Filósofos orientales de hoy mismo

En una época en que se debilita el acceso a los clásicos y a las propias referencias culturales de Occidente, parece una audacia reclamar la atención sobre otros clásicos, los pensadores de Oriente. Pero tal es el propósito de los artículos que siguen, en los que se aborda la fecundación entre tradiciones de pensamiento diversas. **Albert Ribas** ofrece una introducción y una noticia sobre la llamada "escuela de Kyoto"; **Àngels Canadell** nos acerca al pensamiento de Raimon Panikkar.

Nishira Kitaro visto por Avallone

Una amnesia filosófica

ALBERT RIBAS MASSANA
DOCTOR EN FILOSOFÍA

Con un título similar apareció hace unos años en Francia un libro de Roger-Pol Droit (*L'oubli de l'Inde: une amnésie philosophique,* PUF, París, 1989). La obra rastreaba la historia de ese olvido, de cómo en los ambientes eruditos, en la enseñanza de la filosofía, esta amnesia tomaba cuerpo. Se señalaba además la paradoja de cómo a una expansión de los estudios especializados venía a corresponderse un silencio cada vez mayor en el ámbito de la simple divulgación. El hecho es que la historia de esta filosofía de la India quedaba totalmente silenciada, dejaba de ser –si alguna vez lo fue– una referencia a tener en cuenta.

La denuncia de Droit puede hacerse perfectamente extensible a otras tradiciones de pensamiento orientales: China, Japón, etc. Y mientras, la fascinación por Oriente sólo ha sido cubierta por un subgénero ensayístico que abarca esta grotesca mezcla de sectarismo orientalizante, de esoterismo y de confusas llamadas apocalípticas. Lo cual parece reforzar la tendencia al olvido, pues de esta situación deriva la impresión de que de Oriente no cabe esperar una reflexión seria, una tradición filosófica sólida, en fin, un conjunto de referencias culturales a tener en cuenta.

Evidentemente, el origen de esta amnesia radica en el persistente eurocentrismo. En general la aproximación a las filosofías de Oriente ha estado sometida al esquema propio del espíritu colonizador. Éste ha pretendido sobre todo imponer sus propios esquemas de pensamiento, a la par que su poder político o económico. A lo sumo, junto a esta conducta de imposición, podía desarrollarse también cierta fascinación por el pueblo colonizado. Pero, como si fuera con los pueblos primitivos, el erudito eurocéntrico venía a recopilar una especie de arqueología, una especie de acervo mítico y poco más. La fascinación se traducía, pues, en recopilación exótica, pero pocas veces ese contacto fructificaba en una asimilación o en una mutua fecundación.

Ciertamente la historia de esta aproximación a Oriente contiene también episodios de verdadero interés por el pensamiento del Otro. Así ocurrió, por ejemplo, con los primeros misioneros jesuitas en China o con algunos de los principales filósofos de Europa (así Leibniz). En estos casos, con mejor intención que acierto, se intentó asimilar las enseñanzas de las filosofías orientales (confucianismo, taoísmo, budismo), aunque a menudo sólo como un modo de probar la superioridad del mensaje cristiano y occidental. Además, la jerarquía romana condenó finalmente la orientación de los misioneros jesuitas por considerarla demasiado tibia y porque diluía la difusión del propio mensaje.

Esta crisis, conocida con el nombre de "polémica de los ritos" (porque se prohibió la participación de los misioneros

This content downloaded from
62.15.36.74 on Thu, 15 Sep 2022 10:47:07 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

en los ritos cívico-religiosos chinos), marcó el desarrollo posterior de los contactos, convirtiéndose éstos en una historia de desencuentros.

FASCINACIÓN Y REPULSIÓN

A pesar de los desencuentros, la historia ha seguido suministrando ejemplos de aproximación. La razón es obvia: desde Europa se percibía que el pensamiento de Oriente no podía ser reducido a puro pensamiento primitivo, reducido a los rudimentos míticos con los que se abordaban otras situaciones de colonización. Se percibía la riqueza cultural, la sutilidad poética, la elevada codificación moral, el valor de un pensamiento más que milenario. Es así que notables filósofos han sentido la llamada de Oriente: Voltaire, Schopenhauer, Nietzsche, son algunos ejemplos.

Pero esta aproximación no ha dejado de ser conflictiva. En Voltaire y en el entorno ilustrado, por ejemplo, la referencia oriental servía para reforzar una concepción deísta, contraria a la ortodoxia cristiana. En Schopenhauer y en Nietzsche, por otra parte, la referencia a Oriente quedó asociada a una percepción de estas filosofías como expresiones del nihilismo. De aquí que hayan sido abordadas con una doble actitud: con fascinación y con repulsión.

Con todo, el pensamiento del siglo XIX fue bastante receptivo a las filosofías de Oriente, aunque sometidas a menudo al recién comentado esquema del estigma nihilista. Justamente, la modernidad occidental ha hecho de la cuestión del nihilismo uno de sus temas recurrentes, y la aproximación a Oriente ha operado como un refuerzo de ese fantasma del nihilismo.

LA MUTUA FECUNDACIÓN

Sea por esta razón o por otras, el hecho es que la referencia oriental ha ido debilitándose. En un mundo del que se proclama su globalización, sorprende la persistente ignorancia de las filosofías orientales. A veces ciertos argumentos eruditos han pretendido justificar esta actitud afirmando que la "filosofía" es un producto específicamente occidental, y más concretamente un producto de Grecia y de Alemania, de lo cual se deduciría que no cabe hablar propiamente de "filosofía" en Oriente. Aparte de lo discutible del argumento, lo que resulta de él es una práctica concreta: la de seguir ignorando otras tradiciones de pensamiento (poco importa si técnicamente convenga o no llamarlas "filosofías").

El esfuerzo que aquí se reclama sí ha sido realizado al otro lado del espectro. Ciertos pensadores, partiendo de su propia tradición, han considerado fecundo conocer las otras tradiciones. En lo que sigue se presentan dos casos. Por una parte, la llamada escuela de Kyoto, integrada por pensadores japoneses formados en la propia tradición -especialmente en el budismo- y con un conocimiento muy sólido de la historia de la filosofía occidental. En este caso, la relación ha dado un producto muy sugestivo. Por otra parte, el caso de Raimon Panikkar, ejemplo vivo tanto desde el punto de vista biográfico como de su recorrido intelectual de este esfuerzo de fecundación intercultural.❑

La escuela filosófica de Kyoto

ALBERT RIBAS MASSANA
DOCTOR EN FILOSOFÍA

Actualmente Japón es uno de los países más desarrollados del mundo. Podría decirse que su cultura está profundamente occidentalizada, que por lo tanto no cabe esperar de él manifestaciones del milenario espíritu oriental.

Eso es parcialmente cierto, pero justamente el interés que nos ofrecen algunos de sus "productos" filosóficos radica en el hecho de combinar la occidentalización con la propia tradición, una combinación nada arcaica sino plenamente actual. La llamada "escuela de Kyoto" responde a esa característica.

Ciertamente la filosofía japonesa contemporánea no queda reducida a esta sola escuela. De hecho, en las universidades japonesas florecen las mismas tendencias que las que son propias de otras universidades del mundo; durante este siglo han estado presentes las mismas corrientes que arraigaron en las universidades europeas o americanas: el neokantismo, la fenomenología, el pragmatismo, el existencialismo, el marxismo, la filosofía del lenguaje, etc.

Es en este contexto de permeabilidad a las corrientes occidentales, de plena normalidad en el estudio de estas tradiciones filosóficas, donde también surge una corriente que sabe combinar tales influencias con una tradición filosófica propia, apoyada fundamentalmente en los textos clásicos confucianos y en el budismo mahayana (especialmente en su variante y derivación autóctona, el budismo zen). Tal es el rasgo principal de la escuela de Kyoto.

Antes de describir someramente algunos de los contenidos de esta escuela, conviene hacer una consideración sobre el sentido de su propia aparición. Dicho muy sintéticamente: el desarrollo económico de Japón –al igual que el de otros países orientales– desmiente el diagnóstico clásico de Max Weber sobre la mutua implicación entre capitalismo y Reforma protestante (diagnóstico formulado en la conocida obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* de 1920). Weber y sus epígonos venían a decir que no habría desarrollo capitalista sin la adopción del sustrato cultural-ético de Occidente; o sea, que la occidentalización era condición del desarrollo económico. El caso de Japón lo desmiente en parte: parece que la moral de Confucio es tan eficaz –o más– que la moral de Calvino para sostener una transformación hacia el desarrollo económico.

Esta precisión es importante porque desmiente la pretensión de universalidad de la cultura occidental, incluso la pretensión de que todo desarrollo deba inscribirse en una previa occidentalización. Es cierto, sin embargo, que la "contaminación" occidental es necesaria, pero ésta puede convivir con una apelación a la propia tradición. Este tipo de consideraciones son muy vivas en los estudios de filosofía de la cultura en Japón. En esta línea, puede citarse el recientemente fallecido Maruyama Masao (1914-1996) que en su *Ensayo sobre la historia del pensamiento político en Japón* (1952) en cierto modo da respuesta a Weber al plantearse si la modernidad de Japón está ligada sólo a la occidentalización o también es fruto de factores endógenos.

Esta problemática es la que explica, pues, las condiciones de existencia de una escuela como la de Kyoto; explica lo fructífero de una mutua fecundación.

EL FUNDADOR

Se considera a Nishida Kitaro (1870-1945) el fundador de la escuela de Kyoto. Profesó en su universidad en el período 1909-1928 y a su alrededor se fraguó la citada escuela. Pertenece a una generación modelada fundamentalmente a caballo de dos influencias académicas: por una parte, el neokantismo, y por otra, el confucianismo de los textos clásicos chinos. A

This content downloaded from
62.15.36.74 on Thu, 15 Sep 2022 10:47:07 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

estas dos influencias se añade otra extra académica, el budismo mahayana.

LA CUALIDAD DE LA NADA

Con este bagaje, unido a una sólida formación filosófica y matemática, Nishida desarrolla su propia filosofía. Una de sus primeras obras –y la única traducida al español– es *Indagación sobre el bien* (1911). En ella ya queda establecido uno de los principales temas de la filosofía de Nishida, la que podría definirse como "filosofía del lugar de la nadeidad". El concepto de "nadeidad" (o sea la cualidad de la nada) es un concepto extraído de la tradición budista y de evidentes resonancias místicas. Nishida considera que la verdadera realidad es el *topos* (lugar) de la nadeidad, lugar y realidad donde es superada la dicotomía sujeto / objeto.

Lo mismo cabe decir de sus indagaciones respecto a la "pura experiencia" y la "autoconciencia" (así en su *Intuición y reflexión en la conciencia de sí,* de 1917), o en el intento de establecer una investigación lógica basada en la tradición budista. Estas indagaciones giran también sobre el concepto de nadeidad y del no-Yo.

Para expresarlo de un modo simple, diríamos que lo universal --lo absoluto–, que el lugar donde cesa la dicotomía entre sujeto y objeto, que el lugar donde coinciden lo individual y lo universal, es el *topos* de la nadeidad. Aunque debe advertirse que esa nadeidad o ese no-Yo no se corresponden con el no-Yo del idealismo alemán o con la nada aniquiladora de un Sartre. La Nada aquí no tiene connotación negativa; remite a la vacuidad (*sunyata*) del budismo mahayana (por ejemplo de Nagarjuna).

El programa filosófico de Nishida se extiende a partir de ahí en una especie de aplicación de esta concepción a los campos de la ética, de la relación del individuo con lo universal, y de su expresión histórica y cultural.

Queda abierto, pues, un conjunto muy amplio de campos, que son los que desarrollan otros pensadores, algunos directos discípulos de Nishida y otros incluso con un criterio crítico. A ese conjunto y a la estela dejada por Nishida es a lo que llamamos escuela de Kyoto. Se puede citar, por ejemplo, a Tanabé Hajime, que destaca en los estudios de lógica y de filosofía de la ciencia; también a Nakamura Hajime, interesado en la filosofía de la cultura y en la historia comparada de las filosofías; y sobre todo a Nishitani Keiji, autor de una monografía sobre la filosofía de Nishida y de un estudio (traducido al inglés con el título *Religion and Nothingness*) que reelabora el concepto de nadeidad.

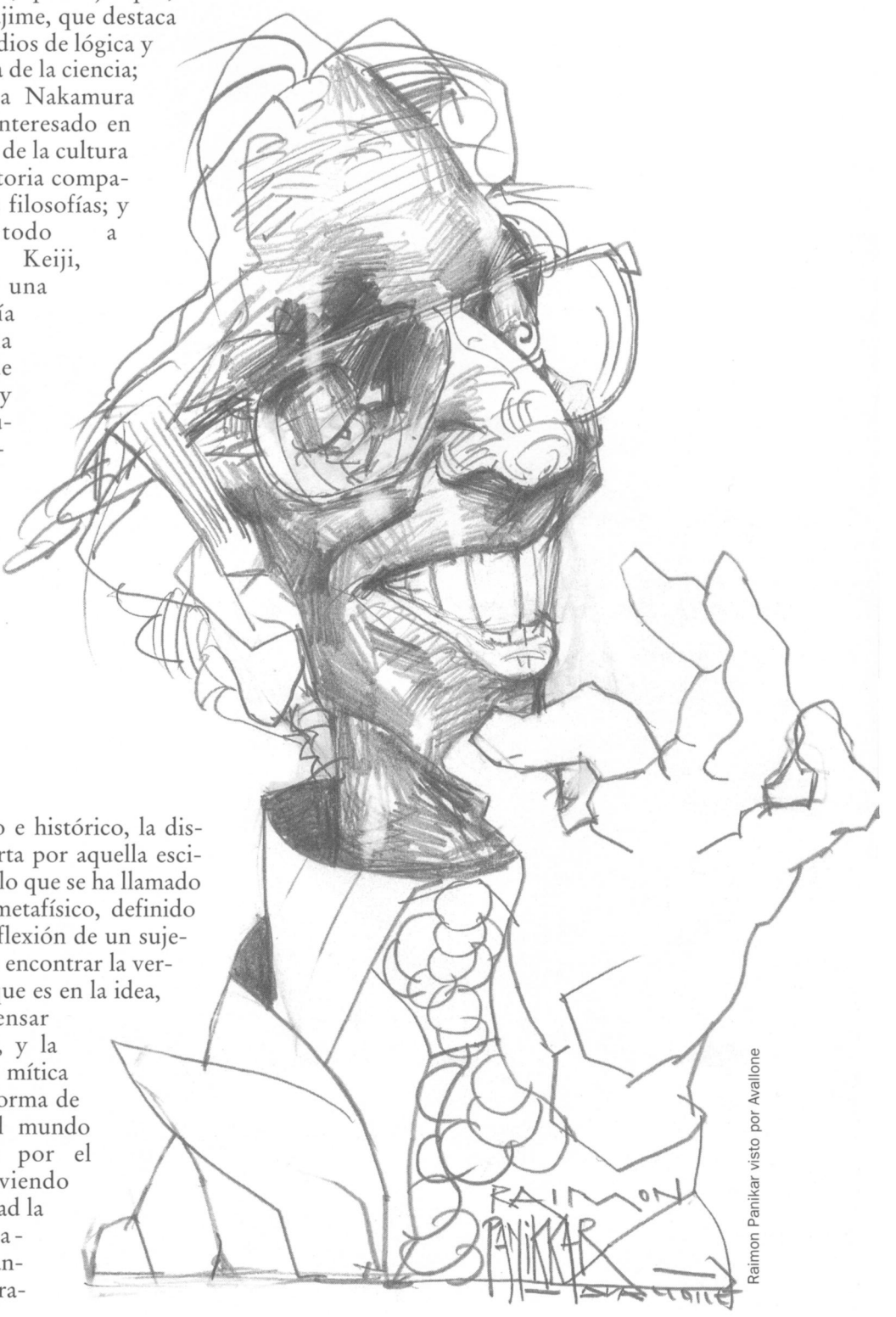
Concluyendo: el interés y la originalidad de una propuesta como la de la escuela de Kyoto reside en el hecho de aportar una reflexión al hombre contemporáneo a partir de una síntesis entre tradiciones filosóficas diversas. La modernidad, y los temas filosóficos asociados a ella, no quedan circunscritos a una sola tradición; la modernidad también es Japón. Preocupaciones tan recurrentes como el sentido de la individualidad, la búsqueda de un absoluto acorde a la condición moderna, la preocupación alrededor del nihilismo, hallan nuevas respuestas –o al menos, nuevas formulaciones– en esta propuesta.❑

Panikkar, entre dos tradiciones

ÀNGELS CANADELL
FILÓSOFA

Cuando Raimon Panikkar se refiere a la crisis profunda que vive el mundo contemporáneo (filosófica, política, económica, religiosa o ecológica) y afirma que no se trata de una crisis más, sino del final de una época marcada por el mito de la razón y de la historia, está aludiendo al final de un período que se inició con una escisión fundamental: la separación hombre-cosmos, la creencia de que el tiempo humano es distinto del tiempo cósmico y la consiguiente fe en la autonomía del hombre.

En lenguaje simbólico Oriente y Occidente indican, más allá del significado topográfico e histórico, la distancia abierta por aquella escisión, entre lo que se ha llamado el pensar metafísico, definido como la reflexión de un sujeto que cree encontrar la verdad de lo que es en la idea, en el pensar conceptual, y la conciencia mítica o aquella forma de estar en el mundo vehiculada por el símbolo, viendo en la realidad la manifestación constante de lo sagra-



Raimon Panikkar visto por Avallone

This content downloaded from
62.15.36.74 on Thu, 15 Sep 2022 10:47:07 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

do. Como señalaba Eugenio Trías en su reciente artículo "Exilio occidental y viaje a Oriente" (en *Pensar la religión*), sólo a través de un "logos simbólico" puede el hombre moderno occidental curar esa herida, retornar al lugar de donde procede, iniciar el viaje hacia sí mismo.

El carácter exhausto, final, de nuestra civilización ha sido señalado –desde Nietzsche a Heidegger– por muchos autores; sin embargo, la falta de categorías mentales que permitan superar el modelo de la razón metafísica, la falta de un mito englobante que resitúe al hombre en relación al cosmos, siguen siendo obstáculos para la superación del nihilismo.

BIOGRAFÍA INTERCULTURAL

En este contexto la figura de Panikkar es de una importancia crucial. Hijo de madre catalana y de padre hindú, se confiesa "una persona que vive de las experiencias originales de la tradición occidental tanto cristiana como secular, y de la tradición india, tanto hindú como buddhista" (*Anthropos*, número 53, pág. 13). Este estar abierto a distintas formas de espiritualidad le permite entender la religión como aquella dimensión del hombre que le impulsa hacia su plenitud y que poco tiene que ver con la forma como se ha gestionado política o institucionalmente.

Su formación académica pronto le sitúa en un ámbito de reflexión interdisciplinar (es doctor en Ciencias Químicas, Filosofía y Teología). A lo largo de su vida profesional alternará la docencia en distintas universidades (California,Varanasi, Harvard o Roma) y hará de este cruce de continentes, lenguas y culturas, la principal característica de su personalidad. De esta confluencia, de su capacidad de diálogo y de su facilidad por establecer nuevos significados a partir de ese diálogo, surge un pensamiento original y creativo que choca con la inercia mental de nuestro tiempo. Disloca la perspectiva habitual que nos enfrenta al mundo para conocerlo y dominarlo y nos resitúa en un universo sin centro y sin perspectivas privilegiadas donde cada nudo, cada ser, está atravesado por la totalidad de lo real, donde conocer no es la actividad especializada de nuestra mente, sino el resultado de la interacción constante y fecunda de todo nuestro ser con el proceso de constitución del mundo.

Podemos decir que el hilo conductor que cohesiona su obra es la categoría de relación. La naturaleza de la realidad, en Panikkar, no es reductible a sus elementos, presenta como característica última una estructura polar en tensión, siendo primaria la relación y no los polos que la constituyen. Panikkar asume dos intuiciones fundamentales de la cultura hindú y budista, expresadas en los términos *advaita y prat tîtyasamutpâda* (traducidos como no-dualidad y relatividad radical o no-substancialización del ser, respectivamente), a partir de los cuales elabora su propia concepción de la realidad, la intuición cosmoteándrica. Con esta expresión señala la inseparabilidad de las tres dimensiones básicas de la realidad, la cósmica, la humana y la divina, correspondientes al ámbito material, consciente y libre de la existencia. Ninguna de ellas, dirá, es reductible a las demás, sino que se constituyen mutuamente.

El cosmoteandrismo lleva implícito una nueva antropología y una nueva cosmología cuya fuerza reside en su carácter integrador, en su capacidad de restituir la unidad del hombre consigo mismo y con su entorno. La realidad presenta en todos sus aspectos esta estructura dinámica interna, que constituye el proceso continuo de creación del mundo.

Panikkar forma parte de esos pocos pensadores capaces de despertar entusiasmo filosófico en quienes le escuchan, resultado de entender la filosofía como una forma de vivir. Como en casi todas las tradiciones, también para él el conocimiento tiene carácter salvífico en la medida en que somos transformados por lo que conocemos. Y es a una profunda transformación, a una metanoia, a lo que nos vemos emplazados como habitantes de este momento límite en nuestra civilización.

NUEVA INOCENCIA Y PLURALISMO

Si la realidad está ontológicamente interconectada, el pensamiento que piensa esa realidad no puede seguir haciéndolo con las categorías derivadas de una representación dualista del mundo. Es ahí donde la noción de símbolo halla su lugar, pues el símbolo no es objetivo ni subjetivo, es relacional, no remite a nada más que a sí mismo. A su vez, la manera como nos situamos ante lo que no conocemos no puede ser más la del sujeto que quiere conocer para dominar (la voluntad y la instrumentalización), lo que Panikkar ha denominado la "epistemología del cazador". Es necesaria, dice, una "nueva inocencia" que nos permita superar el modelo depredador de la civilización de la técnica, "el conocimiento no es conquista, es crecimiento, por identificación"(*La experiencia filosófica de la India*, pág. 64).

El reconocimiento de la relatividad radical de todo lo que existe lleva implícito el rechazo a cualquier pretensión de universalización de categorías culturales. La crisis del hombre moderno sólo puede abordarse, según Panikkar, a partir de un diálogo intercultural, porque la dimensión de los problemas que tenemos planteados es de orden planetario y porque ninguna interpretación puede agotar la realidad. El pluralismo es el marco que nos permite resituarnos como occidentales en una actitud receptiva y abierta con lo otro.

También aquí es necesario un cambio de orientación interna, una ascesis, que origine una nueva mirada sobre la realidad. ❑

Sobre la escuela de Kyoto

Roger-Pol DROIT. *L 'oubli de l'Inde: une amnesie philosophique*, París, PUF, 1989.

FUNG YU-LAN. *Breve historia de la filosofla china*, México, FCE, 1987.

Henri de LUBAC. *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952.

Joseph NEEDHAM. *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Madrid, Alianza, 1977.

NISHIDA Kitaro. *Indagación del bien*, Barcelona, Gedisa, 1995.

NISHITANI Keiji. *Nishida Kitaro*, Berkeley, University of California Press, 1991.

NISHITANI Keiji. *Religion and Nothingness*, Berkeley, University of California Press, 1982.

OSHIMA Hitochi. *El pensamiento japonés*, Buenos Aires, Eudeba, 1987.

Para leer a Raimon Panikkar

De los casi cuarenta libros publicados por Raimon Panikkar en diversas lenguas, destacamos:

La Trinidad y la experiencia religiosa, Barcelona, Obelisco, 1989.

El silencio del Buddha, Madrid, Siruela, 1996.

La experiencia filosófica de la India, Madrid, Trotta, 1997.

The Cosmotheandic experience, New York, Orbis Books, 1993.

Mith, Faith and Hermeneutics, Bangalore, 1983.

The Vedic Experience, California Press, 1977.

This content downloaded from
62.15.36.74 on Thu, 15 Sep 2022 10:47:07 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

EL CIERVO

Filósofos orientales de hoy mismo

Author(s): ALBERT RIBAS MASSANA and ÀNGELS CANADELL

Source: *El Ciervo*, junio 1997, Año 46, No. 555 (junio 1997), pp. 25-28

Published by: El Ciervo 96, S.A.

Stable URL: https://www.jstor.org/stable/40817869

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at https://about.jstor.org/terms

El Ciervo 96, S.A. is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *El Ciervo*

JSTOR

This content downloaded from
62.15.36.74 on Thu, 15 Sep 2022 10:47:07 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms