismo ha sido denunciado posteriormente como ‘culturalismo’, por su desinterés en los problemas sociales, pues estos filósofos valoraron su propia independencia personal a costa de su participación en colectivos sociales. Este tipo de personalismo tuvo su fin con la hegemonía de la filosofía del estado desde mediados de los años 20, que pone fin a este pequeño oasis de Taisho. La orientación de los neo-kantianos fue universalista (teoría de los valores) y cosmopolita, frente al culturalismo nacionalista que domina el periodo siguiente.

Hatano Seiichi (1877-1950)

[González 2000a, 412-29. Lavelle 1997, 80. Lanzaco, 465. Piovesana 1968, 123-31. Yuasa 1987b, 156-59. Berque 1994, 402. Blocker/Starling, 128]

Coetáneo de la ‘escuela de Kyoto’, con la que comparte su interés por lo religioso, pero de filiación cristiana, es uno de los mejores frutos que la ética personalista neo-kantiana ha dado en Japón. Viaja a estudiar a Alemania y se hace discípulo de Rickert y Windelband en Heidelberg (1904). A su vuelta,

introduce en Japón la filosofía de los valores. Durante el periodo Taisho publica *Shukyo tetsugaku no honshitsu oyobi sono konpon mondai* (“La esencia de la filosofía de la religión y su problemática fundamental”. 1920). Su obra fundamental, *Toki to eien* (“Tiempo y eternidad”. 1943) pertenece ya a un periodo más tardío, a su época de madurez. Hatano elabora su propia concepción a partir fundamentalmente de Plotino y Kant. Su sistema filosófico tiene también influencia de Kierkegaard en la forma, pero rechaza su ‘naturalismo’, carente de refinamiento según el pensador japonés. Del mismo modo, más tarde afirmará que el existencialismo peca del mismo tipo de ‘naturalismo pre-ético’. La incorporación de la estética nos conduce a una *vida cultural*, epitomizada en su grado máximo por el misticismo contemplativo, Plotino y Eckhart. Finalmente, la incorporación de la ética conduce al estadio último del *reino de los fines* kantiano, coincidente con la *communio sanctorum* de la religión cristiana.

En el periodo Taisho, de ambiente intelectual liberal, el marxismo tiene la oportunidad de experimentar un primer momento de auge. El Partido Comunista Japonés se funda en 1922, y los movimientos sociales (socialismo, feminismo, sindicalismo, sufragismo) se desarrollan durante este periodo sin cortapisas. *El capital* lo había traducido ya **Kawakami Hajime** (1879-1946) [Lanzaco, 466-68. González 2000a, 252, 534. Piovesana 1968, 170-75. Duus/Scheiner, 205-06. Pyle, 134-35. Sowiak, 83-84. Lavelle 1990, 63] en 1905. Del mismo autor, obras como *Binbo monogatari* (“Historias de pobreza”), *Shakai mondai kanken* (“Mi perspectiva sobre los problemas sociales”) o la revista por él fundada *Shakai mondai kenkyu* (“Estudios sobre la problemática social”), ven la luz ya durante este periodo. Mientras tanto, su coetáneo el otro gran pensador marxista Miki Kiyoshi recibe su formación en la Universidad Imperial de Kyoto, y viaja a Alemania a estudiar con Heidegger.

2.2 Escuelas de pre-guerra [Buchner. Blocker/Starling 128-129, 171]

Los años 20 suponen el momento de transición del predominio del neo-kantismo a la hegemonía del pensamiento de Hegel, con su centro de difusión en la Universidad Imperial de Tokyo, a continuación a la fenomenología de Husserl y finalmente a la irrupción de la hermenéutica existencial heideggeriana y el existencialismo sartreano, con su centro académico en la Universidad Imperial de Kyoto. Ya en 1922 el interés por la figura de Husserl es suficiente como para que la revista *Kaizo* le encargue unas colaboraciones de las que verían la luz tres artículos [incluidos en Husserl 1924], inspirados en el título de la revista: “Renovación”. La aparición de la ‘Escuela de Kyoto’ da la seña de identidad por la que se conoce internacionalmente el pensamiento de este periodo. Pero no todo es ‘escuela de Kyoto’ en la pre-guerra japonesa, pues hemos de dar cuenta como mínimo del originalísimo pensamiento, también fenomenológico pero de signo distinto, del esteta Kuki Shuzo y del filósofo del ecologismo cultural Watsuji Tetsuro. De igual importancia es el auge y declive, forzado por las circunstancias históricas, del marxismo japonés, especialmente interesante por su encuentro

crítico con la ‘Escuela de Kyoto’. Finalmente, no podemos obviar un fenómeno tan especialmente japonés como es la relevancia de la crítica literaria en cuanto crítica cultural de la modernidad japonesa, en intelectuales de la magnitud de Kobayashi Hideo. Kobayashi representa en este periodo la resistencia del pensamiento de raíces nativas, de la hermenéutica japonesa, a la europeización del estilo y el lenguaje de los filósofos de Kyoto y Tokyo. Es además el crítico más preclaro del giro nacionalista que da la *intelligentsia* japonesa en los años 30.

2.2.1 La ‘escuela de Kyoto’

[Heisig 2002, 25-54. Ohashi 1990. Yuasa 1987b, 158-59]

La denominada ‘Escuela de Kyoto’, por muchos críticos considerada la única escuela de filosofía japonesa digna de atención internacional, consiste en la actividad reflexiva de su ‘fundador’, Nishida Kitaro, y la recepción del pensamiento de éste por una línea de sucesores ininterrumpida hasta el presente. No se trata de una escuela de pensamiento formalmente constituida como tal. La referencia es topológica, pues el punto común donde se aglutina la experiencia de la ‘escuela’ es la cátedra de filosofía constituida en la Universidad Imperial de Kyoto, y sus sucesivos regentadores. Se trata de una relación de sucesión académica e intelectual muy precisa, pues otros ilustres pensadores de la misma Universidad (Kuki Shuzo, p. ej.) no pertenecen a ella. La circunstancia que favorece su surgimiento es la reunión de filósofos de formación alemana, fenomenológica y kantiana en la Universidad Imperial de Kyoto en los años 30, si bien el propio Nishida inicia la publicación de su pensamiento dos décadas antes. La ‘Escuela de Kyoto’ es responsable directa del giro en la academia japonesa desde el neo-kantismo de las primeras décadas del siglo a la fenomenología de signo husserliano y heideggeriano, cuyas consecuencias alcanzarán bien la posguerra [Buchner 1989. Nitta/Tatematsu 21-36, 55-62, 89-108, 131-206]. Es finalmente el lugar principal de recepción del pensamiento de Heidegger en Japón [junto con Kuki y Watsuji].

Nishida Kitaro (1870-1945)

[Heisig 2002, 55-146. Blocker/Starling, 145-47. Carter 2001, 149-70. Berque 2000. González 2000a, 297-378, 400-09. Lanzaco, 453-62. Lavelle 1997, 73-76. Mortensen, 46-61. Jacinto 1995, 49-236. Jacinto 1994. Berque 1994, 400-01. Lavelle 1990, 78-79. Jacinto 1989. Parkes 1989, 96-100. Asada, 276-78. Yuasa 1987a, 49-74. Nitta/Tatematsu. Dilworth. Ives. Ueda. Yusa. Ohashi. Feenberg. EPhU, 3017-18. Piovesana 1968, 85-122. Najita/Harootunian, 234-42. Mizoguchi, 193-99]

Referencias:

1er. periodo (1897-1911), Husserl, Dewey, W. James, Schleiermacher, Herder, Schopenhauer, Pascal, Schelling, Hegel, Goethe, Fichte, Kant, Leibniz, Espinoza, Locke, Descartes, Böhme, Dante, Eckhart, Plotino, Agustín, Orígenes, Epicteto, Aristóteles, Platón

2º periodo (1911-1928): Heidegger, Windelband, Natorp, J. Cohn, H. Cohen, Cassirer, G. Simmel,

Croce, Dilthey, Husserl, Bergson, Kierkegaard, Proudhon, Lutero, Calvino, Vico, N. de Cusa, Kempis, Ireneo. Natsume Soseki (1867-1916), *Kojiki* (712)

3er. periodo (desde 1928) K. Barth, Buber, E. Mach, R. Otto, Lukacs, Weber, Durkheim, Comte, Marx, Hegel. Suzuki Daisetsu, Takuan (1573-1675), Dogen (1200-1253), Shinran (1173-1262)

Nishida es para muchos el primer *filósofo* japonés de la historia. Aun sin formarse en Europa, y ni siquiera viajar aquí, es el primer pensador que asimila de forma creativa la herencia filosófica europea recién transmitida por sus antecesores. Se le considera fundador de la ‘escuela de Kyoto’ y tiene algunos prestigiosos discípulos directos así como numerosos indirectos. Su sistema filosófico tiene como objetivo la búsqueda de un nuevo fundamento epistemológico-metafísico que sirva de base a una filosofía universal (‘mundial’ en términos de Heisig). Su modo de filosofar consiste en un diálogo continuo y exhaustivo con pensadores tanto europeos como asiáticos, sin distinción. No podemos decir que su proyecto se haya cumplido, pero sí que es uno de los padres de la pendiente síntesis universal del pensamiento.

Podemos abordar su historia intelectual en tres periodos: el primero de ellos, de juventud, está caracterizado por el encuentro con la filosofía europea de corte fenomenológico y con el zen asiático. El fruto más insigne de tal encuentro es *Indagación del bien* (1911) [Blocker/Starling, 141-44. Heisig 2002, 68-79. González 2000a, 321-344. Lavelle 1997, 73. Jacinto 1995, 67-74], obra que marca el comienzo propiamente hablando de la *filosofía* japonesa, pudiendo considerar lo anterior su pre-historia. En medio de un ambiente de interés neo-kantiano en las universidades japonesas, Nishida se desmarca ya hacia Fichte y Husserl. En esta obra proyecta por primera vez una epistemología basada en un fundamento ‘transcendental’ (en el sentido de *meta-subjetivo*). La clave la encuentra en el concepto de *experiencia pura*, en el sentido de un retorno al fundamento pre-racional, más ‘acá’ de toda diferenciación. De este modo, Nishida da su solución particular al problema de los dualismos de la tradición europea, y se decanta por primera vez por el retorno a una concepción holista, tan frecuente en filósofos posteriores. Con inspiración en W. James, el concepto de *experiencia pura* desvela una dimensión anterior a la misma formación del yo individual. Imposible de categorizar lógicamente, sólo es posible aprehenderla mediante un lenguaje intuitivo y analógico, propio de la mística. Ya en esta obra, Nishida encuentra una clara equivalencia de su pensamiento con la teología negativa cristiana (Eckhart, Plotino). Posteriormente, la crítica de psicologismo hace a Nishida afinar el concepto de *experiencia pura* y transformarlo en el de *auto-conciencia*, más cercano en parte al idealismo transcendental fichteano.

Sin embargo, la verdadera aportación de Nishida al acervo filosófico japonés y universal será el concepto de *lógica del lugar*, que domina su pensamiento desde principios de los 30, en su época de madurez. Una vez más las críticas de sus discípulos le hacen revertir a un concepto más ‘histórico’ y menos idealista, y así descubre lo que será su aportación definitiva a la filosofía. El concepto de ‘lugar’ está inspirado originalmente en la *jora* platónica y la tópica aristotélica. Entendido como una

superación de la lógica predicativa del estagirita, el *lugar* es aquello que precede y sirve de fundamento al juicio predicativo. A esta época pertenecen obras como *Mu no jikaku-teki gentei* (“La determinación auto-consciente de la nada”. 1932) [Lavelle 1997, 74], donde además desarrolla su interés por la *nada absoluta* como tema privilegiado de su sistema filosófico. La esencia de la tradición del pensamiento asiático está en la *nada*, que a su vez envuelve y hace posible la filosofía del ser europea. La crítica contemporánea entiende que esta nada absoluta no sólo no aparece como negación del ser, sino que por el contrario, como indica Asada Akira, equivale a *Sein* en Heidegger. No en vano, el filósofo alemán llega a admitir en algún momento tal identidad. Hay que reconocer que en este periodo Nishida se muestra incluso cercano a lo que será el Heidegger de madurez. Ello se manifiesta en el interés por la pregunta sobre el *origen*, en conexión con las raíces de la concepción del yo y el mundo. En conjunto, el proyecto del Nishida de esta época podemos resumirlo en la fórmula de talante heideggeriano-orteguiana ‘pensar Asia’. Nishida profundiza en su esfuerzo por crear un pensamiento fundamental independiente de Europa y que se convierta en un reto al dualismo de la tradición filosófica *racionalista* europea. La solución la encuentra en la síntesis de filosofía (Europa) y espiritualidad (Asia). Se trata, en suma, de un tipo de filosofía transcendentalista que se apoya en la fuerza de la *intuición* y sólo después en la *reflexión*.

Una tercera etapa en el pensamiento de Nishida se define por la temática socio-política, y se solapa provisionalmente con la anterior a partir de 1933, hasta acabar dominando la obra de los años finales del filósofo. En esta etapa Nishida se siente llamado a realizar un ensayo de filosofía política y una filosofía de la historia. En un principio da una gran importancia a la creatividad individual frente al historicismo hegeliano y al estatalismo japonés. Pero tras su participación como intelectual en conferencias y actos públicos sobre el tema de la nación japonesa y su destino, su discurso introduce elementos muy ambiguos y fácilmente utilizables por la ideología oficial (cfr. p. ej. “La crisis de la cultura japonesa”. 1938) [Jacinto. Heisig 2002, 129. Lavelle 1997, 75-76. Lavelle 1990, 78. Blocker/Starling, 149]. Todo ello da lugar a una postura polémica de apoyo al asianismo oficial, aun cuidando de no comprometerse con el ‘shinto de Estado’. En estos textos se aprecia cómo el corpus filosófico de Nishida queda al servicio de una filosofía nacionalista que ve en el emperador y en la gran tradición japonesa la encarnación de todas las virtudes de su ‘ética’ de la *nada*. Incorpora desafortunadamente la filosofía oficial del *kokutai* (nación=estado), base ideológica del expansionismo pan-asiático japonés. Nishida cree ver un sentido misional de Japón como artífice de una nueva síntesis cultural universal, y como intelectual comprometido se siente llamado a responder activamente a este momento histórico. Esta actitud le ha valido la crítica de nacionalista cuando menos moderado e inoportuno. Sin embargo, en el último momento, decepcionado por la evidente instrumentalización de su discurso, parece despertar del sueño político, y retorna instantáneamente a sus pasos previos. Así, vuelve a la filosofía existencial en el año 1945, y al proyecto de unificación universal de la conciencia religiosa.

Tanabe Hajime (1885-1962)

[Heisig 2002, 147-232. Jacinto, 237-308. González 2000a, 370-401. Lanzaco, 462-64. Lavelle 1997, 77-78. Piovesana 1968, 145-58. Blocker/Starling, 147-56. Heisig 1994. Parkes 1989, 81-100. Yuasa 1987b, 156-59. Berque 1994, 401. Lavelle 1990, 79]

Referencias: Heidegger, Jaspers, Husserl, Hegel, Kant, Agustín, Aristóteles. Nishida, Dogen, Shinran
Tanabe es el discípulo directo de Nishida que primero se separa del maestro manteniendo sus presupuestos fenomenológicos y nacional-universalistas. De Nishida toma la epistemología y la aplica al conocimiento científico-matemático. Su sistema de pensamiento introduce novedades radicales en el pensamiento de aquél, sobre todo en el orden lógico y epistemológico. Nakazawa Shin'ichi valora la diferencia de formación de ambos filósofos, en cuanto Tanabe se forma en la lógica matemática. De ahí proviene su insatisfacción con el fenomenalismo idealista de su maestro, y con la lógica abstracta hegeliana, que subsume al individuo en un todo del que es mero instrumento. Viaja como estudiante a Freiburg en 1922, y se hace discípulo de Husserl y Heidegger. Su primera época, de las tres en que también podemos dividir su pensamiento, muestra un pensamiento muy influenciado por Kant y Hegel. De este último toma la dialéctica para llevarla más allá a una *dialéctica absoluta*, en cuanto mediación última de absoluto y relativo. Tanabe es el filósofo de la 'Escuela de Kyoto' más alejado comparativamente de Heidegger y más cercano a Hegel.

En los años 30 su pensamiento da como resultado el concepto de *lógica de la especie* o lógica de la mediación entre el universal y lo particular, su principal aportación a la historia de la filosofía japonesa. La *especie* es un término también tomado de la lógica predicativa aristotélica, como elemento intermedio entre el individuo y el género. Pero en el sistema de Tanabe, la *especie* se revela como el fundamento de la lógica. Con esta original lógica pretende superar el subjetivismo de la fenomenología europea, con su énfasis en el individuo, y a la vez la tendencia totalitaria en la lógica hegeliana, y su énfasis en la filosofía del estado. Pero el individuo no es nada si no es en el nudo relacional (en un sentido no idéntico a Watsuji Tesuro) del que forma parte, i. e. la familia y la sociedad. Por otra parte, la nación no se sostiene como un fin en sí mismo, sino en el conjunto de naciones del mundo. Sólo un estado que encarne el ideal de la *humanidad* como lugar *específico* de la mediación universal puede realizar el *universal concreto* hegeliano en la historia. En su pensamiento de preguerra, Tanabe revela la relación abstracta entre individuo y estado en la democracia, y al abrir las vías hacia un nuevo modelo de estado que incorpore la nación, el universal concreto, piensa provisionalmente que lo encarnará un estado asiático. En esta época también empieza a interesarse, como Nishida, por la tradición budista de pensamiento religioso y en especial por Dogen.

La tercera etapa del pensamiento de Tanabe se abre con la derrota de Japón en la guerra del Pacífico, y el resultado de su nueva reflexión es *Philosophy as Metanoetics* (1946) [Jacinto 1995, 237-46. González 2000a, 382-391. Heisig, 199-205. Lavelle 1997, 77. Lanzaco, 464. Blocker/Starling, 156]. Con esta obra Tanabe se sitúa como líder filosófico de un extendido movimiento de *conversión intelectual* a la

democracia, con un marcado tono confesional. En su texto, defiende la democracia en su versión japonesa de monarquía parlamentaria, como síntesis de la libertad *individual* y la unidad *nacional*. La democracia es la política que corresponde a la lógica de la mediación universal, que supera el puro individualismo y el totalitarismo de la nación aislada, en favor de la *humanidad* como universal concreto. En términos de tradición budista, Tanabe opta finalmente por la filosofía del *Otro* de Shinran frente al individualismo del zen clásico. La experiencia del holocausto atómico ha abierto el camino hacia una síntesis universal del pensamiento, basada en la dialéctica absoluta de vida y muerte, rasgo a la vez existencialista (ser-para-la-muerte) y budista (identidad última de vida y muerte).

2.2.2 La crítica cultural y literaria

[González 2000a, 276-296, 470-491. Tsurumi 1980, 3-10, 33-70, 85-96, 111-124]

En Japón la crítica de la cultura está asociada a la crítica literaria y estética desde el nacimiento de la poética (s. x). El s. xi ve el surgimiento del género llamado ‘ensayo misceláneo’, donde el escritor (femenino) da rienda suelta a sus ideas, sin plan argumental ni cortapisa de ningún tipo, adelantándose en muchos siglos al nacimiento del *roman fleuve* o estilo del *stream of consciousness*. La Edad Media verá cómo los ensayos ‘libres’ se van a convertir en manuales de estilo de vida. Y la llegada de la modernidad los convertirá en arcanos de la ‘tradición’. El encuentro de la modernidad y la ‘tradición’ en el s. xix es la semilla de donde surge un subgénero dentro del ensayo: el ensayo de crítica literaria, en donde ésta se revela como el arma más potente para ensayar una reflexión y una crítica de la misma modernidad. Desde los ensayos del romántico Natsume Soseki y del naturalista Shimazaki Toson hasta nuestros días, se da una peculiar identificación en Japón entre la crítica de la civilización y la crítica literaria. De ahí que algunos de los intelectuales más prestigiosos del Japón contemporáneo pertenezcan a este campo (Karatani Kojin, Hasumi Shigehiko, Fukuda Kazuya).

La crítica literaria japonesa desde finales del s. xix hasta el momento contemporáneo, con el impacto universal de la semiótica estructuralista, puede ser considerada como uno de los dos grandes baluartes de resistencia a una modernidad occidental que tiene como resultado la adquisición de un discurso prestado, y la enajenación de la propia tradición de pensamiento. El otro lo conforma la herencia de la escuela de los ‘estudios nacionales’ en la etnografía, los estudios del folclore y la ‘shinto-logía’ (teología y folclore). Por diferencia con esta herencia tradicionalista, la crítica literaria asume la modernidad, pero la asume como crisis de identidad y crisis del discurso, y por ello se le cierra la vía de la fácil nostalgia. Su tarea crítica se dirige tanto al *tradicionalismo* como máscara de una modernidad hipócrita, como al *modernismo* en cuanto uniforme que viste un pensamiento cercenado de sus raíces.

Kobayashi Hideo (1902-1983)

[Lavelle 1997, 82-84. Heisig 2002, 238-39. González 2000a, 287-88. Najita/Harootunian, 258-61. Olson, 12-14. Lavelle 1990, 78. Oshima 1989, 109-118]

Referencias: Benjamin, Bergson, Rousseau, Sainte-Beuve, Gide, Valéry, Rimbaud, Proust, Dostoievski. Shiga Naoya (1883-1971), Motoori Norinaga (1780-1801), Basho (1644-1694), Zeami (c.1363-1443), Saigyō (1118-1190)

Kobayashi es probablemente el crítico literario más celebrado del siglo xx. Para Karatani Kojin es “el primer crítico literario del Japón moderno”. Su independencia de criterio, más allá de ninguna de las escuelas existentes, autóctonas o extranjeras, le ha valido una posición privilegiada desde la perspectiva contemporánea. Su principio filosófico más conocido es su afirmación de que el lenguaje es nuestra única vía de aprehensión de la realidad, y de que el crítico o el autor se revela enteramente en su discurso.

La propuesta intelectual de Kobayashi se resume en la búsqueda de un equilibrio entre interioridad y exterioridad, forma artística y espiritualidad, pensamiento y vida. Su enemigo es el *intelectualismo* en teoría literaria. Para escapar de la abstracción vacía, Kobayashi retorna al viejo ideal estético del *mono no aware* o ‘estética de la intuición empática’ en la tradición del *kokugaku*, y estudia en profundidad la figura de su más insigne representante, Motoori Norinaga. El lenguaje común, unido al sentido profundo de la cotidianidad y su fuerza expresiva, son la única vía de acceso a una estética del sentimiento cercana a lo que hoy denominamos ‘inteligencia emocional’ o una *patética* en el sentido griego del término. En este sentido, el arma del crítico es la intuición, que nace de su propio compromiso vital, frente a los ejercicios puramente teóricos de interpretación del pasado. Si el lenguaje es nuestro medio, la tradición es nuestro alimento.

Crítico del estilo de Nishida, Kobayashi tampoco se interesa, frente a la mayoría de intelectuales de preguerra, por adquirir el lenguaje académico de la comunidad internacional, y por tanto crea sus propios modos de expresión y su propio estilo.

2.2.3 Teorías hermenéuticas sobre la cultura japonesa

En la década de los 30, se producen dos hechos fundamentales en el panorama filosófico japonés. Por un lado, Hegel sustituye a Kant como referencia filosófica, quedando desfasado el neo-kantismo de Taisho. Y por el otro, un grupo de intelectuales de primera línea, habiendo regresado de sus estancias en las universidades alemanas donde se encuentran las cátedras de Husserl y Heidegger, publican sus propios sistemas de pensamiento, a la vez receptivos del *lenguaje* fenomenológico y ansiosos de inaugurar una fenomenología japonesa. La referencia indiscutible para todos ellos es el joven Heidegger, al que respetan profundamente y lo introducen en el panorama intelectual japonés a gran escala, pero al mismo tiempo buscan su propia autonomía con mayor o menor espacio de crítica hacia el maestro. Los discípulos japoneses más prestigiosos de Heidegger [de un total de siete] son, además de Tanabe, Kuki Shuzo y Miki Kiyoshi. Watsuji Tetsuro, por su parte, manifestará asimismo una gran deuda con el filósofo alemán. Todos ellos ejercen su docencia y pensamiento en las cercanías de la

‘Escuela de Kyoto’, de la que algunos son sin embargo independientes, y en algún caso ‘disidentes’ (Kuki y Miki). Sus proyectos filosóficos tendrán en común con la ‘Escuela de Kyoto’ la búsqueda de una síntesis entre tradición japonesa (asiática) y modernidad europea. Los años 30 son años duros para la autonomía intelectual, y las presiones del poder político les pasarán factura en mayor o menor grado a todos ellos, tiñendo su pensamiento político (igual que ocurre con los representantes de la ‘Escuela de Kyoto’) del espíritu nacionalista de pre-guerra.

Kuki Shuzo (1888-1941)

[Jacinto 1997, 125-178. Lavelle 1997, 64. Pincus 1996. Nakano. Light. Tezuka. May, 11-20. Heine, 161-188. Karatani 1989, 265-80. Parkes 1989, 93-97. Yuasa 1987b, 156-58. Blocker/Starling, 128-29. Berque 1994, 402-03. EPhU, 3022-3023. Piovesana 1968, 168-69. Lavelle 1990, 76]

Referencias: Sartre, Bergson, Heidegger, Husserl. Okakura

La obra principal del aristócrata Kuki es *Iki no kozo* (“Estructura del *iki*”. 1930) [Jacinto 1997, 159-178. Lavelle 1997, 64. Pincus 1996. Light. Nakano. Blocker/Starling, 128. Yuasa 1987b, 158]. Escrita a la vuelta de su estancia en Alemania y Francia de casi una década (1921-1929), donde estudia en Heidelberg, Freiburg y Marburg con Rickert, Husserl y Heidegger, respectivamente, en París con Bergson, y aprende francés de Sartre, en ella aplica la metodología fenomenológico-hermenéutica del joven Heidegger al análisis estructural del concepto japonés de *iki* (gusto, en sentido filo-kantiano). Tal concepto procede de la terminología en boga en el Edo (Tokyo) de los siglos xviii-xix, en uso en los círculos de *connoisseurs* de burgueses y aristócratas que frecuentan los ‘distritos de placer’. En él Kuki pretende haber detectado un concepto esencial para entender la cultura japonesa, y su obra es una propuesta sistemática de una hermenéutica *japonesa*. Por ello, Kuki cree descubrir, en un doble análisis denotativo y connotativo, aspectos que enraizan el concepto en la antigua tradición del budismo japonés. De este modo, Kuki al mismo tiempo da forma a la aspiración heredada de los japonistas de la generación precedente, especialmente de Okakura (una especie de padre adoptivo para él), de presentar una filosofía japonesa, pero con lenguaje europeo. Su originalidad estriba precisamente en dar un giro neo-tradicionalista y a la vez buscar la síntesis con la modernidad. Posteriormente será autor de una de las primeras presentaciones del pensamiento de Heidegger en Japón, *Heidegger no tetsugaku* (“la filosofía de Heidegger”. 1933) [Blocker/Starling, 129].

Watsuji Tetsuro (1889-1960)

[Heisig 2002, 363-69. Lanzaco, 434-448. Jacinto 1997, 61-124. González 2000a, 422, 429. Lavelle 1997, 80-81. LaFleur. Carter 2001, 125-30, 135-37, 183-86. Blocker/Starling, 135-39. Najita/Harootunian, 240-47. Najita, 11-15. Yuasa 1987a, 37-48. Yuasa 1987b, 165-72. Piovesana 1968, 131-45. Berque 1994, 401-02. EPhU, 3019-20. Lavelle 1990, 80]

Referencias: A. Berque, Heidegger, Scheler, Durckheim, Husserl, Nietzsche, Kierkegaard, Schopenhauer, Marx, Hegel, Fichte, Kant, Spinoza, Descartes, Aristóteles. Yuasa, Nishida, Okakura. Confucio

Contemporáneo de Nishida y Tanabe, Watsuji toma un rumbo independiente para desarrollar su propio sistema filosófico, inspirado en conceptos de la tradición japonesa, y en debate con la filosofía europea, en especial con Heidegger. Aun no habiendo realizado estudios en el entorno fenomenológico en Alemania [pasó dos años en Berlín], se le otorga el privilegio de ser el introductor de la fenomenología existencial en Japón. Desde sus primeros escritos (1919) se interesa por el Japón antiguo, de donde pretende rescatar algunos conceptos seminales. Y desde 1925 es profesor de ética en la Universidad Imperial de Kyoto. En 1927 viaja a Europa y se interesa por el budismo primitivo como fuente asiática del saber filosófico, con la que hacer frente a la herencia griega en la filosofía europea. Así visualiza por primera vez su proyecto filosófico de una historia de la espiritualidad japonesa. En 1934 se traslada a la Universidad Imperial de Tokyo. Su obra principal, *El hombre y su ambiente (Fudo)* [Carter 2001, xvi. Blocker/Starling, 128-38. Berque 1994, 402. Yuasa 1987b, 166-72] aparecerá en 1935. En ella critica al Heidegger de *Ser y tiempo* por su análisis abstracto del individuo (encardinado en su pura coordenada temporal), y desligado de su entorno social (expresado en el espacio). Para Watsuji, el *Dasein* carece de historia, pues ésta sólo se da en la confluencia espacio-temporal, y ésta última a su vez no se da sin la relación con un entorno natural y cultural. Esto y no otra cosa designa el concepto de *fudo*. Su otra obra de relevancia, consistirá en un ensayo de sistema de ética (*Rinri-gaku*. “Ética”. 1937) [Blocker/Starling, 136-38. Yuasa 1987b, 169-71]. En ésta se da otro encuentro con la filosofía del Heidegger de *Ser y tiempo*, a quien achaca su individualismo subjetivista, y a cambio propone su modelo antropológico relacionista (relacionismo curiosamente similar al concepto de *Miteinandersein* en Heidegger, tal como lo interpreta Lévinas) [Nakamura Y. 1997b, 243]. El enfoque de la historia de la cultura centrada alrededor del concepto de *fudo* significa ya un giro pre-estructuralista, según Yuasa Yasuo. La otra gran referencia filosófica de Watsuji es Nishida, de quien sin embargo se esfuerza por no identificar sus pensamientos respectivos, pero con quien comparte los rasgos esenciales de la crítica al existencialismo heideggeriano. La aportación fundamental de Watsuji al corpus filosófico japonés es la elevación de *fudo*, término muy antiguo proveniente de la geografía humana clásica japonesa (s. viii), a la categoría de concepto filosófico.

Miki Kiyoshi (1897-1945)

[Heisig 2002, 339-41. González 2000a, 359-62. Lanzaco, 468-70. Jacinto 1995, 355-372. Lavelle 1997, 64. Najita/Harootunian, 232-40. May, 92-97. Yuasa 1987b, 156-169. Piovesana 1968, 177-86. Blocker/Starling, 149, 153. Berque 1994, 403. Nakamura Y. 1994, 396. Lavelle 1990, 66. Yuasa 1987a, 53, 72. Takeuchi Yoshit., 58-59]

Referencias: Heidegger, Dilthey, Marx, Hölderlin, Nietzsche, Kierkegaard, Pascal. Nishida

Contemporáneo de Nishida y los filósofos de la escuela de Kyoto, Miki critica la ausencia de praxis en la filosofía de la ‘escuela’ y abraza el marxismo, llegando a ser el líder intelectual de esta corriente en Japón, hasta su muerte. En 1922 viaja a Alemania, tras estudiar en Kyoto con Nishida, Hatano y Tanabe. En Alemania estudia con Rickert en Heidelberg, y después en Marburg con Heidegger, uniéndose a la suerte de Kuki y Tanabe. Regresa a Japón en 1925, con ideas existencialistas que

incorporará a su programa filosófico. Especialista desde sus años de estudiante en Pascal, en 1926 publica un estudio temprano sobre el filósofo francés (*Pascal ni okeru ningen no kenkyu*. “Investigación sobre la antropología de Pascal”) [Yuasa 1987b, 159-63], obra que refleja ya la influencia de la analítica del *Dasein* en el aún no publicado *Ser y tiempo*. Con la presión ideológica del militarismo en 1930 es encarcelado. Publica “La ontología de Heidegger” (Yuasa 1987b, 160), y a partir de este momento se revela como el máximo representante del marxismo filosófico japonés, fusionado con la propia tradición intelectual. El marxismo japonés se decanta con Miki y posteriormente **Takeuchi Yoshimi** (1910-1977) [Heisig 2002, 256, 409. Lavelle 1997, 65. Najita/Harootunian, 268-70. Olson, 43-78. Harootunian, 71-78. Blocker/Starling, 158, 192. Nakamura Y. 1994, 397. Lavelle 1990, 115] por un modelo comunista en su enfrentamiento al capitalismo. De este modo los intelectuales marxistas buscan establecer una auténtica filosofía de masas. En 1932, Miki nos da su versión de una filosofía de la historia (*Rekishu tetsugaku*) [Yuasa 1987b, 164], y en 1933 publica “Heidegger y el destino de la filosofía” [Yuasa 1987b, 161-62], acerca del discurso de Heidegger sobre la Universidad alemana. Entre sus últimas obras se encuentran *Koso-ryoku no ronri* (“la lógica de la imaginación”. 1939) [Blocker/Starling, 153. Yuasa 1987b, 165], donde su extrañamiento del marxismo soviético le reconduce hacia un humanismo *asiático*, con el que poder contrarrestar el individualismo capitalista. En el mismo año escribe “Heidegger kyoju no omoide” (“Reminiscencias del profesor Heidegger”) [Yuasa 1987b, 162]. Muere en prisión en 1945.

Junto con Miki, la figura más representativa del marxismo japonés de pre-guerra es **Tosaka Jun** (1900-1945) [Heisig 2002, 339-41. González 2000a, 359-62. Jacinto 1995, 331-354. Lavelle 1997, 64. Piovesana 1968, 167-90. Blocker/Starling, 131, 149, 182. Rimer, 84, 122, 241. Lavelle 1990, 66], también discípulo y crítico de Nishida, en el sensible punto de la marginalidad de la historia en el esquema filosófico de éste. Miki, por su parte, había formulado la misma crítica a Dilthey y Heidegger. Su marxismo fue siempre la búsqueda de un modelo de filosofía aplicable a su propia cultura.

2.2.4 El simposio sobre la ‘superación de la modernidad’

[Minamoto. Tsurumi 1982]

El panorama intelectual de preguerra debe de asesorarse sin olvidar un análisis del papel intelectual y político que jugó el simposio organizado por la prestigiosa revista literaria de orientación contestataria y fundada por Kobayashi Hideo, *Bungakukai*, en 1942, sobre el problema de la modernidad en Japón y su fuente occidental. Si bien la intención original de quienes convocan el simposio es intelectualmente genuina, no otra que provocar en el momento una muy justificada reflexión de alto nivel entre todos los intelectuales de prestigio sobre el problema filosófico y político más acuciante, las perversiones de la modernidad en la historia reciente de Japón, la ocasión histórica es aprovechada *políticamente* para dirigir los resultados (muy difundidos) del evento hacia fines predeterminados por la oligarquía militar.

En consecuencia un análisis pertinente del problema requiere de ciertas distinciones previas. Por un lado, se requiere un examen de la diversidad de posturas intelectuales que se encuentran en este simposio. Por otro, se ha de explicar el predominio de la opinión de los filósofos de la escuela de Kyoto. Se ha de insistir en el carácter genuino de las intenciones del mismo, con declaraciones expresas de su a-politicismo. Pero también hay que explicar la desafortunada oportunidad histórica del proyecto político de la ‘Gran Esfera de Coprosperidad’, un esquema *imperialista* japonés disfrazado de movimiento de *liberación* panasiática del imperialismo occidental. Los intelectuales de la posguerra japonesa identifican al simposio como bastión ideológico del fascismo, y pierden la perspectiva. El primer pensador que llama la atención sobre la necesidad de una revisión del problema es el marxista Takeuchi Yoshimi en 1959. Takeuchi cae en la cuenta de la necesidad de un análisis más complejo, en que se distinga diálogo filosófico y motivaciones políticas. Mucho después, el también marxista Hiromatsu Wataru publica un clásico en 1980 (*Kindai no chokoku'-ron*. “Teorías sobre la ‘superación de la modernidad’”), donde realiza un análisis pormenorizado de las diversas posturas desde una perspectiva contemporánea. En la actualidad, se debe consultar la obra de Karatani Kojin al respecto (*Zensen' no shiso*. “El pensamiento de ‘preguerra’”. 1994), valorada por situar el simposio en el contexto del pensamiento libre de la revista *Bungakukai*, y del actual representante de la escuela de Kyoto, Ohashi Ryosuke, quien pone el énfasis en la *legítima* lucha intelectual de los intelectuales japoneses del momento contra el eurocentrismo hegemónico.

Entre los participantes en el simposio, Minamoto Ryoen resalta las contribuciones, dignas de revisión, de **Shimomura Torataro** (1902-) [Heisig 2002, 187-88, 340-41, 350-51. González 2000, 359, 433, 515. Minamoto, 199, 206, 210-12, 227. Feenberg, 152, 157. Ueda, 91. Jacinto 1994, 148. Heisig 1994, 262. Mori, 318], **Nakamura Mitsuo** (1911-1988) [González 2000, 471, 476, 483. Minamoto, 199, 215-17, 227], Nishitani Keiji, Kobayashi Hideo, **Kamei Katsuichiro** (1907-1966) [Lavelle 1997, 82. González 2000, 482. Minamoto, 199-200, 206, 212-14, 216, 227. Doak, 194. Lavelle 1990, 77] y **Suzuki Shigetaka** (1907-1988) [Heisig 2002, 254, 340, 393. Lavelle 1997, 78. Feenberg, 152-53. Minamoto, 199, 206, 209, 225, 227. Lavelle 1990, 80]. Shimomura y Nakamura, p. ej., realizan una evaluación positiva de la cultura occidental. Nishitani y Kobayashi disertan brillantemente sobre *cultura y creatividad*. Nishitani, que apoya el nacionalismo del momento, reivindica un concepto de *tradición* que enraiza a Japón en su matriz continental, en la búsqueda de un pensamiento trans-cultural de inspiración nishidiana, que aún no ha encontrado el foro adecuado. Kamei es un miembro de la denominada *escuela romántica*, de orientación igualmente nacionalista, que contribuye significativamente, según Minamoto, a una crítica de las condiciones intelectuales de los tiempos. Finalmente, el también nacionalista y miembro de la escuela de la *historia mundial* Suzuki Shigetaka aporta valiosos análisis sobre el papel de Norteamérica en el nuevo orden mundial.

Un concepto de gran relevancia semántica y pragmática en las discusiones de preguerra es el de *kokutai*, diversamente definido por los intelectuales del momento, y expresamente apropiado por la

ideología oficial en el texto gubernamental *Kokutai no hongi* (“La esencia de la nación”. 1937, con participación de Watsuji) [Blocker/Starling, 123-25, 138, 150, 149-51, 154. Lavelle 1990, 79-83]. El concepto había sido incorporado ya por el nacionalismo Meiji desde la restauración. Con sus fuentes en la escuela de historia nacionalista de Mito, baluarte del restauracionismo en el periodo pre-Meiji, el concepto encuentra su formulación en la obra del erudito Aizawa Seishisai (1782-1863). En la Constitución de Meiji (1889) es también recogida con valor ideológico definido jurídicamente. Se le equipara al valor de la *religión* en Europa, y queda respaldada por la ideología shinto-confuciana, inventada por la escuela de Mito y la del nacionalista Hirata Atsutane. El estado quedaba definido como *familia-nación*, con su origen en la familia imperial. De este modo se formulaba la identidad última emperador=estado, que sería la versión final que acogería el documento de 1937. Los intelectuales tuvieron que definirse respecto a su evaluación del concepto, sabiendo que en ello les iba la libertad. La cuestión sería planteada en la preguerra en términos del problema de la *identidad* cultural. El libre-pensamiento, de ya larga tradición en el país, con excepciones muy notables (desde el líder cristiano de Meiji **Uchimura Kanzo** [1861-1930] [Heisig 2002, 214, 257. González 2000, 263-74. Blocker/Starling, 125. Minamoto, 214. Heisig 1994, 257]. En la preguerra destacan las figuras de Kobayashi, Tosaka y Miki), no logró mantenerse al margen del movimiento fagocitador de la ideología oficial. La presión de preguerra dio como resultado el fenómeno denominado *conversión* en numerosos intelectuales de izquierda. Sirva como referencia sobre la dificultad del uso del término *kokutai* el ensayo que le dedica Nishida en 1944 (“Teoría del *kokutai*”) [Nishida 1944, 197-228. Lavelle 1997, 76. Blocker/Starling, 149]. En este ensayo Nishida acomete una crítica del *subjetivismo* dualista occidental, que cercena al individuo de su comunidad histórica y a los estados particulares de la *comunidad* de naciones, dando como resultado el imperialismo, frente a la familia-nación japonesa, preparada para las exigencias de una verdadera globalidad. En el más puro estilo hegeliano, Nishida identifica a la nación japonesa como la realización histórica de la *auto-identidad contradictoria*, o lo que es lo mismo la ideología meta-histórica del *eterno presente* incorporada por el discurso oficial. La nación japonesa adquiere el rol privilegiado de *crear* el nuevo orden mundial. En resumen, de una filosofía *relacionista* predicada por Nishida, Watsuji y Tanabe para responder al individualismo europeo, se transita progresivamente hacia un discurso inequívoca y desafortunadamente ultra-nacionalista.

2.3 Orientaciones de posguerra [Koschmann]

La posguerra trae consigo nuevas ideas a la vez que la revitalización de prácticamente todas las ‘escuelas’ de pensamiento de preguerra, pero con signo distinto. Por un lado, la orientación internacionalista del pensamiento de parte de intelectuales progresistas revive momentos olvidados desde la ‘ilustración’ de mediados del s. xix. Así Maruyama Masao revisita al viejo Fukuzawa. Por su parte, **Sakaguchi Ango** [1906-1955] [Karatani 2001] publica justo en la posguerra su popular teoría

de la decadencia conocida como *darakuron* [1946. Sakaguchi]. La nueva literatura inicia un proceso de separación de los viejos modelos, de manos de autores como **Oe Kenzaburo** (1935) [Lavelle 1997, 65. Blocker/Starling, 9-10. Barshay, 349-50. Miyoshi, 157-58. Lavelle 1990, 114]. Pero no todo son novedades. La cuestionada ‘Escuela de Kyoto’ sigue vigente, gracias al gran esfuerzo de renovación de Tanabe y de Nishitani Keiji. El primero liderará el movimiento de la auto-contrición y el arrepentimiento en clave filosófica (*meta-noia*). El segundo recuperará el ‘diálogo’ con la filosofía europea. El marxismo resurgirá, pero con un tono apartidista, y un carácter filosófico. El género del *Nihonjin-ron* volverá a experimentar un gran auge como respaldo teórico del economicismo y el desarrollismo japonés a partir de los 60. Pero el *orientalismo*, así como la percepción monista de *occidente* estará condenado a ser superado en la post-modernidad.

2.3.1 Antropología y *Nihon bunka-ron*

El gobierno norteamericano, al final de la guerra del Pacífico entiende que su adversario es un perfecto desconocido, y encarga a la conocida antropóloga **Ruth Benedict** (1887-1948) un estudio de campo. El resultado es *El crisantemo y la espada* (1946), uno de los escasos best-sellers en este campo, y desde su aparición libro de cabecera de aquellos que entren en el debate sobre la cultura japonesa. Este género, conocido como *Nihonjin-ron* o *Nihon bunka-ron*, tuvo ya un primer apogeo a principios de siglo, con los tratados sobre la *esencia* de la cultura japonesa. Pero en la pos-guerra el debate resurge vigorosamente en los nuevos términos planteados por Benedict, y ha proporcionado una literatura ingente hasta nuestros días. Como dos referentes de diversa tendencia y gran popularidad, citaremos la teoría sobre el *carácter* japonés del psiquiatra **Doi Takeo** (1920) [Lavelle 1997, 68. Najita, 6, 14] y la del crítico **Yoshino Kosaku** [Blocker/Starling, 161-62]. El primero detecta en la relación materno-filial dentro de la familia japonesa la *estructura* básica de todas las relaciones sociales del japonés. Esto constituye un síndrome propio de esta cultura, la dependencia afectiva permanente (*amae*). El segundo, por el contrario, considera que todo el género del *Nihonjin-ron* no es más que discurso *nacionalista* disfrazado, que se resiste a perder la identidad *cultural* que pueda proporcionar cualquier clave de identificación de los japoneses como diferentes.

Como uno de los pequeños oasis de reflexión hispana sobre Japón, no podemos dejar de subrayar el impacto que provoca *El rapto de Europa* (1954) de Díez del Corral (1911-1998) en el ámbito internacional, hasta el punto de afectar al mundo intelectual japonés, y en particular al novelista Mishima, quien tuvo varios encuentros con nuestro autor, y por cuya mediación el escritor japonés dirigió su interés hacia la cultura española.

Nakamura Hajime (1912-1999)

[González 2000a, 502-03. Lanzaco, 472-73. Carter 2001, 53-58. Piovesana 1968, 237-39. Blocker/Starling, 7-8. Lavelle 1997, 90]

Tiene interés para nosotros por haber llevado la budología al plano de la historia universal de las ideas.

Eto Jun (1933-1999)

[Lavelle 1997, 65. Barshay, 332-35. Olson, 1-42. Field, 170-71. Lavelle 1990, 101] Se forma en USA, donde se familiariza con la semiótica y el pragmatismo en la crítica literaria y artística. Su pensamiento madura en una pos-guerra donde se esfuerza por reconocer el valor de la propia tradición en su modernidad, más allá de nacionalismos étnicos o políticos. No obstante, su interés en el problema de la identidad cultural le acarrea entre los críticos actuales la etiqueta de neo-conservador. Desde su estancia como becario Rockefeller en Princeton (1962-64), su interés por la cultura americana entra a formar parte de su problemática esencial. En Princeton toma conciencia de la marginación racial. Para Eto el problema de la identidad, desde 1964, está intrínsecamente relacionado con el elemento psicológico de la maduración en cuanto pérdida. En el caso de una cultura que sigue un modelo materno-filial como la japonesa, no se puede dar la *maduración* sin la destrucción de la ‘madre’. Esta crisis de identidad está reflejada en el pensamiento y la sociedad japonesa moderna. A partir de aquí se interesará por el psicólogo social Eric H. Ericson, y su constatación de que la mayoría de los jóvenes norteamericanos cargan con la herida de haber sido rechazados por sus madres. En este punto radica una diferencia fundamental con la psicología cultural japonesa. En este caso la madre protege al hijo hasta el extremo de anular su independencia. La semiótica cultural de la *destrucción* de la madre se opone en Eto a la narración estereotipada por la sociología convencional de la *pérdida* de la utopía de la simbiosis madre-hijo. Para Eto el problema de la maduración se introduce en Japón junto con la modernidad occidental. Por eso la sociedad japonesa ya no se explica por el principio maternal como elemento exclusivo. La industrialización trae en Japón la crisis de los roles familiares, produciendo un marido auto-complaciente, y una mujer que se auto-rechaza. Conlleva la auto-destrucción de la maternidad.

La estructura de la personalidad es más profunda que el terreno de la expresión lingüística, como refleja el comienzo de *Yo, el gato* (1906) de Natsume Soseki (1867-1916), cuyo fantástico protagonista es un personaje *sin nombre*. La narrativa japonesa moderna precisamente se diferencia de la europea en la conciencia de este estrato no accesible al *logos*, y por tanto el valor concedido al silencio. En este contexto será seminal el encuentro con Umberto Eco. En la actualidad la ‘escuela’ de Eto tiene su continuidad en el prestigioso crítico **Fukuda Kazuya** (1960).

La veta de pensamiento autóctono, heredero de la tradición purista del *kokugaku*, da como resultado en la posguerra el florecimiento de la etnología, que funciona completamente con categorías propias y tradición independiente, no siendo deudora de ninguna escuela antropológica o etnológica europea. La respuesta a esta etnología nacionalista vendrá de manos de la antropología estructural, en autores como Yamaguchi Masao. Como herencia de pensamiento autóctono, el denominado *Segundo kokugaku* se constituirá en la resistencia al saber *filosófico*, y está representada por dos grandes figuras: **Origuchi Shinobu** (1872-1953) [Lavelle 1997, 84. Liman. Rimer, 113-120. Lavelle 1990, 78], poeta y fundador de

la etnografía japonesa, y **Yanagita Kunio** (1875-1962) [Lavelle 1997, 84. Najita/Harootunian, 247-50. Olson, 107-09. Rimer, 99-113. Lavelle 1990, 78], fundador de los estudios de folclore en Japón. Desde el punto de vista académico, la universidad Kokugaku-in (Tokyo), fundada a finales del s. xix, y su Institute for Japanese Culture and the Classics, sigue siendo hasta nuestros días la referencia obligada en el esfuerzo por mantener la herencia del *kokugaku*.

2.3.2 Progresismo y marxismo

El marxismo de carácter progresista y no doctrinario, por diferencia de la ortodoxia del partido comunista de preguerra, es una de las corrientes más vivas y fructíferas en el Japón de posguerra, constituyendo una de las grandes tradiciones del pensamiento moderno en este país. En general se caracteriza por su impronta restauracionista del discurso filosófico original de Marx y su desconfianza de las ortodoxias de escuela, y su eclecticismo con el existencialismo, Weber o la fenomenología, e incluso con el budismo asiático.

Maruyama Masao (1914-1996)

[González 2000a, 537, 540. Lavelle 1997, 20, 65-67. Koschmann. Blocker/Starling, 155-61. Barshay, 280-86, 294-301, 319-22, 325-27. Olson, 107-10. Nakamura Y. 1994, 396-97. Lavelle 1990, 110]

Es considerado el fundador de la ciencia política contemporánea en Japón. La orientación de su pensamiento es progresista, y combina finamente análisis sociales de la izquierda clásica con la teoría política de Max Weber y la problemática del sujeto moderno, al tiempo que se inspira en el liberalismo progresista de la era Meiji y la importancia de la autonomía del sujeto en Fukuzawa, de quien se consideró heredero intelectual directo. Maruyama definió el debate político de posguerra en una de sus coordenadas vitales: la cuestión del sujeto y la modernidad. Su apuesta siempre fue de compromiso con la constitución de un nuevo sujeto-individuo, fuente autónoma de pensamiento y acción, y ésta basada en una racionalidad crítica que le permitiera ser siempre independiente a la ideología nacionalista del estado japonés.

Su interpretación de la historia del pensamiento japonés, y en particular de la irrupción de la modernidad ha aportado lugares de referencia obligada. Así su teoría del *basso ostinato* para explicar el carácter de trasfondo de dicha historia, frente a una superficie dominada por las sucesivas ideologías políticas del estado. La nota dominante de la historia del pensamiento en Japón es su constante flujo intelectual y la ausencia de una estructura permanente. Esto tiene la ventaja del pragmatismo, la capacidad de acomodación empírica a las circunstancias del momento, pero esta falta de esqueleto convierte a la tradición en una ‘medusa’, incapaz de hacer frente a la presión ideológica del estado.

Hiromatsu Wataru (1933-1994)

[González 2000a, 506, 539. Lavelle 1997, 91. Barshay, 340-41. Lavelle 1990, 108-09. Nakamura Y. 1994, 398]

Desarrolla un marxismo muy original por su fuerte carácter ecléctico entre la *Ideología alemana* de Marx, Engels y el budismo. Inaugura la escuela interpretativa de la *reificación*, según la cual el último Marx evoluciona en su teoría social de la crítica a la alienación a la crítica de la sustantivación de las relaciones de jerarquía, que sustituye la reificación de las cosas por la reificación de los hechos. Hiromatsu hace, por tanto, una lectura heideggeriana de Marx, que pretende restaurar el verdadero sentido de su filosofía social frente a las tendencias *modernistas* de sus seguidores, escindidos entre el humanismo de la teoría de la alienación (Lukács) y el cientifismo de Althusser. El resultado es la crítica al predominio de una lectura hegelianizada de Marx, donde la oposición sujeto-objeto es la tónica dominante.

Para Hiromatsu, Marx en su madurez había superado la lógica de la modernidad y había puesto las bases de la posmodernidad en su ontología intersubjetiva. El filósofo japonés además aplica su comprensión de Marx al problema autóctono del programa político-filosófico de la *superación de la modernidad*, establecido en la preguerra. Su lectura de la posición de los filósofos de la Escuela de Kyoto que dominaron el debate en su momento es crítica, pero compendiada. Se necesita ahora (en los 70) una recuperación de aquellos presupuestos teóricos que buscan un nuevo orden mundial que cancele la hegemonía del imperialismo económico y cultural de occidente, y por tanto la superación de la lógica dualista y opresora de la modernidad. Pero este análisis no es posible sin la inexcusable autocrítica al propio capitalismo japonés. La ausencia de esta perspectiva en los filósofos de la Escuela de Kyoto explica su fracaso a la hora de ofrecer una verdadera perspectiva de solución a este problema.

2.3.3 Diálogo religioso y cristianismo japonés

Una de las vías indudables del encuentro entre el pensamiento japonés y europeo durante las décadas de la posguerra, y que aún sigue mostrando vigencia, es la del reto lanzado a los filósofos e intelectuales europeos por audaces pensadores japoneses que coinciden en demostrar un cierto sentido de misionalidad, como irónica respuesta a los esfuerzos en Japón por parte de las instituciones cristianas por liderar el diálogo interreligioso. Uno de los 'maestros' pioneros en este sentido es **D. T. Suzuki** (1870-1966) [Heisig 2002, 340-42. Lanzaco, 43, 301, 312-14, 336, 339, 359, 361, 366. Lenoir, 203-04, 208, 212, 215, 227-28. González 2000a, 78-79. Lavelle 1997, 80. Kirita. Carter 2001, 116-19. Blocker/Starling, 60, 172. May, 59-60. Yuasa 1987a, 21, 73. Piovesana 1968, 90, 257. Berque 1994, 401. Lavelle 1990, 78]. Budólogo de gran prestigio en la preguerra, tras la contienda decide dirigir su mirada a Norteamérica y cambiar sus objetivos académicos en favor de toda una campaña de proselitismo budista en las universidades receptoras. Su creciente fama en los círculos intelectuales progresistas de los años 50-60 en Norteamérica corre pareja con su menguante prestigio en su propio país. La cruzada filosófica de Suzuki es en favor de una comprensión anti-intelectualista del zen, como una

superación de la lógica dualista occidental. Ya en la preguerra, Suzuki inicia una tarea de publicación en inglés, siguiendo la tradición de principios de siglo. Su obra *El zen y la cultura japonesa* (1938) [Lavelle 1997, 80. Lanzaco, 301] ha alcanzado una gran difusión internacional, convirtiéndose en todo un clásico como referente del imaginario internacional sobre la cultura japonesa. A los esfuerzos de autores como Suzuki se debe la gran difusión, entre los intelectuales extranjeros, de la idea de que la esencia de la cultura japonesa es el zen. Suzuki fue durante su vida académica profesor de la Universidad Otani (Tokyo), de la confesión budista *shin*. A su interés por esta rama del budismo se debe un eclecticismo muy acentuado en su obra entre esta escuela y el zen, hasta el punto de llegar a identificar dos líneas que originalmente son de naturaleza muy diferenciada, tal como aparece en su estudio de 1958 *El buda de la luz infinita*. Por esta época recibe ya una gran acogida en los círculos intelectuales de la California de finales de los 50 y principios de los 60, siendo invitado a unas conferencias sobre psicoanálisis, organizadas en 1957 por E. Fromm. Resultado de su participación en las mismas es *Budismo zen y psicoanálisis* (1960) [Lenoir, 208], donde es presentado como poco menos que un guru de la sabiduría oriental. Suzuki, amigo de por vida de Nishida, sin embargo no es profeta en su tierra, donde la crítica contemporánea lo tacha de defensor del nacionalismo cultural (o filosófico). En este sentido Suzuki aparece como claro heredero intelectual del japonismo de preguerra, y participa activamente en la difusión internacional del discurso culturalista conocido como *Nihon bunka-ron*. Otras referencias importantes en relación a Suzuki son Th. Merton, con quien tiene un diálogo recogido en *El zen y los pájaros del deseo* (c. 1970), Heidegger, de quien un alumno registra que siendo cuestionado sobre Suzuki, el maestro alemán respondió que coincidían sus respectivas filosofías, y Eckhart, el gran místico alemán que desde Nishida sirve de puente con su teología negativa y ‘existencialista’ entre la filosofía de la nada y la teología europea.

El discípulo de Nishida y experto en filosofía zen **Hisamatsu Shin’ichi** (1889-1981) [Heisig 2002, 340-42. González 2000a, 362-63. Lavelle 1997, 78-79] nos interesa en particular por un histórico encuentro con Jung, y su interés por el diálogo interreligioso, si bien advertimos, igual que en el caso de Suzuki, una cierta actitud adoctrinadora. La cuestión central en Hisamatsu es entender la experiencia zen de la nada, una problemática planteada desde Nishida, y desarrollada por Nishitani.

Nishitani Keiji (1900-1990)

[Heisig 2002, 231-318. Jacinto 1995, 309-330. González 2000a, 501-03. Lavelle 1997, 78. Mori. Blocker/Starling, 162-69. Heine, 137-160. May, 100-06. Piovesana 1968, 200-04. Parkes 1991, 60-61. Lavelle 1990, 80]

Referencias: Sartre, Heidegger, Jaspers, Bergson, Nietzsche, Kierkegaard, Stirner, Feuerbach, Schelling, Hegel, Kant, Descartes, Eckhart, Plotino, Aristóteles. Tanabe, Nishida, Dogen, Nagarjuna (c. 100-200)

Nishitani es el filósofo que ha llevado más lejos los postulados de la ‘Escuela de Kyoto’. Su itinerario intelectual parte de un análisis de la nada en relación a la conciencia profunda, o el fondo del

ser-conciencia, temática heredada de Nishida, para acceder posteriormente al problema de la conexión de esta nihilidad esencial con el yo, que le llevará a formular su filosofía del *yo auténtico*, el último reducto donde ser, nada y yo coinciden, y al cual sólo se accede mediante la negación-superación del yo psicológico, fenomenológico o existencial. Para ello recurre a una revisión de las doctrinas fundamentales sobre la nada y el sujeto, tanto en la tradición oriental como occidental. Ya en *The Self-Overcoming of Nihilism* (1949) [Heisig 2002, 236, 271. Lavelle 1997, 78. Blocker/Starling, 157, 162] realiza una incursión a fondo en la historia del nihilismo en Europa, para finalizar haciendo una evaluación de la misma desde el punto de vista japonés. La referencia indudable para comprender el momento histórico (la posguerra japonesa) es el *nihilismo positivo* de Nietzsche. Se trata de una situación que tiene sus precedentes en el proceso de enajenación espiritual que para la cultura japonesa ha supuesto la modernización. Esta modernización para los japoneses no es otra cosa que una europeización superficial, pues no se asume la cultura europea en su momento de crisis que ésta atraviesa desde el s. xix. En la medida en que pervive la tradición japonesa durante este proceso, se mantiene un cierto *élan* espiritual y cultural. Pero la posguerra está definitivamente cercenada de tal tradición: la crisis es doble, crisis de la propia historia y crisis heredada de Europa. Nietzsche es profético en este sentido, desde la crisis europea de la I Guerra Mundial. El nihilismo europeo no es otra cosa para los intelectuales japoneses que una filosofía de la crisis, que llama la atención sobre la propia coyuntura nacional. La conciencia de crisis es el puente hacia la recuperación de la propia tradición, no mediante un movimiento neo-clasicista, sino mediante un esfuerzo escatológico hacia adelante. El nihilismo es por tanto la conciencia radical de problema, una conciencia por otra parte inextinguible. Se trata, por tanto, de la tradición del *nihilismo creativo* desplegada en Stirner, Nietzsche, Heidegger. Y desde aquí es imprescindible reevaluar la tradición asiática de pensamiento sobre la nada y el vacío. Desde este momento la tarea de Nishitani queda definida como la mediación filosófica entre este ‘nihilismo *positivo* europeo’ y la gran tradición del ‘nihilismo *asiático*’.

Los críticos reconocen que *La religión y la nada* (1961) [Heisig 2002, 237, 264, 274-79, 282-84, 303, 310, 315. Lavelle 1997, 78. González 2000a, 22, 501. Blocker/Starling, 162, 164] es la obra cumbre del pensamiento de Nishitani. Este define la ‘religión’ en sentido heideggeriano como el modo de ser que implica una búsqueda: el cuestionamiento del sí mismo. La pregunta por la religión conduce de este modo al círculo ‘hermenéutico’ que acaba en la apertura del horizonte de la nihilidad en el fundamento de nuestra vida. La religión se caracteriza por quedar al margen de la naturaleza y de la vida, por ser individual y no-instrumental. Queda situada en el plano de la *res cogitans* cartesiana frente al reino de la *res extensa*, y se distingue de la ética por no estar su reflexión dominada por la problemática de la duda, el pecado y el mal. El sustrato último de la conciencia religiosa es la experiencia de la nada, distinguiendo también entre la *nada relativa* o ausencia de fundamento del yo existencial, y la *nada absoluta* o el no-fundamento como ‘fundamento’ de la existencia. La recuperación de la experiencia del vacío tiene especialmente sentido en una coyuntura de *crisis cultural* provocada por

la hegemonía de la razón instrumental, de la máquina sobre el hombre. El vacío no es otra cosa que el lugar propio del yo, donde éste alcanza su identidad. Nishitani coincide en el diagnóstico del mal de la cultura con el análisis existencialista, y especialmente con Heidegger. Propone un neo-espiritualismo que recupere el sentido original de la experiencia religiosa como experiencia de lo último, y como superación del cientifismo que domina nuestra civilización y nos condena a la muerte del hombre. No se trata, sin embargo, de una vuelta al pasado, sino de un cambio en el equilibrio de fuerzas que permita al hombre reconducirse en la era de la civilización técnica. El vacío no es una realidad trascendente, sino inmanente, pero absoluta y por tanto última. La pregunta que queda pendiente es si este vacío como fondo último de la conciencia y del ser no nos lleva a postular (en el sentido heideggeriano mencionado anteriormente) la identidad final entre ser y vacío, ser y nada, ser y no-ser. **Izutsu Toshihiko** (1914-1993) [Lavelle 1997, 91] se dio a conocer internacionalmente por ser un caso raro de arabista especializado en el pensamiento de Ibn-Arabí, e interesado por los estudios comparados, dentro de un proyecto que busca una base filosófica común a grandes sistemas como son el sufí y el taoísta, o el zen.

El cristianismo en Japón, por su parte, cuenta con algunas escuelas teológicas dependientes de instituciones educativas y académicas repartidas en los grandes núcleos de población. Es de destacar, por el lado protestante, la cátedra de filosofía de la religión cristiana de la Universidad de Kyoto, ostentada por pensadores como Hatano o el luterano **Muto Kazuo** (1913-1995) [González 2000^a, 364, 538. Mortensen, 142-149), interesado por la problemática de la relación entre fe y conocimiento, cristianismo y budismo, y el pensamiento de Kierkegaard. Por su parte, con una cierta tradición propia que se hunde hasta las raíces misionales de los s. xv-xvi, en el caso del catolicismo, lo más destacable es la búsqueda de un parámetro oriental para la reconciliación entre dogma y cultura, en figuras como **Kitamori Kazo** (1916-1998) [González 2000a, 455-69], o el popular novelista **Endo Shusaku** (1923-1996) [González 2000a, 473-87]. Las universidades católicas de Sophia (Tokyo) y de Nanzan (Nagoya), y la protestante de International Christian University (Tokyo) sirven de baluarte del diálogo filosófico-religioso. Por parte del catolicismo nativo es de destacar su interés por las raíces zen de la cultura autóctona. No se ha de olvidar tampoco la figura de un teórico de la política como **Otsuka Hisao** (1907-1996) [Barshay, 298-301. Nakamura Y. 1994, 396-97. Lavelle 1990, 113], heredero de la tradición progresista del cristianismo de pre-guerra, y colega de Maruyama.

Referencias

- Asada, Akira (1989) "Infantile Capitalism and Japan's Postmodernism: A Fairy Tale" en Miyoshi/Harootunian, 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*. Ousia
- Blacker, Carmen (1964) *The Japanese Enlightenment*. Cambridge U. P.
- Blocker, H.G./Starling, C.L. (eds. 2001) *Japanese Philosophy*. U. of N. Y. P.
- Buchner, Harmut (ed. 1989) *Japan und Heidegger*. Thorbeke
- 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
- 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
- Doak, Kevin M. (1994) “Nationalism as Dialectics: Ethnicity, Moralism, and the State in Early Twentieth-Century Japan” en Heisig/Maraldo, 174-196
- 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
- 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, 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 (2004) “Caminos de paz en la cultura japonesa” *Studium* Vol. XLIV, 461-482
- (2000a) *Historia de la filosofía japonesa*. Tecnos
- (2000b) “Precedentes orientales de la Teología negativa” en *Studium* vol. xl, fasc. 3, 431-456
- (1973) “La actitud religiosa de Yukichi Fukuzawa” en *Studium* vol. xiii, fasc. 1, 81-98
- (1968) “Tres actitudes distintas frente a la religión en el Japón moderno” en *Studium* vol. viii, fasc. 2, 257-286
- (1964) “El problema de Dios en el positivismo japonés moderno” en *Studium* vol. iv, fasc. 3, 463-496
- (1964) “Primeras influencias de la filosofía occidental en el pensamiento japonés” en *Studium* vol. iv, fasc. 1, 75-112

- 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.
- Hirakawa, Sukehiro (1998) “Japan’s Turn to the West” en Wakabayashi, 30-97
- Husserl, Edmund [1924] *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Anthropos 2002
- Ives, Christopher (1994) “Ethical Pitfalls in Imperial Zen and Nishida Philosophy: Ichikawa Hakugen’s Critique” en Heisig/Maraldo, 16-39
- 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 (ed. 1997) *La otra filosofía japonesa. Antología (vol. II)*. El Colegio de Michoacán
- (ed. 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
- Karatani, Kojin [2001] “Buddhism, Marxism and Fascism in Japanese Intellectual Discourse in the 1930’s and 1940’s. Sakaguchi Ango and Tageda Taijun” en Monnet, 185-226
- (1993a) “The Discursive Space of Modern Japan” en Miyoshi/Harootunian, 288-315
- (1989) “One Spirit, Two Nineteenth Centuries” en Miyoshi/Harootunian, 259-272
- 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
- Koschman, J. Victor [1996] *Revolution and Subjectivity in Postwar Japan*. The U. of Chicago P.
- (1989) “Maruyama Masao and the Incomplete Project of Modernity” en Miyoshi/Harootunian, 123-142
- Kuki, Shuzo (1930) “La estructura del *ike?*” en *Analecta Malacitana* nos. XXVII, 1 (2004), 247-270, y nos. ss.
- (?) “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 *Shisha 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 Jacinto 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, 143-168
- Miyoshi/Harootunian (eds. 1993) *Japan in the World*. Duke U. P.
- (eds. 1998) *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
- Mortensen, Finn H. (1996) *Kierkegaard Made in Japan*. Odense U. P.
- Najita, Tetsuo (1989) "On Culture and Technology in Postmodern Japan" en Miyoshi/Harootunian, 3-20
- Najita/Harootunian (1998) "Japan's Revolt against the West" en Wakabayashi, 207-272
- Nakae, Chomin (1887) *A Discourse by Three Drunkards on Government*. Weatherhill. 1984
- 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 Jacinto 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
- Oe, Kenzaburo (1994) *Japan, the Ambiguous, and Myself: The Nobel Speech and Other Lectures*. Kodansha Int.
 ----- (1989a) "A New Definition of Humanism. Center and Periphery" en Rodao, 213-224
 ----- (1989b) "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
- 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.
- Oshima, Hitoshi [1989] *Le développement d'une pensée mythique. Pour comprendre la pensée japonaise*. Osiris 1994
 ----- (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.
- Paul, Gregor (1993) *Philosophie in Japan: von den Anfängen bis zur Heian-Zeit, eine kritische Untersuchung*. Iudicium.
- Pincus, Leslie (1996) *Authenticating Culture in Imperial Japan. Kuki Shuzo and the Rise of National Aesthetics*. Univ. of California P.
 ----- (1993) "In a Labyrinth of Western Desire: Kuki Shuzo and the Discovery of Japanese Being" en Miyoshi/Harootunian, 222-236
- Piovesana, Gino K. (1968) *Contemporary Japanese Philosophical Thought*. St. John's Univ. P. 1969
 ----- (1965) *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
- Sakaguchi Ango [1946] “Darakuron”
<http://mcel.pacificu.edu/aspac/papers/scholars/Smith/SAKAGUCHI.html>
- Sakai, Naoki (1993) “Return to the West, Return to the East: Watsuji Tetsuro’s Anthropology and Discussions of Authenticity” en Miyoshi/Harootunian, 237-270
- Soviak, Eugene (1990) “Tsuchida Kyoson and the Sociology of the Masses” en Rimer, 83-98
- 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”. *RIPb*, 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 Jacinto 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 Jacinto 1995, 339-354
- Tsurumi, Shunsuke [1982] *An Intellectual History of Wartime Japan*. KPI 1986
 ----- [1980] *Ideología y literatura en el Japón moderno*. El Colegio de México
- Ueda, Shizuteru (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) *Watsuji Tetsuro’s Rinrigaku. Ethics in Japan*. State Univ. of N. Y. P. 1996
 ----- (1935) *El hombre y su ambiente*. Castellote. 1973
- 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