

JUAN MANUEL DANZA
Editor

VII

JORNADAS DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

HOMENAJE A
JUAN CARLOS GARAVAGLIA

5 AL 7 DE DICIEMBRE DE 2017



COLECCIÓN
CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES



DEPARTAMENTO
DE HUMANIDADES
UNS

VII Jornadas de investigación en humanidades / Mariano Martín Schlez... [et al.];
editor Juan Manuel Danza. - 1a ed. - Bahía Blanca: Editorial de la Universidad
Nacional del Sur. Ediuns, 2023. Libro digital, PDF
Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-655-333-9

1. Historia. 2. Literatura. 3. Filosofía Contemporánea. I. Schlez, Mariano Martín
II. Danza, Juan Manuel, ed.

CDD 300



Editorial de la Universidad Nacional del Sur
Santiago del Estero 639 | (B8000HZK) Bahía Blanca | Argentina
www.ediuns.com.ar | ediuns@uns.edu.ar
Facebook: Ediuns | Twitter: EditorialUNS



Diseño interior: Alejandro Banegas

Diseño de tapa: Fabián Luzi

Corrección y ordenamiento: Juan Manuel Danza

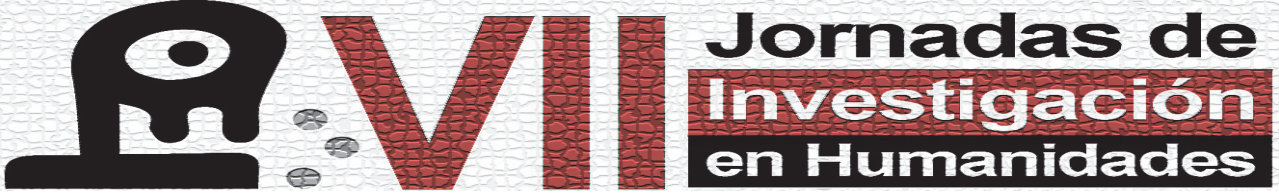
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial-Sin
Derivadas. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>



Queda hecho el depósito que establece la ley n° 11723

Bahía Blanca, Argentina, agosto de 2023.

© 2023 Ediuns.



Universidad Nacional del Sur

Autoridades

Rector

Dr. Mario Ricardo Sabbatini

Vicerrectora

Mg. Claudia Patricia Legnini

Secretario General de Ciencia y Tecnología

Dr. Sergio Vera



Departamento de Humanidades

Autoridades

Director Decano

Dr. Emilio Zaina

Vice Directora Decana

Lic. Mirian Cinquegrani

Secretaria Académica

Lic. Eleonora Ardanaz

Sec. de Extensión y Relac. institucionales

Dra. Alejandra Pupio

Sec. de Investigación, Posgr. y Form. Continua

Dra. Sandra Uicich

Comité académico

Dr. Sandro Abate

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur - CONICET

Dra. Marta Alesso

Fac. de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa

Dra. Ana María Amar Sánchez

Spanish and Portuguese Department, University of California, Irvine

Dra. Adriana Arpini

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo - CONICET

Dr. Marcelo Auday

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Eduardo Azcuy Ameghino

Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires

Dr. Fernando Bahr

Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral - CONICET

Dra. M. Cecilia Barelli

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dra. Dora Barrancos

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires - CONICET

Dr. Raúl Bernal Meza

*Departamento de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Humanas,
Universidad Nacional del Centro*

Dr. Hugo E. Biagini

*Centro de Estudios Históricos, Universidad Nacional de Lanús - Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires - CONICET*

Dr. Lincoln Bizzozero

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay

Dra. Mercedes Isabel Blanco

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dra. Nidia Burgos

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Roberto Bustos Cara

Departamento de Geografía, Turismo y Arquitectura, Universidad Nacional del Sur

Dra. Mabel Cernadas

Universidad Nacional del Sur - CONICET

Dra. Laura Cristina Del Valle

Departamento de Humanidades Universidad Nacional del Sur

Dr. Eduardo Devés Valdés

Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile

Dra. Marta Domínguez

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Oscar Esquisabel

(Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata- Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología, Universidad Nacional de Quilmes - CONICET

Dra. Claudia Fernández

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata - CONICET

Dra. Ana Fernández Garay

Departamento de Letras, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - CONICET

Dra. Estela Fernández Nadal

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo - CONICET

Dra. Lidia Gambon

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Ricardo García

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dra. Viviana Gastaldi

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dra. María Mercedes González Coll

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Alberto Giordano

Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral - CONICET

Dra. María Isabel González

Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Dra. Yolanda Hipperdiner

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur - CONICET

Dra. Silvina Jensen

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur - CONICET

Dra. María Luisa La Fico Guzzo

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Javier Legris

*Departamento de Humanidades, Facultad de Ciencias Económicas,
Universidad de Buenos Aires - CONICET*

Dra. Celina Lertora Mendoza

CONICET

Dr. Fernando Lizarrága

Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue - CONICET

Dra. Elisa Lucarelli

*Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires*

Dra. Stella Maris Martini

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Dra. Elda Monetti

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Rodrigo Moro

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur - CONICET

Dra. Lidia Nacuzzi

*Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires - CONICET*

Dr. Ricardo Pasolini

Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro - CONICET

**Pensar lo *Otro*:
la *Escuela de Kioto* en el contexto de una
reflexión intercultural**

Santiago Maneiro¹

1. La Escuela de Kioto en la historia de Japón

*Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia,
sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias,
las derrotas mal digeridas,
que explican los comienzos, los atavismos, las herencias...*

Michel Foucault

Hagamos, entonces, algo de “historia”, algo de *genealogía*. Hablaremos, primero, de la Restauración Meiji de 1868.

La Restauración Meiji, más que una restitución de la autoridad del Emperador,² fue una reestructuración, una reforma de la política y de sus instituciones. Las potencias occidentales suponían un peligro inminente, además de imposible de resistir (los japoneses recordaban la

¹ UNS, Bahía Blanca, Argentina, correo electrónico: santimaneiro@outlook.com.

² En la historia oficial de Japón, registrada en sus principales fuentes literarias (*Kojiki* o “Crónica de los acontecimientos antiguos”, y el *Nihongi* o “Crónicas del Japón”), el Emperador desciende de la diosa Amateratsu Ômikami, la diosa Sol. El artículo I de la Constitución del Imperio japonés dice: “El imperio del Japón debe ser regido por un linaje de emperadores ininterrumpido por toda la eternidad”. El artículo III proclama: “El emperador es sagrado e inviolable”. Otro documento importante que postula la divinidad del Emperador es el Preámbulo de la Ley de la Casa Imperial: “El Trono imperial de Japón, disfrutando de la Gracia del Cielo y eterno desde las edades eternas en una línea sucesoria ininterrumpida, ha sido transmitido a través de reinados sucesivos.” Cf. Holtom (2004).

humillación que China había padecido durante la Guerra del Opio en 1839-1842). El *bakufu* (幕府) publicó por entonces una suerte de “slogan”, de propaganda política nacionalista: “nación rica, ejército fuerte” (富国强兵, *fukoku kyōhei*). Los políticos japoneses sostenían que, para realizar este objetivo, resultaba necesario y hasta inevitable entender la ciencia y la tecnología de Occidente. Así, se suprimió inmediatamente una “proclama” xenófoba del período Tokugawa, “expulsión de los bárbaros” (攘夷, *zioui*), que llevó a Japón a su abril de 1868, “buscar el conocimiento en cualquier lugar del mundo con el fin de reforzar los cimientos del gobierno imperial.” Según Mikiso Hane (2007),

Los líderes perseguían lo que Arnold Toynbee denomina el proceso «herodiano». Toynbee explica que cuando el hombre herodiano «ha de enfrentarse a un rival más preparado y mejor armado, responde con las mismas armas y tácticas de su enemigo». Esto es precisamente lo que perseguían los dirigentes Meiji (103).

En 1862, en el marco de un programa político impulsado por el gobierno Tokugawa, ocho estudiantes habían sido enviados a Holanda. Nishi Amane (1829-1897), el “fundador” de la filosofía moderna japonesa por haber inventado el “significante” *tetsugaku* (哲学) como traducción de “filosofía”, aunque había viajado para estudiar derecho y ciencias políticas, se sumergió, por un lado, en el estudio de la lógica y la filosofía social de John Stuart Mill y, por otro lado, en el Positivismo de August Comte. En 1865, Nishi regresa a Japón y sigue sus estudios en filosofía inglesa y francesa, y deviene el traductor más importante de la filosofía occidental.³

En 1882, se produce una ruptura en los intelectuales de Japón. El Positivismo, el Utilitarismo y las variantes del Darwinismo Social seguían siendo las principales corrientes de pensamiento occidental en la academia japonesa; no obstante, empieza a sucederse un desplazamiento hacia la *Bildung* alemana. El idealismo alemán devino la filosofía más estudiada por el entorno académico: Nishi se dedica a extender los estudios sobre Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer.

En 1894 estalla la guerra entre China y el Imperio de Japón. Los “Tratados Desiguales” de 1854 y 1858 habían generado un profundo sentimiento nacionalista. En ese marco aparecen conceptos como “Estado Familia” (家族国家, *kazoku kokka*) y “Moralidad Nacional” (国民道德, *kokumin dōtoku*), de orden confuciano. La victoria sobre China es entendida como una

³ Nos remitiremos al artículo de Parkes (1991).

respuesta a esa violencia colonialista de Occidente. La triple intervención por parte de Rusia, Francia y Alemania estimuló ese nacionalismo y exacerbó el anti-cristianismo y la anti-occidentalización. El proceso de modernización impulsado por el gobierno, así como la absoluta necesidad de expandir la “moralidad japonesa”, se materializó rápidamente en la construcción de escuelas y en un estricto sistema universitario.⁴ La Universidad Imperial de Tokio asumió una posición importante en el sistema educativo, teniendo como una de sus principales tareas investigar sobre los últimos desarrollos científicos y tecnológicos en Europa y Estados Unidos. Esto, no obstante, produjo un efecto realmente paradójico. Los intelectuales japoneses, luego de tomar contacto con el *individualismo* moderno europeo, empezaron a criticar el retraso de Japón y su exagerado apego a la tradición.

Vemos, entonces, que mientras Occidente, Europa va a Japón impulsado por un lado, por un deseo narcisista en el que implícitamente hay una suerte de psicosis paranoica (que estructura el imperialismo, el etnocentrismo) y por otro, un consumo utópico romántico,⁵ los

⁴ Para realizar el *fukoku kyōhei* el gobierno necesitaba la alfabetización del pueblo japonés. Así, en 1872 se establece un sistema de educación elemental obligatorio. Primero se buscaron modelos de enseñanza en los sistemas educativos de Occidente; sin embargo, como estos modelos ponían demasiado énfasis en el desarrollo individual del sujeto, pronto empezaron a ser intervenidos por el gobierno imperial. Según Mikiso Hane, “hacia mediados de la década de 1880, la tendencia pragmática y liberal que dominaba la educación al principio fue muy criticada por los defensores del nacionalismo cultural. Persuadieron al Emperador para que promulgara preceptos de carácter moralistas y educativos que alejaran la enseñanza de los preceptos occidentales. Insistían en incluir dentro del programa de estudios lecciones morales tradicionales y la historia nacional, haciendo énfasis en valores sintoístas y confucianos tales como la lealtad al Emperador, el patriotismo, el deber filial, la compasión, la sobriedad y la obediencia. Como resultado, el gobierno empezó a controlar cada vez más los libros de texto hasta que, en el año 1883, el Estado introdujo un sistema de certificación de libros de texto cuyas directrices habían sido delineadas por el Ministerio de Educación. En 1903, el gobierno pasó a publicar todos los libros de texto de educación primaria”. (Mikiso Hane, 2007: 124).

⁵ Oriente representa el *ideal* de Occidente, lo que secretamente desea no sólo *ser* sino también *poseer*. Este doble deseo se constituye en una parte libidinal, sexual, y otra parte política. Oriente es lo exótico, lo velado, la posibilidad para Occidente de gozar lascivamente de lo prohibido, lo perverso, de las más bizarras parafilias, sin remordimiento, sin pecado. Este deseo libidinal, fálico, es a la vez codificado políticamente: Oriente es lo que debe ser sometido, explotado y anulado (silenciado). Podemos interpretar esto como (lo que Lacan denomina) “paranoia de autopunición”: matando su *ideal*, la fuente de sus ideas narcisistas, desaparecen de alguna manera todos los imposibles para Occidente, todo lo que Occidente desea y nunca puede tener. Por otro lado, Oriente es también un objeto de consumo nostálgico y utópico, algo que representa esa imposibilidad del romanticismo metafísico que Occidente busca incasablemente. Oriente tiene otras dimensiones ontológicas para el yo neurótico, depresivo e hipocondríaco occidental: es el paraíso perdido, sinónimo de religiosidad original, todo lo que Occidente perdió y a lo que debe

intelectuales japoneses, por el contrario, buscan el desplazamiento estratégico, la deconstrucción de la exterioridad, no por un encantamiento de lo extraño, sino para re-interrogar lo que permanece (pre)implícito, (in)fundado en su pensamiento. La Escuela de Kioto es, en este sentido, paradigmática. Como escribe Bret W. Davis (2011):

La Escuela de Kioto intentó consistentemente (algunas veces con más, otras con menos éxito) dirigir el curso entre japonismo y eurocentrismo, y llevar [...] las múltiples capas de la cultura enclavadas en el moderno Japón, hacia un innovador y crítico diálogo con el otro (38).

2. La Escuela de Kioto: entre la filosofía occidental y el pensamiento religioso de Oriente

*...necesitamos un lugar neutral,
un medio universal desprejuiciado
en el cual varias culturas particulares podrían encontrarse,
y conversar, no jugando unilateralmente el rol de anfitriones
mientras otros son compelidos a jugar siempre el rol de huéspedes,
esto es, sin que el lugar de reunión supuestamente universal
sea de hecho meramente el territorio de uno de los particulares interlocutores.*

Bret W. Davis

La Escuela de Kioto fue una tradición filosófica heterogénea que se articuló en el pensamiento de Nishida Kitaro, pero no sólo en su filosofía sino también principalmente en dos de sus discípulos más importantes: Tanabe Hajime y Nishitani Keiji.⁶ El término “Escuela de Kioto”

retornar. Contra la claustrofobia occidental, Oriente ofrece sus ejercicios yóguicos de respiración; contra la impotencia sexual y su temporal solución farmacéutica (el Viagra), el *tatra* y el *kamasutra*; contra la caridad cristiana, la compasión budista; contra el neoliberalismo estadounidense, el comunismo chino. Podemos ver así cómo Occidente construyó un objeto llamado Oriente sobre un deseo fundamentalmente paranoico/esquizofrénico. Lo que Edward Said denominó “Orientalismo” no es sino la posibilidad de tramitar o de sublimar esa paranoia.

⁶ Otros pensadores digamos marginales, periféricos, aun cuando son incluidos en la Escuela de Kioto, no pertenecen propiamente a ésta pues sus reflexiones siguen acaso otros derroteros. Por el contrario, hay una suerte de transferencia, de desplazamiento y reciprocidad de los “mismos” conceptos centrales que atraviesa a Nishida, Tanabe y Nishitani, entrelazándolos en una misma tradición filosófica.

(*Kyoto-Gakuha*, 京都学派) aparece por primera vez en un artículo escrito por Tosaka Jun⁷ y publicado en un periódico en 1932. Según Tosaka, no se trataba sino de una “filosofía hermenéutica, transhistórica, formalista, romántica, fenomenológica” (Citado en Heisig, 1990: 52), esto es, una suerte de mercenaria intelectual de la ideología burguesa de Japón. Sobre la filosofía de Nishida sostendrá que “en pocas palabras, representa el más excelente *idealismo burgués* no solo en nuestro país sino en el mundo...” (Heisig, 1990: 17). La biografía de la Escuela, entonces, está entrelazada a cuestiones de orden político y hasta peligrosamente derechista, *fascista*, que poco tenía que ver con sus verdaderas “obsesiones”. Como dice James Heisig (2002):

Solo si uno ignora, sea deliberadamente o no, la mayor parte de los escritos de estos pensadores puede concluir que alguna idea suya sirvió como apoyo a la ideología imperialista de Japón en tiempo de guerra, o que esta ideología formara parte de la inspiración fundamental de su pensamiento. Si de manera voluntaria alguno de ellos prestó apoyo al régimen, fue una aberración de sus metas intelectuales (20)⁸.

Por otro lado (olvidémonos de este debate intenso, pero tangencial), la Escuela de Kioto tiene la particularidad de entreverar filosofía y religión, sin suprimir lo que para Occidente es una obvia contradicción, sino sobre la total ausencia de una oposición. Para los pensadores de la Escuela hay entre filosofía y religión reciprocidad, porosidad, una permanente oscilación. Esto, ciertamente, tiene un fundamento histórico: contra la tradición filosófica de Occidente, que ha venido desde el siglo VI a. C. desarrollándose y especializándose cada vez más, olvidando algunas incógnitas para pensar otras, resolviendo algunas cuestiones y dejando otras en suspenso, los intelectuales japoneses, por el contrario, entraron directamente en los problemas de la filosofía moderna. Como dice Heisig (1990):

Los japoneses [...] entraron al mundo de la filosofía Moderna parados sobre los hombros de las preocupaciones kantianas alrededor de la epistemología, el método científico, y la superación de la metafísica. A pesar de los remarcables avances en el estudio de filosofía hechos por los institutos de enseñanza superior de Japón, y el más remarcable hecho de

⁷ Tosaka Jun (1900-1945), fue un intelectual japonés marxista perteneciente a la Escuela de Kioto (aunque de manera adyacente), estudioso de la filosofía de Nishida y Tanabe, así como también de los neokantianos.

⁸ Para una lectura sobre la supuesta y problemática relación entre la Escuela de Kioto y la ideología japonesa de derecha véase también Heisig (1990: 52-55); Parkes, (2007: 161-182).

que les tomó solo una generación para producir el primer filósofo original en la persona de Nishida Kitaro, ellos no heredaron el problema de dónde colocar la verdad literal y dónde la simbólica, o de cómo tratar con el progresivo triunfo de la razón sobre el mito o de la ciencia sobre la religión (55-56). La traducción es nuestra.

Envueltos, como vimos antes, en un proceso de imparable occidentalización, los primeros filósofos de la Escuela tomaron algunos conceptos filosóficos y empezaron a relacionarlos con su propia tradición puramente religiosa, esto es, budista. No había, pues, para aquellos una delimitación tajante, insalvable, entre la religión y la filosofía sino, por el contrario, un impulso de reconciliar la conciencia intuitiva y el lenguaje metafórico, simbólico y paradójico de Oriente, con la conciencia racional y el lenguaje lógico y sistemático de Occidente. Sobre este intento de entrelazar filosofía y budismo, Nishida escribía: “El punto de vista de la filosofía es el de la auto-reflexión interna del yo (*self*) religioso” (Davis, 2004: 260). Hay, por lo tanto, un intento de superar la supuesta ruptura, o de descubrir precisamente su falacia. La filosofía es un discurso que permite racionalizar lo que, por otro lado, es inexpresable lógicamente y solo por medio de metáforas y alegorías.⁹ Takeuchi Yoshinori, el principal discípulo de Tanabe Hajime, escribe:

La vida de la religión incluye el pensamiento filosófico como un contrapunto, como un tipo de fuerza centrífuga para sus propias tendencias centrípetas [...]. La filosofía le ha servido al budismo como principio interior de la religión, no como crítico exterior. Es decir, en el budismo la filosofía no es especulación ni contemplación metafísica, sino más bien una metanoia, una conversión dentro del pensamiento reflexivo que señala el regreso al yo auténtico – el no-yo del *anatman*... Es una filosofía que trasciende y vence los presupuestos de la metafísica. (Citado en Heisig, 2002: 37-38).

Para los filósofos de la Escuela, tanto la filosofía como la religión tienen que retornar al fundamento original, a lo real, al verdadero “yo” donde reside la verdad, y esto no sólo reclama el pensamiento puro sino también una práctica, una gimnasia, una “estética de la existencia”.¹⁰ No se trata, entonces, de hacer una filosofía de la religión, ni tampoco una religión filosófica, sino de una filosofía *en* la religión, esto es, una *ontología* en la *meontología*, en donde el

⁹ Un ejemplo de esto son los *mon-do* y *koan* del budismo zen, los cuales buscan romper con la estructura del lenguaje y el pensamiento monótono.

¹⁰ Para un estudio sobre la relación entre filosofía y religión en la Escuela de Kioto y sobre el fundamento budista de los filósofos japoneses, véase Davis, (2006: 1-12); (2004: 246-274).

fundamento ontológico ya no es el Ser, sino la Nada o, como propone Nishitani, la *vacuidad* (*śūnyatā*). En *La religión y la Nada*, obra publicada en 1961,¹¹ Nishitani define la religión precisamente como el devenir del Ser *en Nada* (o *a la Nada*), como la manifestación de un abismo siempre oculto pero obstinadamente presente que seduce y a la vez eyecta, y a partir del cual la verdadera realidad se devela. (Cf. Nishitani, 1999: 40-42). Nishitani no sólo está pensando desde su tradición del budismo Zen, sino también desde el budismo de la Tierra Pura. Pero, ¿qué es la Nada para los filósofos de la Escuela? ¿Qué es esta otra “ontología” que se configura no desde Ser sino desde la *vacuidad*? ¿Y en qué sentido la “Nada absoluta” les permite desconstruir no sólo el pensamiento de Occidente sino también sus propios presupuestos?

Nishida Kitaro se propuso por un lado, fundamentar religiosamente la filosofía, develar la Nada absoluta o el Vacío que subyace y se sustrae al pensamiento (pues, pensar es siempre pensar el Ser, según se repite incansablemente desde Parménides); por otro, racionalizar el budismo, explicar filosóficamente lo inefable, lo inaprehensible, lo in-significante de la religión. Miki Kiyoshi, filósofo japonés discípulo de Nishida y Tanabe, sostenía que su maestro “había hecho posible una fusión de la intuición oriental con la manera de pensar occidental, a través de lo que podría llamarse una tergiversación oriental de la lógica occidental.” (Heisig, 2002: 67); esto es, tomaba los conceptos fundamentales de Occidente y los “pervertía”, los manipulaba para que encajaran, encastraran perfectamente en el pensamiento paradójico budista. Esta tergiversación hermenéutica es transversal a todo el pensamiento filosófico oriental. No obstante, como dice James Heisig, “los filósofos de Kioto son orientales y budistas. Pero ni su meta ni su contexto son orientales ni budistas.” (Heisig, 2002: 31). Estos filósofos, a partir del entrecruzamiento del lenguaje lógico y metafísico de Occidente y el lenguaje evasivo, liminal de Oriente, buscaban insertarse en la historia de la filosofía (de la que Hegel los había excluido totalmente) y hacer un diagnóstico original de la época.

En 1911, Nishida publica *Ensayo sobre el bien* (善の研究, *zen no kenkyū*). El tema principal de este ensayo es la “experiencia pura” (純粹 經驗, *junsui keiken*), esto es, la “verdadera realidad”. En 1904, Nishida leyó *Las variaciones de la experiencia religiosa* de William James. De este ensayo Nishida tomó no sólo el término “experiencia pura” sino su “empirismo radical”, esto es, que todo “conocimiento” de la realidad debía basarse totalmente en la

¹¹ Esta obra se titula, en realidad, “¿Qué es la religión?” (*shūkyō to wa nani ka*). Fue Jan Van Bragt quien propuso titularla *La religión y la nada* y adaptarla para hacerla más comprensible al lector occidental.

experiencia previa a toda representación. Según William James, el intelecto disecciona la “materia prima”, recorta la “enorme confusión de sensaciones revueltas” de la experiencia y las articula lingüísticamente. En ese proceso de representación de la realidad se produce la ruptura entre sujeto y objeto, entre lo interior y lo exterior, y la experiencia pura desaparece. “Mientras existe un estado de unidad estricta, toda conciencia es experiencia pura. Es decir: un hecho. Al contrario, en cuanto se rompe esta unidad y una sensación se relaciona con otra, surge el sentido y el juicio” (Heisig, 2002: 35). No obstante, fue Henri Bergson y lo que denominaba “experiencia inmediata” lo que terminó siendo decisivo para su *Ensayo sobre el bien*. Según Bergson el pensamiento desfigura la realidad, nos oculta el flujo continuo de la experiencia. Solo la “intuición” (que Nishida denominará “*acting intuition*”) puede descubrir la “duración” de la realidad, ese *élan vital* (“impulso vital”) que subyace a la materia. Como dice Robert Carter: “Prácticamente todo esto le resultaría a Nishida muy parecido al desarrollo de su propio punto de vista procedente de su herencia budista: Buda enseñó que nada es permanente y que esa transitoriedad o cambio es la única realidad.” (Carter, 2015: 49). Si el yo y la realidad comparten el mismo fundamento, la “experiencia pura” o, como dirá posteriormente, la “Nada absoluta”, es posible una nueva ética, más profunda, más verdadera: no basada en el deber, tampoco en el placer, sino en el reconocimiento de que el otro soy yo. Nishida parece descubrir que tanto en la filosofía occidental como el pensamiento oriental la religión y la moral están intrínsecamente entrelazadas.

En 1946, Tanabe Hajime escribe *Filosofía como metanoética*.¹² En este ensayo Tanabe relaciona la filosofía existencialista occidental (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre) y la Verdadera Secta de la Tierra Pura. El concepto fundamental de su filosofía es “arrepentimiento” (*zange*). Este concepto tiene un doble sentido: primero, implica una transformación espiritual, una experiencia religiosa, un descentramiento del yo; segundo, y a partir de esa eclosión de la subjetividad, un volver a pensar sobre el pensamiento pero a través de una reflexión metanoética, que Tanabe denominará “crítica absoluta”, esto es, un proceso dialéctico en el que el yo es despedazado óptica y ontológicamente por la acción de esa dialéctica y por la cual se disgrega en el poder de la Nada absoluta. No obstante, esta crítica de la razón no es una experiencia “deconstructiva” realizada por el propio-poder (*jiriki*) de la

¹² En realidad la obra se titula: *Zangedō toshite no tetsugaku*, esto es: ‘filosofía’ (哲学, *tetsugaku*) ‘como’ (*toshite*) ‘camino’ (道, *dō*) del ‘arrepentimiento’ (懺悔, *zange*). Ahora bien, *zange* dice además: ‘confesión, penitencia’, con lo cual podemos pensar *zange* como una “tecnología del yo”, un sinónimo de *exomologēsis*, un reconocimiento público de sí mismo como pecador y penitente.

razón (tal como lo describe Kant en la *Crítica de la razón pura*, y como en cierto modo lo hace el Zen), sino que viene de un poder trascendente que aniquila al yo, que lo vacía. Así, *zange* no es solo el arrepentimiento del yo por sus propios pecados, sino también un estado mediante el cual el yo se autonega, es anulado por la trascendencia del Otro-poder, o Nada absoluta. *Zange* es más que un mero estado de penitencia, es una “paradoja existencial”: cuanto más profunda sea la desesperación y la angustia en la que está el yo, más próxima estará su salvación por la fe en un poder que no pertenece al Ser, y que por lo tanto es Nada. ¿De qué se arrepiente Tanabe? Primero, en un aspecto personal, de no haberse manifestado en contra de la Segunda Guerra Mundial y el nacionalismo japonés; segundo, tal vez pidiendo en este caso perdón por todos los filósofos, de haber sido parte de una filosofía que no hizo nada por rechazar la guerra. Por lo tanto, la “Nada absoluta” y su relación con la filosofía existencialista de Occidente, le permite a Tanabe hacer una revisión no sólo de su novela biográfica, sino también una “ontología actual” de Japón.

Nishitani Keiji hace también una hermenéutica contrastiva entre la filosofía occidental y el pensamiento oriental (budista). En 1949 escribe *The Self-Overcoming of Nihilism* en el que después de hacer un recorrido genealógico por la historia del nihilismo europeo, hace a partir de este estudio un diagnóstico del nihilismo japonés. En este ensayo dice:

El nihilismo nos enseña, primero, a reconocer claramente la crisis que se interpone en el camino de la civilización occidental —y por lo tanto en el camino de nuestra occidentalización— y a tomar el análisis de esta crisis hecho por “los mejores pensadores de Europa”, y sus esfuerzos por superar la Modernidad, y tomarlos para nuestra propia preocupación. [...] Segundo, el nihilismo europeo nos enseña a retornar a nuestro sí mismo olvidado [*our forgotten selves*] y reflexionar sobre la tradición de la cultura oriental (Nishitani, 1990: 179).

Según Nishitani, sólo la religión puede “sobre-torcer” (*overcoming*) el nihilismo en el que está tanto Europa como Japón. En *La religión y la nada*, Nishitani parte de la “muerte de Dios”, del hundimiento en la Nada absoluta de ese (gran) Otro que promete un sentido. Esta muerte simbólica, dice Nishitani, descubre la nihilidad que está veladamente presente, la Nada que es el fundamento en tanto abismo (*Abgrund*) de la existencia. En esta Nada absoluta o vacuidad (*śūnyatā*), el yo y los entes recuperan su verdadero ser, su verdadero sentido, su verdadera realidad. Si según Heidegger “hay que hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser”, para Nishitani el nihilismo japonés supone el olvido de la religión, por lo tanto, hay que volver a los principios budistas y re-interrogar el nihilismo desde esos presupuestos.

3. Conclusión

En la Escuela de Kioto se produce una verdadera esquizofrenia cultural: por un lado, estos filósofos reflexionan desde un lenguaje dominado por los parámetros lingüísticos, retóricos de la filosofía europea; por otro lado, este lenguaje es distorsionado, sub-versionado por los postulados fundamentales del pensamiento oriental. Hay, por lo tanto, un verdadero desarraigo, un verdadero exilio, después del cual estos filósofos vuelven para preguntar sobre lo que permanece impensado, inconsciente, olvidado. En este sentido, Bret W. Davis (2011) dice:

Nishida y los otros miembros de la Escuela de Kioto fueron “filósofos de la interculturalidad” en ambos sentidos del genitivo en esta expresión: ellos pensaron por afuera de su experiencia sobre el encuentro entre las culturas de Oriente y Occidente en el moderno Japón; y ellos pensaron acerca de lo que un encuentro intercultural hace o debería implicar. Lo que yo he sugerido es que lo que nosotros podemos recoger de su experiencia y pensamiento es esto: un encuentro intercultural debería ser motivado no solo por una voluntad endogámica [*self-enhancing*] de apropiación del extranjero, y no por una teleológica dirección hacia la unidad (monológica) sintética, sino más bien primero y principal por una deliberada apertura al diálogo sin fin (46-47).

Bibliografía

- Carter, R. E. (2015), *La Escuela de Kioto. Una introducción*, Barcelona, Bellaterra.
- Davis, B. W. (2004), “Provocative Ambivalences in Japanese Philosophy of Religion: With a Focus on Nishida and Zen”, en: Heisig, J. W. (ed.), *Japanese Philosophy Abroad*, Nagoya, Japan: Nanzan Insitute for Religion and Culture.
- Davis, B. W. (2006), “Rethinking Reason, Faith, and Practice: On the Buddhist Background of the Kyoto School”, en: *Shūkyōtetsugaku Kenkyū* (Studies in the Philosophy of Religion), n.º 23, pp. 1-12.
- Davis, B. W. (2011), “Dialogue and Appropriation: The Kyoto School as Cross-Cultural Philosophy”, en: Davis, B. W.; Schroeder, B. y Wirth, J. M. (eds.), *Japanese and Continental Philosophy. Conversation with the Kyoto School*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press,.
- Graham, P. (2007), “The definite internationalism of the Kyoto School. Changing attitudes in the contemporary academy”, en: Goto-Jones, Ch. (ed.), *Re-Politising the Kyoto School as*

- Philosophy*, Routledge/Leiden Series in Modern East Asian Politics and History, pp. 161-182.
- Hane, M. (2007), *Breve historia de Japón*, Madrid, Alianza.
- Heisig, J. W. (1990), “The Religious Philosophy of Kyoto School - An Overview”, en: *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 17, n.º 1, pp. 51-81.
- Heisig, J. W. (2002), *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*, Barcelona, Herder.
- Holtom, D. C. (2004), *Un estudio sobre Shintô moderno. La fe nacional del Japón*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Barcelona, Paidós.
- Nishitani, K. (1990), *The Self-Overcoming of Nihilism*, trad. Graham Parkes y Setsuko Aihara, Albany, State University of New York Press.
- Nishitani, K. (1999), *La religión y la nada*, trad. Raquel Bouso García, Madrid, Siruela.
- Parkes, G. (1991), “The Early Reception of Nietzsche’s Philosophy in Japan”, en: *Nietzsche and Asian Thought*, pp. 177-199.

VII

JORNADAS DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES



DEPARTAMENTO
DE HUMANIDADES
UNS



COLECCIÓN
CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES

