

**LA FILOSOFIA JAPONESA \***

Oshima Hitoshi

**RESUMEN**

*En este artículo, el autor expone la controversia contemporánea en torno a la existencia de una Filosofía Japonesa.*

*Reseña los puntos de vista de aquellos que sostienen que en Japón no se ha hecho Filosofía y trata de refutarlos mostrando cómo ha existido en el Japón, por lo menos desde el S. XVIII —cien años antes del encuentro del Japón con la cultura Occidental—, una línea permanente de pensamiento enfrentado críticamente a la tradición mítica. Sin embargo esta tradición mítica se opone, como una antifilosofía, al pensamiento crítico-racional e impide el afianzamiento de la filosofía occidental en el Japón precipitándose así, una grave escisión de la mentalidad japonesa que se halla hoy desgarrada por una doble tendencia irreconciliable en la concepción del mundo y de la vida humana: la exigencia de claridad racional, por una parte, y el carácter mítico de sus creencias básicas, por otra. El esfuerzo conciliatorio realizado por Nishida Kitaroo, muestra la imposibilidad para el alma japonesa de una simple aceptación de la filosofía occidental y la necesidad de una filosofía nueva que haga posible la expresión rigurosa de la dialéctica entre mito y razón que subyace en la cultura japonesa.*

**1. ¿EXISTE UNA FILOSOFIA JAPONESA?**

Al hablar de la filosofía japonesa, cualquier persona, no sólo yo, se preguntará si en verdad existe una filosofía tal, pues muchos son los que han insistido que en Japón no hay filosofía. Uno de los líderes intelectuales japoneses del siglo pasado llamado Nakae, nos dice así:

---

\* Conferencia leída por el filósofo japonés, en su visita a nuestra Facultad.

“Nuestro Japón nunca ha tenido filosofía. Hubo quienes investigaron la literatura antigua para buscar el alma autóctona tales como Motoori y Hirata, pero sin embargo nunca se preguntaron por la última razón del universo. Hubo también quienes sacaron nuevas interpretaciones sobre la doctrina confucianista como fueron Ito y Ogyu, pero en fin no fueron más que meros intérpretes de los textos clásicos. En cuanto a los budistas, sí podríamos decir que llegaron a reflexiones filosóficas sin lograr desarrollar sus pensamientos más allá de la doctrina religiosa del Budismo. Hoy día, algunos como Inue o Kato que se denominan a sí mismos “filósofos” y que la gente también se permite considerar como tales, en realidad a lo único que llegan es a importar a sus gentes doctrinas filosóficas occidentales que aprendieron pasivamente. A este tipo de estudiosos no se les puede llamar filósofos de ninguna manera. Ocurre que nuestra gente todavía no aprecia el valor de la Filosofía y un pueblo sin filosofía, es siempre poco profundo en sus acciones. . .” (sacado del texto “Ichinen Yu Han”, Chomin Nake, 1901).

Al mismo tiempo un europeo llamado B. G. Chamberlain, contemporáneo a Nakae nos dice en su “Things Japanese” (1904) casi lo mismo acerca de la Filosofía en Japón:

“Los japoneses nunca han tenido su propia Filosofía. Antes bajaban la cabeza delante del Templo de Confucio o Wang Yang Ming y ahora hacen lo mismo delante del Templo de Herbert Spencer o Nietzsche. Sus pretendidos filósofos no han sido más que meros exponentes de ideas importadas. . .” . . . y añade al final la siguiente nota: “La palabra filosofía se halla en diccionarios japoneses, ahora bien, el contenido apenas si es japonés. . .”

Tanto el japonés Nakae como el europeo Chamberlain coinciden al decir ambos que Japón carece de Filosofía no sólo en su pasado sino también en su actualidad. A esta coincidente opinión tan negativa acerca de la Filosofía, le vamos a encontrar pruebas que la refuten y las obtenemos al examinar atentamente el desarrollo histórico del pensamiento japonés.

Este desarrollo histórico se puede definir como un largo proceso de plantaciones de ideas extranjeras en el suelo del pensamiento autóctono cuya característica es esencialmente mítica.

En la época arcaica, fueron las ideas chinas e hindúes las que llegaron al Japón a través de la península coreana; respectivamente el confucianismo, el taoísmo y el budismo. En la época medieval fueron el Zen chino y el catolicismo jesuítico, las ideas que llegaron al archipiélago Japonés y en el siglo XVII, el gobierno japonés adopta el neo-confucianismo como doctrina principal.

Estos elementos filosóficos extranjeros han contribuído mucho a la formación del pensamiento japonés pero nunca llegaron a transformar radicalmente el pensamiento autóctono del pueblo japonés, o sea, la mentalidad mítica que en él reside desde la época prehistórica, lo cual diferencia al japonés del occidental. Quien perdió su mentalidad autóctona al convertirse al cristianismo.

Sea el taoísmo, sea el confucianismo, el budismo o el catolicismo, todos estos modos de pensar se transforman al llegar a Japón en vestidos exteriores del pensamiento mítico autóctono, es decir pierden su esencia quedando su terminología como adorno del pensamiento original.

## 2. PENSAMIENTO CRITICO-RACIONAL EN EL JAPON

Si hubiera sido —exclusivamente— el pensamiento mítico el que hubiera predominado en el pensar japonés de todas las épocas, significaría que Japón habría desarrollado muy poco la racionalidad y el espíritu crítico sin los que no se puede formar propiamente la Filosofía, en cuyo caso tendríamos que aceptar la antes mencionada opinión en la que Nakae y Chamberlain coinciden acerca de que Japón carece de Filosofía. Ahora bien, estudiando detenidamente el siglo XVIII japonés, encontramos ya, cien años antes del encuentro con la filosofía occidental, el primer paso a la Filosofía producto de ese espíritu crítico y racional.

Tominaga Nakamoto es el mejor representante de este cambio en el siglo XVIII; hombre que relativizó con un gran espíritu crítico-histórico todas las ideas religiosas que hasta aquel momento habían existido en el Japón.

Según él nos dice: “toda religión es producto de la historia humana, cualquier doctrina religiosa cambia, evoluciona según la exigencia de cada época. Una religión refleja la mentalidad del pueblo de la que es originaria, de modo que no hay ninguna religión absolutamente verdadera ni absolutamente falsa, sino que todas las religiones tienen su propia verdad relativa. . .”.

Este relativismo fue algo completamente nuevo en la época. Los contemporáneos de Tominaga, fueran confucianistas, budistas, o shintoístas, creían cada uno una verdad absoluta que era trascendente al tiempo y al espacio. Este tipo de absolutismo fue criticado por Tominaga con su método positivista dando lugar al nacimiento del historicismo relativista en el Japón, al comienzo de la ruptura con la mentalidad mítica que había predominado durante tan largo tiempo en el pensamiento japonés.

En el mismo siglo XVIII, notamos otro signo de la ruptura con el pensamiento mítico: la reflexión y la crítica de las instituciones sociales. Normalmente, teniendo el hombre una mentalidad mítica, explica todo lo social

en términos de la naturaleza; el mejor ejemplo de este tipo de explicación mítica se halla en las sociedades totémicas. Los japoneses también, durante siglos y siglos, habían tomado su realidad social como algo muy natural e incambiable salvo por una fuerza superior a la naturaleza. Y es a partir del siglo XVIII cuando aparecen reflexiones —incluso críticas— en las que se establece todo lo social como anti-natural.

El pensador más representativo de esta corriente crítica es Ando Shoeki que nos dice así:

“El hombre en el estado natural debería ser igual a cualquier otro de su especie, sin embargo en su realidad social no lo es; hay una desigualdad obvia entre los seres humanos, reforzada y producida por las instituciones. La civilización es el invento de las letras las cuales han destruído definitivamente la legalidad natural de la humanidad. . .”.

Esta crítica de Ando nos recuerda mucho a la de Jean-Jacques Rousseau cuya existencia le era totalmente desconocida. Esta crítica sin duda original, no tuvo buena interpretación ni seguidores hasta nuestro siglo.

Tanto Ando como Tominaga son filósofos en el sentido de “philosophes” del siglo de la ilustración. Ando representa su ideal criticando la realidad social de su tiempo como Rousseau; Tominaga relativiza la religión como Voltaire, apoyándose en un historicismo positivista. Ambos carecen pues de esa búsqueda de “¿qué es el mundo?, ¿qué es el saber?, ¿qué es el conocimiento?”, preguntas a las que MIURA BAIEN —filósofo de la misma época— se enfrenta y nos contesta, y al que podemos considerar como el verdadero filósofo japonés. He aquí una citación del prólogo de su obra filosófica “Gengo”:

Palabras sobre la vida profunda (1770):

“Desde mi infancia ya dudaba yo de todo lo que me rodeaba. La gente me explicaba todo, pero sus explicaciones me parecían todas carentes de un fondo seguro. Yo estaba cada vez más lleno de pensamientos y dudas de modo que me balanceaba de derecha a izquierda. Entonces alguien me dijo: el fuego es caliente porque es del Yang, mientras que el agua es fría porque es del Ying. Yo me pregunté por qué todo lo que es del Yang sería caluroso y todo lo que es del Ying sería frío. Otras personas me explicaron que el Yang subía porque era ligero mientras que el Ying bajaba porque era pesado. . . y todos ellos quedaban contentos con este tipo de explicaciones que no hacían sino aumentar en mí las dudas. ¿Por qué los ojos ven? ¿Por qué las orejas oyen?. . . . .

La gente no se pregunta nada y yo no puedo dejar de hacerlo. La gente considera lo que ellos pueden como el bien y niegan o ignoran lo que

ellos no pueden. La gente cita muy frecuentemente palabras de los textos clásicos como evidencias, a lo que yo, no puedo dar crédito fácilmente. Lo que explica la gente sobre el universo o la vida o la muerte, parece cuentos fantásticos llenos de falsos raciocinios.

Mal satisfecho de tales explicaciones, he reflexionado sin cesar, he investigado a fondo y al fin creo que he descubierto algo sobre el mundo. . .”

Como bien nos dice Miura, empieza por dudar todo, de la misma manera que lo hiciera Descartes, cuya existencia como la de otros filósofos occidentales era totalmente desconocida en el Japón de aquel momento. Con este dudar todo, con el que Miura marca su primer paso a la Filosofía, queda refutada la opinión de Nakae y Chamberlain sobre la inexistencia absoluta de Filosofía en Japón.

### 3. FILOSOFIA Y ANTI-FILOSOFIA

Paralelo a este nacimiento de la Filosofía japonesa con Miura, se forma un movimiento ideológico que tiende a la antifilosofía. Es decir un movimiento antirracionalista, pro-mítico y etnocentrista cuyo líder es Motoori Norinaga quien insistió en que todas las investigaciones y argumentos racionales son síntomas de la degeneración humana y que el ideal del hombre se realiza con su participación emocional en el mundo de las cosas. Según el etnocentrista Motoori, la Filosofía, la Metafísica, las Ciencias, etc. son producto de países extranjeros que al llegar al Japón han ensuciado el alma pura del Japonés. Concluye invitando a volver a la pureza del propio espíritu.

Evidentemente este tipo de pensamiento anti-racionalista tiene tendencias peligrosas pues el dar extrema importancia al espíritu etnocentrista puede engendrar lo que se llama chauvinismo y a su vez degenerar en un nacionalismo fanático como en efecto ocurre cuando dos siglos más tarde tiene lugar la guerra del Pacífico y es precisamente este nacionalismo fanático el que se convierte en la base ideológica del Japón. En todo caso encontramos en esta anti-filosofía de Motoori algo indispensable y es la apología de la mentalidad considerada como “primitiva”. Dos siglos antes del florecimiento de la antropología social, ya Motoori defiende el conocimiento humano en estado “silvestre” o sea el conocimiento humano no cultivado por sistemas conceptuales de las grandes civilizaciones.

Tenemos pues que a partir del siglo XVIII se forma dentro del mundo intelectual japonés una clara dualidad: Filosofía y Antifilosofía. Esta dualidad se presenta en cada momento de la historia del pensamiento moderno que oscila entre dos extremos. La tarea de los filósofos japoneses del tiempo moderno resulta entonces ser la síntesis de esa dualidad, cosa bien difícil de lograr. El encuentro con la Filosofía occidental que empezó en la segunda mi-

tad del siglo XIX, no hace sino aumentar la intensidad de dicha dualidad, pues la Filosofía occidental presenta un racionalismo aún más rígido y elaborado que el de Oriente, produciendo un fuerte impacto en el mundo filosófico japonés y oprimiendo la tendencia antifilosófica hasta el punto de provocar una fuerte reacción que hace que dicha dualidad se convierta casi en una esquizofrenia intelectual, de la que sufrimos aún hoy en día.

#### 4. NISHIDA KITAROO. INTENTO DE UNA SINTESIS ENTRE RAZON Y MITO

La tarea para la síntesis de dicha dualidad consiste en casar lo racional con lo irracional, lo lógico con lo ilógico, en encontrar la razón de lo irracional, la lógica de lo ilógico. Si algunos filósofos pudieron establecer más o menos ésta síntesis, muchos, incapaces de lograr llegar a ella, terminan por comulgar con la anti-filosofía y admitir el etnocentrismo fanático tradicionalmente vinculado con ella.

Uno de los ejemplos de este intento de la síntesis de lo racional y lo irracional, de lo lógico y de lo ilógico, lo encontramos en la Filosofía de Nishida Kitaroo, que es considerado incluso fuera del Japón como el filósofo más importante del Japón moderno. Se dice que su filosofía es una expresión lógica del budismo Zen con el que estaba familiarizado, pero según mi punto de vista, su Filosofía consiste en el re-establecimiento del pensamiento mítico.

La Filosofía de Nishida es sintética. Según su esquema, el mundo consta de la oposición que forma la unidad. Visión parecida a la de la tradición china, según la cual el mundo consta de dos elementos opuestos y complementarios a la vez, llamados Ying y Yang. Ahora bien entre la visión de Nishida y la de la tradición china, hay una gran diferencia y es que mientras que el Ying y el Yang son considerados como sustancias, los opuestos que postula Nishida son considerados como la estructura del mundo.

La Filosofía de Nishida es también dinámica. El mundo para él, está en continuo cambio —notable coincidencia en este punto con Heráclito y Hegel del que recibió una fuerte influencia, especialmente en su dialéctica.

Nishida piensa que los opuestos que constituyen el mundo, tienen una relación dialéctica aunque, por supuesto, su concepto de dialéctica no es el mismo que el de Hegel.

En la dialéctica hegeliana dos opuestos luchan por un mismo lugar; en dicha lucha sólo prevalecerá uno de los elementos para lo que es indispensable y transitivo el acto de negación, creándose así una nueva situación.

En la dialéctica nishidiana, el acto de negación es recíproco y no sólo se encuentra en la lucha entre ambos sino también en el topos en el que coinci-

den. El topos tiene calidad de “intermedio” entre los dos y se impone a los dos delimitándolos. Los dos sujetos no son puramente sujetos luchadores sino, simultáneamente, objetos delimitados por el topos. Dicho de otra manera, hay una dialéctica latente entre los dos sujetos entre sí y los sujetos en relación al topos que los abarca.

La Filosofía de Nishida —producto del esfuerzo por la síntesis— es una expresión racional de lo irracional. Su irracionalismo se presenta de dos maneras: el predicadismo lógico y el expresionismo.

El predicadismo lógico es un término particular a Nishida. Predicadismo significa el pensamiento que da importancia al verbo o a la cópula de una proposición lógica.

Nishida nos dice: “la lógica occidental no es predicadista sino al contrario sujetista, dicho de otra manera, la lógica occidental se centra en el sujeto o el sustantivo de una proposición lógica. Por ejemplo en la proposición “esto es una flor”, el occidental tiende a fijar la imagen de “flor” fuera de todo lugar determinado o topos, e independientemente del verbo relacionándola con el sujeto, formándose en consecuencia una simbiosis de predicado-sujeto, cuya imagen se cristaliza en una idea irreal por estar fuera del topos de participación en el que el sujeto observante y el objeto a observar se encuentran”.

En la misma expresión, el predicadismo lógico de Nishida considera la cópula (es) como el topos substancial en el que coinciden no sólo el predicado “flor” sino también el sujeto que observa la flor, por el hecho del cual la flor misma toma existencia convirtiéndose en una realidad. Nishida no puede concebir el predicado sin sujeto que participe de él. Todo existe en tanto que el cuerpo lo experimenta.

Cuando el occidental enuncia “esto es una flor”, está describiendo una realidad independiente de la realidad de su existencia, por lo que el occidental se sitúa en un topos diferente al topos que describe; esta distancia entre ambos es la ignorancia del sujeto, que dará a ambos topos la calidad de irreal, o sea de pura lógica, pura dialéctica. En cambio cuando Nishida enuncia “esto es una flor”, automáticamente se coloca en el topos de la cópula en el que él mismo y la flor coinciden convirtiéndose ambos en una realidad, dándose mutuamente la existencia y dependiendo el uno del otro. Digamos que Nishida habría podido llamar a su predicadismo lógico, predicadismo fenomenológico, en contra partida con el sujetismo lógico occidental.

La segunda manera que Nishida presenta su irracionalismo es el expresionismo. Nishida llama realidad a la expresión subjetiva, o sea, a una visión poética. El conocimiento no es otra cosa que una expresión. Nishida nos transmite su conocimiento a través de su expresión, concepto al que prefiere llamar “poiesis”, origen griego de la palabra poesía.

Así pues se deduce que la poesía para Nishida es la expresión del conocimiento y que el conocimiento está intrínsecamente relacionado con el cuerpo y sólo puede expresarse a través de él. En tanto que para el occidental el conocimiento es un objeto a captar, una idea irrealizable; para Nishida es la expresión del cuerpo como topos en el que se da el conocimiento. En el topos - cuerpo se realiza el acto de expresar.

Esta Filosofía de Nishida es bien dinámica en contraposición a la filosofía tradicional occidental que es estática.

Esta Filosofía dinámica la tenemos en los antiguos griegos como Heráclito, y en el Budismo, con una esencial diferencia: Nishida más que concebir una mutación universal, concibe al mundo como un topos estático en cuyo interior todo se muta. No quiero caer en el peligro de la generalización, pero tengo la impresión de que Occidente se está acercando cada vez más, a este tipo de Filosofía que Nishida concibe. Las obras de los Filósofos europeos de nuestro siglo, inspiradas por el progreso científico cuyo mejor ejemplo está en la física de Einstein, nos muestran signos de aceptación de una Filosofía tan ajena a la tradición occidental como lo es la Filosofía de Nishida.

En el momento en que la Filosofía de Nishida sea reconocida como Filosofía, surgirán también críticos hacia ella, pues como toda Filosofía tiene sus defectos y uno de ellos es su original teoría del Topos. No sólo a mí, sino también a muchos japoneses de hoy día, el topos de Nishida nos parece demasiado tradicional, es decir, nos parece una escapatoria a la incapacidad de superar la mentalidad mítica y una escapatoria a la confusión total producida por la influencia de Occidente.

Habiendo llegado a captar Nishida una realidad tan especial como "cópula, centro e identificación de las sensaciones", nos preguntamos qué elementos han podido influir en su psicología que ha subestimado, hasta el punto de ignorarlo, el concepto o topos "sociedad". Pienso que aquello que ha venido caracterizando tanto a la Filosofía como al filósofo, es la reflexión y la duda. Nishida nos habla de un topos, un topos muy determinado y sin origen. Nunca se pregunta de dónde ha surgido ese topos en que él mismo y sus sensaciones se encuentran. Todas las situaciones que surgen en su topos son aceptadas sin ninguna reflexión. Su determinado topos es absoluto y creo que llegando al absolutismo, sin ninguna duda, podremos encuadrar la teoría de Nishida más que como una Filosofía de corte occidental como un pensamiento mítico, o una nueva concepción de la Filosofía.

Nishida en su intento de sintetizar esa dualidad "Filosofía - Anti-filosofía" que lo determina como filósofo, se pierde en un mundo de sensaciones topológicas que le hacen arribar al pensamiento mítico, carente de una actitud reflexiva y crítica frente a las instituciones sociales, que fue precisamente uno de los pasos que marcan el camino de la apertura a la Filosofía en el siglo XVIII.



Después de dos siglos de esfuerzo por conseguir una filosofía o una síntesis de lo que la influencia occidental produjo, encontramos que uno de los japoneses considerados filósofos, incluso a nivel internacional, retrocede hacia el pensamiento mítico tradicional, y crea una nueva Filosofía como el único camino posible para expresar dialécticamente la tan complicada y oscura mentalidad japonesa.