



COMIENDO LA FRUTA PROHIBIDA: LA FILOSOFÍA EN LA ERA MEIJI (1868-1912)

Montserrat Crespín Perales

4ª Jornada: 10 de Octubre de 2008

Frente a la universalidad que se reconoce a otros ámbitos de conocimiento, la filosofía parece ser la eterna fruta prohibida. Entre los historiadores del pensamiento reina el silencio absoluto ante otras tradiciones intelectuales como la japonesa. En el mejor de los casos, “Oriente” se utiliza para reafirmar la hegemonía Occidental en cuestiones culturales, políticas o epistemológicas.

Para poder sostener un verdadero diálogo no basta con reconocer o rehabilitar otro(s) discurso(s), sino que es necesario sentar las bases de la comunicación en tanto que discurso que acepta la heterogeneidad ubicándola en el interior de homogeneidades que sean aceptables y reivindicables.

Con ocasión de estas jornadas, realizaremos una breve introducción a las ideas de los pensadores que surgieron en la Era *Meiji* (1868-1912), años que marcaron el inicio de la época contemporánea de Japón.

Sus actitudes filosóficas, sometidas a la controversia paradójica entre la occidentalización y la necesidad de mantener los rasgos propios colectivos, nos mostrarán que lejos de quedar limitados a la incompatibilidad o la inconmensurabilidad frente a la filosofía en su sentido estrecho y eurocéntrico, ellos fueron, con sus aciertos y errores, pioneros del diálogo aún incompleto y por hacer.

Si la condena de Mefistófeles a los hombres que filosofan está en convertirlos en animales que dan vueltas en círculos dentro de una llanura yerma mientras alrededor hay prados verdes, ¿hay motivos para excluir de entre los hombres a quienes con nosotros viven en ese terreno?

1. Introducción Histórica

Cualquier análisis histórico requiere de una escisión que establezca un punto de partida desde el cual construir el discurso narrativo. La pequeña introducción histórica





que aquí vamos a realizar entraña en ese sentido muchas dificultades. Desde el momento en que datamos una determinada época, finales del S. XIX, y un determinado territorio, Japón, escindimos e indicamos un origen a nuestro recorrido.

El interés por exponer a modo de introducción las ideas de algunos de los pensadores surgidos en la llamada Era *Meiji* en Japón (también conocida como Restauración o Reforma *Meiji*) (1868-1912) radica en varios motivos, algunos de fácil explicación y otros dignos de una reflexión mucho más pausada y por supuesto más amplia en el tiempo.

El origen de la idea de exponer brevemente algunas de las reflexiones de los intelectuales japoneses de finales del siglo diecinueve es sencillo. Durante la gestación de estas jornadas comenté con el Dr. Carlos SIERRA la idoneidad de adelantarnos en una década a la posible celebración o conmemoración de la Restauración *Meiji*.

Este año se cumplen 140 años de esa fecha que marca un antes y un después en la historia del Japón moderno. Aunque no podamos aventurar ningún tipo de celebración gubernamental al respecto, en su momento vino a mi memoria el extraordinario artículo que con motivo del centenario de la Reforma y de la introducción de la filosofía en Japón realizara en el año 1969 el ya fallecido maestro y amigo Dr. Jesús GONZÁLEZ VALLES¹. A él, pionero en España del estudio de la historia filosófica e intelectual japonesa, va dedicado este texto.

Vista la motivación fácilmente reconocible, la importancia de detenernos por unos minutos en un análisis sobre la introducción del concepto “filosofía” en el Japón de aquellos años y su reflejo en el trabajo de sus intelectuales requiere de explicaciones mucho más detalladas y complejas.

No obstante, la primera pregunta que debemos hacernos es bien sencilla: ¿qué sucedió en el año 1868? Y la subsiguiente, derivada de ésta, sería, ¿qué papel juega la filosofía en relación a esa importante fecha?

Para contestar a la primera pregunta tenemos que remontarnos al 8 de Julio de 1853, cuando un enviado especial de los Estados Unidos al Japón, el Comodoro Matthew CALBRAITH PERRY, arribó cuatro buques de guerra en *Uraga*, en la Bahía de Tokio.

Como ya intentaran sin éxito otros capitanes y buques de guerra americanos en 1837 y 1846, Perry quería forzar que Japón abriera sus fronteras con el fin de poder

¹ Véase GONZÁLEZ VALLES, Jesús, “Cien años de inquietud ideológica en Japón”, *Revista Arbor*, Tomo LXXIII, Núm. 281, Mayo, 1969, pp. 45-61.



negociar el acceso de los barcos balleneros norteamericanos en los puertos japoneses. El fin del cierre fronterizo de Japón, forzado por las amenazas americanas, se materializó en el año 1854 con la firma de un tratado entre los dos países, el Tratado de *Kanagawa*, con el que se permitía la apertura de dos puertos a los navíos americanos, el puerto de *Hakodate* en *Hokkaido* y el puerto de *Shimoda*, junto a la Bahía de Tokio.

La firma de ese tratado supuso el origen de muchos otros acuerdos favorables al libre comercio y las relaciones diplomáticas no sólo con Estados Unidos sino con países como Inglaterra, Francia, Rusia o los Países Bajos.

Imponiendo de nuevo la inmovilidad del relato a la dinámica de la historia, podemos decir que esos tratados originados en el ámbito económico escriben el último capítulo de la Era *Tokugawa* (1603-1867).

El periodo Tokugawa mantuvo durante más de dos siglos una política de aislamiento del país frente a los poderes occidentales y, de forma eminente, frente al cristianismo.

Hay que recordar que la Era *Tokugawa* había puesto fin a otro de los periodos importantes de influencia Occidental en Japón. En este caso, hablamos del siglo XVI y del intercambio de ideas que se produjo entre los gobernantes y la sociedad japonesa y los Jesuitas y Franciscanos españoles y portugueses.

El cierre de ese primer intercambio importante y el inicio del aislamiento durante más de dos siglos tiene muchas explicaciones, pero una de ellas es significativa a la hora de situar los debates sobre la filosofía en el siglo XIX. Sabemos que *TOYOTOMI Hideyoshi*, el que fuera *shogun* o general al mando de todo el país durante el siglo XVI, mantuvo un trato favorable a los cristianos hasta que advirtió el peligro de la introducción de esa religión en el país, publicando en 1587 el edicto de prohibición del cristianismo.

Por un lado, fue consciente de que los cristianos obligaban a la conversión y conculcaban muchas de las prohibiciones de la religión budista, como la de matar lo vivo para comer carne. También se empezaron a ver reacciones de falta de lealtad de los vasallos cristianos a los terratenientes provinciales, llamados *daimyōs*. Paulatinamente los conversos pasaban a obedecer al Dios cristiano en vez de a la autoridad de esos “señores feudales”. Aunque pudiéramos pensar que éstos eran motivos menores para el inicio del aislamiento, baste recordar que tras la tarea evangelizadora, se escondía con frecuencia el afán colonizador de las potencias occidentales. Al respecto es pertinente recordar el incidente del galeón español San Felipe en 1596. Ese buque español encalló



en la costa de *Tosa* a causa de un tifón. El barco quedó confiscado y los pasajeros fueron interrogados por las autoridades japonesas. El capitán del navío explicó a uno de los funcionarios japoneses lo siguiente:

Nuestros monarcas envían primero a los países que pretenden conquistar a sacerdotes que inducen a la gente a abrazar nuestra religión, y cuando éstos han logrado grandes progresos, mandan tropas que se alían con los nuevos cristianos. El resto no es difícil de llevar a cabo².

Ese “resto a llevar a cabo”, la colonización del país, algo que ya había sucedido en otros países asiáticos como Macao o Filipinas, dio fuertes argumentos a *Toyotomi* y las posteriores generaciones de *shogun* y gobernantes para aislar al país durante más de dos siglos.

Tras este breve pero necesario comentario histórico, debemos retomar el momento en el que Japón abre sus fronteras. Con la firma de los tratados por parte de los líderes *Tokugawa* sin el permiso del emperador, los clanes *samurai* más importantes, los *Chôshu*, *Satsuma* y *Tosa*, se unificaron contra el gobierno. Estos clanes proclamaron lemas tales como *sonnô-jôi* (reverencia al emperador y expulsión de los bárbaros) y conspiraron hasta producir la disolución interna del gobierno *Tokugawa*. La disolución del anterior gobierno supuso, entre otras cosas, la restauración del emperador como figura central a nivel político y el establecimiento del *Shintô* como religión nacional. A su vez, finaliza la prohibición de la religión cristiana y se introducen progresivamente las ciencias occidentales en Japón.

En aquellos días, los intelectuales más avanzados del país empezaron a mostrar admiración frente al progreso de la civilización occidental en comparación con los países asiáticos. Paradójicamente, aquellos que en principio sostuvieron la necesidad de expulsar a los “bárbaros” occidentales, empezaron a valorar la idea de progreso occidental en tanto que estructura deseable y adoptable para Japón.

En ese sentido, los jóvenes intelectuales fueron empujados a investigar sobre la técnica occidental y el conocimiento necesario para llevar a Japón al mismo nivel de avance que se creía existente en los países occidentales. Durante dos siglos y medio, a excepción hecha de contactos comerciales y culturales limitados con China y Holanda,

² YUSA, Michiko, *Religiones de Japón*; Madrid: Akal, 2005, p. 75.



no había habido en el país intercambio científico o cultural con Occidente. Cuando el antiguo sistema feudal *Tokugawa* colapsa, Japón se encuentra en una situación de debilidad tal que le impide poder reaccionar expulsando de nuevo a las potencias occidentales: la geopolítica había cambiado y la nueva realidad mostraba que potencias como Estados Unidos, Inglaterra o Francia eran los agentes de la colonización y expansión en Asia y África.

Frente al nuevo mapa geopolítico, el otro condicionante con el que se encuentra el país es el del reconocimiento, mezclado con admiración, por la tradición cultural extranjera que había desarrollado su técnica y su ciencia de un modo nunca antes visto. Era preciso conocer qué había propiciado tan extraordinario avance en la ciencia y la técnica y cómo se había materializado esa signo de igualdad sinonímico entre Occidente y Progreso.

Como acertadamente señala Thomas P. KASULIS, Japón se encontraba ante una encrucijada de caminos:

(...) o bien ser un peón en el poder imperialista que estaba jugándose con la expansión europea y norteamericana o bien ser un poder imperialista por derecho propio a través de una extensa reconstrucción económica, política, social y tecnológica. [Japón] escogió esta última alternativa³.

Esa elección supuso que el país estructurara todo un programa que tenía como objetivo la modernización del gobierno, la educación, la industria y la economía. La elección era una reacción inteligente ante el riesgo de caer en las fauces imperialistas occidentales y tenía como proposición necesaria conocer y aceptar lo extranjero pero no simplemente para imitarlo, sino para superarlo.

Con tal motivo, una de las estrategias políticas consistió en enviar a jóvenes estudiosos a Europa y Norteamérica. Entre ellos podemos destacar a personas que, como veremos, fueron figuras centrales en el estudio y la introducción de la filosofía en Japón. Es el caso de FUKUZAWA Yukichi (1835-1901), TSUDA Mamichi (1829-1903) o NISHI Amane (1829-1897) entre muchos otros.

³ KASULIS, Thomas P., "Sushi, Science, and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its Views of Western Science", *Philosophy East and West*, Volume 45, No. 2, Comparative and Asian Philosophy in Australia and New Zealand (Apr., 1995), p. 232.



Por otro lado, el gobierno japonés invitó a profesores europeos y norteamericanos a sus universidades para impartir cursos. En el ámbito específicamente filosófico podemos destacar a Ernest F. FENOLLOSA (1853-1908) o Raphael Von KOEBER (1848-1923). Éste último impartió clases de griego, latín y amplios cursos de historia de la filosofía antigua, medieval y moderna siendo de gran influencia para los jóvenes universitarios que cambiarían el curso de la filosofía en Japón, como NISHIDA Kitarō (1870-1945).

Es en este ambiente de intercambios intelectuales que se suceden en las recién creadas universidades, donde los intelectuales japoneses se enfrentaron a la ciencia y a la tecnología y también a las disciplinas teóricas que, en su forma occidental, eran desconocidas en Japón. Todos ellos se afanaron por conocer los entresijos de la teoría económica, la política, los estudios jurídicos e hicieron frente a la perplejidad y a los debates que surgieron ante una categoría conceptual como la “filosofía”, la ciencia unificadora de todas las ciencias y la disciplina de todas las disciplinas.

A continuación vamos a ver, de la mano de tres pensadores japoneses, un breve bosquejo del camino de la perplejidad ante la filosofía. Veremos como la filosofía, considerada en primera instancia un conocimiento importado y extranjero, enmascarado en ininteligibles lenguajes e infinitas máscaras, apropiada y expropiada, acogida y expulsada, acabó configurándose, en la obra de los pensadores japoneses, en lo que nunca debería dejar de ser: el más universal de los dialectos y de los venenos.

2. Los rudimentos de las categorías “filosofía” y “filósofo”: *Las teorías de los filósofos occidentales (1835) de TAKANO Chōei (1804-1850)*

Ante la necesidad de prestar una mayor atención a la filosofía en la Era *Meiji*, debemos dirigirnos por un momento a esos años previos a la disolución del sistema de la época *Tokugawa* y a los conflictos que se produjeron cuando algunos intelectuales pretendieron reconocer el valor de los estudios occidentales. Muchos de los intelectuales de mediados del siglo XIX pagaron con su vida la osadía de reflexionar sobre doctrinas filosóficas importadas de Occidente. Vamos a prestar atención a uno de aquellos intelectuales, TAKANO Chōei (1804-1850), porque su figura representa en carne propia lo que fue la confrontación ante la categoría extraña, por ser considerada extranjera, que era la filosofía.



Antes hemos dicho que durante los años del Shogunado, los únicos contactos más allá de los límites de Japón se dieron con China y Holanda. Al respecto hay que comentar que la influencia occidental se produce durante los años de reclusión del país por vía de los llamados “estudios holandeses” (*rangaku*) [蘭学]. Fundamentalmente consistían en el estudio de obras de ciencias naturales y medicina, conocimientos que la ley gubernamental permitía introducir de modo muy limitado. Los pocos intercambios intelectuales que se produjeron eran el resultado del permiso especial que tenían los navíos mercantes holandeses que atracaban en el puerto de *Nagasaki*.

Durante los años 1830, a medida que la situación en el país se hace más insoportable, sucediéndose temporadas de hambrunas y conflictos políticos derivados de la crisis económica y gubernamental, algunos de aquellos intelectuales que se dedicaron a aprender los “estudios holandeses” empezaron a lanzar críticas y ataques contra el gobierno en tanto que causante de la difícil situación que vivía la población japonesa.

La crítica al sistema gubernamental japonés iba emparejada a la necesidad de implantar la ciencia occidental y así modernizar el país. El caso de TAKANO Chôei es particularmente instructivo al respecto.

Este intelectual pertenecía al grupo de *Yamanote* de estudios holandeses. Él y otros de los miembros de ese grupo no se dedicaron simplemente al estudio de la medicina, como había sucedido tradicionalmente. Empezaron a interesarse por la geografía y la historia de los países occidentales, sus sistemas políticos y sus asuntos económicos. Ellos representan otro modo de acercarse a los estudios occidentales y el hecho de derivar su reflexión hacia aspectos alejados de la ciencia natural y la medicina, una afrenta directa al férreo control que ejercía el gobierno.

De TAKANO Chôei sabemos que tras estudiar medicina occidental en *Nagasaki*, empezó a preocuparse por los problemas económicos y políticos del Japón del momento. Tanto él como otro de aquellos pioneros que osaron traspasar la línea divisoria de la censura del gobierno, como WATANABE Kazan (1793-1841), fueron ferozmente perseguidos y acusados de simpatizar con los bárbaros occidentales. La persecución de Takano, Watanabe y otros intelectuales favorables a la apertura intelectual del país se conoce como “El conflicto de los Simpatizantes de los Bárbaros”. La acción dirigida contra ellos se materializó en la serie de arrestos que se produjeron en el año 1839 contra estos estudiosos que, al interesarse por los estudios occidentales, agrietaban el incontestado sistema nacional.



Takano fue sentenciado a cadena perpetua al conocerse que en sus escritos la descripción que hacía de la situación de pobreza del país señalaba como responsable al gobierno:

En un periodo de paz prolongada y gobierno estable, las artes militares son obsoletas y la tradición escolar corrupta. Los militares hacen ostentación y valoran el embellecimiento de sus actividades, y el aprendizaje es principalmente parafraseo y palabreo. Se pierden en cartas elegantes mientras al mismo tiempo hay una ausencia total de preocupación por el bienestar social. Desde los problemas con las cosechas de 1833, no cesan las muertes por hambruna en la capital y solamente hace falta usar la imaginación para vislumbrar cuán peor es la situación en el campo y las afueras⁴.

No podemos entrar en detalles acerca del juicio particular al que fueron sometidos estos intelectuales, pero lo que es importante resaltar es que en sus escritos y reflexiones, encontramos que hay una clara oposición contra la reclusión cultural a la que el sistema gubernamental del *Bakufu* estaba sometiendo a Japón. Takano fue sentenciado a prisión de por vida y Watanabe confinado a arresto domiciliario permanente. Los dos coinciden en su final. Takano consiguió escapar y vivió durante años como fugitivo. Finalmente, aterrorizado ante la certeza de ser capturado de nuevo, se suicidó. Watanabe tomó la misma determinación.

Ellos personalizan parte de la historia de los periodos intermedios entre la caída de una época y el comienzo de otra. Los periodos intermedios entre fechas destacables deben ser tenidos en cuenta en cualquier narración histórica. Relatos que pasan desapercibidos en la generalidad de la historia de las ideas cobran fuerza y mayor sentido al reconsiderarse junto a hechos posteriores en el tiempo. Eso sucede en el caso de TAKANO Chôei cuando hacemos la lectura del que es uno de los primeros exámenes valorativos de la filosofía occidental.

Nos referimos al texto *Las teorías de los filósofos occidentales (Seiyô Gakushi no Setsu)* [西洋学師の説] del año 1835. Es el primer ensayo que aparecía en su obra

⁴Citado en MASAOKI, Kôsaka, *Centenary Culture Council Series: Japanese Culture in the Meiji Era, Vol. IX, Thought*; Tokyo: Pan-Pacific Press, 1958, p. 11.



Notas sobre lo visto y oído (Bunken Manroku) [聞見漫録] que fue reproducido en la edición de las obras completas del autor en 1929-1931 y recopilada en el año 1971⁵. Al preparar su obra *Recent Japanese Philosophical Thought* (1963), Gino K. PIOVESANA advirtió de la necesidad de realizar una traducción al inglés que encontramos publicada en el año 1972⁶.

Es un texto brevísimo pero fundamental a la hora de entender los primeros rudimentos de las categorías “filosofía” y “filósofo” entre los pensadores japoneses de mediados del siglo XIX.

Al ser el primer relato historiográfico escrito por un intelectual japonés sobre la trayectoria de la filosofía occidental desde los filósofos presocráticos hasta Christian WOLFF (1679-1754), tanto sus aciertos como sus lagunas, su traducción de conceptos y su transposición de términos holandeses, nos dan cuenta del inicio de lo que posteriormente requeriría de una amplia tarea de traducción, ubicación y confrontación con las categorías filosóficas importadas.

Para empezar, en el texto encontramos que, ya en su el título, el autor utiliza la palabra *gakushi* [学師] para referirse a los filósofos, aunque su lectura literal sería “maestro de conocimiento”.

Posteriormente, en 1874, sería otro intelectual de la Era *Meiji* que antes solamente hemos mencionado, NISHI Amane, el que traduciría estas categorías. Desde entonces, la lengua japonesa utiliza las palabras *tetsugaku* [哲学] y *tetsugaku-sha* [

哲学者] para referirse a la filosofía y a los filósofos, respectivamente.

En ausencia del aparato lingüístico apropiado en la lengua japonesa, Takano denomina *jitsugaku* [実学], conocimiento derivado de la ciencia experimental, al amplio espectro de conocimientos entre los que incluye a la filosofía.

Si bien es cierto que Takano realiza estos intentos de traducción partiendo de los pares lingüísticos holandeses, por ejemplo al traducir *wijsgeer* (filósofo), su relato sobre la historia de la filosofía occidental no es una simple transposición de términos holandeses. Es importante detenerse en las valoraciones y críticas que el pensador japonés expresa al narrar cronológicamente el pensamiento occidental, sus figuras preeminentes y las teorías que sostuvieron.

⁵ En SATŌ, Shōsuke, Ed., *Nihon Shisō Taipei* [日本思想大系], Vol. 55, Tokyo: Iwanami Shoten, 1971, pp. 204-210. ⁶ TAKANO, Chōei; PIOVESANA, Gino K., “Seiyo Gakushi Setsu. The Theories of Western

Philosophers”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 27, No. 1 (Spring, 1972 ..)pp. 85-92.



El texto comienza con dos referencias singulares, una a Tales de Mileto (640- aprox. 548-545 a.C) y otra a Pitágoras (532 a.C).

A Tales de Mileto, nacido aproximadamente sobre el año 640 a.C⁷ lo sitúa temporalmente ciento cincuenta años antes del nacimiento de Confucio que el historiador SIMA Qian data en el año 551 a.C. Sólo dice de Tales que fue el más prominente de siete pensadores, mencionando a cuatro de ellos, Anaxímenes (588-524 a.C), Anaximandro (610-547 a.C), Anaxágoras (499-428 a.C) y Arquelao (420 a.C). Se detiene en la figura de uno de estos, Anaxágoras, y en la particular elección de éste. Nos dice que Anaxágoras, centrado en el estudio de la astronomía, justificó su aparente desinterés por las cuestiones políticas en aras de un conocimiento mejor de los astros⁸. La ciencia parecía hacer más por la *polis* que la práctica política en el ágora.

Acto seguido, Takano pasa a centrar su atención en Pitágoras. Menciona que el filósofo griego avanzó en sus conocimientos matemáticos tras sus contactos con la cultura egipcia y que posteriormente estableció la teoría de la armonía para regular la perfección del cosmos y de todas las cosas en él incluidas.

Desde el punto de vista del pensador japonés, Pitágoras pensaba que la tierra era como un gran cuerpo humano y aceptaba la teoría de la inmortalidad del espíritu y la trasmigración de las almas. En un pasaje que bien parece un germen de los principios metodológicos que se utilizan con frecuencia en la filosofía comparada, Takano encuentra similitudes entre las doctrinas de Pitágoras y el budismo. En concreto se refiere, aunque sólo de pasada, a la semejanza existente entre la teoría de los tres mundos del Budismo y la aceptación de la trasmigración de las almas pitagórica. No entrando a detallar concretamente a qué se refiere ni en qué aspectos encuentra él estas similitudes, podríamos aventurar que se refiere a la teoría de los tres cuerpos de la escuela budista *Mahayana* (budismo del gran vehículo) y a la gradación de naturalezas divinas simultáneas de la budeidad: el cuerpo del dharma o del absoluto en tanto que principio trascendente del ser; el cuerpo de la beatitud, en tanto que el reflejo del principio absoluto en los *bodhisattvas*; o el cuerpo de emanación, que es como se manifiesta Buda en los seres vivos.

⁷ Véase KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*; Madrid: Gredos, 1999, pp. 120-152. ⁸ TAKANO, PIOVESANA, Art. Cit., p. 86.



Tras nombrar a Parménides (540 a.C) y señalar que Zenón de Elea (490-430 a.C) fue el inventor de la retórica (en holandés en el original, *redenkunde*) y de la filosofía natural, Takano pasa a hablarnos de Sócrates (470-399 a.C).

Para el japonés, los aspectos más remarcables de Sócrates son aquellos que se relacionan con su comportamiento ético. En este sentido nos comenta la moderación de Sócrates con la comida y la bebida y señala que el filósofo griego hizo de la “regla de oro” (no hagas a los otros lo que no quieras que te hagan a ti) su meta ética personal. Sin referirse a las posibles similitudes entre Confucio y Sócrates, Takano pasa directamente a explicar, ésta vez con un poco más de detalle, las teorías de Platón.

Esa comparación que echamos en falta entre Confucio y Sócrates aparece de modo indirecto. Takano habla de Platón dibujando su figura con un par de la tradición confuciana. Platón habría sido para Sócrates como YEN Hui había sido para Confucio: su discípulo favorito.

En el *Lun Yu (Analectas o Reflexiones y Enseñanzas)*, el maestro Kong describe en diversas ocasiones a su discípulo YEN Hui, treinta años más joven que él y a quien dibuja como el discípulo que más afán de aprendizaje tenía y que más virtud poseía, pues no desahogaba su ira con los demás ni cometía dos veces el mismo error⁹.

Sintetizando en la narración las teorías platónicas más relevantes, Takano vuelve a realizar un análisis comparado entre la tradición de pensamiento asiática y la occidental. Según Takano, Platón presupone una teoría de la nada al hablar del espíritu como lo sin forma y otra del ser, al hablar de la tierra como lo poseedor de forma.

Habría mucho que comentar al respecto y muchas las preguntas hipotéticas que se le podrían hacer al pensador japonés para mostrar la evidentemente limitada corrección de su comparación al referirse a la nada y al ser en el corpus platónico. No obstante, queda claro que su mirada está dirigida más allá de la mera crónica y sus palabras adelantan muchos de los interrogantes que conformarán el diálogo y el disenso entre la historia intelectual oriental y su contraparte occidental.

Adelantándonos un poco en nuestra lectura, es significativa también la crítica que el autor hace a la teoría de los cuatro elementos de Aristóteles. La considera absurda y falsa. La mirada científicista de Takano sobresale a lo largo de todo el texto y por tanto siempre antepone las virtudes de la ciencia y su objetividad frente a la validez que, de otro modo, podría dar también a las teorías aristotélicas vistas en su conjunto y

⁹ CONFUCIO, *Lun Yu. Reflexiones y Enseñanzas*; Traducción del chino, introducción y notas de Anne-Hélène Suárez, Barcelona: 1997, Libro VI, 2, p. 56.



consideradas desde una perspectiva metafísica. Frente al triunfo evidente de la ciencia, las teorías aristotélicas se le muestran como una absurdidad a la luz de la experiencia científica y los avances en el conocimiento de la física de finales del siglo en el que él escribe.

Asimismo menciona las teorías de Arcesilao (315-241 a.C) o Epicuro (341-270 a.C) pero acaba su historia de la filosofía griega antigua con un juicio general sobre sus pensadores. Al expresar tantas y tan diversas teorías sobre la realidad o el ser humano, los filósofos griegos no hicieron más que multiplicar los puntos de vista y hacerlos contrarios entre sí. Las inconsistencias y las diferencias entre teorías llevaron a una arbitrariedad teórica que impedía discernir con claridad quiénes de aquellos pensadores habían seguido la vía correcta y quiénes estaban errados.

Esa inconsistencia encuentra su síntesis en la época romana. Takano describe que fue el Emperador Augusto el que ordenó a Potamón de Alejandría (40 a.C) que unificara, en una única escuela, todos aquellos aspectos que se habían demostrado válidos y útiles. Entiende que la época romana llegó a sintetizar y unificar la diversidad de teorías que en la Grecia Antigua habían desembocado en una pluralidad confusa.

El salto temporal e histórico al que luego se dirige el autor japonés sitúa a la historia del pensamiento occidental en los albores de la modernidad. La figura en la que centra su atención es Nicolás COPÉRNICO (1473-1543), ejemplar científico que demostró los errores de la teoría ptolemaica y estableció las bases del heliocentrismo. La teoría heliocéntrica, retomada por Galileo GALILEI (1564-1642), le sirve a Takano para volver a mostrar su juicio adverso contra las teorías aristotélicas. Takano muestra en su valoración de Aristóteles que la ciencia, en tanto que conocimiento objetivo fruto de la observación de los hechos, había demostrado ser el patrón de certeza frente a la realidad, patrón que personifica en estos pensadores del siglo XV y XVI.

Ya en la modernidad, son de nuevo dos científicos y eminentes matemáticos, Pierre GASSENDI (1592-1655) y René DESCARTES (1596-1650), los que destacan. Tanto Gassendi como Descartes encarnan la sustitución de los antiguos paradigmas y cosmovisiones de la realidad por la nueva ciencia liderada por la matemática y la física. Aún así y considerando que Occidente dejaba a un lado las creencias firmemente arraigadas de la antigüedad, la ciencia parece coexistir junto a las teorías antiguas por bien de la espiritualidad. Esa lucha entre las creencias antiguas y la nueva ciencia, empieza a ser rectificadas, según Takano, con las obras de Isaac NEWTON (1642-1727), Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1646-1716) y John LOCKE (1632-1704).



La historia narrada por el japonés acaba con la figura de Christian WOLFF (1679-1754), quien influyera particularmente a Immanuel KANT (1724-1804). Según Takano, Wolff dijo que todas las cosas se originan según principios matemáticos y que cualquier conocimiento que no siguiera estos principios de la lógica matemática no dejaba de ser más que un conocimiento obtuso.

De todo el recorrido que hemos hecho de la mano del texto de TAKANO Chōei, queda clara una idea que es la que dirige todo su repaso al “auge y caída, méritos y deméritos” de los pensadores del mundo occidental. En sus valoraciones y reflexiones, la ciencia experimental, la física y la matemática, son la clave para la modernidad, para el avance, para la superación de las antiguas estructuras y el establecimiento del progreso tecnológico.

Al final del texto es significativo leer que tras mencionar, usando términos holandeses, las disciplinas que considera conforman la tradición occidental (retórica, ciencia natural, la ética y la política, metafísica, psicología, las matemáticas, literatura e historia), solamente se atreva a traducir al japonés dos términos: lógica y ciencia natural.

Su traducción de lógica por el término *chirigaku* adelanta la traducción que del término hiciera en 1874 NISHI Amane (*chichigaku*). Apunta a la necesidad de establecer un término apropiado en japonés para uno de los aspectos del conocimiento occidental que parecía inexistente y desconocido en Japón.

Otro tanto sucede con el término *kakubutsu kyûrigaku* [格物究理学] que coge de Chu Hsi (1130-1200) para dar con una noción apropiada para referirse en japonés a las ciencias naturales.

Un lector atento del texto de TAKANO Chōei advierte que la historia del pensamiento occidental que dibuja se ampara en su mirada científicista y es en la ciencia donde pone los hitos de Occidente.

En vez de pararse a observar las ideas de autores como Parménides o a analizar detalladamente la filosofía de Sócrates, Takano nos narra una historia de la filosofía occidental en la que las matemáticas y la física han derrocado a la irracionalidad mitológica, religiosa o cosmológica de los primeros tiempos. Si estiramos sus proposiciones para poder dar una conclusión, el hecho de dividir explícitamente los periodos en relación a los avances científicos, parece ser una herramienta intelectual y política para luchar contra la reclusión y el subdesarrollo social, político, económico y científico de su país.



Como hemos visto, su osadía, y este texto también lo es, la pagó con la persecución, la pérdida de la libertad y la muerte. Sin embargo, la valía de estos rudimentos lingüísticos con respecto a las categorías extranjeras y su alabanza de la ciencia moderna occidental frente a las creencias basadas en ontologías acientíficas, pueden ser consideradas como el principio de la dinámica interna intelectual japonesa que pretendía establecer las bases de una nueva realidad social.

3. NISHI Amane y el problema de la categorización de la incógnita “filosofía”

Uno de los problemas que surgen con la irrupción de la filosofía occidental en Japón es la cuestión de la traducción del vocabulario filosófico al japonés. Uno de los autores responsables de crear el corpus de neologismos que tradujeran la filosofía occidental fue NISHI Amane (1829-1897).

Nishi fue enviado por el gobierno *Tokugawa* a estudiar a Holanda en el año 1862. En su contacto con las ramas de conocimiento occidentales, su primera intuición le llevó a sostener que en Japón faltaban muchas disciplinas teoréticas como la economía, la ciencia política, los estudios jurídicos y, por supuesto, la filosofía. Antes hemos visto que los pensadores de mediados de los años 1830, habían llegado a la misma deducción y que en su lucha por valorar positivamente el conocimiento importado, pagaron con su vida su contravención del encierro cultural impuesto.

NISHI Amane pertenece ya a otra época y es un ejemplo de aquellos primeros estudiantes que cumplieron la posterior tarea gubernamental de modernizar el país. En relación a la filosofía, encontramos que esta disciplina no sólo no era conocida, sino que los mismos intelectuales japoneses sostenían que nunca había existido tal cosa que pudiera denominarse así en Japón.

De este modo, Nishi escribe en su obra *Hyakugaku renkan (Relación de los cien saberes)* (1870-1873) la siguiente sentencia:

No hay nada en nuestro país que merezca ser llamado filosofía; en este sentido, tampoco China puede igualarse a Occidente¹⁰.

¹⁰ CARR, Brian, MAHALINGAM, Indira, Ed., *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*; London and New York: 1997, p. 811.



Esta sentencia de Nishi es similar al veredicto que a finales del siglo XIX hiciera otro ilustre pensador de la Era *Meiji*, NAKAE Chōmin (1847-1901), responsable de traducir e introducir las obras de Jean Jacques ROSSEAU (1712-1778) en Japón:

Desde la antigüedad hasta nuestros días no ha habido filosofía en Japón¹¹.

La filosofía aparecía como una incógnita que refería a muchos ámbitos de conocimiento, por su carácter omniabarcante, pero que a la vez había sido incapaz de penetrar en la impermeable tradición japonesa. Este tipo de veredictos nos llevan a pensar que estos autores mantenían una división radical entre “filosofía” en tanto que el conocimiento importado de Occidente y “pensamiento” (*shisō*) [思想], referido a la historia intelectual propiamente japonesa o previa a los contactos con la disciplina teórica unificadora de todos los saberes.

Sin embargo, al institucionalizarse las universidades, la filosofía tuvo que institucionalizarse del mismo modo y se tenía que considerar como instrumento propicio para llevar a cabo la reforma y la modernización del país.

De este modo, la primera tarea que Nishi consideró necesaria fue la de traducir esta categoría occidental a su propia lengua. El primer intento simplemente hizo la transposición fonética del término y, de este modo, la primera traducción se encuentra escrita en el silabario katakana, aún hoy en día utilizado con frecuencia para traducir términos extranjeros. Así pues, el primer término tradujo filosofía por *hi-ro-so-hi* [ヒロソヒ]

ソヒ]. Este tipo de traducción en nada reflejaba el sentido de la filosofía y, de este modo, Nishi se fue acercando poco a poco a la que sería, desde entonces, la palabra utilizada para designar a este conocimiento.

Utilizando con frecuencia ideogramas de la lengua china en desuso o directamente relacionados con textos religiosos, Nishi quería aproximarse a una trasposición que fuera lo más acertada posible y recogiera el sentido etimológico del término, a saber, el “amor a la sabiduría”.

Para ello, inventó el término *tetsugaku* [哲学] compuesto por dos ideogramas, “claridad” y “conocimiento” que podían dar cuenta de ese saber que era capaz de unificar los centenares saberes.

¹¹ *Ibidem*, p. 811.



Es en su obra *Hyakuichi shinron* (*Nueva teoría sobre la unión de todas las ciencias en una sola*) [百一新論] (1874) donde la palabra *tetsugaku* aparece por primera vez:

Filosofía, que he traducido como *tetsugaku*, significa el establecimiento de un método de conocimiento que exponga y clarifique el Camino del Cielo y la moralidad que se manifiesta en el espíritu humano. Es un tipo de conocimiento que ha existido desde la antigüedad en Occidente¹².

En esta breve cita se puede identificar con facilidad que su primera definición de filosofía recurre a referentes confucianos. La filosofía clarificaría el “Camino del cielo” (en chino, el mandato del cielo, *tiangming*, 天命) y sería el conocimiento metódico utilizado para exponer la moralidad, es decir, el gobierno y la recta enseñanza del comportamiento ético. Esto es así porque Nishi estaba buscando un principio unitario y unificante de todos los conocimientos y doctrinas. La filosofía parecía encarnar ese principio capaz de englobar la variedad de doctrinas y unificarlas por el bien del gobierno y la enseñanza del pueblo.

De este modo, la primera aproximación a la filosofía en tanto que categoría había de pasar por dos ámbitos extranjeros. Por un lado, la doctrina confuciana y, de otro, el pensamiento occidental. En esta búsqueda de síntesis, Nishi pretendió implantar la filosofía buscando en todas las escuelas filosóficas posibles y explorando todas las disciplinas.

Su tarea fue tan ingente, que encontramos en él a un autor que pretende abarcar casi todas las disciplinas filosóficas existentes: la lógica, la religión, la física, la psicología o la política. Conocido es el hecho de ser responsable de la introducción en Japón del positivismo de Auguste COMTE (1798-1857) y el utilitarismo de Jeremy BENTHAM (1748-1832) y John Stuart MILL (1806-1873). Durante los primeros años de enseñanza de la filosofía en la universidad, el utilitarismo y el positivismo fueron las corrientes filosóficas expuestas por los primeros profesores extranjeros que impartieron clases y las obras de Mill o Comte, los manuales utilizados por los estudiantes.

En esta línea, Nishi expondrá el valor positivo de la filosofía, intentará estructurar una moral utilitaria y llamará la atención sobre la necesidad del pensamiento

¹² MASAACKI, Op. Cit., p. 107.



lógico. Parte de sus reflexiones sobre estas cuestiones las encontramos en la que es una de sus obras fundamentales, *Jinsei sanpō setsu (La teoría de los Tres tesoros de la vida)* [人生三宝説] (1874). En ella, Nishi intentó dar forma ética a los tres valores de la vida: salud, sabiduría y riqueza.

En vez de interpretar estos valores culturales desde un punto de vista negativo, los presentó como valores utilitarios y activos en la vida individual. Si individualmente el hombre era capaz de aspirar a conseguir esos tres tesoros, de lograr su aspiración, ésta consecución llegaría a reflejarse en el máximo bien de la sociedad. Aunque anclado en su propia tradición moral de raíz confuciana y budista, la teoría de Nishi recuerda y concuerda en muchos de sus planteamientos con las tesis del utilitarismo de Mill.

Es imposible reducir a unas pocas líneas la tarea realizada por NISHI Amane. Aunque se le critique que sus obras no son las de un pensador que construyera estructuras filosóficas “originales”, al dedicarse a la exposición de doctrinas realizando compendios sobre las diferentes corrientes de pensamiento occidental, no cabe duda de que este autor es parte fundamental de la historia de la filosofía en la Era *Meiji*.

Fue capaz de crear un lenguaje propio que recogiera en la lengua japonesa toda una serie de categorías y nociones que eran nuevas para sus intelectuales. Llegó a acuñar 787 términos originales que no existían antes de 1874. Para ello, como en el caso del mismo término filosofía, utilizó palabras sino-japonesas y buscó en la lectura de los clásicos del pensamiento chino y japonés otras tantas denominaciones que hasta el día de hoy siguen siendo el estándar del vocabulario filosófico japonés y en gran medida del chino y coreano. Él es el introductor de términos tan importantes como subjetividad (*shukan*, 主観), objetividad (*kyakkan*, 客観), realidad (*jitsuzai*, 実在), conciencia (*ishiki*, 意識) o historia (*rekishi*, 歴史)¹³.

Con ello, ayudó a los pensadores posteriores a disponer de la herramienta lingüística necesaria para poder confrontarse con aquel extraño conocimiento importado.

Asimismo, abría la puerta por donde los pensadores podían comenzar a dudar sobre el veredicto que él mismo sostuviera: ¿era realmente cierto que en Japón no había habido algo que pudiera denominarse filosofía y por tanto el desarrollo de ésta estaba vedado en las mismas raíces culturales del país? o bien, ¿podía probarse que Japón

¹³ MARRA, Michael, *Modern Japanese Aesthetics. A reader*; Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999, pp. 25-26.



había tenido una historia intelectual de igual valía y significado que la occidental filosofía aunque su forma de expresarse hubiera sido otra?.

Ese hecho, el no limitarse a una mera asimilación e importación, sino la intención de ir más allá de apropiaciones y meros comentarios, es hacia lo que se dirigieron los intelectuales posteriores a estos primeros pioneros. Sin embargo, sin la ayuda de personajes como NISHI Amane y sin haber traducido previamente a Occidente, esa tarea no podría haber sido realizada.

4. INOUE Enryō (1858-1919): La reinterpretación del budismo en tanto que religión basada en la filosofía.

INOUE Enryō (1858-1919), pensador budista educado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Imperial de Tokio entre 1881 y 1885, fundó en el año 1887 el Pabellón y la Academia de Filosofía, *Tetsugaku-kan*, [哲学館]. El Pabellón de la filosofía, *Tetsugaku-dō*, [哲学堂], estaba dedicado a Cuatro sabios: Confucio, Buda, Sócrates y Kant.

Inoue se refería a ellos en tanto que representantes de las cuatro divisiones de la filosofía mundial. Oriente quedaba representado por el pensador chino Confucio y el indio Buda. Occidente, se dividía entre el filósofo griego Sócrates y el moderno Immanuel KANT. Aunque el Pabellón se concibió con la voluntad de unificar a las tradiciones de pensamiento china, india y occidental, de entre los sabios se excluye deliberadamente a Jesucristo. Inoue consideraba que Jesucristo y el cristianismo no cabían dentro de su definición de filosofía. Jesucristo podía verse como un líder religioso, pero no un filósofo. Sin embargo, Inoue sostuvo que el budismo era una religión basada en la filosofía.

Nos topamos así con otra de las cuestiones ante la que los intelectuales de la Era *Meiji* tendrán que enfrentarse: ¿cuáles son los límites de la filosofía y de la religión?.

En su obra *Bukkyō Katsuron Joron (La revitalización del Budismo: Introducción)* [仏教活論序論] de 1887, Inoue recuerda como desde su infancia le movía un deseo que nunca dejaría de alimentar sus ansias de conocimiento: el de la búsqueda de la verdad:

(...) alguien adicto a la verdad (...) Pensaba para mí mismo que el mundo en el que vivo y el cuerpo que ocupo se habían formado de acuerdo a la verdad, y



que todo lo que podía ver y oír, fuera de día o de noche, es una imagen de la verdad. De hecho, respirando la verdad, vivo; digiriendo la verdad, crezco. Por estas razones, deseo utilizar todas mi fuerzas y ofrecer los servicios de mi espíritu por amor a la verdad. Este es el más grande deseo de mi vida¹⁴.

Su periplo en busca de la verdad en sus primeros años como estudiante comienza en una escuela privada de un pueblo cercano a su lugar natal. De la mano de un físico, ISHIGURŌ Tadanori, perteneciente al círculo de los estudios holandeses (*rangaku*), estudia a los clásicos chinos y la tradición confuciana. Sin embargo, el confucianismo y la literatura china no le satisficieron: según él, eran insuficientes para poseer la completa y genuina verdad.

Posteriormente, empieza a buscar esa verdad esquivada en la tradición occidental, empezando por el cristianismo. Consigue una Biblia y la lee y estudia con fruición. El resultado, al igual que con el confucianismo, es igualmente decepcionante. La verdad del cristianismo también era insuficiente. En ese punto, si dos de las mayores tradiciones religiosas resultaban dejar a la vista su escasez, ¿dónde encontrar la verdad?. El joven Inoue prosigue su búsqueda entrando en la escuela preparatoria para su acceso a la Universidad Imperial de Tokyo.

Allí es donde comienza sus estudios de filosofía. Asiste a las clases de Ernest F. FENOLLOSA, amplía sus conocimientos de la lengua inglesa y estudia el utilitarismo de Mill, el positivismo de Comte, la filosofía práctica de Sócrates y la razón kantiana. Es en el seno de la actividad universitaria donde Inoue ayuda a la creación de la Sociedad de Filosofía en la Universidad Imperial de Tokyo. Esta Sociedad comienza a publicar en el año 1886 la *Revista de Filosofía (Tetsugaku Zasshi)* [哲学雑誌].

En el primer número de la revista, aparece un artículo suyo en el que reflexiona sobre la necesidad de filosofía en Japón. En el texto, Inoue expone que Asia aún no ha realizado un análisis severo que demuestre que ella ya posee las bases de su propia tradición filosófica. La tesis central de Inoue es que los pensadores asiáticos deben mirar de nuevo hacia su propia tradición y compararla con la occidental. Con esta suerte de juicio comparativo, sostiene que la tradición de pensamiento de Asia oriental posee de antemano la potencialidad necesaria para crear desde sí una nueva escuela filosófica.

¹⁴ Citado en STAGGS, Kathleen, "Defend the Nation and Love the Truth". Inoue Enryō and the Revival of Meiji Buddhism, *Monumenta Nipponica*, Vol. 38, No. 3 (Autumn, 1983), p. 255.



La palabra que utiliza Inoue para referirse a esa nueva escuela filosófica con rasgos propiamente asiáticos es el término *kokusuishugi* [国粹主義], concepto que remite al carácter propio de la nación y que, por tanto, ya se posiciona en una dialéctica de oposición y discriminación frente a la occidentalización. Es decir, la posibilidad de pensar en una nueva escuela filosófica que tenga sus raíces en la tradición asiática, no es nada más que un intento de estructurar una corriente de pensamiento esencialmente asiática y particularmente, en este caso, japonesa.

Estas primeras valoraciones sobre la filosofía y la crítica a la occidentalización irreflexiva, nos indican el modo en el que Inoue desarrollará su trayectoria como pensador. Su búsqueda de la verdad encuentra su base sólida en la filosofía occidental. Ahora bien, su pretensión no será, como hemos visto, la de desestimar la propia tradición. Más bien lo contrario: Inoue llega a la conclusión de que es en el Budismo donde la filosofía occidental encuentra a su contraparte, siendo de éste modo que el Budismo queda igualado a la filosofía, es superior a la religión occidental (cristianismo) y encaja con la ciencia occidental.

Se puede advertir con facilidad el problema con el que se encuentra INOUE Enryō. Por un lado, sostiene que una tradición espiritual o religiosa, como el budismo, se asienta sobre las mismas bases teóricas y prácticas que la filosofía occidental. De otro, el budismo va más allá de la religión, si ésta se entiende según los parámetros del cristianismo.

Si quería sostener ambas afirmaciones, tenía que demostrar, como hizo, que el budismo era equiparable a la ciencia y filosofía occidentales. Para ello, utilizó su llamado “sistema dialéctico simplificado”. Este sistema intenta demostrar:

1. Que se encuentran discursos conmensurables en el budismo y en la filosofía occidental.
2. Que las leyes budistas de causa y efecto eran fácilmente homologables a los principios de conservación de la energía e indestructibilidad de la materia de la ciencia occidental.
3. Que era posible demostrar la base filosófica sólida del budismo si previamente se destruían argumentativamente las contradicciones internas que las diversas interpretaciones budistas habían propiciado ¹⁵.

¹⁵ STAGGS, Art. Cit., p. 261.



De este modo, el budismo era el vehículo apropiado para poder conseguir el deseo profundo que albergaba desde su niñez: amar la verdad y encontrarla. Y lo hacía sin tener que renunciar a su propia identidad nacional, a su propia tradición de pensamiento. Esa reafirmación de la verdad y de la identidad propia filosófica en Japón, quedó resumida en el slogan *gokoku airi* [護国愛理]: defender la nación y amar la verdad.

Frente a aquellos que con el proceso de modernización afirmaban que la cultura japonesa era en sí misma reflejo del subdesarrollo y abrazaron sin crítica ni juicio todo lo que viniera de Occidente, Inoue afirmó que aquella verdad que podía encontrarse en la filosofía occidental también estaba inscrita en la tradición asiática.

El hecho de promover el budismo en tanto que “religión filosófica”, es decir, una religión que compartía los principios de la filosofía occidental y sin embargo era superior al cristianismo, conllevaba una reacción contra la occidentalización indiscriminada y promovía que la modernización que debía llevarse a cabo se hiciera cuanto menos desde una posición de igualdad frente a otros países, no desde una perspectiva de inferioridad.

De hecho, la defensa del budismo por parte de Inoue es una reacción defensiva, de nuevo en la historia, frente a los peligros del cristianismo. La introducción del cristianismo con la apertura llevada a cabo en la Era *Meiji* era otra vez ambivalente. Por un lado, es cierto que la reforma *Meiji* abrió las puertas a libertad religiosa, pero, por otro, esa libertad de credo podía ser utilizada por los países occidentales cristianos para hacer desaparecer las huellas espirituales de la propia tradición japonesa.

Esa ambivalencia entre la admiración y el miedo a que los jóvenes intelectuales fueran influidos por el cristianismo hasta desdeñar el suelo espiritual propio, llevó a Inoue a atacar ferozmente las bases de la religión cristiana. Para ello, hizo lo que llevaba ejerciendo desde sus primeros años de estudio: cabía conocer en profundidad los principios que habían mantenido al cristianismo durante siglos en Europa para poder atacarlo demostrando su irracionalidad y su equivocada perspectiva.

Con tal propósito compone su texto *Shinri Kinshin* (*La aguja dorada de la verdad*) [真理金針]. Reconoce que el cristianismo es una religión que comparte con el budismo muchos aspectos, como promover la virtud y castigar el mal. Sin embargo, la perspectiva desde la que lo hace es pre-científica. Considerando que el budismo era una



religión filosófica y que compartía muchos de los principios sostenidos por la ciencia occidental, el cristianismo se le aparece como una religión totalmente pre-científica. Al basarse solamente en doctrinas de tipo emocional y excluir la verdadera reflexión filosófica, el cristianismo se mostraba, defendiendo el sistema geocéntrico, la trascendencia de Dios o la preeminencia del ser humano por encima de otros seres, como una religión concebida sólo para gente estúpida, movida simplemente por la emoción irreflexiva.

Podríamos alargarnos discutiendo la justeza o no de los argumentos demostrativos que utiliza INOUE Enryō en su batalla contra el cristianismo. En todo caso, la virulencia de sus juicios negativos y el afán por demostrar que el cristianismo no era el camino por el que debían andar los intelectuales del Japón en vías de modernización, nos muestran, al menos, dos cuestiones significativas.

En primer lugar, que estamos ante uno de los primeros discursos que se tejen alrededor de la duda sobre cómo definir y delimitar a la filosofía frente a la religión. Ese debate, que hoy en día lleva a sustituir con frecuencia la palabra “filosofía” por la de “pensamiento” cuando se habla de la historia intelectual japonesa, ya se deja ver en el ataque de Inoue al cristianismo y en su defensa del Budismo como religión filosófica. Ambos conceptos, “filosofía” y “religión” eran, en su modo occidental en tanto que categorías cerradas y claramente delimitadas, objeto de confrontación y de adecuación en el panorama japonés de fines del s. XIX.

Por otro lado, con la entrada sin límites del gigante de la occidentalización en el país, se corría el riesgo de despreciar la propia tradición, erosionándose así la identidad cultural. Se corría el riesgo de minusvalorar lo propio a favor de lo extranjero, dando un triunfo a las potencias occidentales que, de nuevo, intentarían alimentar sus ansias imperialistas frente a un país debilitado y con una imagen de sí mismo en tanto que inferior y subordinado.

Inoue abogó por buscar la verdad sin dejar de amar al país, volviendo a plantar en Japón los principios filosóficos que habían quedado ocultos pero que preexistían como semilla en el budismo. El uso que hace de una metáfora botánica para explicar la importancia del budismo es lo suficientemente clarificadora:



Usando una metáfora botánica, declaró que la planta del Budismo había muerto en su tierra originaria y, sin embargo, su especie se había enraizado y florecido en la raíz japonesa llegando a ser parte integral de su cultura¹⁶.

No se trataba de arrancar lo que había sobrevivido a siglos de desarrollo cultural, sino de fortalecer esas mismas raíces con la nueva, pero a la vez antigua, savia de la reflexión filosófica.

Demostrando la unión de la filosofía y la religión en el budismo, se protegía al país de caer en las garras del imperialismo occidental. El patriotismo era otra de las herramientas de la modernización del país y, por tanto, debía tener apoyo suficiente por parte de los intelectuales llevados a liderar esa nueva época.

Aunque está claro que en los textos de Inoue encontramos una perspectiva apologética, lo cierto es que su figura y el empeño con el que defendió el budismo animaban a un diálogo de igual a igual con la filosofía occidental y también con el cristianismo. Advirtiendo de los peligros que conllevaría una occidentalización colonizadora y triunfante, defendió las bases de la identidad nacional y de la propia tradición cultural e histórica. Sin embargo, esa defensa algo propagandista fue llevada a su extremo durante los años 1920-1930. Es entonces cuando Japón ocupó el lugar del colonizador. Sosteniendo la creencia de un emperador descendiente del linaje divino japonés (similar al Dios omnipotente y trascendente que Inoue criticara), pilar de la cultura japonesa y de su organización política, los países asiáticos vecinos ocuparon el lugar de inferiores y subordinados.

El país al que aspiraba convertirse Japón sostuvo su camino imperialista sobre las mismas bases de aquello que quisieron evitar a finales del s.XIX: Japón estaba llamado a ser el mentor de esos otros países subdesarrollados e inferiores (China, Corea) y a liderar la llamada “Esfera de la co-prosperidad” aún a costa de barrer las identidades nacionales y culturales de sus territorios. Pero ese papel dominador de Japón y el rol que jugaron en el mismo los filósofos son cuestiones que deberemos dejar para otra narración mientras seguimos dando vueltas en la llanura yerma de nuestras reflexiones.

Montserrat Crespín Perales

Barcelona, Septiembre 2008

¹⁶ STAGGS, Art. Cit., p. 270.