

**LOS PRIMEROS AÑOS DE LA IRRUPCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN JAPÓN.  
UN ANÁLISIS DEL TEXTO DE KISHINAMI TSUNEZO  
“THE DEVELOPMENT OF PHILOSOPHY IN JAPAN” (1915)**

**Montserrat Crespín Perales**  
E-mail: [montse.crespin@gmail.com](mailto:montse.crespin@gmail.com)

Para empezar quiero hacer más las palabras del profesor Dominik PERLER<sup>1 2</sup> cuando dice que aquellos que estamos inmersos en el estudio de la filosofía en las universidades pocas veces prestamos atención a los debates filosóficos de Japón. Normalmente la razón principal para este silencio es la falta de conocimiento lingüístico e histórico de este país. No obstante, el motivo profundo y directamente relacionado con los estudios filosóficos se origina en una actitud colonialista que entiende que la filosofía es una disciplina intelectual que emergió en el contexto occidental (la Grecia antigua), se desarrolló en las universidades medievales y jugó un papel fundamental en el desarrollo de nuestra ciencia y tecnología. Este razonamiento tiene como consecuencia que nos enfrentemos al estudio de corrientes y escuelas ajenas a las occidentales solamente desde la perspectiva que pretende ver cómo esas otras tradiciones se han apropiado de “nuestras” ideas. Por tanto, la actitud colonialista emerge en el momento en el que tomamos como norma nuestra propia tradición para considerar diferentes modos de expresión del pensamiento. Para salir de esa actitud occidentalocéntrica deberíamos considerar que al tratar filosofías no-occidentales lo que tenemos que hacer es encaminarnos en un proceso de confrontación crítica de nuestras propias preguntas filosóficas, métodos y estándares de racionalidad. Como nos dice el profesor Perler, si queremos medir el alcance de esas otras corrientes filosóficas con nuestra propia vara de medir, también debemos medir nuestra tradición con la vara métrica de esas otras tradiciones. Solamente me conoceré a mí mismo si también conozco al otro (o por lo menos lo intento).

Aunque aquí no debatiremos si existe o no la llamada “filosofía japonesa”, me gustaría mencionar al respecto las palabras de una de las mejores sinólogas de Europa,

---

<sup>1</sup> Este artículo sigue el orden tradicional en japonés de anteponer el apellido al nombre. Para prevenir confusiones, siempre que demos el nombre íntegro de un autor, el apellido aparecerá en mayúsculas.

<sup>2</sup> HEISIG, James W. Editor, *Frontiers of Japanese Philosophy*; Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006, Preface by Dominik PERLER, p. vii-xii.

Anne CHENG, autora de *Historia del pensamiento chino*<sup>3</sup> que visitó en el año 2006 la Universitat Autònoma de Barcelona para participar en su Año de Asia Oriental. En una entrevista que se le hizo con tal motivo y que publicó el diario “El País”<sup>4</sup> nos decía que realizar análisis comparativos de nociones o definiciones en ocasiones lleva al esencialismo y éste al final a simples análisis reductores de algo tan móvil y dinámico como son las culturas. Bien nos dice Cheng que intentar reflejar Asia en Occidente u Occidente en Asia comporta en ocasiones no la mutua comprensión, sino el choque.

Debemos estar de acuerdo con ella cuando señala que limitar el análisis cultural solamente a poner de relieve aquellos aspectos específicos e irreducibles de una tradición puede llevarnos a una perspectiva miope que al final vea cualquier suelo cultural distinto como enemigo.

Considero que para analizar ideas filosóficas meta-occidentales tenemos que intentar huir de ese tipo de análisis cultural que solamente menciona aquello específico, o, en este caso, “japonés” o “asiático”. Debemos, por contrario, considerar que la filosofía es “mundial” y no propiedad de un determinado continente. Un discurso del particularismo nos lleva o a las paradojas y quiasmos del etnocentrismo o a los del relativismo cultural. Una y otra manera de interpretar diferentes tradiciones culturales acentúan simplemente las diferencias evitando el diálogo y la comunicación. Ambas posiciones, sin dudar que incluso en su forma “pecaminosa” pueda ser movida por buenas intenciones, limitan nuestra entrada al conocimiento no solo de otras tradiciones sino de la nuestra propia que podría aprovechar ese diálogo para reconocer sus propios logros y a la vez, sus carencias.

Antes de entrar a analizar el texto de KISHINAMI Tsunezo, me gustaría repasar brevemente la Historia de la Filosofía Japonesa Moderna.

Como sabemos, la abolición del sistema político basado en el poder de los diferentes *shogun* o gobernantes militares y el fin del “feudalismo” japonés dominado por la clase militar y las luchas entre clanes que produjo la devolución del poder al emperador, cuajó en la llamada Restauración Meiji en 1868. Este año marca el inicio de la época moderna de Japón.

La política aislacionista de la Era Tokugawa (que mantuvo al país aislado durante más de dos siglos, del 1600 al 1868) finalizó con la aparición de los cañoneros

---

<sup>3</sup> CHENG, Anne, *Historia del Pensamiento Chino*; Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006.

<sup>4</sup> Véase Entrevista a Anne Cheng en *El País* de fecha 4 de Marzo de 2006, dentro del suplemento Babelia Número 475 (<http://babelia.elpais.es>), p. 15.

americanos en 1854 y su petición a Japón (por vía de las armas) de la apertura de sus fronteras para promover, en principio, el intercambio económico internacional.

Con el fin de proteger su soberanía frente a los ataques de Occidente, Japón creyó que debía convertirse en un poder industrial y militar. El gobierno envió a sus intelectuales más brillantes a Europa y Estados Unidos para estudiar qué conocimiento era el necesario para conseguir la deseada modernización: medicina, ingeniería, agricultura, sistemas postales y educativos.

Este esfuerzo incluyó el estudio del pensamiento como medio para entender la sociedad occidental y las ideas partícipes en el desarrollo científico y tecnológico. Aunque hubo un primer interés en el pragmatismo americano, muchos filósofos japoneses se decantaron posteriormente por la filosofía alemana.

En el siglo XIX, muchos líderes japoneses esperaban que Japón pudiera unificar la ciencia y tecnología occidentales en una sociedad que mantuviera a su vez los valores culturales asiáticos. En la primera década del siglo XX, Japón había desarrollado con éxito la tecnología y el poder militar necesario para vencer a China (1894-1895) y a Rusia (1904-1905) en la guerra. Muchos intelectuales japoneses temían que esto fuera a expensas de los valores tradicionales. El ideal de objetividad en la ciencia occidental amenazaba la tradición de conocimiento del aprendiz que imita al maestro. Las teorías budistas y confucianas de la realidad corrían el peligro de ser olvidadas y sustituidas por el cientificismo occidental. Los nuevos ideales igualitarios dentro de la educación tan positivos para el desarrollo de la sociedad tecnológica también formaban parte de un punto de vista democrático que enfatizaba el individuo en cuanto que la unidad básica de la sociedad y amenazaba las virtudes tradicionales confucianas jerárquicas. Cómo conjugar las diferencias entre el Asia tradicional y los valores modernos occidentales llegó a ser una de las mayores preocupaciones de los filósofos japoneses en la primera mitad del siglo XX.

El comienzo de la Filosofía Japonesa moderna que coincide con la Restauración Meiji de 1868 tiene que verse en principio como la confrontación que se produjo con el pensamiento occidental.

Los llamados “estudios occidentales” (*yôgaku*, 洋学) no eran algo nuevo para el Japón de la década de 1860, pero tal y como fueron definidos en los siglos XVII-XVIII, los estudios occidentales se limitaban entonces al estudio de las ciencias aplicadas y la tecnología.

Cuando el que podríamos denominar primer filósofo de esta época moderna, NISHI Amane (1829-1897), fue enviado a Holanda en 1862 por parte del gobierno Tokugawa, fue consciente de que la mayoría de disciplinas teóricas como la economía, la ciencia política o las teorías legales eran totalmente desconocidas en Japón. En relación a la filosofía (*hirososhi*, ヒロソヒ), la disciplina teórica omniabarcante, Nishi escribió en su *Enciclopedia* (1870): “*En nuestro país no hay nada que merezca ser llamado filosofía; China tampoco puede igualarse a Occidente a este respecto*”<sup>5</sup>.

Esta afirmación de Nishi sigue el mismo sentido que el famoso veredicto de NAKAE Chômin (1847-1901) expresado treinta años después. Éste escribió poco antes de su muerte: “*Desde la antigüedad hasta nuestros días se puede decir que no ha habido filosofía en Japón*”<sup>6</sup>.

No obstante cabe resaltar cómo se produjo en aquellos años el establecimiento de la filosofía en tanto que disciplina académica. Enseñada en las nuevas instituciones moduladas según las universidades occidentales, éstas promovieron el estudio de la filosofía. En los treinta años que van de la afirmación de Nishi a la de Nakae, la filosofía se desarrolló profundamente en los ámbitos académicos japoneses.

La cuestión acerca del significado y la naturaleza sin precedentes de la filosofía aparece en los primeros intentos que hace Nishi para traducir el término “filosofía” al japonés.

Al principio, utilizó el término sin traducir como *filosofía*, o bien lo transcribía al silabario japonés *katakana* ((*hirososhi*, ヒロソヒ), pero pronto intentó encontrar un equivalente de la noción en la forma de los ideogramas. Intentando aproximarse a su significado original, “amor por la sabiduría”, inventó el término *kikyû tetsuchi* (希求 哲 智), la “*búsqueda de la clara sabiduría*”, posteriormente lo abrevió como *kitetsugaku* (希哲学) y finalmente, sobre 1874, apareció en su forma actual *tetsugaku* (哲学), que compone el vocablo mediante dos ideogramas posteriormente adoptados por Corea y China.

Nishi entendía que la filosofía se daba de modo conjunto a un amplio grupo de orígenes. En sus viajes por Europa, escribió sobre la filosofía como contrapunto occidental del pensamiento social y político de China: un tipo de conocimiento que analizaba la sabiduría y la virtud superando al Confucianismo.

---

<sup>5</sup> Citado en MARALDO, John C., “Contemporary Japanese Philosophy”, p. 811, en CARR, Brian and MAHALINGAM, Indira, Eds., *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*; London: Routledge, 1997.

<sup>6</sup> MARALDO, Op. Cit., p. 811.

Cuando vuelve a Japón y empieza a enseñar las nuevas disciplinas occidentales, es el momento en el que acuña el término *tetsugaku*. Lo utiliza refiriéndose a la filosofía como la reina de las ciencias, el estudio que sintetiza y unifica “los centenares saberes”.

Desde su punto de vista, la filosofía era una herramienta de acercamiento racional y práctico al conocimiento que se servía de la lógica inductiva y de los principios del mundo natural y humano, de la naturaleza y la moral, de lo físico, lo mental y lo espiritual.

La figura de NISHI Amane nos muestra que para poder entender la filosofía, el primer esfuerzo consistió en crear un corpus lingüístico que reflejara significativamente las nuevas distinciones y estructuras conceptuales que se desprendían de ese primer estudio (y sentido) de la filosofía en tanto que mera disciplina de corte occidental.

Dando un salto en el tiempo, digamos ahora que el desarrollo más influyente dentro de la filosofía japonesa moderna, el punto de inflexión que marca el paso del estudio de la filosofía solamente en términos de investigación acerca de un conocimiento “occidental” y el surgimiento de una filosofía original por parte de autores japoneses, se da con el surgimiento de la Escuela filosófica de Kyoto.

A principios del siglo XX, la filosofía se había convertido en parte del estudio académico de las universidades japonesas. Surgió un círculo influyente de filósofos alrededor de la figura de NISHIDA Kitarō (1870-1945), profesor de la Universidad de Kyoto y considerado el primer filósofo japonés original de esta época moderna. Sus obras son ejemplo del progreso evidente entre el solo estudio y/o interpretación de la filosofía como algo “occidental” y la creación de un sistema filosófico propio.

NISHIDA Kitarō y el grupo de filósofos surgidos alrededor de su figura, se centraron fundamentalmente en el análisis filosófico del significado del yo, la naturaleza del conocimiento, el papel de la espiritualidad y el lugar de los valores estéticos y éticos.

Nishida fue el filósofo más influyente durante el periodo previo a la Segunda Guerra Mundial. Su afán filosófico estaba movido por la búsqueda de las condiciones de posibilidad de ubicación del pensamiento empirista y científico en el interior de un sistema más amplio que pudiera dar a los juicios de valor un lugar no-subordinado.

*Zen no Kenkyū* (善 の 研究) (*Ensayo sobre el Bien*), su primera obra importante, desarrolla la noción de “*experiencia pura*” (純粹 経験, *junsui keiken*), una idea tomada de William JAMES (1842-1910) y desarrollada a la luz de las prácticas Zen del propio Nishida. El tema principal del libro es que hay una fuerza motora que se mueve hacia la

unidad de toda experiencia. El pensamiento surge como resultado de la disrupción de la unidad de la inmediatez y sirve como medio para establecer una unidad más comprensiva. Con palabras de Nishida, la “experiencia pura” es el alfa y el omega del pensamiento.

Nishida mismo dijo que este primer intento suyo estaba marcado por el psicologismo y la mística. Por eso, desarrolló un sistema filosófico diferente entre los años 1920-1930 que llamó la “lógica del lugar” (o topos) (*basho no ronri*, 場所の論理). De acuerdo con Nishida, cada juicio está restringido por la lógica de su contexto, que a su vez deriva de un dominio experiencial más profundo que no puede ser explicado en sus propios términos. Un juicio empírico, por ejemplo, excluye el sujeto de la experiencia. Su lógica interna excluye la consideración del yo. Sin embargo, claro está, no puede haber dato empírico sin un sujeto que experimenta; así pues, el lugar lógico dentro del cual los juicios empíricos surgen está dentro de un contexto experiencial más profundo que asume la función del yo. Si este contexto más profundo hace el dominio lógico de los juicios, lo que tenemos es idealismo. Sin embargo, de acuerdo con Nishida, el locus experiencial que hace posibles los juicios idealistas no puede ser descrito en términos lógicos dentro del idealismo. Nishida llama a este lugar experiencial el “lugar de la nada absoluta” (*mu no basho*, 無の場所), el origen del “actuar-intuir” (*kôiteki chokkan*, 行為的直感). Esta parcela no puede ser expresada mediante forma lógica, pero es la base de toda expresión lógica. También es el lugar de los valores: espirituales, éticos y estéticos.

De este modo, Nishida argumentó que el lugar del juicio empírico está necesariamente originado experiencialmente en un lugar de valor que no puede ser analizado desde su propio punto de vista. El sistema de Nishida intentó garantizar a la ciencia occidental su lugar lógico mostrando a la vez que el origen experiencial era aquel que los valores asiáticos tradicionales habían afirmado. La religión, al menos en su forma asiática, no era antagonista de la ciencia, ni estaba puesta en peligro por ella. Al contrario, Nishida afirma que la experiencia espiritual es lo que hace que la ciencia lógica sea posible.

Nishida trabajó para realizar una síntesis de los valores orientales y los occidentales analizando la lógica epistemológica. Fue seguido en sus estudios sobre lógica y epistemología por otros filósofos relacionados con la Escuela de Kyoto como TANABE Hajime (1885-1962) y NISHITANI Keiji (1900-1990).

Otros filósofos de la escuela de Kyoto tomaron direcciones diferentes en su análisis de los valores.

HISAMATSU Shin'ichi (1889-1980), por ejemplo, analizó la cosmovisión estético-religiosa del Budismo Zen afirmándola como la base de un modo de vida.

MIKI Kiyoshi (1897-1945), por otro lado, desarrolló la “lógica de la creatividad” inspirado tanto en el budismo como en las teorías de la praxis marxistas.

Entre los filósofos que trataron la ética en el Japón moderno, el más influyente fue WATSUJI Tetsurô (1889-1960), profesor en la Universidad de Tokyo. Watsuji explicó que la ética occidental toma al individuo como su fundamento. La ética occidental se constituye mediante las necesidades individuales y el foco de la moralidad se centra en el agente individual.

En contraste, dice Watsuji, la ética confuciana toma lo social como su foco, constituyéndose fuera de las relaciones sociales primarias. Watsuji mantuvo que ambas tradiciones fallan porque sólo ven una dimensión del todo. Como alternativa, desarrolló una antropología filosófica que enfatizaba la “relación”, una tensión dialéctica entre lo individual y lo colectivo. Lo colectivo establece normas dentro de las cuales uno puede actuar en determinada sociedad, siendo así que el individuo sirve como lugar para la libertad. Si está descalificado por el polo opuesto, lo colectivo, éste suspende la libertad y el individuo niega la validez objetiva de las normas.

Watsuji concluyó que el comportamiento ético verdadero sólo es posible en cuanto que “doble negación” que niega ambos polos sin borrar uno en el otro. En esta “relación” encontramos la tensión dialéctica entre lo social y lo individual, y así la definición fundamental del ser humano. La naturaleza de la ética sigue la definición del ser humano (*ningen*, 人間) y se convierte en el camino que determina la realización de nuestra humanidad.

## **PRESENTACIÓN DEL TEXTO DE KISHINAMI TSUNEZO**

Poco o casi nada sabemos del autor de la tesis doctoral que vamos a analizar, KISHINAMI Tsunezo (Nac.1877).

La primera referencia a su persona y para mí la única hasta que encontré el texto de su tesis doctoral, es la que realizó Dale RIEPE en el año 1965 en su artículo titulado “Selected Chronology of Recent Japanese Philosophy (1868-1963)”<sup>7</sup>.

Riepe nos presenta una cronología de los primeros libros sobre Filosofía Japonesa desde el año 1868, año de la Restauración Meiji, hasta 1963. El trabajo de Riepe aporta con la simple lectura de los títulos de los textos que allí aparecen, un dibujo de los intereses filosóficos en Japón desde finales del siglo XIX hasta los años 60 del pasado siglo.

La necesidad que mueve al autor de esta cronología es intentar solventar la “*lamentable e intolerable*”<sup>8</sup> situación de la filosofía mundial que da la espalda a otras tradiciones intelectuales ajenas a la occidental<sup>9</sup>. Ahora bien, debemos advertir que en la buena intención de Riepe se esconde una grieta que nos llevaría al debate que antes hemos insinuado con las palabras de Nishi y Nakae. Partiendo de una (parece) inevitable posición etnocéntrica, el autor nos describe los cinco periodos de desarrollo de la historia intelectual japonesa diciendo de ellos que son la expresión de noventa y cinco años de la “*Japanese Westernization in philosophy*”<sup>10</sup> (Occidentalización japonesa de la filosofía). Por motivos de esta exposición, no entraremos en más detalles, pero es significativo advertir el uso del adjetivo “Occidentalización” en este contexto.

El texto de KISHINAMI Tsunezo aparece en el apartado que Riepe dedica al año 1915 junto a obras de reconocidos filósofos como el ya citado NISHIDA Kitarō o INOUE Tetsujirō (1855-1944)<sup>11</sup>.

Centrándonos ahora en el motivo de esta exposición que no es otro que realizar un análisis de la disertación de Kishinami, aceptada el año 1914 en la Universidad de Princeton y publicada en el 1915 con el título *The Development of Philosophy in Japan*<sup>12</sup>, señalaremos brevemente algunas de sus ideas fundamentales:

---

<sup>7</sup> RIEPE, Dale, “Selected Chronology of Recent Japanese Philosophy (1868-1963)”, *Philosophy East and West*, Vol. 15, No. 3/4 (Jul. – Oct., 1965), pp. 259-284.

<sup>8</sup> RIEPE, Art. Cit., p. 259.

<sup>9</sup> En mi opinión, cuarenta y dos años después de la publicación del artículo de Riepe, la consideración que se hace a tradiciones intelectuales ajenas a la occidental sigue siendo lamentable e intolerable. La filosofía parece no salir de su feudo occidentalocéntrico y de los límites de la soñolienta Academia que la guarda entre algodones como si de su más preciada propiedad privada se tratara.

<sup>10</sup> RIEPE, Art. Cit., p. 259.

<sup>11</sup> RIEPE, Art. Cit., p. 272.

<sup>12</sup> KISHINAMI, Tsunezo, *The Development of Philosophy in Japan*; Princeton: Princeton University Press, 1915. <http://www.archive.org/details/developmentofphi00kishrich>

- El desarrollo de la filosofía en Japón en la Era Meiji: la confrontación entre la tradición de la “*Oriental Philosophy of Mind*” y el “*New Study of the Occidental Philosophy*”
- Los problemas de “asimilación” de la filosofía occidental.
- Características mentales de los japoneses.
- El carácter práctico de los japoneses (*life-centerism*) frente al carácter especulativo occidental.
- La cronología de Kishinami: periodos del desarrollo de la filosofía en Japón del 1868 al 1915 (fecha de presentación de su tesis doctoral).
- Relación entre religión y filosofía en Japón.
- Problemas éticos y sociales en relación con la filosofía

## **LA TRADICIÓN DE LA *ORIENTAL PHILOSOPHY OF MIND* Y EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL. PROBLEMAS DE ASIMILACIÓN**

Para Kishinami el origen del desarrollo filosófico en Japón se data en la por él llamada Revolución de Meiji (*Revolution of Meiji*)<sup>13</sup> (mencionada en la introducción como Restauración Meiji). Ahora bien, Japón ya contaba con una historia intelectual propia que Kishinami denomina Filosofía Oriental de la mente (*Oriental Philosophy of Mind*)<sup>14</sup>.

Como nos dice pocas líneas más tarde, es precisamente la vasta tradición intelectual japonesa, su “filosofía oriental de la mente”, la que preparó a Japón para la recepción del “nuevo estudio de la filosofía occidental” (*new study of Occidental philosophy*).

La terminología empleada por el autor, Oriental vs. Occidental, nos plantea de inicio el eterno dilema siempre recurrente ante la pregunta (a su vez recurrente y reiterativa hasta el hartazgo) de si hay filosofía en Japón. Utilizar adjetivos tales como Oriental u Occidental, como hace Kishinami y seguimos haciendo casi todos los que tratamos esta parte de la filosofía mundial, aunque sea a efectos de claridad expositiva,

---

<sup>13</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 3.

<sup>14</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 3.

nos lleva a considerar desde el principio que eso que se da en Japón es algo diferente, es algo otro a la filosofía misma<sup>15</sup>.

Claro está que en el momento en el que Kishinami escribe su texto estamos apenas en el despertar de la filosofía en Japón (alejándose de las tradiciones clásicas del confucianismo y el budismo, como señala el mismo Riepe en su artículo<sup>16</sup>) aunque un despertar que ya había dado muestras de la búsqueda de identidad propia si tenemos en cuenta que Nishida ya había publicado en 1911 *Zen no Kenkyû* (*Ensayo sobre el Bien*).

Sin embargo, para Kishinami, en el año en el que escribe su disertación, Japón se encuentra aún inmersa en lo que él llama el inicio del proceso de *asimilación* de la filosofía occidental por parte de los japoneses, siendo así que considera que aún no se ha dado en suelo japonés producción filosófica nativa<sup>17</sup> alguna.

Debemos parar un momento y prestar atención al uso de la palabra *asimilación* en este texto (y por ende, en muchos otros que siguen utilizando dicho concepto para referirse al desarrollo y modernización de Japón<sup>18</sup>).

En mi opinión, el uso que aquí hace el autor de la palabra “*asimilación*” refiere a una de las acepciones de este vocablo que entiende por “*asimilar*”, “*Comprender lo que se aprende, incorporarlo a los conocimientos previos*”<sup>19</sup>. Según la opinión del autor, los japoneses de 1915 aún se encontraban inmersos en el proceso de comprensión del aprendizaje de la filosofía (occidental) y en camino no solamente de comprender, sino de incorporar este nuevo conocimiento a su historia intelectual previa (la *Oriental Philosophy of Mind*).

Todo proceso de comprensión, aprendizaje e incorporación es por sí mismo arduo y conflictivo. No es de extrañar que en este caso concreto, Kishinami advierta de los peligros derivados de la confrontación entre la tradición intelectual japonesa frente

---

<sup>15</sup> Precisamente con esta pregunta empieza ABE Masao su introducción a la traducción inglesa de la obra de NISHIDA Kitarô, *Zen no Kenkyû*: “People in the West sometimes ask, “Is there philosophy in Japan?” This question is not surprising, for although Westerners have come to know a fair amount about Japanese art, literature, economics, and technology, their knowledge of the intellectual history of Japan is still spare. Yet this question has been raised even in Japan”. En NISHIDA, Kitarô, *An Inquiry into the good*; New Haven and London: Yale University Press, 1990, p. Vii.

<sup>16</sup> RIEPE, Art. Cit., p. 259.

<sup>17</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 3.

<sup>18</sup> En mi opinión, la palabra “*asimilación*” utilizada para describir la relación entre la filosofía adjetivada como occidental o japonesa, pertenece al grupo formado por otras nociones tales como “*eclecticismo*” (en sus dos acepciones, cuando se dice que la filosofía japonesa adopta una postura intermedia entre su tradición y Occidente o cuando se dice que la filosofía japonesa procura conciliar las doctrinas que parecen mejores aunque procedan de diversos sistemas) o “*síntesis*” (cuando se dice que la filosofía japonesa es la composición resultante de la reunión de diferentes tradiciones que no le pertenecen por completo).

<sup>19</sup> Véase la entrada del término en el *Diccionario de la Real Academia Española On-line* (Vigésimo Segunda Edición), en URL [http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=asimilación](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=asimilación)

al nuevo estudio filosófico. De hecho, nos habla de la indigestión mental<sup>20</sup> que puede producir una mala comprensión de la filosofía. Y el origen de la indigestión, parece apuntar Kishinami, puede deberse a la misma revolución que se produce desde la situación de aislamiento previa a la Restauración Meiji y a la entrada frecuentemente acrítica de todo aquello que tuviera la etiqueta de “Occidental”. En este sentido, son válidas las palabras del platonista japonés TANAKA Michitarō (1902-1985) y su interés en fomentar los estudios clásicos y particularmente el estudio de Platón como medio para la mejor comprensión de la esencia de la civilización occidental por parte de los japoneses. Tanaka tenía la convicción de que precisamente era la ignorancia de la filosofía clásica (¿o la indigestión?) la que había llevado a Japón a importar precipitadamente y sin mediar crítica formas políticas como la democracia americana tras el fin de la Segunda Guerra Mundial (1945)<sup>21</sup>.

Para responder a las cuestiones surgidas con el proceso asimilativo de la filosofía (cómo comprenden e incorporan los japoneses el nuevo tipo de pensamiento, cuál es su mérito y su defecto en el desarrollo filosófico, cuál será la dirección de la filosofía en el futuro de Japón) Kishinami empieza su discurso introduciéndonos lo que él llama “las características mentales de los japoneses” (*The mental characteristics of the Japanese*).

## EL CARÁCTER “PRÁCTICO” DE LOS JAPONESES

Kishinami argumenta que podrá entenderse el desarrollo de la filosofía en Japón si conocemos previamente cuáles son las características mentales de los japoneses. Es decir, el autor partirá de especificar aquello que identifica a los japoneses (y por tanto, los diferencia de otros pueblos y también de los occidentales), sus rasgos diferenciales para poder entender qué papel juegan dentro del “*teatro de una nación*” (*theatre of a nation*)<sup>22</sup>.

El autor afirma que los japoneses se definen por tener una tendencia intelectual de tipo práctico. La practicidad japonesa se desarrolla en su modo de pensamiento.

---

<sup>20</sup> Lo que sería, por otro lado, lo contrario de la asimilación o anabolismo cuando hablamos de asimilar nutrientes o bien no tolerarlos.

<sup>21</sup> Citado en NOTOMI, Noburu, “Plato in Japan: Past, Present and Future”, *The Internet Journal of the International Plato Society*, nr. 1, March 2001, The Plato Society-Academia Verlag.

URL: <http://www.nd.edu/~plato/notomi.htm>

<sup>22</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 4.

La tendencia de carácter práctico japonés (frente al carácter especulativo occidental) queda reflejada en la pronta introducción de la medicina como ejemplo de las ramas prácticas de conocimiento occidental. Al aprender e introducir en el país la tecnología y las ciencias prácticas, los japoneses revelaron con su actitud que el interés por la cultura occidental respondía a fines eminentemente pragmáticos. Curiosamente, y así también lo señala Kishinami, en los primeros años del desarrollo de la filosofía e Japón, el utilitarismo (por ejemplo de John Stuart Mill) tuvo un éxito considerable.

Jugando de nuevo con la llamada “asimilación” en tanto que comprensión e incorporación de conocimientos nuevos, el autor nos señala que frente a otras tradiciones, también importadas en su momento, como el Confucianismo y el Budismo, el carácter japonés también reflejó su tendencia “virtud-céntrica” (*virtue-centric*)<sup>23</sup>:

- El confucianismo reguló el comportamiento del pueblo japonés durante siglos porque se trataba de una filosofía de la conducta encaminada a construir el carácter del pueblo.
- El Budismo se desarrolló en Japón excluyendo su lectura extramundana y pesimista e incorporando las doctrinas del Karma y el Nirvana como soluciones frente a la insatisfacción vital.
- El desarrollo de la secta “*Shinshiu*” en 1266, que según Kishinami ha sido considerada como “El protestantismo japonés”, pone el acento en la salvación en la fe mediante la oración a Amida.
- Por otro lado, el desarrollo de la secta opuesta, la “*Zenshiu*”, de carácter contemplativo, que Kishinami compara a la ética de Spinoza, busca la salvación mediante la conquista de la verdad.

El desarrollo del confucianismo, las sectas budistas o el Bushido, responden a tendencias prácticas y reflejan el papel central que tiene la vida en el pensamiento y comportamiento japoneses. Todas estas corrientes importadas han desembocado (el autor habla de “*intermingled influences*”<sup>24</sup>, mezcla de influencias) en lo que podríamos llamar “*life centerism*” o vitalismo japonés:

---

<sup>23</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 5.

<sup>24</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 6.

*Dicho brevemente: los japoneses son gente predominantemente práctica. Siendo prácticos, como bien dijo el Dr. Takayama, su única finalidad es la vida. Este rasgo es a su vez su mérito y su defecto; su defecto, porque impedirá el desarrollo del pensamiento especulativo, y su mérito porque mantiene intacta la relación vital entre la vida y el pensamiento.*<sup>25</sup>

## **LOS PERIODOS DE DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA EN JAPÓN**

### **(1868-1915)**

Kishinami está siguiendo el objetivo planteado en la introducción a su disertación doctoral, es decir, describirnos el proceso de asimilación del nuevo conocimiento occidental en una nación, la japonesa, que ya contaba con un corpus de pensamiento propio al que ha remitido al hablarnos de la construcción del carácter japonés frente a otras tradiciones importadas.

De este modo, el grueso de su texto introduce una cronología de los tres periodos que van desde la apertura de la Restauración Meiji hasta su contemporaneidad (1915). Veamos brevemente qué rasgos señala en cada una de estas etapas.

### **PRIMERA ETAPA (1868-1886): ILUSTRACIÓN**

Este primer periodo de ilustración supone para el autor:

- El despertar de los japoneses frente a la ciencia y cultura occidental y la pérdida de confianza en las autoridades y poderes tradicionales.
- El reconocimiento del derecho al razonamiento individual (en la esfera política, social, moral y religiosa).
- La sustitución de la costumbre por la verdad.

---

<sup>25</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 6.

Estos tres supuestos adquieren forma con los cinco principios de gobierno enunciados en 1868 por el Emperador Mutsuhito:

- (1) La instauración de asambleas deliberativas y el control público de los miembros del gobierno.
- (2) Todas las clases sociales se deben unir para llevar a cabo el programa determinado por el gobierno.
- (3) Oficiales, civiles y militares, al igual que la gente del pueblo, deben llegar a conseguir sus deseos de modo justo para evitar que estén divididos por el descontento.
- (4) Costumbres incivilizadas del pasado deben sustituirse por principios equitativos y justos.
- (5) Se debe buscar el conocimiento en todo el mundo de tal modo que se promueva con él el bienestar del imperio<sup>26</sup>.

Kishinami considera que estos principios son el ejemplo de la época revolucionaria del Japón de Meiji.

En relación a la filosofía como disciplina académica, el primer curso se impartió en 1873 en la *Kaisei-Gakko* (posteriormente, la Universidad Imperial de Tokio). Profesores americanos, británicos y alemanes utilizaron las obras de J.S. MILL (1806-1873) (*System of Logic*), Jeremy BENTHAM (1748-1832) o Herbert SPENCER (1820-1903) cuya sociología fue introducida por Ernest FENOLLOSA (1853-1908) en 1878. La introducción de estos autores reitera lo que antes ya se ha dicho, el éxito y la influencia que el utilitarismo tuvo en los primeros tiempos de desarrollo de la filosofía en Japón.

Por otro lado, Kishinami nos habla de la influencia de la Ilustración francesa (y principalmente de la obra de Rousseau y su contrato social) en la estructura nacional japonesa de finales del siglo XIX. El autor prueba la influencia de la Ilustración francesa en el seguimiento legislativo que se hace de sus principios jurídicos a la hora de escribir la Constitución Meiji (1889) y las bases del nuevo gobierno constitucional.

En menos de veinte años, se produce la Ilustración y la revolución intelectual y política (otra faceta práctica) en Japón. Siendo tan importante la revolución y sus consecuencias, Kishinami no puede dejar de preguntarse por los motivos de tan corto

---

<sup>26</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 8.

periodo de Ilustración. Para ello, expone dos motivos explicativos del fin del periodo ilustrado:

**Primero:** La gente del pueblo aceptó que la regla a seguir fuera el sentido común manteniendo a nivel ético opiniones moderadas. Siguiendo su rasgo práctico, evitaron cualquier tipo de ideario que pudiera destruir su vida.

**Segundo:** el espíritu reaccionario surgió y fue éste el que acabó con la primera etapa de la Ilustración. La introducción de la cultura y la ciencia occidental fue de la mano del desarrollo político. La restauración del poder en la figura del emperador dio la oportunidad a los japoneses para la manifestación del individualismo. El individualismo produjo que la gente empezara a reflexionar acerca de su tradición y desarrollo histórico: es decir, se despertó la conciencia nacional japonesa.

## **SEGUNDA ETAPA (1886-1905): LA INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA ALEMANA.**

Kishinami entiende que la segunda etapa en el desarrollo de la filosofía en Japón se da con la entrada de la filosofía alemana como tradición dominante entre los años 1886 al 1905.

Para empezar, aunque la Constitución, como hemos comentado antes, se redactó siguiendo principios jurídicos heredados de la tradición francesa, el desarrollo de la política en su sentido más práctico y en general el desarrollo posterior de las ciencias sociales, empezaron a estar dominadas por la tradición germánica<sup>27</sup>.

En relación a la filosofía, durante estos años se introducen las obras de Kant, Hegel, Lotze, Schopenhauer, Hartmann o Wundt en las aulas universitarias dedicadas a la filosofía. El profesor Raphael Von KOEBER (1848-1923), que menciona Kishinami en su texto, jugó un papel central no sólo en la introducción de la filosofía alemana, sino en su enseñanza del griego, el latín, de la historia de la filosofía medieval y moderna en la Universidad Imperial de Tokio<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Véase en este sentido el artículo de GRIMMER-SOLEM, Eric, "German Social Science, Meiji Conservatism, and the Peculiarities of Japanese History", Journal of World History, Vol. 16, Issue 2, en URL <http://www.historycooperative.org>

<sup>28</sup> Véase GONZÁLEZ VALLES, Jesús, "La influència de la mística alemanya medieval en el pensament de Nishida Kitarō", Conferència a la Societat Catalana de Filosofia, 6 d'Abril del 2006, traducció al català de Montserrat Crespín Perales. Pendent de publicació a l'Anuari de la Societat Catalana de Filosofia.

Con la influencia del pensamiento alemán, se produce un cambio gradual desde el primer estadio de Ilustración hacia el romanticismo (*Romantic Movement*<sup>29</sup>), como señala el autor.

El uso por parte de Kishinami del vocablo “Romanticismo” está aplicado en este caso a un movimiento de vuelta a la propia tradición tras la irrupción de lo occidental. El vocablo “romanticismo” está lleno de complejidades en el ámbito intelectual occidental y siendo así su aplicación a la filosofía japonesa hereda también su equivocidad. Ahora bien, a la luz del texto de Kishinami, su uso parece remitir al que se hace del término “romanticismo” en relación a su particularidad filosófica y a algunos de sus rasgos (identificación de los contrarios, pretensión de “unidad” de la filosofía con la ciencia, religión y arte; primacía de la intuición y el sentimiento frente a la razón y el análisis, etc.). En esa etapa de “romanticismo japonés” que señala Kishinami, se produce una vuelta a la literatura clásica japonesa y a las fuentes budistas y un signo de anti-intelectualismo. Este movimiento romántico fructifica en los estudios filosóficos que enlazan literatura y filosofía y en el estudio de la estética (de la mano de los nuevos autores introducidos en las universidades por parte de los profesores alemanes: Schopenhauer, Nietzsche o Hartmann).

A su vez, esta vuelta a los orígenes y a la propia tradición, produce una reacción ante el periodo de la Ilustración japonesa que antes hemos visto: hay una reacción contra el movimiento ilustrado que se refleja en el auge de los estudios históricos: se produce el desarrollo de corrientes historicistas y nacionalistas.

Kishinami advierte que la corriente nacionalista está influenciada por el pensamiento alemán (y aunque específicamente no lo dice, muchas de las tesis nacionalistas e historicistas tienen su origen en la filosofía de Hegel). El nacionalismo se convierte en una reacción contra la mera réplica o imitación de patrones extranjeros: así queda señalado por el autor cuando nos informa de que en 1887 se publica una revista llamada “*Nihonjin*” (日本人): en ella se advierte del peligro que corren los japoneses de olvidar su propia historia al imitar simplemente a otras naciones<sup>30</sup> (léase, a otras naciones de Occidente principalmente).

La reacción contra el movimiento ilustrado y la vuelta a los orígenes (o al discurso del “Japonismo” de nueva cuña), produce a su vez un choque contra la religión cristiana y aquellos pensadores que se habían convertido al cristianismo. Es

---

<sup>29</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 12.

<sup>30</sup> KISHINAMI, Op. Cit. 14.

significativo ver el contraste que se realiza en el seno de la controversia que se produce en el año 1892, según el autor, entre los principios religioso-culturales tradicionales japoneses y el cristianismo:

- El cristianismo pretende ser una religión universal y no reconoce la diferencia nacional. Este principio se contradice con las enseñanzas del edicto imperial que es fuertemente nacional y patriótico.
- La moral cristiana se fundamenta en la creencia supranatural en una Divinidad. Esta enseñanza es contraria a la base práctica y nacionalista de la moralidad japonesa.
- El amor que predica el cristianismo es universal y no admite deberes especiales entre el que establece las reglas y sus parientes. Este principio se opone diametralmente a las virtudes japonesas, como la piedad filial y la lealtad<sup>31</sup>.

### **TERCERA ETAPA (1905-1915): SUBJETIVISMO**

Kishinami utiliza el término “subjetivismo”, según la designación de otro autor japonés, el Dr. Kuwaki que lo tomó a su vez del profesor K. LAMPRECHT<sup>32</sup>. Desde su punto de vista, subjetivismo aquí significa el despertar de la auto-conciencia (*self-consciousness*). El subjetivismo o despertar auto-consciente es visto como una búsqueda de principios que substituyan la sensación de opresión de esa vuelta a la tradición que el autor ha ubicado en la etapa anterior.

Realmente no se puede describir con suficiente claridad esta tercera etapa subjetivista tal y como la expresa el autor en este texto. En apenas diez años es imposible rastrear esa búsqueda desesperada para salir de la presión a la que se veía sometida por primera vez la intelectualidad japonesa.

Ahora bien, lo que sí queda claro por la exposición que hace Kishinami de esta tercera etapa en construcción, es el hecho de la publicación e introducción de nuevos textos ahora traducidos directamente de su idioma original al japonés por parte de los intelectuales japoneses. La traducción y lectura de los textos en su lengua original produce un cambio significativo. Llama la atención la lista de autores que pasan a

---

<sup>31</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 15.

<sup>32</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 15.

traducirse desde su idioma original al japonés: Platón, Eucken, Bergson, Schopenhauer, James o Wundt. E igualmente importante es el hecho de que los estudiantes de filosofía de aquella época ya eran capaces de dominar lenguas extranjeras, principalmente inglés, alemán o francés.

Sin embargo, como bien admite Kishinami, no puede advertir cuál será el final de esta tercera etapa ni los desarrollos, cambios y virajes que con posterioridad al año 1915 se producirían.

## **LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y FILOSOFÍA EN JAPÓN**

Kishinami ya nos ha advertido de la relación entre religión y filosofía en Japón al describir en la segunda etapa la controversia entre la tradición religioso-cultural japonesa y el cristianismo. Es por ese motivo por el que tiene que dedicar una parte de su análisis a la relación existente entre la religión y la filosofía.

Nos informa de la existencia de tres religiones en Japón, el Shintoísmo, el Budismo y el Cristianismo. Veamos el análisis que hace de cada una de ellas por separado:

- a) El Shintoísmo: Según Kishinami, el Shintô (神道) no es fundamental en el desarrollo de la filosofía, excepto en relación a la ética. Pero reconoce, como no puede ser de otro modo, que el Shintoísmo ha tratado los aspectos éticos conjuntamente a la ética confuciana, siendo así que el Shintoísmo y el Confucianismo han sido, al unísono, las religiones constructoras del llamado “espíritu nacional”.
- b) El Budismo: Desde su punto de vista, en mi opinión correcto, el Budismo sí que fue y ha sido parte fundamental en el desarrollo de la filosofía en Japón. Aunque no vamos a entrar en detalles sobre las vías que han promovido la influencia del Budismo en el desarrollo filosófico japonés, simplemente mencionemos que el autor nos habla de “inspiraciones” que congeniaban con los budistas japoneses mencionando a autores tales como Schopenhauer, Spinoza y lo que él denomina “cuasi-panteísmo” en las obras de Hegel<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 18.

- c) El Cristianismo: La introducción del Cristianismo en Japón siempre ha sido conflictiva, ya desde los años de los primeros contactos con jesuitas como Francisco JAVIER, Cosme de TORRES y Alessandro VALIGNANO en el Japón del siglo XVI. En el siglo XX se repiten los parámetros del siglo XVI, y se da a la vez la fascinación por el Cristianismo pero también una actitud de recelo y de rechazo. Si hablamos específicamente de la relación entre cristianismo y filosofía, es evidente la influencia de la teología por vía de los profesores extranjeros que formaron a la primera generación de filósofos japoneses. En todos ellos se puede rastrear la influencia de la religión cristiana y cómo ésta se ha hilvanado junto a principios budistas utilizando la analogía entre principios de la mística medieval alemana por ejemplo en la figura del Maestro ECKHART (1260-1327) y el budismo Zen<sup>34</sup>.

## **PROBLEMAS ÉTICOS Y SOCIALES EN RELACIÓN AL DESARROLLO FILOSÓFICO**

Otro de los aspectos que refleja la introducción y desarrollo de la filosofía en Japón son los problemas éticos y sociales que se producen tras la irrupción del “nuevo estudio occidental”. Kishinami nos comenta la introducción de principios hasta entonces ajenos como la idea de libertad, ecuanimidad o individualismo.

El individualismo es parte central del debate cultural que se produjo en los años en los que escribe Kishinami. Aunque nos diga que el individualismo no se considera como intrínsecamente dañino<sup>35</sup>, sabemos que la situación no era exactamente así. El individualismo estaba siendo debatido a nivel intelectual y en el debate, cuestionado. Podemos mencionar al novelista SÕSEKI Natsume (1862-1922) y la conferencia que dio en el año 1914 en la Universidad Gakushûin que tenía como título “Mi individualismo”<sup>36</sup>.

En ese texto Sõseki expresa su firme convicción en el valor del individualismo, no solamente aplicado el ser humano individualmente considerado, sino también en relación a la esfera política y comunitaria. La definición del valor del individualismo

---

<sup>34</sup> Véase al respecto UEDA, Shizuteru, *Zen y Filosofía*; Barcelona: Editorial Herder, 2004.

<sup>35</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 21.

<sup>36</sup> Véase la traducción al inglés de la conferencia de SÕSEKI en RUBIN, Jay, “Soseki on Individualism. Watakushi no Kojinshugi”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 34, No. 1 (Spring. 1979), pp. 27-46.

que hizo Sōseki frente a su audiencia (*el individualismo aboga por el respeto por la existencia de otros si a la vez uno respeta su propia existencia*<sup>37</sup>) chocó frontalmente con el gobierno de aquellos primeros años del siglo XX.

No podemos acusar a Kishinami de ser corto de miras porque es justamente cuando él escribe su texto, cuando se produce el choque entre el individualismo y los principios patrióticos y nacionales (conservadurismo). Hay que reconocerle al autor que ya advierta los problemas que se iban a suscitar entre el conservadurismo nacional japonés y las corrientes individualistas (que vendrán lideradas por los círculos políticos e intelectuales socialistas y anarquistas).

Quedémonos en este punto con las últimas y significativas frases con las que Kishinami acaba esta parte de su trabajo cuando se cuestiona acerca de la soberanía del Estado:

*Una acalorada discusión ha surgido en relación a la interpretación de la Soberanía Estatal. El profesor Minobe y el profesor Ichimura han mantenido que el Emperador y los sujetos pertenecen al Estado, que es el que detenta la soberanía. El profesor Utegi ha atacado dicha posición manteniendo que el Estado pertenece al Emperador, y que el Emperador es por tanto el único que detenta dicha soberanía. Parece que el punto de vista conservador está cambiando. El profesor T. INANE, por ejemplo, habiendo mantenido durante mucho tiempo posiciones nacionalistas ha expresado su convicción de que en Japón el Estado debe ser el centro de la soberanía, siendo así que el Emperador y los sujetos pertenecen a él. ¿No se ha expresado el mismo emperador Nintoku diciendo que los sujetos del Estado no le pertenecen sino que él mismo existe por el bien de los sujetos del Estado? Estos son los problemas que se están discutiendo en relación a las teorías éticas y políticas*<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> En RUBIN, Art.Cit., p. 42.

<sup>38</sup> KISHINAMI, Op. Cit., p. 22.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este texto interpretativo de las ideas fundamentales expresadas por KISHINAMI Tsunezo se ha pretendido analizar el proceso de “desarrollo”, asimilación o yuxtaposición de la historia intelectual japonesa frente a la irrupción de lo “occidental” personificado en la filosofía.

Podemos resumir algunas de las conclusiones que se desprenden del análisis precedente como sigue:

- a) El texto de Kishinami nos proporciona una fuente de primera mano para conocer no solamente el desarrollo inicial de la filosofía en Japón sino también para informarnos de los intereses que movían a los intelectuales formados tras la Restauración Meiji. Kishinami es ejemplo, al igual que sucedió con muchos otros intelectuales, de aquellos japoneses que estudiaron durante las primeras décadas del siglo XX en el extranjero.
- b) Las vicisitudes de la filosofía se dan de modo similar en los cambios sociales y políticos del Japón de finales del siglo XIX y principios del XX. El proceso de modernización del país pasa de la irrupción y recepción acrítica de todo conocimiento “occidental” a su crítica y rechazo en defensa de la tradición cultural propia. El ejemplo más evidente es el choque entre los principios derivados del individualismo frente al nacionalismo y sus consecuentes valores éticos y sociales.
- c) Las teorías filosóficas relacionadas con el cristianismo y la influencia de la filosofía alemana introducidas por los primeros profesores extranjeros que enseñaron en las aulas japonesas, se convierten en elementos clave para entender en profundidad el desarrollo intelectual de la Era Meiji.
- d) Aunque el autor nos habla al principio del texto de “asimilación”, en mi opinión el proceso de desarrollo filosófico que se produce en Japón no es tanto un proceso asimilativo sino yuxtapuesto. Los posteriores desarrollos filosóficos japoneses demuestran, a mi entender, que a la hora de tratar las producciones filosóficas japonesas estamos ante una situación de yuxtaposición, es decir, de una posición del corpus filosófico occidental junto a la historia intelectual propia, sin que la identidad filosófica japonesa se vea totalmente borrada por una suerte de sincretismo en el que primaría solamente la filosofía occidental, ni tampoco en su posición contraria, un desarrollo filosófico totalmente ajeno a la influencia de la filosofía occidental.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Artículos*

GONZÁLEZ VALLES, Jesús, “La influència de la mística alemanya medieval en el pensament de Nishida Kitarō”; Conferència a la Societat Catalana de Filosofia, 6 d’Abril del 2006, traducció al català de Montserrat Crespín Perales. Pendent de publicació a *l’Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*.

GRIMMER-SOLEM, Eric, “German Social Science, Meiji Conservatism, and the Peculiarities of Japanese History”; *Journal of World History*, Vol. 16, Issue 2, en URL <http://www.historycooperative.org>

NOTOMI, Noburu, “Plato in Japan: Past, Present and Future”, *The Internet Journal of the International Plato Society*, nr. 1, March 2001, The Plato Society-Academia Verlag. En URL: <http://www.nd.edu/~plato/notomi.htm>

RIEPE, Dale, “Selected Chronology of Recent Japanese Philosophy (1868-1963)”, *Philosophy East and West*, Vol. 15, No. 3/4 (Jul. – Oct., 1965), pp. 259-284.

RUBIN, Jay, “Soseki on Individualism. Watakushi no Kojinshugi”, *Monumenta Nipponica*, Vo. 34, No. 1 (Spring. 1979), pp. 27-46.

### *Obras*

CARR, Brian and MAHALINGAM, Indira, Eds., *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*; London: Routledge, 1997.

CHENG, Anne, *Historia del Pensamiento Chino*; Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006.

HEISIG, James W. Editor, *Frontiers of Japanese Philosophy*; Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006.

KISHINAMI, Tsunezo, *The Development of Philosophy in Japan*; Princeton: Princeton University Press, 1915. <http://www.archive.org/details/developmentofphi00kishrich>

NISHIDA, Kitarō, *An Inquiry into the good*; New Haven and London: Yale University Press, 1990.

UEDA, Shizuteru, *Zen y Filosofía*; Barcelona: Editorial Herder, 2004.