



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**“TEORÍA Y MUNDIALIDAD; PERSPECTIVA DEL
JAPÓN CONTEMPORÁNEO DESDE
EL PENSAMIENTO DE NISHIDA KITARO”**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN RELACIONES INTERNACIONALES

PRESENTA:
ATLÁNTIDA RENÉE MAGAÑA VARELA

ASESOR:
DR. CARLOS BALLESTEROS PÉREZ



MÉXICO, D.F.

2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Con especial dedicatoria para mi familia y amigos, mi mamá Clara y mi hermano Renán. Con afectuosa dedicatoria para aquellos profesores que han sido una parte muy importante dentro y fuera de las aulas de clase: Dr. Carlos Ballesteros Pérez, Mtro. Samuel Sosa, Dr. Alfonso Sánchez Múgica, Mtro. Alfredo Romero, Dr. Carlos Uscanga, Dr. Lothar Knauth, Dr. Alejandro Pisanty Baruch, Dr. Enrique Dussel, Mtra. Linda Moscona Davidoff, Dr. Jacobo Casillas Mármol, Lic. José G. Cabra, Lic. María Luisa Garza Ramírez, Mtro. Luis González Souza(+), Lic. Blanca Reguero, Mtro. Carlos Rojas Rosales, Mra. Olga Velázquez Rivera, Dr. Jorge Basurto, Lic. José Luis Camacho Vargas, Lic. Alfredo Córdova Kuthy, Mtra. Patricia Hernández Montes, Lic. Carlos León Molina, Lic. Arturo Ortiz Wadgymar, Dr. Guillermo Almeyra.

INDICE.

INTRODUCCIÓN.	5
1. PANORAMA GENERAL DE LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.	15
1.1 LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES	15
1.2 PRINCIPALES CORRIENTES TEÓRICAS CONTEMPORÁNEAS	18
A. MARXISMO, DEPENDENCIA, NEORREALISMO, SISTEMAS, SISTEMA MUNDO Y ESTUDIOS SOBRE LA CULTURA.	29
2. UNA APROXIMACIÓN A LA ESCUELA DE KYOTO	48
2.1 QUE ES Y COMO DEFINIR A LA ESCUELA DE KYOTO.	48
2.2 EL SIGNIFICADO DE LA ESCUELA DE KYOTO.	58
2.3 PENSADORES DE LA ESCUELA DE KYOTO.	62
2.4 PLANTEAMIENTOS GENERALES Y PREMISAS BÁSICAS.	65
3. HACIA LA REPRESENTACIÓN DEL PRINCIPIO DEL NUEVO ORDEN MUNDIAL EN NISHIDA KITARO.	72
3.1 LA PERSPECTIVA POLÍTICA DE NISHIDA KITARO.	76
3.2 EL PRINCIPIO DEL NUEVO ORDEN MUNDIAL.	80

3. 3. REFLEXIONES SOBRE UNA POSICIÓN GEOPOLÍTICA; HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD.	84
A. ¿ACASO EL ULTRANACIONALISMO FUE LA SOLUCIÓN EN NISHIDA?	86
B. ¿FUE NISHIDA UN LIBERAL?	90
4.- CONCLUSIÓN. JAPÓN Y EL LEGADO DE NISHIDA KITARO.	97
4. 1 NISHIDA KITARO: UN LEGADO FILOSOFICO Y POLÍTICO.	101
4.2 EL ESPÍRITU JAPONÉS; UN LEGADO PARA OCCIDENTE.	105
4. 3 JAPÓN Y EL ADVENIMIENTO DE LA CRISIS DE LA GLOBALIZACIÓN.	109
<i>SOBRE EL CONCEPTO DE UNA ARQUITECTURA VACÍA Y LAS CRÍTICAS POSMODERNAS SOBRE JAPÓN CONTEMPORÁNEO.</i>	110
BIBLIOGRAFÍA.	116

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre teoría dentro de las Relaciones Internacionales han sido objeto de múltiples perspectivas, muchas de ellas dejando de lado un panorama mucho más completo en términos de cultura e identidad, por ello en la actualidad la diversificación en las Ciencias Sociales conlleva a un análisis sobre los estudios por regiones o posiciones sociales que por mucho tiempo han permanecido relegadas; en este caso, el presente trabajo constituye una aproximación a la forma de pensamiento filosófico, político y cultural del miembro más relevante de la Escuela de Kyoto –primera formación moderna de pensamiento filosófico en Japón- que es Nishida Kitaro en un momento determinante para repensar la perspectiva de Japón ante los cambios que se generan por diversas vertientes, tales como la diversidad cultural y las nuevas relaciones sociales en todo el mundo.

Precisamente cuando las fronteras no delimitan ya un espacio únicamente geográfico y las transformaciones en sectores importantes como las comunicaciones y tecnología favorecen para algunos Estados una dinámica del intercambio mucho más acelerado, recurrir a la revisión de la historia y la construcción ideológica de un grupo social es un factor de gran importancia para comprender la diversidad de culturas e identidades que coexisten de distinta forma en la actualidad, son por ende, formaciones sociales dotadas de características únicas y, muchas veces excepcionales.

Japón es parte importante de la conformación del siglo XX principalmente por las transformaciones dentro del mapa geopolítico internacional que enmarcan una pauta obligada para re pensar en el escenario geopolítico del momento dominado en gran medida por Occidente¹, es decir aquellos países que dominan y determinan las diversas áreas de la creación del conocimiento científico. Con una influencia evidente de los modelos de conocimiento

¹ El término "Occidente" lo utilizo de aquí en adelante para denominar aquellos Estados así como formas de pensamiento dominantes por diversos siglos en las Relaciones Internacionales y en las Ciencias Sociales, por ejemplo dentro de las Relaciones Internacionales encontramos el caso de aquellos países ganadores de la Segunda Guerra Mundial como Estados Unidos; en el caso de las Ciencias Sociales, por ejemplo el dominio del pensamiento eurocéntrico (Europa Occidental) para describir la realidad internacional y sus respectivos problemas.

Europeos, perspectivas políticas y determinaciones jurídicas, Japón adquirió experiencia desde siglos atrás, teniendo una amplia influencia dentro de las instituciones y las esferas políticas de la época marcando una importante etapa en el futuro que determinaría su propia organización interna.

Ante el establecimiento de un periodo de regímenes internacionales, Japón mantenía una posición de observador en todos los cambios geopolíticos y, al mismo tiempo, defensor de sus ideas locales, es decir, de su cultura ante un mayor conocimiento y una configuración geopolítica dominada por Occidente. La singularidad de lo local², como afirma Tessa Morris Susuki, era la representación más importante de *resistencia cultural*.

Las transformaciones durante aquel momento se presentaron no sólo en las humanidades, áreas específicas como la técnica y la ciencia, experimentaron un repunte fortalecido en gran medida por la búsqueda de una modernidad particular que los posibilitara como un competidor que no buscaría un dominio local sino regional. La recomposición del panorama geopolítico no fue el único resultado del periodo de entreguerras, la posición sobre la creación del conocimiento fue igualmente importante para muchos intelectuales, era un acontecimiento que no podía pasar por alto, por ello la racionalidad se dejó por un momento para enfocarse en la riqueza cultural propia y ver hacia ellos mismos, en un afán de definir lo particular, finalmente su propia identidad como sociedad.

Los problemas para la construcción de la identidad japonesa no fueron pocos, en un inicio el dominio Occidental que desde la primera mitad del siglo XX generó posturas sumamente imperialistas sobre el orden del mundo, y en Asia fueron deterministas sobre Japón, los obligó a revisar la historia y la cultura nacional muchas veces acompañada de una riqueza extraordinaria subsumida en los mitos, en las historias antiguas, en los rituales y en todas aquellas figuras simbólicas que así los identificaban, como el honor y el Emperador entre muchas otras representando una resistencia cultural válida para este momento; por otro lado, la situación internacional también

² Tessa Morris Susuki, *Cultura, etnicidad y globalización, La experiencia japonesa*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 173.

cambiaba y la conformación del Estado Nación fue determinante para las Relaciones Internacionales ya que adquirieron un poder político muy grande e importante para los futuros vínculos entre los Estados.

Es importante señalar en este momento que Japón experimentó un momento particular en la conformación de un Estado Nación a mediados del siglo XIX y es que por la situación geográfica e histórica, a diferencia de otros países que existían en ese momento como colonias, Japón condujo un proyecto que no entró en la misma perspectiva que los proyectos que se presentaban en Europa Occidental o en Estados Unidos para ese entonces; y es que Japón no fungió como un simple archipiélago aislado por condiciones geopolíticas sino como menciona Yoshio Masuda, por una decisión autónoma³. Esta idea no fue fortuita obedeció a la formación en cierto sentido "civilizatoria" (vista desde Occidente) partiendo de las primeras organizaciones agrícolas hasta el siglo XVI cuando las políticas de Europa, especialmente del intercambio comercial, no eran un factor determinante en el esquema del proyecto nacional de ese entonces.

Sin embargo hacia el siglo XIX Japón dejó de lado esta *política de aislamiento*⁴ o *Sakoku seikaku* cuando Europa Occidental desarrollaba ampliamente relaciones comerciales con otros países del mundo y de Asia Occidental, y no sólo en cuestiones económicas, sino también culturales. Sin embargo, la cuestión cultural se mantuvo intacta hasta muchos años después en Japón y es que a partir de la *Renovación Meidyi*, posterior al *shogunato Tokugawa* establecido desde 1600 considerado por diversos autores, entre ellos Lothar Knauth⁵, como el último régimen feudal burocrático y militarista en Japón, se había planteado la necesidad de construir un Estado con un proyecto más político que cultural especialmente influenciado por los cambios al interior de Europa y Estados Unidos, los cambios del Estado Nación.

³ Yoshio Masuda, *Las posibilidades de la cultura japonesa* en Revista de la Universidad de México, Vol. XXVII, no. 3, 1972, p. 2-9.

⁴ *Idem*, p. 3.

⁵ Lothar Knauth, "*La Renovación Meidyi y la Formación del Estado Moderno Japonés y su Proyecto Nacional*" en Revista de la Universidad de México, vol. XXVIII, no. 3, noviembre 1972, p. 77-80.

El proyecto tenía en mente la construcción política de un Japón más fuerte que fomentara la unificación y cohesión de la población, una dependencia económica en relación a la posición de Europa en ese momento y consolidar el poder político en una figura muy representativa simbólica y políticamente que es el *Emperador*⁶ y así buscar una transición en la dinámica del capitalismo. Pero más allá de esa idea, la proporción iba mucho más lejos, es decir, las *élites militares* en el poder buscaban entrar en una dinámica del capitalismo en toda la comprensión del concepto, tanto económica como política; dejando de lado una posible exclusión de su país en todo este proceso.

La figura del Emperador fue un elemento importante para la *Renovación Meidy*, especialmente en el proyecto de construcción de un Japón moderno ya que la cultura japonesa y la identidad cultural lograron fortalecerse años más tarde cuando el dominio Europeo y de Estados Unidos era ya evidente en Asia.⁷

Para comprender el cambio de una Estado feudal hacia uno moderno es importante tomar en consideración lo siguiente; la concepción de los primeros *shogunes* era un proyecto que en efecto crearía la unificación nacional para hacer una clara escisión con el resto del mundo Oriental como Occidental, este punto es realmente importante ya que un objetivo primordial era delimitar la región geográfica japonesa en relación a los territorios extranjeros, considerados muchas veces como "bárbaros"⁸. Esta idea es fundamental para comprender la mentalidad militar y política de muchas acciones internas en la construcción del Japón moderno ya que representa en un sentido crítico una política altamente excluyente y racista con el resto de los grupos sociales de la región Asiática.

⁶ Michiko Tanaka, " *La Renovación Meidy y la formación del proyecto nacional del Japón Moderno*" en en Revista de la Universidad de México, vol. XXVIII, no. 3, noviembre 1972, p. 22.

⁷ Sobre la figura simbólica del Emperador en Japón consulte; Agustín Jacinto Zavala, " *El Concepto del Emperador en la Renovación Meidy*" en Revista de la Universidad de México, vol. XXVIII, no. 3, noviembre 1972, p. 74 y 75.

⁸ Lothar Knauth, " *Construcción del Estado Moderno*" en *Política y Pensamiento Político en Japón, 1868-1925*", ed. El Colegio de México, México, 1992, p. 18 y 19.

Esta política les permitió por otro lado, superar las conquistas marítimas de los holandeses, portugueses y españoles, eliminando así cualquier posibilidad de existir como colonia.

Es así como a partir del siglo XVII la mentalidad japonesa adquirió un fortalecimiento y enriquecimiento que siglos más tarde permanecería casi intacta y es que, las bases del budismo y la enorme influencia china les permitió hacer del proyecto nacional un ejemplo de construcción de las subjetividades desde "lo propio". Empero hacia la segunda mitad del siglo XIX, la idea de que Japón era un país cerrado o entendido como *sakoku* así como los continuos cambios geopolíticos por parte de los ejércitos de Rusia, Inglaterra, Estados Unidos y Francia entre otros, incitó la idea de un cambio en la política nacional ahora con un poder mucho más amplio más allá de los feudos.

Esta recomposición interna como bien nos señala Lothar Khauth⁹, trajo consigo una periodo de afirmación desde *lo propio*, especialmente de la población indígena originaria de Japón, pero de igual forma, esta medida de autoafirmación era también lograda gracias a la expulsión de todas las poblaciones *extranjeras (dyooi)* tomando como premisa ideológica aquella de honran al *tennoo*, punto importante para la ideología y la cultura actual japonesa, que en múltiples casos se ha asociado como racista y elitista con el resto del mundo no japonés.

Por otro lado, resalto en este momento que la cultura, representada por los mitos y los ritos, ocupó un lugar casi inamovible al interior de Japón, especialmente en las provincias y las regiones de cultivo, y es que estos sectores mencionados fueron importantes focos de resistencia y lo continúan siendo, al cambio, al supuesto "progreso" y la influencia Occidental en términos de cultura e identidad. Muchos años después entre 1920-30 y los años posteriores, la definición de una identidad japonesa tuvo una relevancia importante, especialmente dentro de los círculos filosóficos, existían ya importantes determinantes sobre la representación del mundo, muchas de

⁹ *Idem*, p. 19.

ellas contraponiéndose a las posturas Occidentales dominantes; una percepción de la realidad mediante una configuración que no ocupaba un lugar específico ni dentro del sujeto ni del objeto era la premisa básica de la diferencia, en otras palabras, los estudios sobre estos temas complejos adquirieron un matiz diferente, por ello perspectivas como la de la Escuela de Kyoto y sus miembros, especialmente Nishida Kitaro colocaron a Japón dentro de los estudios filosóficos y políticos con poco éxito en un inicio, ya que el auge llegó después cuando los trabajos fueron conocidos con mayor profundidad en escuelas de Europa y Estados Unidos de forma desafortunada para los propios intelectuales y alumnos de su propio país.

Empero la situación de posguerra hizo que el liderazgo de Japón cambiara en Asia, las transformaciones de un sistema de gobierno y en sí, una percepción de la realidad política, económica y jurídica en términos democráticos causaron problemas mayores sumados a las transformaciones en Europa –la recuperación- y Estados Unidos – el periodo de la Gran Depresión económica-, culminando con un desajuste interno mucho más desfavorable para la población rural. La realidad política tendía hacia un control mucho más militar, de ahí las dos experiencias de invasión a Manchuria y el ataque naval en Pearl Harbor hacia 1941 cambiaron por completo el papel de Japón en la región asiática, desatándose un segundo conflicto bélico de gran escala –la Segunda Guerra Mundial-¹⁰.

Ante toda esta problemática Japón ha podido conjugar diversos elementos que le permiten afirmar su historia y cultura para desarrollar una identidad especial, partiendo de diversos planos, donde no deja de lado la presencia Occidental en ningún momento, sino por el contrario, busca conocerla y muchas veces superarla a pesar de los acuerdos desiguales de ese entonces. Después del periodo de la guerra los cambios en Japón se hicieron evidentes, especialmente los políticos y económicos, las reformas en ambos sectores les posibilitaron un ascenso importante, especialmente económico en todo el mundo. Sin embargo en la cuestión cultural la situación años después, cuando la conformación del orden mundial era ya otro, especialmente desfavorable

¹⁰ *Idem.*

para Japón mismo por la Segunda Guerra Mundial, la posición de algunos pensadores japoneses –como Abe Masao- era preocupante ya que opinaban que existiría un retorno a las formaciones premodernas y la construcción de su identidad prácticamente se veía en crisis; la realidad fue distinta, opuesta a lo esperado ya que la cultura y la identidad se vieron maximizados ante los cambios que se veían en occidente.

Recientemente surgieron en Japón perspectivas que buscaban en sus tradiciones y costumbres una forma de diferenciarse internamente del exterior, el género de *nihonjinron*¹¹ dominó sustancialmente el caso de los estudios sobre la cultura, por otro lado algunos estudios se enfocaron en los escritos de la Escuela de Kyoto, y otro más en la definición versaba sobre la posición de su país ante nuevos contextos mucho más globalizados y diversificados por los cambios tecnológicos. Aunque existieron muchos elementos que a la par de la esperada modernidad se hacía ya evidente como los problemas de la burocracia, una calidad de vida altamente estresante, el crecimiento poblacional acelerado, la contaminación, la alta competencia empresarial, entre otras situaciones más, fue evidente que la tradición muchas veces les permitió, tanto en los escenarios urbanos como rurales, continuar en un camino diferente.

Los cambios internacionales hacen que las sociedades se replanteen el papel que ocupan geopolíticamente ante las continuas crisis en diversas ramas como la social, la económica, la cultural o la política, entre muchas otras; es en este momento cuando transformar las perspectivas hacia el interior de las sociedades contemporáneas nos permite reflexionar sobre el valor de ver *hacia sí mismos*, es decir recurrir a lo local, lo tradicional, es decir revalorar la riqueza cultural propia cuya formación deviene de siglos, por ello remitirme a una escuela de pensamiento como lo es la Escuela de Kyoto, mediante la posición y el legado político y cultural de Nishida Kitaro es ahora un factor que a la sociedad japonesa le permite continuar coexistiendo con otras

¹¹ Significa literalmente “las teorías y los debates en el Japón”. Son todos aquellos textos que se ocupan de desarrollar la perspectiva de Japón, su cultura y la identidad frente a occidente en diversos campos como el literario, el político, el filosófico o el psicológico entre otros más.

formaciones sociales y estatales sin perder de vista el origen de sus tradiciones, cultura e identidad nacional.

El lector encontrará el resultado de ese esfuerzo en los siguientes apartados; en primero llamado PANORAMA GENERAL DE LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES es una perspectiva general de los estudios contemporáneos que engloban a las Relaciones Internacionales como una multidisciplina afianzada en las diversas posiciones de las ciencias sociales, encontramos en dos factores de gran relevancia –el factor histórico y el geopolítico- un rumbo importante para que en el estudio de las Relaciones Internacionales surgieran diversas corrientes afianzadas en el vínculo con otras disciplinas como la Ciencia Política, la Sociología o la Filosofía, entre otras; en este proceso descriptivo también se presenta el desarrollo de diversos momentos dentro del estudio teórico de esta multidisciplina pasando por tres debates que atraviesan por una particularidad común, la concepción de un mundo político que cambia en términos temporales sin que aquel elemento deje de tener una importancia altamente conflictiva o en algunos casos cooperativa.

El segundo apartado llamado UNA APROXIMACIÓN A LA ESCUELA DE KYOTO es un acercamiento a lo que constituye actualmente la escuela mediante un análisis general de sus bases teóricas y los planteamientos generales dentro de un contorno que plantea el diálogo Oriente-Occidente más allá de las disputas ideológicas o teóricas, es un vínculo donde vemos en las ideas de Nishida una contextualización desde un plano religioso hacia el plano político y filosófico, constituido desde una perspectiva en la que observamos un cambio interno en Japón; en términos teóricos, un acercamiento a lo que representaría *sobre pasar* un momento casi feudal de pensamiento y de representación interna hacia uno que le permitiera una mayor apertura. Esta idea de renovar Asia como región plantea una posición japonesa vista desde lo que Nishida afirma como la "nada", es decir la experiencia inmediata, la experiencia de vida.

La idea de la nada puede ser vista desde dos planos, inicialmente en un contexto filosófico y religioso, y en otro, desde un plano político; visto desde el segundo es un planeamiento que desde los postulados de Nishida representa

a Japón en un nuevo contexto más allá de las ideas imperantes en un afán por constituir un diálogo intercultural posteurocéntrico. Así mismo la relación que mantuvo Nishida con las ideas y cambios políticos en el Japón de aquella época lo ubicaron en un debate posterior por definir cual era su posición política en ese momento, por un lado, aquellos que buscaban situar sus ideas con un pensamiento ultranacionalista y en otros casos, vincularlo con un pensamiento más liberal.

El tercer apartado llamado HACIA LA REPRESENTACIÓN DEL PRINCIPIO DEL NUEVO ORDEN MUNDIAL EN NISHIDA KITARO es el análisis de la posición de este pensador a partir de una idea política en uno de los textos más importantes titulado "El Principio del Nuevo Orden Mundial" que posibilitará una arquitectura de su propia identidad visto desde las bases culturales japonesas, y por otro, visto como un plano geopolítico que por medio de las ideas filosóficas de Nishida se traslada a un plano funcional de la política y las relaciones entre estados de la región asiática en un momento de alta definición, posterior a la Guerra del Pacífico de 1934. En este importante texto de Nishida se observan las perspectivas de un Japón situado después de la guerra, de la función de la casa imperial y sobre todo, del papel que Japón tendría en la construcción de la Gran esfera de Co-Prosperidad del Oriente Asiático. En otras palabras es situar a Japón ahora en momento históricamente diferente en el que buscar la superación de los conflictos bélicos representaba una importante prioridad para abrir un diálogo intercultural como político de cada pueblo en esta región.

Finalmente, el apartado cuarto llamado JAPÓN Y EL LEGADO DE NISHIDA KITARO es una evaluación sobre el pensamiento de este pensador en la construcción actual de Japón en Asia y el resto de las formaciones estatales y sociales. Conformación que se presenta a partir de la discusión de las diversas perspectivas analizadas desde diversos discursos, aquellos que lo tipifican como nacionalista y aquellos que lo describen como un autor moderado, más allá de la posible politización de esta idea, el resultado se enfoca en la construcción de un marco multinacional que parte del recate de la cultura local, en este caso la cultura japonesa, en búsqueda de nuevos espacios de entendimiento.

Tal proceso es una superación del debate entre Oriente-Occidente donde Nishida plantea la concepción de una realidad distinta, un *mundo histórico* cuya riqueza es la base de una realidad filosófica –la concepción de la nada-, política y cultural, teniendo en consecuencia una autoafirmación de la identidad cultural que parte de lo individual hacia lo colectivo. Esta idea deja abierto el debate hacia lo que Japón tiene actualmente como el legado cultural que por muchos ha sido visto como verdaderamente auténtico y por otros, altamente discriminatorio con sus vecinos asiáticos y con el resto del mundo Occidental, y es que este elemento no puede disuadirse de una crítica verdaderamente objetiva de la ideología de un país cuya riqueza cultural resulta extraordinaria y mística para los ojos del mundo Occidental al mismo tiempo que asume indirectamente una posición casi hegemónica o imperialista en su marco geopolítico regional.

1. PANORAMA GENERAL DE LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.

Este apartado inicial contiene un acercamiento hacia las principales corrientes teóricas analizadas en los últimos años en la disciplina de Relaciones Internacionales. Observaremos cómo el factor histórico posee una gran importancia para analizar las diversas formas de pensamiento teórico contemporáneo que han determinado el rumbo de los debates teóricos de esta disciplina. Posteriormente analizaré en rasgos generales las principales corrientes teóricas que conforman el estudio de Relaciones Internacionales, importantes pautas que desde la Ciencia Política, la Economía o la Sociología conforman un pensamiento mucho más completo de la realidad teórica internacional actual.

1. 1 LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.

La teoría en las Relaciones Internacionales es hasta nuestros días un instrumento de gran importancia para el amplio estudio de las diversas ramas que conforman a las Relaciones Internacionales. Posterior al conflicto de 1914, las Relaciones Internacionales se presentan dentro de las diversas disciplinas enfocadas al estudio de fenómenos particulares: sociales, políticos, culturales o económicos.

En el siglo XX es cuando existe un desarrollo y una producción importante en torno a esta disciplina; sin embargo, para otros autores la producción teórica deviene de lo que es la teoría clásica griega, desde Platón o Tucídides (cronista de las guerras del Peloponeso), hasta los postulados de Maquiavelo y Hobbes¹² y la conformación de un panorama internacional mucho más contemporáneo marcada por acontecimientos como la caída del Muro de Berlín o los enfrentamientos armados¹³.

¹² Mónica Salomón, La Teoría de las Relaciones Internacionales en los albores del siglo XXI, en la Revista CIDOB d'Afers Internacionals, no. 56, dic.2001/enero 2002, pp. 7-52.

¹³ Esther Barbé, *Relaciones Internacionales*, Ed. Tecnos, España, 1995, p. 41.

En una primera etapa la *teoría clásica* retoma los principales postulados de tipo filosófico, especializados en el estudio del derecho, la historia y la política para constituir una base que, posteriormente sería utilizada en la *teoría moderna* por medio de la observación de los conflictos y la búsqueda por evitarlos. Durante este periodo se presentan con gran auge en la Ciencia Política y la Sociología formas de pensamiento determinantes para la construcción teórica de las Relaciones Internacionales. En primer lugar, Hobbes, con una noción emparentada con el conflicto entre estados, ubica desde una perspectiva internacional una conducta depredadora entre estados, una "guerra de todos contra todos"¹⁴.

De acuerdo al momento histórico y su condición aristócrata, Hobbes nos planteó una idea sobre la concepción del hombre apegada a la asimilación del mismo como una máquina, por medio de la interacción de principio abstractos, es decir, del uso exclusivo de la razón¹⁵. La guerra es considerada como un momento común entre las relaciones estatales y la paz sólo como un momento de recuperación. Tales pautas fueron expuestas anteriormente por Maquiavelo, así mismo retomadas por Hobbes y Hegel.

En segundo lugar se encuentra el pensamiento de Kant, en el que, a diferencia del pensamiento hobbesiano, el estado pierde importancia para centrarse únicamente en el individuo, pues dominaba una visión desprendida de la comunidad de estados, transfiriéndose a una comunidad de individuos basados en la cooperación, factor de poca incidencia en la práctica internacional por la inestabilidad entre los mismos estados.

En este contexto es muy característico encontrar, de acuerdo con Barbé, las reformas protestantes, la Revolución Francesa y los postulados comunistas; Marx, Calvino y Rousseau¹⁶.

¹⁴ *Idem*, p. 47.

¹⁵ Gabriel Gutiérrez Pantoja, *Teoría de las relaciones internacionales*, Ed. Oxford University Press, México, Última Edición, 2001, p. 196.

¹⁶ *Vgr.* p. 48.

En tercer lugar, el pensamiento grociano es quizá uno de los más influyentes para los teóricos contemporáneos. Éste se caracteriza por marcar una relación entre los hombre y los estados en un marco regulado por las obligaciones morales, conformando con esto la base política de los estados, marca distintiva entre las ideas de los pensadores neogrocianos, quienes diferencian las relaciones sociales por medio de ideas asentadas en el positivismo de la época.

Manifiesta que en el plano internacional, más allá del conflicto y las guerras, existe una conformación de *sociedad de estados*, concepto que posteriormente muchos pensadores idealistas y realistas utilizarían como *sociedad internacional*. Sin embargo, con una base normativa y regulada por las instituciones, el conflicto se ve disminuido y afirma que el orden es indispensable –únicamente basado en derecho y la prudencia de los estados– para mantener un vínculo común entre ellos. Uno de los pensadores emparentados con esta concepción política es Locke y su interpretación antropológica del hombre, el cual es naturalmente bueno.

A partir de la Primera Guerra Mundial los diversos estudios se enfocaron hacia una construcción de paradigmas que brindaran una clara explicación de la realidad internacional altamente conflictiva y cambiante; el contexto internacional marcó en gran medida las tendencias en las formas de pensamiento, teoría y práctica, de ahí que los países más poderosos figurarían como los principales centros constructores de la teoría en las Relaciones Internacionales contemporáneas, siendo el caso más representativo el pensamiento estadounidense.

Sin embargo, en la formulación teórica de las relaciones internacionales existen otros enfoques que igualmente nos ayudan a comprender la realidad internacional desde ángulos mucho más críticos, tal es el caso de Fulvio Attinà quien analiza la política desde dos paradigmas; en primer lugar, la política

como una interacción cooperativa-competitiva, y en segundo lugar, la política como interacción conflictiva¹⁷.

Ambos paradigmas interactúan desde un sistema internacional que se encuentra en desorden, determinando una realidad que se conjuga desde las dos posiciones mencionadas; dentro de la sociedad internacional encontramos marcos que regulan las relaciones de poder por medio de las instituciones, que buscan la normatividad entre los estados por medio de un discurso basado en la soberanía, el respeto y la reciprocidad. Sin embargo, en la realidad geopolítica es la coerción el medio que generalmente se utiliza para establecer este marco normativo.

En esta lógica, la política sí es una forma de interacción conflictiva entre los diversos actores de la sociedad internacional como bien lo señala Attiná. El objetivo se enmarca en un cúmulo de procesos cuya base es el ejercicio del poder, muchas veces desmedido y coercitivo, ejercido bajo un poder institucional que regule por medio de la dominación esta relación entre desiguales en una lógica totalmente conflictiva. Es una relación que, como bien señala el autor, es en un primer caso una forma de mantener un orden distributivo mediante la vía consensual, y en el segundo caso, es perseguir y ejercitar el poder institucional que le posibilita a los estados más fuertes hacer uso de este medio en búsqueda de un beneficio específico¹⁸.

1. 2 PRINCIPALES CORRIENTES TEÓRICAS CONTEMPORÁNEAS

En los años del conflicto de la Unión Soviética y Estados Unidos, el nuevo orden europeo y el papel de las grandes potencias en el sistema internacional posterior a la Primera Guerra Mundial surgió la primera corriente teórica llamada Idealismo en las Relaciones Internacionales. Pero en este momento no existe una construcción teórica sistematizada, resulta evidente que los acontecimientos internacionales buscaban evitar nuevos enfrentamientos militares; sin embargo, no existía una clara orientación en relación a lo que era

¹⁷, Fulvio Attiná, *El sistema político global. Introducción a las Relaciones Internacionales*, Ed. Paidós Estado y Sociedad, México, 2001, Capítulo 2. p. 31.

¹⁸ *Vgr.* p. 33.

necesario cambiar dentro de la categorización del estudio del poder en el sistema internacional.

Esta fase, también llamada *Normativa*¹⁹, busca con gran optimismo reordenar las relaciones entre los estados mitigando el conflicto por medio de la formulación de normas y preceptos jurídicos, estos últimos establecidos en la Sociedad de Naciones. El idealismo teórico buscaba establecer el progreso entre los estados basándose en una concepción muy positiva de la condición humana, donde los intereses se complementaban y no generaban conflictos.

A raíz de los fracasos evidentes del pensamiento idealista al no fungir como corriente teórica para corregir los problemas dentro del sistema internacional, surge el Realismo como el primer paradigma de las Relaciones Internacionales, opuesto a las bases del Idealismo. Aquel buscaba por medio de una visión ultra racional la conformación de una sociedad de estados; por medio de una perspectiva estatista y pesimista del mundo, se mantenía firme en que los intereses sí generan antagonismos entre estados, además de plantear escenarios de competencia y conflicto generalizado y observar las relaciones internacionales únicamente como la *política del poder*²⁰.

El Realismo sin lugar a dudas es una base muy fuerte de las formulaciones políticas, desde los estudios de Maquiavelo hasta aquellos realizados durante el siglo XX bajo la misma concepción política. Encontramos aquí una formulación donde el poder se rige bajo los parámetro de la agresión y el conflicto en busca de la satisfacción del interés nacional. El Realismo es una corriente cuya influencia fue no sólo determinante para los exponentes más importantes de su época como Morgenthau o Aron sino que marcó un soporte muy importante para la aplicación de la política exterior de Estados Unidos incentivada por el contexto internacional de la Guerra Fría posteriormente. Su principal y único actor es el estado, por ello podemos observar que el papel de las instituciones internacionales se ve totalmente disminuido.

¹⁹ Gustavo Palomares Lerma, *Teoría y concepto de las Relaciones Internacionales*, España, UNED, 1995, p. 70.

²⁰ José Vasquez, *The power of power politics*. Acritique, Frances Pinter, Londres, 1983, p. 72.

El poder ejercido por el Estado es la única forma de comprender el mundo de las relaciones internacionales y el fundamento de la teoría realista misma: “la organización de las relaciones internacionales se basa, por tanto, en las reglas dictadas por los Estados que poseen mayor poder militar y no en compromisos jurídicos o en entes de cooperación.”²¹ El enfoque Realista tuvo un efecto contundente en la formulación política de los Estados, especialmente en aquellos que utilizaron la fuerza militar como un medio indispensable dentro del ejercicio y la aplicación del poder. El exponente más relevante es Hans Morgenthau, quien busca la formulación teórica de la política internacional en conjunción con la política interna por medio de su obra *Politics Among Nations*²².

Morgenthau nos expone seis puntos característicos dentro del Realismo Político; a) observa que la realidad tanto política como social es vista desde una perspectiva arraigada en las raíces propias de la naturaleza humana, b) el motivo político que genera un cambio dentro del marco del realismo no se puede ajustar sino únicamente a una lógica entendida en términos del poder, c) el realismo no le otorga al concepto mismo del poder un significado que es inmutable, d) el realismo tiene conciencia del significado moral de la acción política -lo que no sustenta bajo ninguna lógica ética, e) el realismo tiende a minimizar cualquier tipo de aspiración de carácter moral por parte de una nación particular para ajustarlo a una visión casi universal de lo moral y lo político, finalmente, f) el realismo tiende a subsumir las otras esferas – económica, social o cultural- a la concepción particular del poder²³.

La escuela de la *Realpolitik* se caracterizó por buscar la apropiación del ejercicio del poder político sin importar los medios para conseguirlo; el eje político es el interés nacional, donde en una lógica única y unilateral de conflicto se establecen los medios, términos y el equilibrio de la seguridad

²¹ Para complementar el análisis sobre esta importante corriente teórica Ver James Dougherty y Pfaltzgraff (et. al), *Contending Theories of International Relations. A Comprehensive Survey*, Ed. Longman, EUA, 2003. Capítulo 2, p.63.

²² Vgr. Para un análisis más completo observar el texto de Gabriel Gutiérrez Pantoja, *Teoría de las Relaciones Internacionales*, Ed. Oxford University Press, México, última edición, 2001, p. 202-209.

²³ Gabriel Gutiérrez Pantoja, *Op. Cit.* p. 209.

nacional dentro de un espacio geopolíticamente determinado. Los pensadores realistas establecieron importantes criterios que Estados Unidos y otros países fuertes como Inglaterra utilizarían en su política exterior, principalmente en aras de la seguridad nacional y del ejercicio del poder.

Otro exponente importante del realismo fue Raymond Aron, que se caracterizó por hacer una distinción única del Realismo en términos de orden frente a anarquía, dotando a los estudios de esta época de un enfoque preponderantemente estratégico y diplomático. Otros pensadores realistas importantes fueron Carr, Schuman, Schwarzenberg, Kennan y Kissinger. El contexto internacional es cambiante y por ello los planteamientos teóricos también contienen nuevos enfoques. Se transita una etapa importante de las relaciones internacionales que va de la Guerra Fría al periodo de *distensión*; así como una redefinición del campo de la llamada alta política – *high politics*– a entornos distintos muchos más conflictivos, y el campo de la baja política –*low politics*–, determinado por nuevas configuraciones económicas durante los años setenta.

Es menester señalar en este momento la importancia del *primer debate* teórico –Idealismo-Realismo– en la disciplina de las Relaciones Internacionales, el primero de tres importantes momentos en la redefinición de las premisas y objetivos que paulatinamente modificarían el rumbo de la teoría misma en las relaciones internacionales. Tal debate se presenta en un contexto geopolíticamente cambiante de la política internacional, desde el fin de la Primera Guerra Mundial, la Segunda Guerra Mundial, el fin de la misma, la Guerra Fría y el papel de Estados Unidos en el orden económico internacional.

El Realismo busca una redefinición en la política y la economía en contra de las concepciones políticas características del pensamiento de Wilson –los catorce puntos– y la base normativa ineficiente de la Sociedad de Naciones, característico del Idealismo. Busca establecer el orden en términos del

equilibrio de poder, en un contexto sumamente difícil por las connotaciones políticas que contenía en relación a la política exterior de otros estados²⁴.

Hacia los años sesenta se presenta el *segundo debate* teórico entre el Tradicionalismo y Cientificismo. Insertado en una lógica ya muy distinta al contexto internacional del primer debate, se buscaba en ese momento una forma de establecer las nuevas condiciones económicas a las agendas de los países más poderosos sobre los periféricos. El surgimiento de nuevos países en el entorno económico obligaba a Estados Unidos a buscar formas más innovadoras para reposicionarse hegemónicamente en este contexto.

Poco tiempo después surge el segundo paradigma llamado Transnacionalismo; con ello surgen nuevos actores internacionales y nuevas relaciones entre los estados. En términos teóricos se contraponen dos perspectivas interesantes, por un lado aquellos teóricos que encontraban en el revisionismo histórico la explicación a los fenómenos internacionales y, por otro lado, aquellos que afirmaban que en el entendimiento de tales fenómenos únicamente se explicaría en términos científicos.

Este debate es quizá uno de los más relevantes en las relaciones internacionales, encontramos nuevas formas de observar y analizar la realidad internacional desde concepciones bien definidas hasta nuevas teorías, es decir nuevos niveles de análisis²⁵. De este debate se desprende una línea teórica que será importante para la definición de los futuros proyectos; de un lado enfoques que retoman lo clásico y lo filosófico y, por otro lado, los que buscan en la modernidad una explicación más científicista de los fenómenos internacionales.

²⁴ Ver. Ian Banks, *The evolution of international relations Theory. The inter-paradigm Debate*, Frances Printer, Londres, 1985 y Richard Burton, *Teoría General de las Relaciones Internacionales*, capítulo "Perspectivas Históricas" y Celestino del Arenal, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, p. 95.

²⁵ Encontramos una buena diversidad teórica que va desde los manuales hasta intentos importantes por explicar los fenómenos internacionales; de acuerdo con Esther Barbé en una cita retomada del autor Singer (*Idem*, p. 51) existen macroniveles con teorías que apuntan hacia temas globales y un nivel medio y micro nivel que apuntaba a cuestiones parciales de política exterior, economía o comercio.

Tal debate tuvo una gran influencia de la *revolución behaviorista*, es decir, en la búsqueda de las bases científicas, en su forma más exhaustiva, para la explicación de fenómenos sociopolíticos y económicos. Un elemento muy importante de esta corriente filosófica y política fue una visión mucho más apegada a las humanidades que dejaba de lado el reduccionismo de la mera descripción, planteando nuevas formas de explicación a fenómenos más cercanos a la realidad social. Un ejemplo son las corrientes marxistas que surgen en este debate.

De vuelta a los principales paradigmas teóricos, el segundo de ellos, el Transnacionalismo, se inserta en un contexto internacional distinto al que planteó el Realismo, en un escenario lleno de nuevos problemas económicos, políticos, sociales y culturales. En un clima mucho menos tenso, la relación problemática entre Estados Unidos y la Unión Soviética, así como el contexto de la Guerra Fría son sustituidos por los conflictos entre Norte y Sur, la transformación del modelo económico de tipo neoliberal en el mundo, y el crecimiento de nuevos países en Asia y Europa.

El Transnacionalismo busca precisamente una explicación más específica de los fenómenos mundiales de carácter geopolítico debido a que las insuficiencias teóricas analizadas por el paradigma anterior generaron resultados parciales y con un impacto moderado; sin embargo, la tendencia ideológica de ese momento histórico lo colocó como un pilar de la asimilación occidental de los fenómenos mismos, llamada por algunos autores como "industrialocéntrica"²⁶. Aquellas bases se enfocaban hacia el plano económico de tipo liberal para todos los estados, en un momento donde el modelo económico neoliberal estaba en expansión²⁷.

Dentro de los múltiples estudios realizados, este paradigma también es conocido como de la Interdependencia o Sistema Mundial. Sus principales

²⁶ Esther Barbé, *Op. Cit.* p. 65.

²⁷ Para un análisis mucho más completo del desarrollo del sistema económico en su fase neomercantilista (liberalismo) consulte el esquema titulado "Comparación de los Tres Conceptos de Economía Política" en "Economía Política y Relaciones Internacionales" de Pedro Urrutia Bunster. <http://www.revistamarina.cl/revistas/2000/3/urrutia.pdf>

autores fueron Robert Keohen y Joseph Nye, en el caso de Relaciones Internacionales, quienes tuvieron una notable influencia de la *revolución posbehaviorista*, buscando superar los discursos sobre la neutralidad en la teoría y de una ciencia desligada de la realidad internacional. Sus cuestionamientos se enfocan principalmente en la forma en la que conviven los estados dentro de un escenario determinado; sin embargo, en el contexto de los años setentas y ochentas, existen nuevos actores internacionales como empresas transnacionales, organizaciones internacionales u organismos no gubernamentales que van adquiriendo mayor peso político, económico y social en todo el mundo.

Es un momento importante para los teóricos de las relaciones internacionales ya que revaloran el papel del Estado y su protagonismo en torno a las transformaciones que se hacían evidentes en el contexto internacional. Se presenta el tercer debate denominado Realismo (Estatocentrismo)—Globalismo, focalizando la discusión central en la posición del Estado y la visión predominante de las relaciones internacionales de tipo estatocéntrica. En este tercer debate se busca un análisis profundo sobre los avances y los límites de la teoría en relación con los acontecimientos internacionales.

Por un lado, existía un amplio sector renuente a dejar de lado el papel del Estado como un factor determinante; sin embargo, los problemas mundiales tales como las desigualdades económicas, la pobreza, la marginación política, los problemas de salud y la crisis del medio ambiente eran el claro reflejo del fracaso, hasta ese momento de los esfuerzos por evitar crisis a nivel internacional en todas las áreas; por el contrario, existía una clara disposición a dejar de lado los estudios centrados en el Estado y de ahí entender a las relaciones internacionales por medio de los nuevos actores internacionales.

En el mismo orden de ideas y posterior al surgimiento del paradigma Transnacionalista, surge el último de ellos de acuerdo con Esther Barbé, llamado Estructuralismo²⁸. Posiblemente se coloca como el paradigma más

²⁸ Esther Barbé, *Op. Cit.*

diversificado dentro de los estudios realizados en teoría que tuvieron éxito durante los años sesenta, principalmente porque en él coexisten bases filosóficas, psicológicas, lingüísticas, sociológicas y políticas. Se caracteriza por tratar de mostrar una perspectiva mucho más humanista que los anteriores paradigmas. Determina en un plano social los resultados agotados, restrictivos y parciales hasta entonces analizados por otros paradigmas o corrientes teóricas.

Busca comprender y analizar el fenómeno del capitalismo en su máxima expresión por medio de los países periféricos. Muchas de las principales posiciones cuyo fin es esquematizar la desigualdad económica y la crisis evidente que todos los países subdesarrollados y excluidos experimentan son bastante críticas al respecto; evidentemente esta posición posee una gran influencia de las corrientes neomarxistas, especialmente aquellas desarrolladas en América Latina. Es muy importante señalar que el enfoque estructuralista posee un contenido originario altamente filosófico y etnológico cuyos postulados parten de los análisis realizados por Ferdinand de Saussure, que en años posteriores darían las bases para los estudios sobre antropología y lingüística. Básicamente podemos afirmar que este paradigma teórico obtiene de la lingüística sus planteamientos iniciales.

El estructuralismo, como su nombre lo determina, busca analizar la realidad cultural y social por medio de la estructura, y evidentemente por las interacciones que en ésta se generan. Claude Levi-Strauss, uno de los exponentes más importantes de este enfoque propone un alejamiento funcionalista de la idea estructural de la sociedad, busca observar como la sociedad está estructurada y con base en qué está estructurada. Afirma que "para conocer una sociedad hay que fijarse en las estructuras mentales de los individuos de esa sociedad"²⁹.

²⁹ Para un análisis más completo consulte el siguiente artículo en línea de José Herrero (2002), comprende un panorama sumamente interesante sobre el pensamiento estructuralista y las principales aportaciones de Levi-Strauss al respecto. <http://www.sil.org/capacitar/antro/estructuralismo.pdf>

Podríamos afirmar que existieron dos vertientes muy importantes que surgieron de este paradigma teórico, primero la corriente que conformaron pensadores como Jean Paul Sartre y Gastón Bachelard; y en otro momento, una paralela formada por pensadores relacionados con el marxismo como Claude Levi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser y Michel Foucault.

En relación a la influencia de los dos paradigmas anteriormente señalados, el Estructuralismo no tuvo gran influencia en los círculos más importantes de la teoría en las Relaciones Internacionales; es evidente que la enorme influencia de Estados Unidos y el neorealismo obstaculizó su trascendencia en esta disciplina, sin que esto pasara tan radicalmente en casos como la Sociología, Ciencia Política o Filosofía.

Visto desde la perspectiva neomarxista el Estructuralismo se caracteriza por estudiar al sistema capitalista y sus partes, los principales actores y los medios económicos para obtener una lógica de dominio y explotación. En gran medida se considera un pilar muy importante para analizar no sólo los orígenes y el desarrollo del sistema capitalista, sino determinar las consecuencias del mismo en un esquema distinto de las relaciones internacionales, es decir en relaciones asimétricas y de dependencia.

Esto por un lado. Desde otra perspectiva, aquella relacionada con los llamados existencialistas, muchos estudios realizados encuentran en las estructuras como las productoras de las relaciones entre el sentido de los acontecimientos como el resultado de un proceso que las propias sociedades han construido y que han generado significados comunes. Una parte importante en este proceso es la comunicación, de ahí que las estructuras lógicas funcionen correctamente.

El sentido y las reglas son entonces las reguladoras de las relaciones sociales, sin embargo a lo largo del desarrollo de estos estudios, resulta sumamente complicado observar cómo dentro de esa estructura que plantean, la comunicación y la información no son parte contradictoria en sí, sino complementaria; basan algunas percepciones de esta corriente en una

relación entre la significación dada como preexistente de que los sujetos que interactúan están en una posición de similitud o igualdad entre unos y otros.

En este caso la realidad internacional, pero sobre todo los procesos históricos de cada región y cada estado, tiende a superar estas estructuras por su propio dinamismo y en gran medida tales afirmaciones resultan insuficientes o en muchos casos parciales. Durante las décadas de los años cincuentas y posteriormente en los setentas en América Latina se desarrollaron diversos estudios encabezados por Raúl Prebisch para entender desde una perspectiva económica el desarrollo del capitalismo en nuestra región, la CEPAL partía de la siguiente idea general, como señala Samuel Sosa Fuentes: "el desarrollo económico de los países y sociedades de América Latina está determinado por la forma de inserción en la división internacional capitalista del trabajo y, de manera particular, por las funciones económicas predestinadas a ser efectuadas para contribuir en el desarrollo y crecimiento de los países centrales altamente industrializados"³⁰.

Andre Gunder Frank, Osvaldo Sunkel o Immanuel Wallerstein, influenciados muchos de ellos por los investigadores latinoamericanos como Cardoso, Faletto y Teotonio dos Santos, analizarán por medio de un enfoque mucho más crítico la comprensión del entorno internacional desde múltiples perspectivas en el pensamiento de América Latina. Perspectivas que analizan diversas ramas tales como la económica y la política, muchos de estos pensadores no se consideran parte de un movimiento estructuralista, sino portadores de un enfoque neomarxista visto desde la lógica histórica del subdesarrollo³¹.

Dentro del estudio teórico de las Relaciones Internacionales, este enfoque ha generado una evolución sumamente interesante del pensamiento latinoamericano de acuerdo a la realidad del sistema internacional en marcha, las aportaciones en estudios enfocados a analizar la globalización, la

³⁰ Samuel Sosa Fuentes, "Modernización, dependencia y sistema-mundo: los paradigmas del desarrollo latinoamericano y los desafíos del siglo XXI" en Revista Relaciones Internacionales, Nueva Época, num. 96, UNAM, septiembre-diciembre, 2006, p. 98.

³¹ Ver, Carlos Pereya, et. al., *Historia ¿para que?*, ed. Siglo XXI editores, México, 19ª. Edición, 2000, p. 129.

relación desarrollo-subdesarrollo, centro-periferia, desarrollo humano, crisis políticas y económicas, integración económica, entre muchos temas más son ahora una importante premisa para continuar analizando y planteando nuevas propuestas teóricas en terrenos específicos de la práctica política no solo entre estados sino entre los nuevos actores internacionales que coexisten en esta dinámica del sistema internacional.

Enmarcan una posición claramente de izquierda sobre la realidad política, los proyectos han generado resultados positivos la mayoría de las veces, concretando propuestas en espacios reales, sin embargo, en algunos casos en la práctica política de tales resultados se ven obstaculizados estancado por decisiones políticas ajenas al proyecto mismo.

Después de los diversos momentos en que las posturas teóricas dentro de las relaciones internacionales dieron lugar a formulaciones enfocadas más al debate de la sociedad internacional surge con gran fuerza el constructivismo, que haciendo uso del campo reflectivista y filosófico da pie a nuevas interpretaciones que se alejan del campo teórico estrictamente racional, su máximo representante es Alexander Wendt, como bien señala Mónica Salomón: “(los constructivistas) suelen preferir una teorización más inductiva e interpretativa que deductiva y explicativa. Más que premisas o supuestos, lo que se plantea son hipótesis de trabajo”³².

En un inicio muchos postulados continuaban influenciados por la escuela estadounidense de pensamiento neoliberal, cuyas bases teóricas fueron aquellas descritas por el pensador liberal John Rawls, ya en un momento diferente, este enfoque adquirió matices distintos cuando se trataba de superar los debates teóricos entre neorrealistas y neoliberales. La construcción de este pensamiento teórico tuvo bases específicas de los clásicos de la sociología y la ciencia política, entre ellos, Max Weber, Emillie Durkheim así como Thomas Luckmann y Anthony Giddens.

³² Mónica Salomón, “La Teoría de las Relaciones Internacionales en los albores del siglo XXI: Diálogo, Disidencia.” *en* Revista Electrónica de Estudios Internacionales, 2002. p. 32. Referencia Electrónica <http://www.reei.org/reei4/Salomon.PDF>

A. MARXISMO, DEPENDENCIA, NEORREALISMO, SISTEMAS, SISTEMA- MUNDO Y ESTUDIOS SOBRE LA CULTURA.

A raíz de los diversos paradigmas y debates teóricos en las relaciones internacionales se han desprendido diversas corrientes de pensamiento que buscan una explicación mucho más adecuada a la realidad internacional en curso, por ello he señalado aquellas más relevantes a lo largo de los últimos años.

En un primer caso encontramos el MARXISMO en las Relaciones Internacionales, que ha buscado modificar la percepción de los internacionalistas en torno a una realidad más inmediata que es el sistema capitalista actual. El marxismo tuvo un auge muy importante durante 1970, sus principales representantes fueron Karl Marx y Friedrich Engels, quienes utilizaron la dialéctica de Georg Wilhelm Hegel como un método idóneo para explicar la realidad histórica, así como el materialismo de Ludwin Feuerbach, posteriormente haciendo una verdadera crítica al sistema económico de la época³³. En el primer caso, con la influencia de Hegel, se concreta una perspectiva de la aplicación de la dialéctica al materialismo; en el segundo, con Feuerbach, se construye una visión materialista de la historia, todo esto desde 1842.

El marxismo no buscó la explicación a los fenómenos internacionales de forma inicial ya que las transformaciones internas en Europa, así como los cambios en las estructuras estatales y económicas eran parte de la nueva realidad internacional. Sin embargo, era evidente que el alcance del mismo proveería elementos y variables importantes para poder observar una realidad económica y social en diversas partes del mundo; una perspectiva del capitalismo analizada desde una lógica de lucha de clases sociales, especialmente dos; *la clase proletaria* y *la burguesa*.

³³ Una crítica hacia las formas mercantilistas del siglo XVI y XVIII en Europa. Representa una fase importante del desarrollo posterior del capitalismo ya que el mercantilismo tenía como objetivo una construcción de la figura del Estado-Nación mucho más sólida y fuerte, estabilizada esta última, por la introducción del patrón oro y plata dentro de la balanza comercial de cada estado.

La situación de atraso o subdesarrollo que se explica históricamente de muchos países y en lo general de regiones geográficas, es resultado precisamente del desarrollo mismo del capitalismo de acuerdo al marxismo³⁴, así como de su reproducción tendencial e histórica³⁵.

Asimismo, Celestino del Arenal nos dice al respecto; "...el marxismo estableció desde sus inicios un nuevo paradigma, radicalmente distinto al característico de la teoría de las relaciones internacionales tal como se ha desarrollado en Occidente hasta fecha reciente."³⁶ El marxismo en la actualidad es una opción válida en términos de teoría cuyos alcances han sido enormes para los cambios que se han experimentado en el mundo, desde formaciones estatales, partidos políticos, movimientos sociales y enfoques ideológicos en las diversas universidades de todo el mundo confirma que una forma de pensamiento como lo es el marxismo ha coadyuvado y generado nuevas corrientes de pensamiento que no existieron únicamente en Europa.

Tales influencias han encontrado un campo de análisis desde diversas regiones por medio del fortalecimiento con otras ramas tales como la Ciencia Política, Sociología o la Historia, sin embargo, sin sesgos de tipo político o ideológico, es evidente que los estudios sobre la teoría en la disciplina de relaciones internacionales han sido dominadas por una visión sumamente estatocéntrica influenciada por las decisiones de occidente con relación al resto del mundo; es por ello que el marxismo representa una opción válida sustentada en el desarrollo de fenómenos que ocurren en nuestra realidad desde un enfoque económico y social en las regiones más pobres y con mayores desigualdades económicas.

En este momento cabe señalar la siguiente cita al respecto: "Es precisamente este carácter revolucionario del planteamiento marxista, este carácter no estatocéntrico, que ignora los postulados tradicionales de la disciplina y de la teoría de las relaciones internacionales, el que explica la acusación frecuente

³⁴ Vgr. Kart Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. Siglo XXI, México, última edición, 410 p.

³⁵ Samuel Sosa, *Op. Cit.*, p. 105.

³⁶ Celestino Del Arenal, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, p. 383.

de que no existe una teoría marxista de las relaciones internacionales. Es también ese planteamiento el que explica la no existencia de una tradición marxista en el estudio de las relaciones internacionales comparable con la existente en otras ciencias sociales, como la política, la sociología, y la economía.”³⁷ Así mismo, encontramos en el materialismo histórico una explicación del entorno internacional como nacional que no comprende únicamente la esfera económica –aunque lo determina enormemente–, es un marco que nos traduce rasgos característicos e históricos de las sociedades por medio de las diferentes determinaciones que interactúan con los factores materiales³⁸, aquellos que constituyen la naturaleza, el trabajo y la producción, es decir son factores que posibilitan la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana.

Como bien enfatiza Pedro Urrutia Bunster; “De tal modo que la política, al determinar principalmente la estructura de la actividad económica, canalizándola en diferentes direcciones con el fin de satisfacer los intereses de los grupos dominantes, hace que el ejercicio del poder, en todas sus formas, sea un factor determinante en la naturaleza del sistema económico.”³⁹

Esta corriente teórica permite analizar y observar a las relaciones internacionales desde diversas perspectivas, estudiarlas no sólo como parte obligada de un proceso como lo es la dinámica del sistema capitalista, sino estudiarlo por medio de cambios y transformaciones que corresponden a contextos históricos, políticos y sociales coyunturales distintos a una visión estatocéntrica, parcial o incompleta.

Por ello encontramos en el marxismo una corriente válida desde sus orígenes hasta nuestros días como una herramienta sumamente valiosa para plantear la realidad internacional desde un análisis económico que parta inicialmente de las relaciones internas de cada estado para conformar, posteriormente, un

³⁷ Celestino Del Arenal, *Op. Cit.* p. 385.

³⁸ Ver. Martha Harnecker, *Conceptos elementales del Materialismo Histórico*, Ed. Siglo XXI, 1969, 1ª edición, 296 p.

³⁹ Pedro Urrutia Bunster, Pedro, *Economía Política y Relaciones Internacionales*, 2003, Chile. Sitio Electrónico. <http://www.revistamarina.cl/revistas/2000/3/urrutia.pdf>

panorama mucho más entendible de las relaciones entre estados sin ajustarlas únicamente a una perspectiva del poder entre estados.

Este complemento nos permite comprender y estructurar muchos fenómenos internacionales, desde diversas conformaciones estatales, los momentos históricos que no solo se traducen en los ejemplos de estados socialistas – desde visiones que los condenan como aquellas que lo favorecen-, las desigualdades económicas por regiones y en etapas más recientes, los conflictos regionales; es decir, el marxismo como una corriente teórica dentro del estudio de las relaciones internacionales es más que nunca una herramienta bastante funcional en la actualidad para analizar, estructurar y proponer nuevos alcances dentro de las relaciones internacionales. Algunos de sus principales exponentes son Paul Barán, Leo Huberman, Paul Mattick, Benjamín J. Cohen, Louis Althusser, Christian Palloix, Nicos Poulantzas, Samir Amir y Giovanni Arrigí⁴⁰, entre otros.

Otra importante corriente teórica es la perspectiva de la DEPENDENCIA que tuvo su origen durante los debates realizados en los años setenta. Sustentado en la idea de la desigualdad y la dominación de los estados más poderosos, se enfocó en lograr un acercamiento de la realidad internacional fuera del paradigma dominante que representaba el Realismo. Explica lo complejo de la llamada “sociedad internacional” donde es posible entender la otra visión de la teoría dominante en términos más prácticos, factor que sería imprescindible para entender las crisis que se presentaron después de los cambios políticos y económicos en las diversas regiones menos favorecidas del mundo.

La teoría de la dependencia constituyó en su momento un análisis particular de la realidad vista desde América Latina, es decir, una representación del pensamiento de nuestra región ante el imperante desarrollo del capitalismo para constituir una base teórica que explicara que tal proceso no se desvinculaba de la práctica política, de ahí que surgieran diversos movimientos sociales así como los regímenes políticos, siendo el de el caso

⁴⁰ Para una revisión más extensa de autores pertenecientes a esta corriente teórica, ver el artículo anteriormente mencionado del profesor Samuel Sosa Fuentes, p. 105.

cubano el más representativo en América Latina⁴¹. Los autores más representativos de esta forma de pensamiento fueron en su gran mayoría de origen latinoamericano, entre ellos encontramos a Theotonio Dos Santos, Andre Gunder Frank, Anibal Quijano, Ruy Mauro Marini, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Agustín Cueva, Celso Furtado, Luciano Tomassini, Frank Hinkelammert, Marcos Kaplan, Ernesto Laclau así como Immanuel Wallerstein, entre muchos más

Esta importante corriente atiende a los cambios y las transformaciones que el mundo experimentaba, especialmente aquellas visiones enmarcadas en ajustar la realidad internacional únicamente desde el Estado mismo, ahora estaban cambiando. Resulta realmente interesante observar que los estudios teóricos de la época hacían evidente que las fronteras geográficas, las compañías multinacionales, los movimientos sociales de tipo transnacional y las migraciones eran un motivo interesante para cambiar la realidad internacional, ahora enmarcada en un plano mucho más abierto⁴².

La realidad cambiante era un factor evidente de que la producción teórica así como los cambios en la sociedad internacional experimentarían momentos significativamente diferentes; sin embargo, las condiciones internacionales operaron de manera distinta para todos los estados, especialmente por regiones; pudimos observar que aunque algunos patrones internacionales tendían hacia la conformación de un orden mucho más global, como esa terrible frase que surgió: "soluciones globales a los problemas globales", las condiciones históricas conformaron órdenes distintos, panoramas desiguales, radicales realidades entre estados y entre regiones, de esta manera se hace explícito un cambio ideológico, donde esta corriente –Dependencia- ofrecería una alternativa mucho más crítica, especialmente para aquellas regiones históricamente excluidas de cualquier proceso económico favorable.

⁴¹ *Idem*, Sosa, Samuel, p. 106 y 107.

⁴² *Ver*, Palomares Lerma, Gustavo, *Relaciones Internacionales en el Siglo XXI*, Segunda Edición, Ed. Tecnos, España, Madrid, 2004, Primera parte, p.25-58.

Se ha llamado también como una corriente *neomarxista*, ya que sus principales fundamentos explican el desarrollo del sistema capitalista mediante un enfoque económico sustentado mediante una lógica altamente conflictiva, de ahí el surgimiento de los conflictos bélicos.

Es muy importante señalar que la perspectiva de la Dependencia nos habla también de las consecuencias de la desigualdad en términos económicos; el impacto de la marginalidad es especialmente costoso para aquellos países en desventaja, esto explica el daño que se genera en el rompimiento de una estructura en cualquier formación social. Un factor igualmente importante es que no niega la existencia del conflicto en las relaciones internacionales, siendo una parte muy importante dentro de un dominio de ideas que no se ajustan a esta dimensión y que sitúan a las relaciones internacionales en ámbitos de cooperación y comunitarismo, distando mucho de la realidad internacional que los propios Estados y nuevos actores ponen en marcha desde hace ya muchos años hasta la actualidad.

En un plano opuesto al desarrollado por la Dependencia se encuentra el NEORREALISMO que se ha caracterizado por recurrir a las bases propias del Realismo adecuándolas a las circunstancias actuales de la realidad internacional. Muchos teóricos del Neorealismo utilizarán las bases expuestas por Henry Kissinger para elaborar marcos similares de política exterior en Estados Unidos posteriormente, tal es el caso de Kenneth N. Waltz considerado como un importante sucesor de Hans Morgenthau. No es de extrañarse que los objetivos se vincularán con los que en algún momento existieron cuando Estados Unidos mantenía una relación sumamente tensa con la Unión Soviética; recurrirán a la configuración del interés nacional, la idea del poder como único concepto, y sobre todo, la seguridad nacional sobre cualquier instrumento que atente contra la política internacional o nacional; igualmente se caracterizan por tener un mayor rigor científico y realizar cambios metodológicos relevantes principalmente a la estructura del sistema internacional -sobre todo en lo referente a las influencias y factores que lo condicionan- y su relación con la política exterior de los estados.

Desde las administraciones Reagan y Bush, los teóricos neorrealistas o también llamados realistas estructuralistas –Brzezinski y Baker- han realizado esfuerzos por establecer el orden y el uso de la fuerza en los casos necesarios como la guerra con el fin de preservar un estado interno seguro. Han utilizado elementos como los derechos humanos y el diálogo con los países del Tercer Mundo únicamente como distractores de su política exterior, consideran que patrones ideológicos como el de Interdependencia resulta insuficiente para las necesidades del mundo, ahora catalogadas como globales, especialmente las necesidades de Estados Unidos. Por un lado, aceptan la existencia de nuevos actores; pero por otro lado, niegan la disminución del papel del estado en las relaciones internacionales, ya que consideran que poco ha cambiando el escenario internacional desde los objetivos planteados por el Realismo.

Sin lugar a dudas, el Neorrealismo desde los años ochenta ha constituido una fuerte herramienta de la política entre los estados, especialmente entre los estados políticamente más poderosos, donde se hace explícita la crítica a la estructura del sistema internacional desde una perspectiva teórica mucho más elaborada, como resulta evidente, proponen un marco teórico nuevo, cuyos detalles no distan mucho de los planteados por las bases teóricas del Realismo.

Si bien es cierto que es necesario establecer cuáles son los fundamentos que marcan un condicionamiento a la estructura del sistema internacional, resulta al mismo tiempo difícil de comprender como tales postulados analicen y formulen nuevas propuestas a las relaciones entre los estados y los nuevos actores internacionales en un marco ampliamente “globalista” cuando es insuficiente estudiar la estructura como el eje fundamental del análisis mismo; en mi opinión ésta deducción es parte de algo que existe y que da por hecho la coexistencia de fenómenos sociales como resultado mismo de esa estructura y no como una respuesta a los procesos que contienen una vinculación desde diversas perspectivas, sociales, culturales, económicas, políticas o históricas.

Sin dudarlos los postulados teóricos del neorrealismo han sido determinantes en los últimos años cuando la crisis entre los conflictos con los países de la Unión Soviética o la crisis de Vietnam han quedado superados para plantear un escenario difícil para las relaciones internacionales, acentuado en un liberalismo que en años más recientes ha sido la principal herramienta política para hacer uso del poder en diferentes aspectos; militares, humanitarios, económicos, etc., existiendo un constante estado de tensión entre todos aquellos actores de las relaciones internacionales.

Los cambios en las estructuras de poder constatan que el papel del estado va adquiriendo un peso diferente, en algunos casos menor, y en otros, mucho más fortalecido, sin embargo, las nuevas fuerzas políticas constatadas por empresas transnacionales, movimientos sociales, organizaciones internacionales, entre otros son actualmente el motor de nuevos cambios que muchas veces la política tradicional no ha podido resolver del todo. En algunos casos a favor de nuevas propuestas y cambios enfocados a sectores de gran importancia como el ecológico, el energético o el educativo, por señalar algunos; en el plano opuesto, el avance se hace evidente con la distinción cada vez más grande entre aquellos que ostentan el poder en sus diferentes configuraciones.

En otro plano encontramos el enfoque de los SISTEMAS como una propuesta alternativa en relaciones internacionales. Se presenta durante los años cincuenta con gran aceptación en diversos círculos académicos en años recientes. El vínculo inicial con la disciplina de relaciones internacionales se da durante la revolución behaviorista —importancia sumamente acentuada en el comportamiento individual— anteriormente señalada. El enfoque sistémico buscó y continua buscando una explicación del funcionamiento por medio de los sistemas y subsistemas de las relaciones entre Estados y del sistema internacional bajo una perspectiva claramente científica.

Sus principales exponentes⁴³ James E. Dougherty y Robert L. Pfaltzgraff describen al sistema internacional en términos de codificación, análisis numérico, variables interactivas y autorreguladoras; en otros términos como las políticas y su coexistencia en otro sistema, propiamente el sistema internacional. Han existido diversas perspectivas en relación al enfoque sistémico en las relaciones internacionales.

Por un lado, se observa como una formación innovadora para explicar la realidad internacional en términos científicos, y por otro, ha sido criticado por estudiar los diversos fenómenos internacionales como una totalidad, señalado como una serie de "técnicas que facilitan la organización de datos"⁴⁴. El enfoque sistémico ha permitido estudiar al sistema internacional no sólo desde la perspectiva internacional, sino establecer vínculos entre los procesos internos de cada Estado; en subsistemas. Es bajo este análisis que se ha investigado sobre el estudio de las crisis dentro del entorno internacional con el objetivo de identificar sus causantes. Lo particularmente interesante de este enfoque es que ha buscado conjuntar dos posiciones que, inicialmente encontraron dificultades científicas para coexistir; por un lado, la perspectiva matemática y biológica, y por otro, el análisis de la sociedad internacional.

El pensamiento sistémico ha experimentado diversos cambios, inicialmente con los postulados de Ludwig von Bertalanffy la teoría sistémica contenía muchas bases neopositivistas con el objetivo de plantear una realidad social que se englobara en un marco casi totalizador, por medio de una interacción de todas las partes. El sustento es básicamente filosófico en este caso, los postulados de Giambattista Vico, Nicolás de Cusa, Gottfried Leibniz, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, y en algunos casos Karl Marx, permiten comprender porqué el pensamiento sistémico de esa época tuvo gran influencia en la adopción de sus principales postulados teóricos; observamos una base teórica

⁴³ Entre otros importantes exponentes de este enfoque en relaciones internacionales se encuentra Ludwig von Bertalanffy, Talcott Parsons, Morton A. Kaplan, Anathol Rapoport y Charles A. McClelland.

⁴⁴ Ver, Paloma García Picasso, *Las Relaciones internacionales en el siglo XX: la contienda teórica hacia una visión reflexiva y crítica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998, p. 289 y Celestino Del Arenal, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, p. 211.

conformada por tres elementos cuya interacción es fundamental; la relación entre sistema, isomorfismos y la interconexión sistémica.

Dentro de este análisis existieron diversos modelos para comprender la realidad internacional de aquellos años, desde mi punto de vista uno de los más influyentes fue el modelo de Kaplan, ya que permitió utilizar los postulados teóricos más complejos de las ciencias naturales a una perspectiva apegada a lo social.

Kaplan utiliza un modelo en el que explica por medio de seis puntos “un fenómeno que empíricamente pueda ser contrastable”⁴⁵, observamos la interacción de un sistema de equilibrio de poder enfocado a un marco de la negociación e interacción de los actores internacionales; el segundo, el sistema bipolar flexible, donde la interacción se reduce a dos actores internacionales; el tercero, el sistema bipolar rígido, en este cada bloque internacional se rige de forma autónoma, bajo una lógica jerárquica dejando poco espacio para la interacción y la posible cooperación; el cuarto es el sistema universal internacional, uno de los modelos más idealistas ya que su principal referente es un modelo de gobierno internacional regulador de las relaciones entre los estados, en sí del poder mismo; el quinto es el sistema jerárquico internacional, es un modelo donde concentra toda actividad en un funcionamiento centralizado del poder estatal; el sexto, el modelo de sistema internacional de veto por unidad, en este cualquier actor dentro del sistema tiene una igualdad para poder eliminar a otro actor que coexista dentro del sistema, busca el respeto, reciprocidad y unanimidad.⁴⁶

Años más tarde los postulados de Niklas Luhman han sido de gran importancia para darle una perspectiva más contemporánea a los estudios sistémicos no solo en los estudios teóricos de relaciones internacionales sino en los estudios de teoría social en general. Luhman utiliza las categorías que anteriormente Bertalanffy estableció para complementar el análisis de la realidad ahora bajo una perspectiva autoreferente y autopoietica dentro del sistema. Es interesante

⁴⁵ *Op. Cit.* p. 224.

⁴⁶ *Idem*, p. 224

esta propuesta ya que la estructura del sistema se da por medio de la autocreación.

Un penúltimo enfoque relevante para el estudio de las relaciones internacionales es el de SISTEMA MUNDO. Posiblemente este enfoque es el más reciente de todos los anteriores, no es propiamente de las relaciones internacionales, es parte de una visión multidisciplinaria que parte de la Sociología, Economía, Estudios sobre la Cultura, Historia, Medio Ambiente y la Ciencia Política. Se ha caracterizado por hacer un análisis de los fenómenos mundiales y nacionales desde una perspectiva analítica y crítica. Parte de los problemas internacionales pero que tienen una repercusión interna en cada Estado y en sus sociedades. Los principales exponentes son Immanuel Wallerstein, Samir Amir y Octavio Ianni, con las bases teóricas de destacados autores como Theotonio dos Santos y André Gunder Frank.

Existen diversas tendencias en este enfoque, por un lado opiniones que versan principalmente sobre la apertura del mercado y las pautas neoliberales, insertadas en una lógica única del librecambismo, el comercio y la economía; por otro lado, existe un enfoque mucho más elaborado que reflexiona sobre la lógica del sistema capitalista en su fase neoliberal por medio de la crítica, análisis y prospectiva de tal proceso, generando una implicación de todas las sociedades, de ahí su carácter globalista.

Éste enfoque ha llamado mucho la atención desde algunos años atrás en el presente siglo, sin embargo los estudios realizados carecen aún de formas detalladas para la solución de fenómenos internacionales, en gran medida este enfoque ha permitido observar nuevos puntos de vista de diferentes regiones, permite una flexibilidad teórica en la disciplina y prevé cambios importantes dentro de la realidad internacional sumamente cambiante. Ofrece los puntos de vista de las sociedades que dirigen el cambio económico en el mundo así como quienes resienten estos cambios en sus sociedades.

Los estudios teóricos visto desde la perspectiva sistema-mundo han sido parte importante de la evolución del pensamiento crítico visto desde diversas

perspectivas, tales estudios muestran la evolución no sólo de los cambios entre las relaciones estatales y los nuevos actores internacionales, igualmente dejan a la vista las perspectivas políticas, económicas, sociales y culturales, que, en un corto plazo, serán la pauta definitoria para muchas regiones acorde a las relaciones de poder existentes y que se conformarán de acuerdo a estos procesos continuos. Dentro de la dinámica que los estudios sobre la globalización tratan de ejemplificar cabe señalar que un factor interesante es la posición del *estado* y su relación con el resto de los actores internacionales.

No podemos dejar de lado la presencia de una fuerte tendencia a explicar la realidad desde el desarrollo de la economía a niveles mundiales, es decir, como afirma Immanuel Wallerstein, de centro y periferia, donde los procesos de producción dejaron la esfera local para adoptar un mecanismo de acumulación en una escala global. El autor afirma que la división internacional del trabajo existe bajo una dinámica particular en tres zonas geográficas: “el centro –Europa occidental-, la periferia –Europa oriental y América Latina, y la semiperifería –Europa Meridional⁴⁷-.

La función política del estado en la actualidad existe desde dos posiciones, aquellos que piensan que su funcionalidad dentro de las relaciones internacionales así como en la regulación interna está acabada, y otra, que reafirma más que nunca el poder político del estado ante las nuevas problemáticas internacionales, cuestiones que parten desde la lógica del conflicto, la guerra, las cuestiones de la pobreza y desigualdad, el medio ambiente, los recursos naturales, entre otros.

Un problema de la mayor importancia es sin lugar a dudas la cuestión del orden y la seguridad internacional, factores que en la actualidad repercuten en la dirección política de los estados más poderosos del sistema internacional. Ambos factores representan un verdadero obstáculo en la construcción de

⁴⁷ Immanuel Wallerstein, *op. cit.* en “Modernización, dependencia y sistema-mundo: los paradigmas del desarrollo latinoamericano y los desafíos del siglo XXI”, Revista Relaciones Internacionales, FCPyS, UNAM, septiembre-diciembre, 2006, no. 96, p. 112 y 113.

relaciones diferentes entre estados dotados de un carácter mucho más democrático en el caso más preferible.

En mi opinión, hablar de una construcción social de un orden global dista mucho de ser un factor real de convivencia democrática, la realidad internacional es compleja y las relaciones internacionales así como de los demás actores que participan desde un plano incluyente o excluyente, como lo son en el primer caso empresas transnacionales y, en el segundo, movimientos sociales en resistencia, entre mucho otros ejemplos más, estos se conforman bajo un marco que desde mi punto de vista es altamente conflictivo, dejando muy poco espacio para la creación de relaciones de cooperación o de un entendimiento más democrático.

Los estudios sobre la dinámica sistema-mundo aportan a las relaciones internacionales dos posiciones radicalmente diferentes, encontramos en ellas un entendimiento del discurso que las fundamenta, desde la lógica del conflicto⁴⁸ que tomo como una construcción básica para comprender la lógica y el dinamismo de las relaciones de poder – tomada esta última desde una perspectiva propiamente de la ciencia política- en este caso podemos analizar ambos discursos, en cuyo caso las posiciones obedecen a una consecuencia histórica y muchas veces definitoria para la sociedades que así lo conforman; dotados de grandes elementos teóricos y prácticos.

Ambos discursos reflejan una posición que dista mucho de acabarse en el debate teórico en las relaciones internacionales, el reto en este caso es mucho mayor ya que la pluralidad política es un elemento que poco dinamismo posee en la actualidad, visto así, las vías menos democráticas y, muchas veces altamente coercitivas y sumamente violentas, son las herramientas indispensables para poner en marcha el discurso de muchos países poderosos.

⁴⁸ Ver. Para estudiar un poco más detalladamente la cuestión de la lógica del conflicto y del poder político observar el ensayo publicado en línea por la revista de Psicología Cultural sobre el concepto de lo político. <http://pavlov.psicol.unam.mx:8080/seminario/Psic/media/REV-05-2006/1CARL%20SCHMITT....pdf>

Por otro lado, podemos analizar la realidad internacional desde ajustes teóricos que nos ayudan a complementar nuestra visión en un marco mucho más abierto a las propuestas de acuerdo a las diversas regiones, tal riqueza se ve reflejada desde postulado que abogan por una sociedad unificada en términos globales, discursos afianzados en un rescate del medio ambiente, otros, versan sobre la seguridad nacional, así mismo, encontramos en oposición, críticas al funcionamiento del sistema internacional, desde la lógica económica, planteamientos sociológicos que muchas veces ponen en duda determinados discursos, muchas críticas también sobre los cambios que experimentan las formaciones sociales y culturales ante diversos fenómenos internacionales.

ESTUDIOS SOBRE LA CULTURA.

Este apartado específicamente de la teoría de relaciones internacionales posee diversos elementos que lo configuran como uno de los espacios más vanguardistas e interesantes en los estudios por regiones en la actualidad. Los estudios sobre la cultura se han colocado como aquellas herramientas indispensables en diversos centros de estudios en todo el mundo. El análisis deviene de diversas perspectivas que se han conformado a partir de una revisión histórica, cultural, económica y social diferente a las posiciones generales que tratan de identificar los problemas mundiales a partir de ejes rectores que actualmente comprueban su parcialidad e insuficiencia para tales problemáticas.

Su principal base teórica devino del marxismo mismo y los estudios realizados en diversas partes del mundo en la década de los cincuenta muchos de ellos en América Latina y otras regiones del mundo como las ex colonias inglesas y francesas. Con los cambios internacionales como la caída del socialismo estos estudios –aquellos realizados por Raymond Williams, William Hoggart, Eduard P. Thompson y Stuart Hall- adoptaron una perspectiva que incluía a la economía como el eje rector de su pensamiento en la descripción de los efectos negativos y muchas veces, irremediables del capitalismo mismo.

Se dio un vuelco a la noción de cultura, con enormes influencias de nuevos conceptos y categorías gramscianas sobre el orden y la hegemonía, buscando superar los paradigmas teóricos postestructuralistas o posmodernos hasta ese momento analizados desde Europa o Estados Unidos. Se trata de un movimiento teórico que traslada las bases teóricas de la razón a un plano filosófico e histórico particular, básicamente un discurso teórico visto desde la *otredad*.

Los estudios sobre la cultura y también los estudios poscoloniales tienen diversos matices con un objetivo en común; su riqueza se constituye a partir de la visión de los países que por cuestiones históricas se han colocado desde un plano de exclusión, aquellos países dominadores han ejercido una presión muy fuerte sobre aquellos que poseen en el mismo grado y nivel una riqueza cultural o histórica equiparable a cualquier otro país. Estos estudios, en casos como América Latina en mayor medida, poseen una enorme influencia de los estudios marxistas desarrollados durante los años cincuenta, ya que las pautas teóricas de la economía fueron básicas para comprender la situación actual del sistema capitalista. La riqueza de estos estudios no solo versa sobre el plano estricto de la academia y la producción teórica; existen espacios para su difusión desde propuestas cinematográficas, educativas, artísticas y literarias hasta aquellas para construir medios de cooperación e integración nacional e internacional⁴⁹.

Estas nuevas formas de pensamiento obedecen a razones históricas, por ello resulta sumamente interesante observar el núcleo de producción teórica de donde surgen tales propuestas. Poseen características específicas, por lo que sus referentes históricos son comunes y la forma en la que plantean escenarios alternativos de estudio y de acción política son diversos. Regiones y países tan interesantes como América Latina, Asia, África, India, Japón, Palestina, etc, entre otros son los ejemplos más importantes del desarrollo de este tipo de pensamiento básicamente social y crítico.

⁴⁹ Ver Estela Nadal, "Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual" en Revista Herramienta, revista de debate y crítica marxista. Publicaciones en línea disponibles en www.herramienta.com.ar

Una de las escuelas de pensamiento cuyos alcances son evidentemente fuertes en la actualidad es sin duda alguna la escuela latinoamericana, llamada por algunos estudiosos como Estudios Latinoamericanos del *Subalterno* o de *Subalternidad*.

Constituye una perspectiva influenciada por las corrientes neomarxistas que antecedieron el pensamiento crítico latinoamericano, desde mi punto de vista es una de las escuelas más completas en la actualidad, con una fuerte base historiográfica comprende la realidad latinoamericana desde vertientes filosóficas, políticas, geográficas, analíticas, culturales, etc., entre muchas otras perspectivas generando un debate de gran calidad para quienes participan en él, el concepto mismo significa, como señala Ileana Rodríguez citando a Gayatri Spivak: "la subalternidad es "el límite absoluto o lugar donde la historia se narrativiza como lógica"⁵⁰.

En la actualidad es difícil entender los postulados de los estudios sobre la cultura para otras escuelas de pensamiento, especialmente cuando la realidad no ha sido analizada desde la visión de los sujetos y colectividades que han sido dominados(as), muchas veces criticadas como posiciones radicales o extremistas, la realidad es que paulatinamente estas formas de construcción de los saberes han abierto debates muy interesantes sobre el papel de los "otros" que históricamente han sido excluidos de todo proceso.

Así surgen nuevas formas de *construcción de saberes* a partir de la experiencia histórica de cada uno de los actores, cuyo papel es determinante para explicar las sucesivas crisis por áreas en la actualidad. Resulta sumamente interesante observar las diversas conjunciones que adquieren relevancia mundial abriendo paso a la investigación intercultural, encontramos perspectivas filosóficas, políticas, sociológicas, culturales y económicas que están enriqueciendo paulatinamente la construcción de nuevas vías de comunicación e intercambio en diversas áreas.

⁵⁰ Sobre esta idea es indispensable consultar el siguiente texto en línea de Ileana Rodríguez titulado "Hegemonía y Dominio: Subalternidad, un significado flotante" en <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/rodriguez.htm>

Completando la idea anterior, es menester citar los casos de distinguidos investigadores cuya labor creativa ha fortalecido las bases de un entendimiento mucho más claro, en América Latina; Enrique Dussel, Edgardo Lander, Nestor García Canclini, Immanuel Wallestain, Boaventura de Souza Santos, entre muchos más; en Asia localizamos a los fundadores y miembros de la Escuela de Kyoto; en la región árabe a Edward Said, Homi Bhabba, Gayatri Spivak y Ranajit Guha.

Sin lugar a dudas para muchos autores la asimilación de estas formas de pensamiento se coloca a la par de lo que igualmente se ha denominado estudios posmodernos. Existen diversas opiniones al respecto, los estudios posmodernos tienen diversas perspectivas sobre el orden de las cosas, en todos los planos, partiendo de una crisis y desencantamiento de formas de vida comunes, situados en planos que buscan *desconstruir* esa realidad y ofrecer un marco de acción cultural, política, histórica y social diferente. Parten en general de un plano postestructuralista, sin embargo, la relación de un concepto con el otro es un debate interminable en términos teóricos ya que para los primeros –aquellos poscoloniales- resultaría imposible conjuntar las perspectivas culturales de una región con un pasado histórico que lo sitúa desde un plano reduccionista o insuficiente.

Para el caso de los estudios asiáticos, la construcción que ha edificado desde hace años la Escuela de Kyoto la posibilita como una opción que ha tenido gran éxito en diversas partes del mundo. Desde mi punto de vista decidí incluir el caso de Japón y el pensamiento de Nishida como parte de este movimiento ya que constituye una propuesta teórica que puede analizarse desde contextos tan diversos como lo son la filosofía hasta cuestiones culturales o políticas.

En este sentido Japón propiamente ha existido como una potencia dominadora para muchos estados en formación desde décadas atrás en el continente asiático, los estudios sobre la cultura en este caso no encuentran una contradicción real si es que vemos esta forma de pensamiento japonesa como una alternativa dentro de un estado propiamente imperial que apela a

una cosmovisión del mundo asiático diferente a la que por decenios ha existido.

Así como existen compendios altamente valiosos que surgen de escuelas de pensamiento afianzadas en una historia del mundo vista desde un eje sumamente occidental, no todos los resultados son vistos de la misma forma, apelando a esta idea basta observar un poco las posiciones de algunos escritores o intelectuales que han podido superar la marginalidad eurocéntrica u occidental para ofrecer perspectivas alternativas, innovadoras, críticas y propositivas de la realidad internacional.

Su postura no sólo la hace una fuerte escuela de pensamiento filosófico sino en gran medida constructora de una identidad cultural japonesa diferente a formas de pensamiento de tipo occidental. La escuela se ha caracterizado por estudiar a occidente mucho más de lo que los propios estudiosos occidentales saben de si mismos, estudios que se basan en el pasado histórico y religioso para construir una forma de coexistir con el *otro* bajo los parámetros propiamente japoneses.

Su postura no sólo la hace una fuerte escuela de pensamiento filosófico sino en gran medida constructora de una identidad cultural japonesa diferente a formas de pensamiento de tipo occidental. La escuela se ha caracterizado por estudiar a occidente mucho más de lo que los propios estudiosos occidentales saben de si mismos, estudios que se basan en el pasado histórico y religioso para construir una forma de coexistir con el *otro* bajo los parámetros propiamente japoneses. Sin embargo, los estudios sobre la cultura japonesa son ampliamente desarrollados por diversos círculos en Occidente, y es que, resulta evidente que no sólo en el campo de las Ciencias Sociales el observar *hacia* Oriente se ha convertido en un buen motivo para continuar con el extenso camino hacia la construcción de *otras* identidades y aquellas cuya existencia ha sido marginado a un plano inferior o simplemente omitidas arbitrariamente.

En este caso la *diversidad cultural* es ahora un medio por el que podemos analizar esta conjunción de las culturas ante la crisis por la que atraviesan los estudios no sólo en las Relaciones Internacionales sino las Ciencias Sociales ante el resultado de decisiones que no entran en un diálogo entre posiciones iguales, no me refiero a lo equitativo. En cualquier caso, el objeto de crítica es un discurso hegemónico en crisis que no sólo es mucho más fuerte en determinadas regiones cuya exclusión es el resultado de un proceso histórico sino en aquellas que igualmente la marginación cultural se ha presentado paralelamente, en la región japonesa la cultura ha permanecido sólida por medio de un proceso que deviene del proyecto nacional siglos atrás, no por ello, permanece excluido de tal crisis; la continuidad de las generaciones más jóvenes es ahora un factor decisivo sobre la preservación de un concepto de cultura diferente al de las sociedades tradicionales, en cuyo caso la penetración de los valores Occidentales se hacen más evidentes en las diversas clases sociales japonesas.

2. UNA APROXIMACIÓN A LA ESCUELA DE KYOTO.

La Escuela de Kyoto, tema central de este apartado, marca con su aparición el siglo XX, el siglo en el cual ha tenido lugar este cambio trascendental, al traer filosofía y religión de Oriente a Occidente y viceversa, en un diálogo como nunca antes había tenido lugar en la historia espiritual e intelectual del mundo.

2. 1 QUÉ ES Y COMO DEFINIR A LA ESCUELA DE KYOTO.

La escuela de Kyoto es conformada por un grupo de filósofos japoneses quienes desarrollaron sistemas originales de pensamiento, realizando un trazo creativo en las tradiciones intelectuales y espirituales del Este Asiático, tales como el budismo Mahayana y el budismo zen, pero en el contexto de contenidos específicos de la filosofía Occidental.

En esta sección tendremos como objetivo inicial el definir a la escuela en términos de sus temas centrales y específicamente tratando de ubicar efectivamente su pensamiento político en el contexto de su legado intercultural relevante para los debates respecto a la teoría de las relaciones internacionales en occidente.

Por principio, el fundador de la escuela de Kyoto es Nishida Kitaro (1879-1945), considerado el más grande filósofo moderno en Japón. Durante el período Meiji, que va de 1868 a 1912, es el período en el cual Japón se re-abre al mundo después de mas de doscientos años de aislamiento nacional⁵¹, un período en el cual los estudiosos de algunos campos de indagación occidental—entre los cuales estaba la filosofía—. Después de años de estudios en filosofía occidental y clásicos orientales y después de una década de prácticas intensas de Budismo Zen, Nishida llegó a ser el primer pensador moderno del Japón que fue más allá de Occidente para construir su propio sistema de pensamiento.

⁵¹ Sobre esta idea consulte el documento en línea de Adolfo Monje, titulado "Pluralismo y Nacionalismo en Japón", enero 2005. Sitio electrónico: <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/naciojapones0405.htm>

Este impulso se ve reflejado en su obra acerca de la *"Indagación sobre el bien"* publicado en 1911. Con base en este trabajo Nishida obtuvo una perspectiva en el departamento de Filosofía en la Universidad de Kyoto, donde se dedicó a desarrollar su pensamiento y para lograr una influencia decisiva en subsecuentes generaciones de filósofos originales, incluyendo los dos más prominentes miembros de la escuela de Kyoto Tanabe Hajime (1885–1962) y Nishitani Keiji (1900–1990).

Juntos, Nishida Kitaro, Tanabe Hajime y Nishitani Keiji constituyen una escuela de pensadores originales que han ocupado cátedras de filosofía y religión en la Universidad de Kyoto y que han llegado a ser conocidos como la "Escuela de Kyoto" cuyo significado en la historia del pensamiento es que es la primera presencia de Japón en la filosofía mundial.

La historia de la filosofía occidental en términos híbridos con Oriente empezó en Japón hace poco más de cien años, precisamente con la apertura general del país en 1859, después de dos siglos de aislamiento del mundo exterior. El interés por las ideas occidentales permaneció vigente durante el dominio del sistema feudal, y cobraron vida de nuevo y con gran pasión. Como símbolo del cambio y la apertura se inauguró enseguida un proyecto para traducir los principales clásicos de la literatura occidental y en 1862 un primer grupo de dieciseis estudiantes jóvenes fue enviado a estudiar a Europa. Algunos de ellos se concentraron en el estudio de la filosofía se sintieron atraídos por las corrientes del neo-kantismo y neo-hegelianismo, mientras otros se dirigieron al estudio de la filosofía griega, medieval y moderna.

A partir de 1877 algunos profesores europeos fueron invitados a enseñar en las universidades de Japón. De esta manera, las ideas filosóficas de Occidente llamaron la atención de la generación joven del nuevo Japón. Pensadores budistas ansiosos de "modernizar" su pensamiento fueron de los primeros en volver sobre la tradición intelectual japonesa a la luz de estos acontecimientos.

Aunque la mayor parte del trabajo de estos pioneros fuera prematuro y careciera de sentido crítico, representó una importante pauta que al cabo de una generación daría como fruto a su primer pensador original en la persona de Nishida. Los escritos de Nishida marcaron el tono de la Escuela de Kyoto en dos sentidos: primero, intentó ofrecer una contribución netamente Oriental a la tradición filosófica Occidental, por medio del uso de conceptos clave budistas en relación a preguntas filosóficas; y segundo, trató de enriquecer la autocomprensión budista sometiéndola a los rigores de la filosofía europea.

El catalizador que hizo que decidiera a Nishida para ponerse en camino hacia una filosofía propia se desarrolló durante los diez años que permaneció sentado en meditación bajo la dirección de un maestro zen, que le había asignado meditar en el *kōan mu*: "nada". A pesar de que la variedad de sistemas de pensamiento zen no parecen haber influido en la maduración de sus ideas filosóficas como tales, la disciplina de la meditación fue decisiva para él.

Por un lado, convenció a Nishida de que la filosofía no comienza por saber cosas a través de una lógica objetiva, sino por conocer cosas a través de la experiencia "inmediata" o "pura". Por otro lado, le mostró que la filosofía no acaba en la inefabilidad de la experiencia inmediata, sino que desde allí tiene que empezar a expresar lo más claramente posible la estructura de la realidad y el lugar del significado y la acción humana dentro de ella. Las ideas trasplantadas de la filosofía occidental tienen que echar raíces en la experiencia vivida del Japón, también el tipo de experiencia pura cultivada en la meditación budista tiene que madurar hasta la auto-expresión, bajo el ojo crítico del pensamiento filosófico.

Nishida nunca dejó Japón para ir al extranjero, pero alentó a Tanabe para que realizara su sueño de ir a Alemania, donde estudió de 1922 a 1924 con Husserl, Cohen, Natorp y Heidegger. El factor unificador para Tanabe fue la lógica y la dialéctica de Hegel, como bien lo señala Heisig en la introducción del libro *La Religión y la Nada* de Keiji Nishitani⁵², Nishitani, alumno de Nishida y de Tanabe,

⁵² Ver. Keiji Nishitani, *La Religión y la Nada*, Ed. Siruela, España, 2003, p. 11.

que también había estudiado en Alemania, ya se había sentido atraído por Nietzsche desde su juventud, una influencia que perduró toda su vida. Al igual que Tanabe, Nishitani se sumergió profundamente en el pensamiento cristiano, principalmente por medio de la lectura de los místicos y de los existencialistas europeos⁵³.

Como se refleja en el nombre de la escuela esta formada por miembros asociados a la Universidad de Kyoto, la más prestigiosa universidad en Japón junto con la Universidad de Tokio. Mientras que los filósofos de la Escuela de Kyoto estaban enteramente dedicados al estudio de la filosofía Occidental indica que sus esfuerzos estaban enfocados por introducir la filosofía Occidental en Japón, ello también implica que debían mantenerse dentro de las bases y tradiciones del pensamiento Oriental.

El punto de vista de la Escuela de Kyoto, en tanto que personas educadas en las tradiciones de Oriente les permite a ellos aprender de Occidente, y ello significa el intento por desarrollar las posibilidades latentes en la cultura tradicional en el encuentro con la cultura Occidental.⁵⁴

Esto podía ser mal entendido, si pensamos que la Escuela de Kyoto solo es la mera colocación de una máscara racional Occidental sobre la sabiduría intuitiva de Oriente, Tampoco es adecuado pensarla como una simple forma de uso de los lenguajes y modos de pensamiento de la filosofía Occidental para dar una expresión moderna al pensamiento budista del Oriente asiático. No es sólo la influencia Occidental en sí, sino la manera original en que han sabido tenerla como fondo que puede ser armonizado con el pensamiento tradicional de Oriente.

Como tal ellos han sido identificados como pensadores de Oriente asiático o pensadores del Budismo Mahayana, ello se entiende como un pensamiento que desarrolla crítica y creativamente esas tradiciones del diálogo filosófico con el pensamiento de Occidente.

⁵³ *Vgr.* p. 12

⁵⁴ Ryôen Minamoto, 1994, p. 217.

En realidad los pensadores de la escuela de Kyoto no se caracterizan por tener un objetivo primario ligado a una auto-expresión cultural o un diálogo de religiones, sino una genuina búsqueda de la verdad por medio de bases estrictamente religiosas. La escuela de Kyoto ha llegado a ser mejor conocida, específicamente en Occidente, por su filosofía de la religión ello indica la forma en que ha sido recibida la escuela de Kyoto en Norteamérica, y ha tenido particularmente impacto en los departamentos universitarios de Estudios Religiosos.

Mientras que el intercambio en esos términos han sido fructífero esto debe ser visto en dos contextos. Primero, la mayor parte de los pensadores de la escuela de Kyoto desde el punto de vista occidental tienen como perfil a la filosofía de la religión. Pero en realidad ellos apuntan al desarrollo de un total y completo sistema filosófico con temas relevantes en el marco occidental en filosofía: metafísica, ontología, epistemología, lógica, antropología filosófica, filosofía de la historia, filosofía de la cultura, ética, teoría política, filosofía del arte, estética, etcétera.

Segundo, cuando ellos se enfocan en un discurso prominentemente sobre religión, su aproximación al tópico se traduce de manera no dogmática y no sectaria, es decir reinterpretando o trazando en ella aspectos que corresponden a otros temas relevantes en la filosofía, por ejemplo, retoman fuentes cristianas y budistas simultáneamente.

El legado de la escuela de Kyoto, por lo tanto, debería ser entendido no como un pensamiento budista forzado a estar dentro del pensamiento Occidental, y tampoco como un discurso con pretensiones de universalidad, como ocurre en Occidente, revestidas sobre un pensamiento japonés. Es mejor entendido como un conjunto único de contribuciones desde la perspectiva de un Japón moderno, esto es, desde un Japón que permanece fundamentalmente determinado por su trazo histórico de la cultura tradicional, y al mismo tiempo como siendo esencialmente condicionada por el contacto con Occidente, pero como un diálogo mundial al nivel de una filosofía y teoría inter-cultural.

Es necesario plantearse brevemente en lo que sigue la posición central de la Escuela de Kyoto en términos de sus miembros y en términos de su contribución central en el concepto de "NADA ABSOLUTA" como un contrapunto en la discusión de un contraste al nivel del Ser Occidental y la Nada Oriental. Para entonces recuperar las ideas que fundan el paso a la "Nada Absoluta". Sobre el concepto de la Nada Absoluta James Heisig afirma:

Se llama una nada absoluta porque señala lo que no llega a ser ni deja de ser y, en este sentido, se distingue del mundo del ser. Se llama una nada absoluta -o la "nada del absoluto"- porque no puede ser abarcada por ningún fenómeno, individuo, acontecimiento o relación en el mundo. Si es absoluta, lo es precisamente porque no está definida por nada en el mundo del ser que se le oponga...En otras palabras, la nada no sólo relativiza el "fundamento del ser" sino que relativiza cualquier modelo de coexistencia o armonía que sublima, trasciende, debilita o, de otra manera, oscurece esta contradicción. Al mismo tiempo, significa que el ascenso de la nada hacia el despertar de la conciencia humana, el "ver el ser mismo directamente con la nada", es tanto el punto en el que el yo puede intuirse hacia sí mismo directamente, como el punto en el que el absoluto llega a ser más plenamente real.⁵⁵

Cabe decir que como tal se sujeta a discusión las dimensiones topológicas (espacio ontológico), dialécticas, fenomenológicas y existenciales de la Nada Absoluta desarrolladas por los integrantes de la escuela: Nishida Kitaro, Tanabe Hajime, Nishitani Keiji, y más recientemente por Ueda Shizuteru. Y con ello se busca dar cuenta de la controversia política alrededor de la controvertida actuación de la escuela en tiempos de guerra

La primera oleada de atención al respecto de la escuela de Kyoto en occidente aparece en la década de los ochenta en la que por mucho tiempo fue ignorada la controversia política que tuvo gran repercusión en Japón.

Esta laguna en la academia en Occidente fue subsanada durante los noventa con la publicación del texto "Despertares Amargos: Zen, la Escuela de Kyoto y

⁵⁵ James Heisig, *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, ed. Herder, España, 2002, p. 94-95.

la cuestión del Nacionalismo” de Heisig y Maraldo en 1994 donde ahí se explicitan las venturas y desventuras políticas de la escuela de Kyoto sosteniendo un amplio debate en el tema.

A pesar de la presencia constante de la historia intelectual de Occidente en los escritos de la Escuela de Kyoto, donde se instruyeron estos filósofos, y de su insistencia en el papel que el pensamiento japonés tenía que representar en el foro mundial de la filosofía, el contacto personal con filósofos contemporáneos fuera de Japón estuvo prácticamente ausente durante el periodo formativo de la escuela de Kyoto como una forma de pensamiento ya constituida en el contexto de la universidad de Kyoto.

El diálogo con la filosofía occidental fue solamente a través de libros, pues ni solicitó ni llegó a atraer la atención de la comunidad filosófica de Europa y los Estados Unidos, para no mencionar los propios países asiáticos. En parte este enclaustramiento fue debido a la inaccesibilidad, hasta hace poco, de las obras de estos filósofos en las lenguas occidentales. Otro factor que dificultó esta apertura fue la suposición más o menos tácita de que sólo el Oriente budista, y quizá sólo Japón como el único país empeñado libremente en la modernización y fuera de las presiones de las reglas coloniales, estaba en condiciones de producir una filosofía que pudiera tender un puente entre el Oriente y el Occidente.

La realización y estudio de los filósofos de la escuela de Kyoto tuvo una apertura mucho más incisiva desde el plano exterior que interior ya que muchos de los estudios sobre la misma partieron del interés que muchos pensadores de occidente tuvieron al acceder desde las diversas posiciones, muchas de ellas con enormes dificultades por la cuestión de los textos y la lectura y traducción de los mismos, y analizar las posturas que en oriente se desarrollaban sobre la filosofía, la sociología o la ciencia política de la época. El resurgimiento de muchas de sus ideas generaron mucha más expectativa después de la muerte de cada uno de los miembros, y dejó de ser un tema que fuera únicamente exclusivo de Japón y la región asiática para abordarse desde otras perspectivas, mucho más internacionales.

Las palabras filosóficas que los pensadores de la escuela de Kyoto tomaron prestadas de Occidente fueron en general traducidas sólo por su denotación literal, sin prestar atención a las connotaciones que yacían bajo la superficie, en los sentimientos, la historia y las alusiones literarias que estas palabras muchas veces abarcaban.

En esta lógica, los miembros de la escuela de Kyoto nunca dejaron de lado su posición religiosa, específicamente budista, para intentar establecer un diálogo con occidente, por ello no existió una escisión entre el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico en marcha. La situación internacional por otro lado, fue determinante, ya que su estigmatización sobre la posición de la guerra trajo consigo diferencias, especialmente sobre su determinación política, especialmente con el gobierno militar.

La combinación de la publicación del trabajo principal de *Nishitani, Shōkyō to wa nani ka*⁵⁶ traducido al inglés y en alemán como *Was ist Religion?* en 1986 y al español como *La Religión y la Nada* en 1990 ayudaron a llevar el pensamiento de los filósofos de Kyoto a niveles más allá de su propio país. Sin embargo, dadas las tendencias de la filosofía continental y norteamericana contemporáneas, fueron los teólogos y los estudiosos del budismo los más atraídos por las ideas de Nishitani y de otros miembros de la escuela de Kyoto.

Sólo después de su muerte, países más próximos como Corea, Taiwán, y Hong Kong comenzaron a mostrar interés por él y por los otros filósofos de la Escuela de Kyoto. A pesar de todos sus sentimientos cosmopolitas, Nishitani mismo siguió a Nishida y Tanabe al mostrar preferencia hacia los países de Occidente, como habían hecho virtualmente todos los filósofos japoneses desde la era Meiji.

Hay un considerable debate alrededor de la cuestión de cómo definir a la Escuela de Kyoto y a quién se incluye como miembro de ella. Todo indica que Kitaro Nishida es considerado el fundador aunque él nunca tuvo la intención de instituir una escuela basada en su propio pensamiento; de hecho el es

⁵⁶ Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, Ed. University of California Press, Estados Unidos, 1982, 366 p.

consignado como alguien que siempre alentó el pensamiento independiente en sus estudiantes.

La escuela de Kyoto nunca fue fundada como una institución académica ni mucho menos para que haya sido un movimiento intelectual que se originó en la Universidad de Kyoto. El nombre de Escuela de Kyoto fue usado por los propios miembros solo tardíamente. Las definiciones no solo buscan revelar una esencia interna, también trazan una línea de demarcación entre lo que es dentro y lo que es fuera.

El nombre Escuela de Kyoto es de hecho generado desde el afuera de la escuela, Tosaka Jun (1900-1945), un estudiante de Nishida y Tanabe, acuñó la expresión en 1932 en referencia a Nishida, Tanabe y Miki Kiyoshi (1897-1945) y se propuso como representativo del epítome de la filosofía burguesa de Japón⁵⁷. Tosaka desarrolló su propio pensamiento en una tendencia explícitamente materialista y Marxista, en un artículo criticó a la Escuela de Kyoto como seguidora del idealismo burgués que ignora las condiciones históricas materiales y temas de la praxis social. Mientras la crítica de Tosaka indudablemente tiene un impacto en el subsecuente desarrollo de la filosofía de la Escuela de Kyoto, irónicamente Tosaka es considerado actualmente junto con Miki, como parte del ala de la izquierda política de la escuela de Kyoto.

El segundo momento significativo en el nombramiento o etiquetamiento de la Escuela de Kyoto llega en forma más clara desde fuera de ella, y en un contexto más politizado. Nishitani lo refiere en términos de: "El nombre Escuela de Kyoto es un nombre que los periodistas usaron en conexión con discusiones que amigos míos y yo tuvimos inmediatamente antes, durante y después de la guerra"⁵⁸.

En esos comentarios escritos en 1977, Nishitani va mas allá al decir que por el mismo tiempo el nombre Escuela de Kyoto, había sido usado por

⁵⁷ Véase. James Heisig, *Los Filósofos de la Nada. Un Ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, ed. Herder, Madrid, 2001, p. 4

⁵⁸ *Idem*, p. 277.

Norteamericanos y otros para indicar simplemente una escuela de pensamiento. Desde la década de los setenta el nombre Escuela de Kyoto fue gradualmente recubierto por el trasfondo filosófico de disputas, las cuales por varias décadas en Japón han creado polémicas por las implicaciones y tono político con el que se ha llevado la situación para designar las características y postulados de esta escuela de pensamiento.

La recuperación del *status* filosófico de la escuela ha sido rescatado primeramente en Occidente, donde los estudiosos han omitido el tema de la controversia política debido a la recepción de la Escuela como filosofía de la religión. Mientras que las controversias políticas han retornado simultáneamente y silenciosamente como contrapeso a la academia Occidental dos décadas después, que va desde la inicial positiva atención en el exterior que en mucho colaboró en rehabilitar la imagen de la Escuela de Kyoto de regreso a Japón.

Fujita Masakatsu sugiere que la cuestión sobre la definición de la identidad de la Escuela de Kyoto ha sido a menudo más un tipo de presión proveniente de los estudiosos de Occidente que por los Japoneses mismos. Piensa que esto se debe a dos razones fundamentales. Una es que la Escuela de Kyoto no tuvo nunca realmente una competencia como escuela original del pensamiento dentro del propio Japón, que funcionara como un contraste o con la cual pudiera haber definido su identidad.

La segunda razón es que, mientras los Occidentales tendían a trazar los límites hacia fuera y enfocarse en estatutos generales y características de los miembros de la Escuela, ello usualmente contrasta con las características generales del pensamiento Occidental, para los estudiosos de la Escuela de Kyoto las diferencias entre sus miembros aparecen más en relieve que en lo que los hace comunes⁵⁹. En cualquier caso, justo como la formación de las ideas de la Escuela de Kyoto toma lugar en medio de los horizontes del pensamiento entre Occidente y Oriente, precisamente eso hace que se pretenda definir el lugar que ocupa la Escuela de Kyoto entre los estudiosos de

⁵⁹ Véase Fujita 2001, II

Japón y de Europa y Norteamérica. Si se puede definir las características de los filósofos de la Escuela de Kyoto es su intento por agrupar a Japón y su propio pensamiento en el contexto del pensamiento mundial. Esto es ajustándose al incremento internacional de estudios acerca de la Escuela de Kyoto, su pensamiento finalmente ha llegado a ser lo que siempre intento ser, nombrado como la Filosofía Japonesa en el Mundo⁶⁰.

2. 2 EL SIGNIFICADO DE LA ESCUELA DE KYOTO

Recientemente en Japón han aparecido dos importantes textos con el nombre "Escuela de Kyoto" en sus títulos. "La Filosofía de la Escuela de Kyoto", editado por Fujita Masakatsu (2001), el cual consiste en una antología de textos de ocho de los integrantes de la Escuela junto con un ensayo sobre cada uno de ellos por un estudioso contemporáneo. El otro es "El Pensamiento de la Escuela de Kyoto". Editado por Ôhashi Ryôsuke (2004), el cual contiene cinco ensayos en el cual detalla la historia controvertida del nombre Escuela de Kyoto, así como siete ensayos sobre contribuciones potenciales de su pensamiento a varios campos de la filosofía contemporánea.

Mientras que los dos libros se complementan en muchos aspectos, cada uno de ellos sugiere una forma diferente de aproximarse a la definición de la escuela. Fujita agrega con Takeda Atsushi dentro de la definición de la Escuela de Kyoto: "la red intelectual que se centra en Nishida, Tanabe y mutuamente formada por aquellos que fueron directamente implicados por ambos en forma personal y en forma académica"⁶¹.

Los intercambios críticos pueden no llevar a cercanas relaciones personales en ese contexto Nishida y Tanabe desafortunadamente dejaron de hablarse entre sí, aunque ese no es siempre el caso, tal como estuvieron en una buena relación personal Nishitani y Tosaka a pesar de que existían entre ellos profundas diferencias políticas y filosóficas.

⁶⁰ Véase Heisig 2004; Fujita/Davis 2005.

⁶¹ Véase. Misato Fujita 2001, volumen II, p. 234-35.

Y en cada caso, el mutuo criticismo fue filosóficamente tomado muy seriamente, y frecuentemente provoco ímpetus para posteriores desarrollos del pensamiento en cada miembro. En este sentido, de acuerdo con Fujita, una aceptación de mutuo criticismo puede ser considerado uno de las definiciones características de la Escuela de Kyoto.

Un punto que Tosaka apunta tempranamente y el cual es pertinente aún, es que si Tanabe no se hubiera apropiado críticamente del pensamiento de Nishida, no habría una tal tradición nombrada como Escuela de Kyoto; sólo habría algo así como los sucesores de la "Filosofía de Nishida" y no una genuina escuela mutuamente relacionada de pensadores independientes. Por lo tanto, la Escuela de Kyoto, quizá ha sido una o la mas vibrante escuela del pensamiento, debe ser vista como un cúmulo de pensadores originales quienes, mientras no se suscriban a un proceso de a-criticismo tampoco nunca trataron de prescribir ningún dogma a sus estudiantes. Nunca llegaron a las mismas conclusiones y disputaban el estatus y la definición de un número común de intereses, así como de conceptos básicos y terminología.

Como observamos, la base de sus confrontaciones y disputas gira sobre el concepto de "Nada Absoluta", una noción que tiene la distinción de ser la que ha sido usada como punto de referencia para definir a la Escuela⁶² en un contexto general, así mismo Ôhashi explicita cuestiones acerca de cuan apropiado es definir a la Escuela de Kyoto meramente en términos de una red de relaciones académicas y personales, desde su punto de vista se trata de un grupo de pensadores que forman una genuina escuela de pensamiento⁶³.

Para Ôhashi, este pensamiento en común de la Escuela de Kyoto, es la Nada Absoluta, y de acuerdo con él formula esta definición de la escuela: "Un grupo de filósofos que expandieron y motivaron a varias generaciones para que desarrollaran su pensamiento en varias áreas de la filosofía con la idea de Nada como base⁶⁴.

⁶² Ref. p. 47.

⁶³ Véase Ôhashi 2004, p.9

⁶⁴ *Ibid.*, 10; Véase Ôhashi 2001, p. 13

Entre los estudiosos occidentales John Maraldo ha probado con más precisión la cuestión referente a la identidad y membresía de la Escuela de Kyoto. Él ha aislado seis criterios que los estudiosos han usado para incluir y excluir pensadores de la Escuela: a) conexión con Nishida; b) asociación con la Universidad de Kyoto; c) relación alrededor de las tradiciones intelectuales de Oriente y Japón; d) estancia alrededor de materias relacionadas con el Marxismo, la nación, el Estado, y la Guerra del Pacífico; e) vínculo con el Budismo y temas religiosos en general y f) debate sobre la noción de Nada Absoluta.

Con esta clasificación, Maraldo muestra como cada uno de sus criterios ha sido usado en varios sentidos conciente o inconciente desde la década de los treinta para promover la significación filosófica o para la descalificación ideológica de la Escuela de Kyoto⁶⁵. Se pueden agregar dos criterios más relacionados e interrelacionados. Uno es la aceptación y el rechazo alrededor de tópicos, problemas y autores de la filosofía Occidental y de Occidente en sí mismo. El segundo criterio que puede ser usado para definir la escuela es la actitud esencialmente ambivalente acerca de la Modernidad Occidental, que veían como un modernización tal como si se tratara de un Occidentalización de sí mismos.

Se trata de una crítica sobre la conformación de la modernidad Occidental, es de tal magnitud que al mismo tiempo la acepta en parte como inevitable y sobre algunos aspectos afirma su necesidad, pero se plantean un ir más allá y sobrepasarla, es decir, podría tener un lugar no retractándose de la modernidad Occidental, sino pasando por ella y al mismo tiempo ir más allá de las premisas básicas que generalmente han dominado el pensamiento científico y filosófico.

Para la escuela de Kyoto significa solo la crítica y la oportunidad para la creatividad que se aplica sobre las tradiciones orientales, las del Budismo Mahayana del Este asiático en particular, que conllevan una radical trascendencia religiosa y filosófica, que es necesaria para moverse a través y

⁶⁵ Véase Maraldo 2005, p. 33–38

más allá de los límites y problemas de la modernidad occidental. Esta idea de *sobrepasar la modernidad* ha probado ambas cosas, ser uno de los dos aspectos más estimulantes del desarrollo japonés como región y poder político internacional y, ser también, el aspecto más controvertido de su pensamiento teórico y filosófico. Su fusión en un mismo espíritu político puede verse como la apuesta por contribuir a la formación de un nuevo Este Asiático en la perspectiva práctica y teórica.

Este es un tema que tiene importantes críticas a lo que el futuro se habría de plantear como tema teórico-filosófico sobre pos-trans-modernidad al nivel de las ideas y en el terreno de la cultura. Aunque las ideas de la Escuela de Kyoto de sobrepasar la modernidad fueron desarrolladas en conjunción con las teorías políticas del tiempo de la guerra, que a menudo observan a Japón como una nación que representa un papel clave en el movimiento histórico a través y más allá de la modernidad Occidental, también ha dado prueba de ser uno de los aspectos más criticados de su pensamiento.

Está por demás decir que la Escuela de Kyoto cesó de formular la idea de un sobrepasar la modernidad precisamente en términos políticos porque la idea siguió viva como consecución social que se incrustó en la subjetividad del pueblo, de un estadio avanzado dentro de las filosofías de la religión, la cultura y la sociedad. Significa un giro radical a la problematización de la aun pretensión de secuelas de modernidad y posmodernidad occidental, y siendo considerado un aspecto importante de la identidad individual de la población el que desarrollaran personalidades acorde con esa necesidad de ir más allá, y que es el sello de la identidad como escuela de pensamiento, que tiene la de Kyoto.

Existe otro importante filósofo occidental que ha contribuido a la cuestión acerca de la identidad de la Escuela de Kyoto, James Heisig, que sucedió a Jan Van Brag, como cabeza del *Nanzan Institute for Religion and Culture* en Nagoya, instituto que se encarga desde hace décadas de ser el centro de la investigación internacional sobre la Escuela de Kyoto.

En el libro *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Heisig define a la escuela triangulando su estatus alrededor de quienes se apuestan como las tres figuras líderes de la Escuela Nishida, Tanabe y Nishitani.⁶⁶

Indica que esas tres figuras que forman el círculo de lo que se ha llegado a conocer como Escuela de Kyoto y en el libro se puede apuntar como el líder y cabeza actual de la Escuela a Ueda Shizuteru y debe tenerse en mente que en realidad estas 3 o 4 figuras son las más importantes en términos de liderazgo y que destacan de entre un amplio y extenso grupo de pensadores originales que se agrupaban dentro y fuera de los límites de la Escuela de Kyoto

2. 3 PENSADORES DE LA ESCUELA DE KYOTO.

La tesis de Ôhashi Ryôsuke que aparece en la antología alemana, *Die Philosophie der Kyôto- Schule*⁶⁷ dice que la Escuela de Kyoto debe ser entendida como un grupo de intelectuales involucrada en una pluralista y cooperativa empresa que intentó establecer una idea de Nada o Vacuidad. Distingue su pensamiento de una forma tradicional de aproximación propia de la Ontología Occidental, la cual siempre toma como fundamento al Ser. Con esta definición en mente, Ôhashi enlista a los miembros centrales de la Escuela de Kyoto de acuerdo a su generación, de la siguiente forma: Nishida y Tanabe son la primera generación Hisamatsu, Nishitani, Kôsaka Masaaki (1900–1969), Shimomura Toratarô (1900–1995), Kôyama Iwao (1905–1993) y Suzuki Shigetaka (1907–1988) son la segunda generación y Takeuchi Yoshinori, Tsujimura Kôichi (1922) y Ueda Shizuteru conforman la tercera generación. Sugiere que también el psicólogo Kimura Bin (1931) puede ser considerado parte de la tercera generación de la Escuela, particularmente si se observa el criterio de definición de las relaciones interpersonales en una genealogía del pensamiento⁶⁸.

⁶⁶ Véase James Heisig, *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, ed. Herder, España, 2001, p. 3–7 y p. 275–78

⁶⁷ Ôhashi Ryôsuke, *Die Philosophie der Kyôto- Schule* (traducción The Kyoto School), en Stanford Encyclopedia of Philosophy, febrero 2006, sitio electrónico: <http://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/>

⁶⁸ Ver Ôhashi Ryôsuke, *Nihon no kaikyû kosei*, última traducción 2004, p. 9 (traducción del Colmex)

En la tercera generación Ueda Shizuteru, quien ha hecho mas extenso el trabajo sobre Meister Eckhart, Zen, y Nishida, es considerado la figura central de la Escuela de Kyoto activa en la actualidad. Tsujimura Kôichi, quien estudió y fue alumno de Heidegger, así como bajo la supervisión de Hisamatsu y Nishitani, ha escrito bajo la influencia del trabajo y el pensamiento de Heidegger pero en una perspectiva Zen y de la propia tradición de la Escuela de Kyoto.

Abe Masao (1915), un estudiante formado por Hisamatsu, ha sido un importante representante de la Escuela de Kyoto, sobre todo en temas del diálogo interreligioso que ha sido impulsado por él sobre todo en Norteamérica, por lo cual es menos reconocido en Japón. Si quisiéramos ver a la escuela de Kyoto como pasado viviente en su tercera generación, por su parte Ôhashi Ryôsuke (1944), un prolífico filósofo en su propio campo, cuyos documentos en japonés y alemán apuntan un amplio rango de temas filosóficos que podrían ser indudablemente la figura central de su cuarta generación. Otros afiliados contemporáneos de la Escuela, pueden ser vistos como iniciadores de su cuarta generación, entre ellos están incluidos Hase Shôtô, Horio Tsutomu, Ômine Akira, Fujita Masakatsu, Mori Tetsurô, Kawamura Eiko, Matsumura Hideo, Nakaoka Narifumi, Okada Katsuaki y Keta Masako.

Si la escuela promete vivir en futuras generaciones, solo lo hará a través de sus más jóvenes estudiantes, tales como Minobe Hitoshi y Akitomi Katsuya, quienes son avanzados candidatos al doctorado en filosofía en la Universidad de Kyoto, también entre ellos podemos contar a Mizuno Tomoharu y Sugimoto Kôichi, así como con otros filósofos no japoneses quienes han estudiado con miembros de la tercera y cuarta generación de la Escuela.

Aunque esto parece ser un punto de retorno en la historia de la Escuela de Kyoto, como lo muestran los intentos de hacer una retrospectiva para definirla. Con el retiro de Ueda y de Hase de la Escuela de Kyoto por un lado y por el otro, con la creación en 1998 del Departamento de Historia de la Filosofía Japonesa en la Universidad de Kyoto, bajo la cabeza de Fujita Masakatsu, por otro lado la Escuela de Kyoto ha ido de mejor a peor, se ha vuelto más un

objeto académico que una tradición predominantemente viva. Por tanto, como la mayor parte de las escuelas de filosofía, la línea entre una crítica académica y una apropiación creativa es difícil de trazar, en una práctica retrospectiva para el estudio de la Escuela de Kyoto ofrece estas dos situaciones juntas, un desarrollo como una vibrante escuela de pensamiento.

Es también importante apuntar que actualmente en Japón la Escuela de Kyoto, no solo es estudiada en Kyoto. Desde la aparición en Tokio del libro del filósofo Nakamura Yūjiō's sobre Nishida en 1983, Nishida y la Escuela de Kyoto han recibido una creciente y seria atención nuevamente por investigadores y estudiantes en áreas de Japón fuera de Kyoto. Debe hacerse una mención especial a Kosaka Kunitsugu, por su lúcido y prolífico estudio sobre Nishida y otros que han contribuido fuertemente con el análisis de la Escuela de Kyoto.

La reciente creación de la Asociación de Filosofía Nishida promete comenzar una nueva era de intercambio cooperativo entre Tokio y los académicos de la Escuela en Kyoto. Se debe considerar también a aquellos quienes pueden ser nombrados como pensadores relacionados o miembros asociados de la Escuela de Kyoto. La amplia comprensión o incomprensión de la Escuela de Kyoto incluye en ello un número de pensadores quienes tienen una más o menos ocasional relación con el círculo central de la Escuela.

Casos hay como D.T. Suzuki (Suzuki Daisetsu) (1870–1966). Suzuki mantuvo una muy larga y personal relación con Nishida desde sus días de compañeros de clases. Él no solo ayudó a introducir al joven Nishida a la práctica del Zen, su articulación con el pensamiento del Budismo Mahayana sino también fue una influencia en la formación de ciertas ideas clave en el último ensayo de Nishida sobre la filosofía de la religión. Pero Suzuki, quien es justificadamente famoso por sí mismo, entre otras cosas, haber introducido el Zen en Occidente, no fue entrenado como filósofo y no estuvo asociado por ninguna vía a la Universidad de Kyoto; por lo tanto puede ser considerado como un pensador estrechamente ligado a la Escuela.

Hay casos como el de Watsuji Tetsurō (1889–1960) y Kuki Shūzō (1888–1941). Ambos filósofos fueron parte de la Universidad de Kyoto y desarrollaron filosofías las cuales más o menos fueron influenciadas por el pensamiento de Nishida⁶⁹. Y aunque en su pensamiento y actividades permanecieron independientes, se les puede ver como muy cercanos al círculo interior de la Escuela. Debe tenerse en mente que ellos son miembros asociados, en particular porque son filósofos por derecho propio, quienes desarrollaron trabajos originales aunque menos relevantes dentro del pensamiento original de los más importantes miembros de la Escuela.

Watsuji desarrolló una teoría de la cultura y el clima llamada *fūdo* (la más grande divinidad) y junto a su más importante obra sobre la "Ética de la medianidad o de la vía media *aidagara*, y la combinación de *Kuki* del rigor lógico y el *insigth* existencial en sus obras mayores "Sobre el Problema de la Contingencia", y el más provocativo trabajo en estética japonesa, notable por su fenomenología hermenéutica sobre la noción de "iki" (seducción), lo colocan como uno de los más grandes contribuidores a la filosofía no solo japonesa sino mundial.

Finalmente, hay que anotar a toda una gama de pensadores quienes han desarrollado sus ideas más o menos bajo la influencia de Nishida y los otros miembros de la Escuela de Kyoto. Entre ellos solo citamos a Takahashi Satomi, Takizawa Katsumi, Mutai Risaku, Yuasa Yasuo, Kimura Bin, Sakabe Megumi, y Nakamura Yūjirō. Y otros estudiosos no filósofos como el famoso arquitecto Andō Tadao (Tadao Ando), que diseño el Ishikawa Nishida Kitaro Museum of Philosophy.

2. 4 PLANTEAMIENTOS GENERALES Y PREMISAS BÁSICAS.

Quizá la categoría que aglutina los esfuerzos generales de la Escuela de Kyoto sea la de Nada Absoluta (*zettai-mu*). Nishitani escribe, siguiendo la mirada de Nishida y Tanabe que sus filosofías tienen un distintivo y una base común que

⁶⁹ James Heisig y Jonh Maraldo, *Rude awakenings Zen, the Kyoto school, and the question of nationalism*, University of Hawai, 1995.

los agrupa por fuera de la Filosofía Occidental: la nada absoluta. La idea de nada absoluta pertenece a la conciencia espiritual de Oriente, especialmente en el pensamiento japonés, pero el hecho es que, también ha sido parte fundamental del pensamiento filosófico y representa un hito en la historia de la Filosofía Occidental. La filosofía en la tradición occidental es la ontología, la cual se pregunta sobre el ser en tanto ser y tiende a responder esta cuestión en términos de la más universal Seridad o en términos de el más alto siendo o SER. Para Aristóteles, la esencia del ser es la sustancia, ambigualmente pensada como lo particular en Sócrates o la forma universal que es el ser humano cuya causa primera es un Ser que se considera motor inmóvil.

La ontología griega posteriormente influenció a la teología cristiana para desarrollar el pensamiento de Dios como el Ser supremo, y es propuesta como un olvido de la diferencia ontológica, que sería la supresión en forma dual que homologa a ser con ente, y que toca su fin en tanto tradición del olvido del Ser y que asciende como un todo que toma forma desde el pensamiento de la diferencia ontológica con lo que Heidegger llama la *Ontoteología*. Por lo tanto, la cuestión filosófica fundamental es la ontoteología en Occidente, bajo la pregunta ¿Qué es el Ser? Por otro lado la cuestión que es relevante y fundamental y que es el objetivo más constante de la Escuela de Kyoto es ¿Qué es la Nada? En lugar de una ontología, la filosofía en Oriente, es mejor conocida como una filosofía del no-ser o de la Nada.

Esto es crucial, toda vez que la Nada con la cual se ve implicado el término, no es la simple negación o privación de Ser. Es más cercano entenderlo en la comprensión de Heidegger por la pregunta del ser, que el ha llamado diferencia ontológica entre Ser y seres, pregunta después de la que solo puede aparecer como no-cosa cuando pensamos solo en términos de cosas, esto es, cuando pensamos meramente en términos de determinados seres. Heidegger la llama entonces la Nada, el abismo del Ser.

Tanabe estudió con Heidegger a principio de los años veinte. De hecho retornó a Japón en 1924. Tanabe fue el primer estudioso en el mundo en escribir un artículo sobre el pensamiento de Heidegger. Posteriormente escribió

lo siguiente al respecto, Tanabe no duda que para escribir ese artículo haya tenido en mente el *¿Qué es la Metafísica?* de 1929: Toda la ciencia necesita tomar alguna entidad u otra como su objeto de estudio. El punto de contacto es siempre el ser y no la nada. La disciplina que se ocupa de la Nada es filosofía”

Heidegger fue claramente el primer filósofo occidental en preguntar después del ser o más allá del ser en cuanto tal. Por ejemplo, Tanabe pudo también haber seguido y apoyado esta idea que investigaba la Nada siguiendo el pasaje de Hegel: “Aunque la primera tarea de la filosofía es concebir la Nada Absoluta” en el *“Glauben und Wissen”* (Fe y Conocimiento) de Hegel.

La escuela de Kyoto pudo ser considerada como la recuperadora de uno de los primeros filósofos presocráticos llamado Anaximandro, quien pensaba que los seres finitos eran determinaciones o delimitaciones de lo indefinido o ilimitado. Generalmente los pensadores de la Escuela de Kyoto apuntaron hacia fuera, los teólogos negativos cristianos y místicos como Meister Eckhart, al mismo hacían uso de la noción de Nada para referirse a aquello que trasciende todos los conceptos y todas las oposiciones⁷⁰. Nishida escribe que “cuando encontramos a través de la conciencia de la Nada Absoluta no hay ni yo ni Dios. Nishitani afirma las intimaciones de Eckhart sobre un Dios de la Nada Absoluta, en su pensamiento él nota que esto es una marcada distancia respecto de la fe ortodoxa cristiana, esto es, la absoluta privación de ser, fuera del cual el ser crea los entes o seres.

Aunque el estudiante de Nishitani, Ueda Shizurteru, tiene una profunda admiración por el pensamiento de Eckhart y su proximidad al Zen, argumenta que el fin de la Nada de Eckhart, como de toda la teología negativa en general es apuntar a que haya un inexpresable ser superior. Críticamente adapta la expresión de Heidegger, cuando se refiere a que la Nada

⁷⁰ Véase Eckhart *El fruto de la nada y otros escritos*, ed. Siruela, Madrid, p. 316 y 328. Para Eckhart la Nada fue el camino que indicó Dios, más allá del Dios delimitado como un ser personal “Nith” es una expresión, en los límites del lenguaje, la cual indica, la nada de lo totalmente indistinto de aquello en lo cual fluyen todas las oposiciones y relaciones. Eckhart habla de un romper a través, no solo más allá del ego, sino más allá de Dios mismo.

permanece mal entendida como el velo de este inexpresable ser supremo. Ambos Nishitani y Ueda ven al Zen como una Nada tan Absoluta que, en el fondo niega cualquier trazo de oposición para los seres, tal como un ser superior siendo trascendido por los seres mundanos, esto es paradójicamente hallado en los hechos concretos aquí y ahora.

Ōhashi opina que, ni la tradición budista ni la escuela de Kyoto deben pensarse como si tuvieran una patente en el "pensamiento radical sobre la Nada". De hecho, discute, "este pensamiento vino lentamente a la delantera dentro de la filosofía occidental misma," un proceso que conjunta de hecho una etapa para las contribuciones de la escuela de Kyoto a la filosofía contemporánea⁷¹. Nishitani exploró un número de nociones de la nada, no solamente en el neoplatonismo y las tradiciones místicas cristianas, sino también en filósofos occidentales de los siglos XIX y XX tales como Nietzsche y Heidegger. Nishitani concluye en última instancia que Nietzsche tuvo éxito solamente en expresar un "punto de vista de la nada absoluta-relativa; e igualmente Heidegger, él sugiere críticamente, "los trazos de la representación de la vacuidad o Nada como cierta 'cosa' que sea Nada permanece intacta".

En cualquier caso, los pensadores de la escuela de Kyoto consideran generalmente las fuentes más puras acerca de la idea de la Nada Absoluta antes que mentir en las tradiciones de Oriente. Hisamatsu fue más lejos en el tema de la Nada Absoluta al decir que era una Nada Oriental. Es importante tener en mente que su demanda es que esta idea fue descubierta por las tradiciones Orientales antes que por las Occidentales. La Nada Absoluta, se volvió relevante y vino a conciencia en y por la espiritualidad Oriental, Nishitani dice que la Filosofía de la Nada Absoluta se considera a menudo la contribución de la Escuela de Kyoto al mundo contemporáneo por la apertura y la conjunción de Oriente y Occidente.

En la filosofía griega, nos recuerda, "lo que tiene forma y determinación fue visto como lo real, o como en Platón, realidad, la cual es el Ser verdadero, fue entendida como Forma o formas. La perspectiva Judeo-Cristiana, hizo un uso

⁷¹ Ōhashi 2004, p.12-13

radicalmente diferente en varios sentidos de esta idea de la cultura griega, y a pesar de las indicaciones de la teología negativa de un Dios oculto como una clase de nada, fue considerada primordial la figura de Dios como el ser más perfecto, como para ser la base de la realidad.

En contraste radical con los orígenes Griegos y Judeo-Cristianos de la cultura Occidental, la cultura India, tal como China y Japón, toman profundamente la idea de la Nada como su base". En las líneas finales del prefacio a su libro "De el (*sic*) que actúe a aquel quien vea" de 1926, un libro en opinión de muchos eruditos como el principio de la "filosofía de Nishida", encontramos las siguientes líneas famosas y programáticas: "es evidente que hay mucho a admirar, y mucho para aprender de los logros impresionantes de la cultura occidental, que pensaron la forma como ser-estar y dar forma es algo bueno. Sin embargo, ¿se ha ocultado la base de nuestra cultura Oriente, preservado y pasado como trasfondo por nuestros ancestros por varios miles años, algo que considera la forma de lo sin forma y oye la voz de lo sin voz? Nuestros corazones y mentes sin fin buscan este algo; y es mi deseo proveer de esta búsqueda a una fundación filosófica"⁷².

Quizá el segundo tipo de aspectos relevante para comprender lo que es la Escuela de Kyoto, es la política. Como se ha explicado antes, los puntos de referencia involucrados en el pensamiento de la Escuela de Kyoto nos invitan a repensar algunos de los conceptos más básicos, de las formas de experimentar el mundo y de experimentarse a sí mismos. Por esta razón los pensadores de la Escuela de Kyoto prometen con sus puntos de vista, ser invaluable referencias en cualquier discusión filosófica post-eurocéntrica. La genuina filosofía, después de todo, prospera en la oportunidad de llamar sus presuposiciones fundamentales en y a través de las preguntas. Desafortunadamente, el mundo de la política tiende a ser menos un foro dialógico de relaciones interculturales.

⁷² Véase NKZ IV, p. 6 en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sitio electrónico: <http://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/>

La historia de la dominación imperial de Occidente de Asia esta bien documentada. Aunque en el campo de los estudios de la Escuela de Kyoto, se estudia criticando a menudo las pretendidas contribuciones de estos pensadores durante las décadas de los treinta y cuarenta a la ideología política del Imperio Japonés. Sin embargo, es necesario examinar cuidadosamente si y en qué medida el pensamiento político de la Escuela de Kyoto es merecedora de su reputación de corrupta en ese aspecto, es decir, por la posición política respecto a la figura del emperador y al poder que representaba y representa actualmente.

Las venturas y desventuras de los filósofos, desde Sócrates y Platón hasta Marx y Heidegger en Occidente y de Confucio y Hanfeizi hasta Gandhi y Nishida en Occidente, representa un perdurable, frecuente y problemático aspecto de la historia del pensamiento. Lo mismo ocurre al relacionar el mundo ideal de la filosofía en el mundo real de la acción política representando un riesgo necesario cuya discusión es obligada.

Las trampas de la intervención política son particularmente profundas cuando los filósofos se encuentran a sí mismos en una nación que potencialmente puede ser llevada a la injusticia y el desastre. Salvo la complicidad directa hay tres posibles opciones: retirarse al encierro, estar en pie y mantenerse en resistencia, o negociar una reorientación por medio de la corrección inmanente de la crítica o de la cooperación. Mientras que muchos intelectuales en tiempos de guerra en Japón siguieron la primera opción, un número de valerosos miembros de la Izquierda, llevaron a cabo la segunda opción. Tosaka Jun y Miki Kiyoshi, y los miembros de la así llamada ala izquierda de la Escuela de Kyoto, murieron en 1945 en prisión como resultado de su resistencia intelectual. La mayoría de los pensadores de la Escuela de Kyoto, incluyendo a Nishida, Tanabe y Nishitani, tomaron la tercera opción. En retrospectiva Nishitani escribe: "Mi intento fue, por un lado, donde estaba situado Japón en el mundo a aquellos intelectuales que permanecían por fuera de la línea política; y, por el otro, con respecto al pensamiento extremadamente nacionalista que llegaba a ser cada vez más frecuente en ese entonces, procuré desde dentro abrir una trayectoria para superar este

nacionalismo extremo."⁷³ Más que estar parado y morir, o sentarse y esperar, Nishitani y otros miembros de la escuela de Kyoto procuraron darle continuidad a un proyecto que se llamó Ôhashi Ryôsuke la "cooperación del contra-establecimiento" o "resistencia cooperativa" (*kyôryoku del hantaiseiteki*). Para estar seguros, la cuestión de cómo, exitosamente, la escuela de Kyoto, fue manejada para realizar esta "resistencia cooperativa" (y la cuestión de si cooperaron más que lo opuesto, o viceversa) es discutible, dado especialmente el hecho de que tuvieron éxito apenas en alterar la orientación desastrosa del régimen. Sus intenciones con el proyecto de la resistencia cooperativa a pesar de que, efectivamente el hecho es que sus escrituras políticas fueron cooptadas con éxito por el nacionalismo extremo el cual intentaban reorientar o superar desde dentro, es obligado separar sus ideales de la realidad que procuraban influenciar, y se debe tener en mente los apremios y consideraciones de su trayectoria elegida de la crítica desde dentro.

A pesar de todo, está claro que ciertas condenaciones unilaterales parecen ser simplistas y engañosas como son las tentativas ocasionales de los acólitos de su deber de blanquear todo lo que siempre era dicho y hecho respecto de alguno de los padres fundadores de la escuela de Kyoto. Es por ejemplo, altamente engañoso referirse a la Filosofía de la Historia de la escuela de Kyoto como "una justificación finamente disfrazada... para la agresión japonesa y el imperialismo que fue su continuación," o para demandar que "ningún grupo hubo ayudado a defender el estado más constantemente y entusiastamente... y ninguno estuvo más cerca... para definir los contornos filosóficos del fascismo japonés"⁷⁴. Los críticos juiciosos de las escrituras políticas del tiempo de guerra de la escuela de Kyoto deben intentar seguramente seguir un curso medio entre y más allá de lo que James Heisig convenientemente llama de "lado-gradualista-reformista y del lado-transformista-revolucionario".⁷⁵

⁷³ Véase NKC IV, p. 384 en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sitio electrónico: <http://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/>

⁷⁴ Véase Najita/Harootunian 1998, 238-39; para una crítica severa de tales demandas polémicas, véase también a Parkes 1997

⁷⁵ "...side-steppers and the side-swipers"

3. HACIA LA REPRESENTACIÓN DEL PRINCIPIO DEL NUEVO ORDEN MUNDIAL EN NISHIDA KITARO.

La representación de la política dentro de los pensadores de la Escuela de Kyoto nos remite necesariamente hacia un revisionismo histórico, cuyas bases teóricas no se desprenden de la religiosidad y la filosofía de su tiempo. Es entonces en esta búsqueda por encontrarle un sentido mucho más universalista a la política que la relación con el espíritu se convierte en un nexo perdurable para el entendimiento de la misma. Hacia la representación del Principio del Nuevo Orden Mundial en Nishida Kitaro es un capítulo que muestra al lector un acercamiento al análisis histórico de un periodo excepcional para Japón, el periodo de la posguerra y la Guerra en el Pacífico en 1934, cuando la reorientación interna tenía un peso importantísimo para la constitución del espacio geopolítico funcional de la región asiática.

En este interesante escenario, las ideas de la Escuela de Kyoto, especialmente los postulados de Nishida, generaron controversias dentro y fuera de Japón. La situación interna, especialmente la militar, generaba temor entre la población y las élites intelectuales al percatarse de la gran influencia que la Escuela de Kyoto tenía durante estos momentos. Japón durante la etapa de la guerra y antes de ella experimentó momentos difíciles especialmente para su población ya que por cuestiones propias de la guerra, armamento y milicia su población fue la más afectada por la pronta escasez que se generó en el abasto interno.

Muchos productos de consumo básico se restringieron como el algodón, la gasolina o el hierro, así mismo, los pensadores y en sí todo un grupo de intelectuales, académicos, literatos y políticos fueron perseguidos y acusados por el gobierno en un clima de constante tensión política, especialmente por la influencia del socialismo.

En un clima igualmente tenso, del otro lado del mundo, en Europa, los ejércitos nazis se habían movilizado hacia Austria y Checoslovaquia, planteando el escenario propicio para la Segunda Guerra Mundial, poco después de dio la invasión a Polonia. Hacia 1937 los gobiernos de Alemania nazi y de Italia

fascista atacaron diversas ciudades, entre las más importante Guernica en España. En este escenario internacional el bloque asiático constituía una fuerte contraparte, especialmente Japón como eje rector de la región de Asia Oriental a la par de un dominio de Alemania e Italia, bajo este panorama geopolítico afirmaron sus fuerzas militares y políticas evitando el expansionismo de Estados Unidos y la Unión Soviética hacia 1940.

Esta situación generó una enorme inconformidad por parte de Estados Unidos, Japón decide enviar sus tropas hacia Indochina francesa generando un conflicto mayor con Estados Unidos, por ello experimentaron una severa prohibición de petróleo en esta región. Ante un mapa geopolítico muy dividido Estados Unidos optaba enérgicamente con sacar a Japón de estos territorios así como de China. Japón empezó a experimentar un deterioro mayor por la disminución del suministro petrolero, sus reservas estaban destinadas únicamente para solventar el abasto interno de 2 años, ante esta situación, Japón toma una decisión y no abandona el territorio de Indochina, es búsqueda de reservas de petróleo en este territorio acontecimiento que generó una tensión mucho mayor a los Estados Unidos, obligaron a Japón a regresar a China los territorios y romper la alianza estratégica con Alemania e Italia.

Japón decide enfrentarse a Estados Unidos y en cuanto declara la guerra bombardea las bases de Pearl Harbor, en un inicio la victoria parecía evidente, sin embargo, el contraataque de Estados Unidos fue mucho más violento y con un costo mucho mayor de vidas humanas para Japón. Japón pudo avanzar en diversos territorios como Hong Kong, Singapur y Rangún así como las islas del pacífico occidental durante 1941 y 1942. En 1942 Japón experimenta una derrota en las Islas Midway, aunque la batalla fue breve Japón perdió importantes herramientas para restar efectos a la contraparte estadounidense, en ese mismo tiempo se presenta el primer bombardeo en Tokio.

Con un poder mucho menor Japón se enfrenta nuevamente en las islas de Guadalcanal sin obtener victoria alguna. Al inicio del año 1943, con un panorama geopolítico diferente Japón abandona paulatinamente los territorios ocupados, así mismo las fuerzas de Alemania empiezan a decrecer y Estados Unidos y los aliados intensifican los ataques contra Japón. En esta última etapa de la guerra, el papel de Japón cada día era más limitado ante la escasez de armamento militar, los soldados podían percatarse del final del conflicto, hacia 1944 Saipán fue atacado por las fuerzas estadounidenses y pocos días después las tropas de los ejércitos aliados entraron en el territorio de Normandía, en ese momento al rededor de 50, 000 civiles y soldados murieron en este conflicto. En 1945 Estados Unidos y las tropas de los aliados tomaron los territorios de Filipinas y Manila consituyéndose así el fin de este conflicto bélico para Japón con la batalla de Okinawa con pérdidas de 100, 000 civiles y 120, 000 soldados⁷⁶.

Los testimonios sobre dos posturas políticas, radicalmente opuestas, no dejaron de circular, por un lado aquellas críticas que decían que los postulados de Nishida y la Escuela de Kyoto eran de un corte ultranacionalista y fascista, especialmente aquellas relacionadas con la educación y la academia; y, por el contrario, aquellas donde lo encasillaban como liberal, es decir en búsqueda de la unificación nacional, ambas sustentadas en un ensayo de la mayor importancia titulado "EL PRINCIPIO DEL NUEVO ORDEN MUNDIAL".

El escenario no podía parecer más conflictivo para la región asiática de los años de la posguerra. La situación había dejado en crisis a muchos países y la reconstrucción no solo era complicada en el plano económico; las diversas fisuras se hacían evidentes en planos determinantes como la cultura o la composición social de cada estado. Nishida enfocó sus estudios teóricos en esta delicada parte, analizó la posición dominante de las visiones modernas en pro de un entendimiento redificado de los conflictos universales, desde los filosóficos y teóricos hasta los estratégicamente geopolíticos.

⁷⁶ Ver. Lothar Khauth, Takabatake, Michitoshi y Michiko Tanaka, *Política y Pensamiento político en Japón 1926-1982*, ed. El Colegio de México, México, Centro de Estudios de Asia y África, 1987, 506 p.

A la par estudió la posibilidad de plantear un escenario distinto para Japón, una posición de *Sobrepasar la Modernidad Euro- Americana*, una idea de Sobreadvenimiento que le permitiera determinar el destino de Asia más allá de los conflictos militares y bélicos que lo antecedieron. La construcción haría de Japón un líder regional que no solo demostraría ejemplificar la realidad universal desde la visión Moderna de occidente, adquiriría un matiz único, una posición distinta basada en un análisis excepcional, en la cultura misma. Esta perspectiva se acerca más a aquellos planteamiento de los estudiosos que describen a Nishida como un personaje liberal más que fascista o ultranacionalista. Su clara antipatía al gobierno militar y la historia personal, ligada al pasado Meiji, le permitían ser un libre pensador cuyo objetivo era buscar la unificación nacional dando por terminado con la etapa feudal de su país, las bases universalistas de su filosofía le permitirían demostrarlo.

Esta unificación nacional tenía implicaciones importantes en la constitución de una visión más allá de las fronteras geográficas; la conformación de un mundo global en el que la coexistencia de los países se lograría de forma pacífica por medio del respeto a la autonomía de cada estado o nación, así como dejar de pensar en la región asiática en términos feudales y expansionistas del tipo militar, sino como un país cuya contribución versaría más la mentalidad y cultura de cada pueblo.

Es así como inicia un camino interesante sobre la posición que cada quien construya sobre las bases filosóficas y religiosas que aporta esta escuela en una construcción posterior de la política misma de este país, por sus características se coloca en una perspectiva específica de la región, de Japón misma, especialmente por los el mapa interno y regional después de la guerra, y sobre todo del papel que tendría que desempeñar Japón en la región asiática sin perder de vista la importante base cultural. Este debate debe de ser comprendido como una aproximación o un intento de evaluar una pieza de escritura valorando su trascendencia en el entorno político y filosófico de antes con grandes implicaciones actuales.

Nishida murió el 7 de junio de 1945, a la edad de 75 años, dos meses antes de la rendición final de Japón. No existe testimonio de su autoreflexión de posguerra en sus escritos políticos. De esta forma el debate no sólo es plantear las posiciones encontradas, es decir, no debe de ser entendido como afirmar su opinión o desacreditarla por completo, es así como *el espíritu de la política* permite acercarnos a un pensamiento originalmente filosófico y político en términos de una postura que trate de ir más allá o de superar la historia en búsqueda de una perspectiva distinta basada en la cultura.

3. 1 LA PERSPECTIVA POLÍTICA DE NISHIDA KITARO.

El fin de la Guerra en el Pacífico, recuerda nuevamente la historia de las atrocidades que han sido siempre objeto del escrutinio público y que a menudo se les observa como impulso a la liberación de Asia de los poderes imperiales de Occidente, ese punto de vista es en Japón parte de las motivaciones entre los sectores conservadores de la sociedad, lo que aún queda sin responder es el papel de Japón en la guerra en Asia⁷⁷. En tanto el primer ministro japonés Maruyama el 15 de Agosto de 1995 ha hecho la apología, de lo cual desde entonces, hace 10 años, ha tenido fuerte influencia para volver a preguntar cuestiones ya superadas, lo cual, como es de esperarse, ha traído tanto resistencias como controversias, el tema esta aún lejos de ser solucionado⁷⁸.

Detecto tres tipos de pensamiento que subyacen a tal resistencia: 1. El intento japonés de liberar Asia. 2. Que la Guerra y sus atrocidades asociadas es una parte de la historia. 3. Que Japón no puede ser tildado y excluido tan sólo por sus acciones violentas.

⁷⁷ Vea al respecto en *The New York Times Magazine*, July 2, 1995 issue: "Coloring History Their Our Way" por David Sanger y "Denying History Disables Japan" por Ôe Kenzaburô.

⁷⁸ Existen numerosos artículos al respecto, consulte el *Japan Times*, entre Agosto 15 y 16, 1995.

Criticas de izquierda fueron de uso cotidiano por el historicismo y fueron usadas para evadir las responsabilidades y como vehiculo por la reafirmación de los sentimientos nacionalistas como una fuerza utilizable y que es necesario hacer resurgir.

El clímax llegó entre los intelectuales quienes anotaron dicho aspecto a titulo de suma importancia durante las décadas de los treinta y cuarenta. Asimismo intentaban teorizar acerca del lugar de Japón en Asia CARA A CARA con Occidente. Dicho intento fue un debate poco conocido del año de 1942 titulado el "SOBRE-ADVENIMIENTO/ SOBREPASAR LA MODERNIDAD EURO-AMERICANA" (KINDAI NO CHŌKOKU)⁷⁹ que fue puesto en la mesa del debate por los intelectuales de la escuela integrada por filósofos que sostienen un debate abierto con literatos de renombre en Japón que pertenecieron a la ESCUELA ROMÁNTICA (NIHON RŌMAN HA)⁸⁰ que discuten la posibilidad de una forma específicamente japonesa de Modernidad que habría de remediar los defectos del modelo Euro-Americano que había sido abordado desde el racionalismo, tecnocentrismo y materialismo.

Los filósofos de la Escuela de Kyoto argumentaron que Japón fue únicamente impulsado a desarrollar tal alternativa desde la forma de la modernidad como si fuera la única nación asiática capaz de ambas cosas, modernizar y retener la espiritualidad propia de Oriente. Como tal, fue Japón quien tuvo la responsabilidad de liberar a Asia de los poderes coloniales de Occidente, tal que pudiera desarrollar una cultura moderna igual o mejor a la que hay en Occidente. Después de la Guerra, intelectuales progresistas han criticado marcadamente y ridiculizado el debate situado así, dentro de esta agenda reaccionaria y radical, como un debate que sostiene una severa complicidad con el nacionalismo, y su justificación para la GRAN ESFERA DE CO-PROSPERIDAD DEL GRAN ORIENTE ASIÁTICO (*DAI TŌA KYŌEI-KEN*).

⁷⁹ Este debate fue inicialmente publicado en el número de Septiembre/Octubre de *Bungakukai (Literary World)* en 1942.

⁸⁰ Para una discusión acerca de la Escuela Romántica Japonesa y su nacionalismo, véase Kevin Doak, *Dreams of Difference: The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity*. University of California Press, Berkeley, 1994.

Es por esto que el debate ha adquirido frecuentemente la designación de infamioso/infame ("*AKUMYŌ TAKAKI*") y al cual se le condenó y obligó al olvido en los años que siguieron a la guerra. Al comienzo del final de la década de los sesenta, como la economía japonesa y la industria florecieron y Japón llegó a ser una potencia mundial, tal debate volvió, nuevamente, a ganar confianza y para las élites comenzó a parecerles un excelente discurso que lograba hacer la *auto-representación de Japón*, nuevamente como un distintivamente no-Occidente cultural que era capaz de sobrepasar e ir más allá de Occidente. Varias teorías acerca del EXCEPCIONALISMO JAPONÉS (*NIHONJINRON*) llegaron a ser populares y regresó su atención a los temas del debate entre guerras⁸¹.

El nuevo interés no fue tan alarmante como el antiguo debate, pero permitía pensar acerca de la "NUEVA VIEJA FORMA DEL SOBREADVENIMIENTO, SOBREPASAMIENTO DE OCCIDENTE" a través del estudio de algunas características únicas de la mentalidad y conducta japonesa, las cuales le daban intensivamente a los japoneses una *ventaja cultural especial*. Sin mucho del actual estudio del viejo debate, la frase "*KINDAI NO CHŌKOKU*" fue resucitada y popularizada nuevamente en una renovada atmósfera de nacionalismo cultural. Ésta constituyó una tendencia en expansión durante las décadas de los setenta y ochenta, tiempo en que Japón alcanzó el estatus de una genuina y verdadera nación post-moderna⁸².

Lo que subyace como reverso-orientalista apunta a que lo que permanece es la idea de un Japón positivamente diferente, un verdadero y genial "Otro" de Occidente y que esta visión tan energética de Japón cuenta como un sorprendente recuperación civilizatoria desde la Segunda Guerra Mundial y con el lastre de una tradición casi medieval. Se trata de un acontecimiento sin precedentes en la historia mundial. De acuerdo con este razonamiento, que hace a Japón culturalmente tan especial tal como lo han supuesto las expresiones de origen indígena de empatía, armonía y plenitud.

⁸¹ Para una discusión y crítica acerca de las teorías del excepcionalismo Japonés, véase *The Myth of Japanese Uniqueness* de Peter Dale, St. Martin's Press, New York, 1986, 1990, también Kosaku Yoshino, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*, Routledge, New York, 1992.

⁸² Para una crítica acerca del Postmodernismo Japonés, véase Alan Wolfes "Suicide and the Japanese Postmodern," en *Postmodernism and Japan*.

Porque esta plenitud, se revela en Japón como la capacidad de absorber la avanzada tecnología de manera tan activa y pertinaz con la sociedad internacional de la información, de manera tal que prevén y hacen potencializar la venida del siglo XXI *vis-a-vis* haciendo un salto sobre toda una civilización industrial-materialista. Y hace el salto como una entidad "Post-OCCIDENTE" para arribar al mundo en la parte tardía del siglo XX dentro de una dinámica de Múltiples Centro de Poder Globales.

Japón es capaz de ofrecer un modelo de constitución de civilizaciones-mundo para el milenio que está comenzando, es una forma de enfocar la situación promovida por múltiples autores entre ellos están Ôhira y Nakasone, quienes ofrecen un retrato optimista de Japón como el líder del movimiento de internacionalización⁸³. Por lo tanto, como apunta Asada Akira, lejos de constituir una memoria vergonzante, actualmente los asuntos planteados en el debate del SUPERAR (SOBRE-ADVENIMIENTO/SOBRE-PASAMIENTO) DE LA MODERNIDAD son ideologizados y han reactivado ciertos fantasmas en el Japón contemporáneo como una seguridad infundada.

Nishida mismo no participó en el debate del "Superar la Modernidad", pero su filosofía de la Nada (*Mu*) y su concepción de una nueva Historia Mundial fueron los fundamentos teóricos de la Escuela de Kyoto. Por tal motivo Nishida es a menudo criticado como símbolo del debate y todo su nacionalismo asociado y la ideología del *nihonjinron*⁸⁴. Pero más allá de esas desafortunadas asociaciones políticas, Nishida llegó a ser el foco de apreciación, otra vez en los últimos años, en el espíritu de la renovada afirmación cultural. Es considerado el primer pensador japonés que domina la tradición filosófica occidental y es capaz de combinarla con las intuiciones de la cultura japonesa para crear un *sistema filosófico de talla mundial* propio. Autores recientes han encontrado algunas afinidades entre su TEORÍA DEL "BASHO" (lugar, *topos* o *chora*) como el campo vacío de contradicciones y la *deconstrucción*

⁸³ Para una discusión más profunda de la idea de cultura de Ôhira's, véase H.D. Harootunian, "Visible Discourses/Invisible Ideologies."

⁸⁴ Con la publicación del texto *Rude Awakenings*— la primera colección comprensiva de ensayos acerca del tópico de la Escuela de Kyôto y el nacionalismo en inglés representa ambas cosas que en esta tesis se intenta hacer, el criticismo y la defensa interesada en el concepto de política en la Escuela de Kyoto y en Nishida.

reinterpretada desde Jaques Derrida, con lo cual ha mostrado un renovada relevancia dentro del pensamiento y los debates teóricos contemporáneos⁸⁵.

Por lo tanto, Nishida esta de regreso en el centro de atención, como un objeto tanto de la crítica como de la reevaluación positiva. En esta coyuntura histórica parece aún más apropiado, por tanto, reexaminar una de las obras políticas mas polémicas de Nishida "El principio del nuevo orden mundial" (*Sekai Shin - Chitsujo no Genri*)⁸⁶.

Este ensayo contiene sus reflexiones filosóficas sobre la historia mundial, el proyecto de la Segunda Guerra Mundial, la Casa imperial Japonesa (*kôshitsu*), y el rol que habría de representar a Japón en la Gran Esfera de la Co-Prosperidad del Oriente Asiático. Éste es uno de los más citados ensayos para la discusión de la política en Nishida tanto en la izquierda como en la derecha política, el interés en el ensayo no ha cambiado radicalmente desde los anteriores 62 años cuando fue publicado al interior de Japón.

3. 2 EL PRINCIPIO DEL NUEVO ORDEN MUNDIAL.

Nishida utilizó su prolífica vida produciendo trabajos en metafísica, epistemología, estética, ética, religión, lógica, matemáticas y ciencia⁸⁷. Fue inicialmente influenciado por pensadores como Bergson, Royce, Wundt y especialmente por William James cuya teoría de la "experiencia pura" adaptó en un sentido personalísimo a su trabajo del 1911, "La Pregunta sobre Dios (*Zen no Kenkyū*)". Durante las décadas de los veinte y treinta sus teorías reflejan elementos del idealismo alemán, particularmente de Fichte y Hegel, los Neo-

⁸⁵ Por ejemplo, Karatani Kōjin comenta: "En el contexto del desarrollo económico de la década de los setenta, el hecho de que no existía identidad fue muy valioso. Es precisamente debido a este hecho que Japón podía hacerse un consumidor super-occidental de vanguardia y creador-recreador dentro de la sociedad de la información. Efectivamente, no había identidad o el tema de la identidad, pero había una identificación predicativa con la competencia de asimilar algo sin incurrir en ningún choque o dar aumento a ninguna confusión. "The Discursive Space of Modern Japan," *Japan in the World*, p. 298.

⁸⁶ Sobre esta idea puede consultarse el texto de Ueda Shizuteru's "Nishida, Nationalism, and the War in Question" en *Rude Awakenings*, p. 77-106.

⁸⁷ El corpus de la obra de Nishida se publicó como *Nishida Kitarō Zenshū (The Collected Works of Nishida Kitarō)*, Third Edition, Tokyo: Iwanami Shoten, 1987-1989.

Kantianos, los hegelianos británicos y Marx. Durante este periodo, Nishida desarrolló su propio sello y constancia filosófica, la "Lógica del Lugar" (*Basho no Ronri*) y otras teorías influyentes de la Historia y de la Acción Humana⁸⁸.

Enseñó en la Universidad imperial de Kyoto de 1910 a 1928 y fue profesor emérito en 1929. Sus seguidores se volvieron en sí mismos reconocidos como Escuela de Kyoto. Nishida escribió algo de su más madura obra filosófica en un clima altamente volátil en política, a mediados de la década de los treinta y principios de la década de los cuarenta. Después de la toma y absorción de Manchuria en 1931-32, la Guerra Chino-Japonesa que estalló en 1937; para aquel entonces en todo el país se extendieron los sentimientos nacionalistas y el gobierno militar llegó a ser cada vez más autoritario. Nishida fue líder intelectual para la época; sus libros fueron ampliamente leídos y pronto se convirtió en una figura pública.

Sin embargo, hasta este momento, su obra se había concentrado primariamente en teorías metafísicas y epistemológicas altamente abstractas, con una pequeña referencia a la política o la historia. Debido a esto, sus teorías fueron atacadas por los Marxistas por carecer de la trascendencia y significación histórica verdadera. Tosaka Jun, un estudiante marxista de Nishida, llamó a la filosofía de Nishida "una filosofía académica y burguesa del idealismo, que es transhistórica, formalista, romántica y fenomenológica"⁸⁹

Las cartas de Nishida durante este periodo indican que él llegó a involucrarse, aunque de mala gana, en política en parte en respuesta a esta crítica de Tosaka Jun, pero también mostrando su preocupación por los grandes temas

⁸⁸ Los más grandes trabajos de ese periodo incluyen *Intuition and Reflection in Self-Consciousness* (*Jikaku ni Okeru Chokkan to Hansei*, 1917, NKZ 2, traducción al inglés por V.H. Viglielmo, con Toshinori Takeuchi y Joseph. O'Leary, SUNY Press, 1987), *From the Acting to the Seeing* (*Hataraku Mono kara Miru Mono e*, 1927, NKZ 4), y *The Fundamental Problem of Philosophy* (*Tetsugaku no Konpon Mondai*, 1933, NKZ 7, traducción al inglés por David Dilworth, Sophia University Press, Tokyo: 1970).

⁸⁹ Fujita Masakatsu, "Nihon ni Okeru kenkyūshi no Gaikan to Genjō" ("An Overview of the History of Research [of Nishida] in Japan") en *Nishida Tetsugaku: Shin Shiryō to Kenkyū e no Tebiki* (*Nishida Philosophy: New Resources and Guide to Research*), Kayano Yoshio and Ōhashi Ryosuke, eds. Minerva Shobō, Kyōto: 1987, p.118.

de su actualidad⁹⁰. En 1936 escribió una declaración liberal sobre la educación en conexión con el Comité Gubernamental por la Reforma de la Educación (*Kyôgaku Sasshin Hyôgikai*)⁹¹ y en 1939 sirvió como parte del comité asesor de la Academia Shôwa (*Shôwa Juku*), una subsidiaria de la Asociación de Investigación Shôwa del Gobierno de Konoe (*Shôwa Kenkyû Kai*), la cual organizó una serie de discusiones con estudiantes universitarios. También leyó y escribió bastantes ensayos con tópicos como la Segunda Guerra Mundial, la Política Nacional de Japón (*KOKUTAI*), la Gran Esfera de Co-Prosperidad del Oriente-Este-Asiático, la Casa Imperial (*KÔSHITSU*)⁹². Uno de los mas conocidos entre tales ensayos es el titulado "EL PRINCIPIO DEL NUEVO ORDEN MUNDIAL"⁹³.

Este ensayo fue concebido por primera vez en 1943 como requerimiento del gobierno militar de Tôjô, el cual le pidió una teoría filosófica de la Gran Esfera de la Co-Prosperidad del Oriente/Este-Asiático para ser presentada en una gran reunión del Este Asiático en la parte final del año, en Noviembre de 1943. Japón había perdido su flota a medio camino un año antes y en febrero de 1943 sus fuerzas terrestres habían sido derrotados en Guadalcanal. En esta atmósfera de intensa emergencia, Japón dio un giro a sus políticas para dar más independencia a sus colonias para ganar el apoyo de sus habitantes en una estrategia esencialmente defensiva; la GRAN REUNIÓN DEL ESTE ASIÁTICO fue planeada en el sentido de consolidar este movimiento estratégico y para reafirmar su posición de líderes de la ESFERA DE LA CO-PROSPERIDAD en pro de su unidad y su poder para la victoria⁹⁴.

A pesar de su consistente desagrado con el gobierno militar, Nishida aceptó reunirse con algunos de los máximos funcionarios públicos para hablar de sus

⁹⁰ Acerca de las discusiones sobre el involucramiento de Nishida con organizaciones gubernamentales véase Pierre Lavelle, "The Political Thought of Nishida Kitarô," *Monumenta Nipponica* 49:2, 1994: p. 141-162, y Yusa Michiko, "Nishida and Totalitarianism: A Philosopher's Resistance" en *Rude Awakenings* p. 107-131.

⁹¹ Sobre la defensa de Nishida de una educación liberal véase Yusa Michiko y Pierre Lavelle, "Correspondence." *Monumenta Nipponica* 49:4, 1994: 524-529.

⁹² Véase "The Problem of Japanese Culture" (*Nihon Bunka no Mondai*) después transformado en un largo ensayo y publicado en un libro con el mismo título en 1940 (*NKZ* 12, 277-394); "The Problem of the Basis/Reason of Nations" (*Kokka Riyû no Mondai*, 1941, *NKZ* 10, 265-337).

⁹³ Véase *NKZ* 12, 426-434

⁹⁴ W.G. Beasley, *Japanese Imperialism: 1894-1945*. Clarendon Press, Oxford: 1987, 242.

ideas. Incapaces de comprender las opiniones de Nishida completamente, los funcionarios le pidieron que escribiera un ensayo sobre el t3pico, Nishida inicialmente se neg3 al requerimiento, pero finalmente escribi3 el borrador de lo que ser3a "EL PRINCIPIO DEL NUEVO ORDEN MUNDIAL", y lo hizo con la esperanza de que las personas que trabajaban para el gobierno pudieran aprender algo de 3l.

La versi3n editada, que circul3 como un texto de Nishida, contiene muchas de las ideas pro-militares de Tanabe. Para aclarar su propia visi3n de las cosas, Nishida retorn3 a su borrador preliminar y revis3 el ensayo. La circulaci3n de tres diferentes manuscritos, el borrador original, la versi3n de Tanabe, y la versi3n final, crearon un poco de confusi3n en la posguerra, respecto a la posici3n de Nishida frente al tema. El primer borrador no puede ser localizado en la actualidad, pero la versi3n final ha llegado a ser el ensayo oficial publicado por primera vez en "The Collected Works en 1966"⁹⁵.

Cabe se3alar por lo dem3s, toda referencia para la composici3n del ensayo del "NUEVO ORDEN MUNDIAL" ser3 hecha sobre la versi3n institucional. Pero incluso sin la existencia de diferentes versiones, el ensayo mantiene un lenguaje ambiguo en su composici3n que es de tal magnitud como para cedernos un rango diverso de interpretaciones.

A diferencia de la obra pol3tica de Heidegger, la cual no es usada razonablemente para mostrar que 3l fue un anti-nazi, el sugestivo ensayo de Nishida ha sido usado tanto por defensores como de sus oponentes para hacer un an3lisis de la situaci3n pol3tica en el Jap3n de ese entonces. Hasta el d3a de hoy no hay consenso sobre la posici3n pol3tica de Nishida, y la representaci3n de la misma se extiende desde ser tachado de ser un anti-liberal, anti-nacionalista hasta ultranacionalista y todo en uno.

⁹⁵ Desde la edici3n de 1966 del *NKZ*, el ensayo ha sido incorporado como "Ap3ndice 3" para el "Suplemento para la Cuarta Colecci3n de Ensayos Filos3ficos." (*NKZ 12*, p. 397-416). El suplemento sin ap3ndices, fue originalmente un ensayo llamado "National Polity, Pol3tica nacional" ("Kokutai"), pero de acuerdo con Shimomura, para evitar hostigamiento del gobierno militar, Nishida lo public3 bajo el t3tulo en 1944. V3ase Shimomura Toratar3, "K3ki" ("POSTSCRIPT"), *NKZ 12*, p. 470-473.

3. 3. REFLEXIÓN SOBRE UNA POSICIÓN GEOPOLÍTICA; HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD.

Como con cualquier disertación política, el posicionamiento del caso Nishida en la historia intelectual puede ser un proceso reflexivo, en el sentido de que la representación del caso sitúa al lector y al hablante en una particular posición política desde la que la discusión del debate es proyectada. Los comentaristas usan el ensayo del "NUEVO ORDEN MUNDIAL" para ilustrar este punto muy bien; algunos de los mismos pasajes son interpretados en términos completamente opuestos dependiendo de quien está presentando el caso. En este sentido, la representación del ensayo es en sí misma un testimonio para la visión política del comentarista⁹⁶.

El ensayo pudo también haber sido leído nuevamente bajo el acervo histórico de la controversia circundante en la Escuela de Kyoto. Desde la década de los treinta y hasta el presente, Nishida y la Escuela de Kyoto han sido atacados desde la derecha y la izquierda política. Durante el periodo final de la década de los treinta y el principio de la década de los cuarenta, Nishida apenas escapó del arresto por la policía del pensamiento ultranacionalista por adherirse a las visiones académicas liberales; en el periodo de la posguerra, los intelectuales progresistas los atacaron por sus supuestas opiniones ultranacionalistas.

Actualmente, la participación de estudiosos norteamericanos y europeos en el debate ha hecho la situación más compleja. Entre los historiadores intelectuales de Japón, especialmente en los Estados Unidos, con mucho la lectura más común de Nishida y de la Escuela de Kyoto, los señala como los pensadores cómplices con el nacionalismo de los tiempos de la Guerra.

⁹⁶ Como John Maraldo advierte, "Al hacer unos argumentos contra la aseveración farisaica del nacionalismo en un formato concreto, uno debe estar consciente de la posibilidad de estar infectado con el mismo mal. Tan sólo retirarse a la posición de superioridad del análisis supuestamente imparcial no es garantía de la inmunidad. El proceso de la crítica debe quedarse presente de algún modo antes de lo que los ojos del crítico." "Questioning Nationalism Now and Then: A Critical Approach to Zen and the Kyoto School," *Rude Awakenings*, p. 335.

Sin embargo, la filosofía de Nishida entró en los Estados Unidos dentro de su academia por una vía diferente a esa, a través de la disertación de "Tender un Punte entre Este y Oeste", se volvió popular desde mediados y hasta finales de la década de los cincuenta.

Su pensamiento se volvió reconocido en las disciplinas de filosofía comparada y religión, pero sin referencia a la política. Tal como lo ha ejemplificado, Nishitani Keiji, una representación común retrata a Nishida como un filósofo que sintetizó elementos de filosofía occidental con la sensata espiritualidad oriental. De la misma manera que eruditos de la Escuela de Kyoto actuales, Nishida y la Escuela de Kyoto anterior a la Guerra han sido retratados sin un interés político, pero si principalmente como pensadores religiosos.

En este clima, el debate no se centra exclusivamente entre apologistas de Nishida y adversarios, también tiene que ser comprendido en el contexto de las relaciones Japón-Estados Unidos, en términos del entendimiento de la Guerra del Pacífico, de la experiencia de posguerra y del entorno de hoy. Evidentemente, el entendimiento de la historia de la Guerra del Pacífico no es el mismo para eruditos japoneses y estadounidenses. Muchos eruditos y estudiosos japoneses tienen recuerdos de la derrota, de la humillación y de la ocupación norteamericana durante el periodo de posguerra; y han experimentado el crecimiento económico de Japón desde la década de los sesenta.

Durante las décadas de los cincuenta y sesenta, algunos estudiosos Occidentales romantizaron el Misticismo Zen, el cual fue subsecuentemente re-exportado a Japón. Para ir más allá y derribar los diferentes grupos con respecto al debate: hay estudiosos japoneses quienes defienden a Nishida y otros quienes lo critican, estudiosos no-japoneses quienes critican, estudiosos no-japoneses quienes defienden a Nishida, y eruditos japoneses que han sido educados fuera de Japón quienes defienden o critican a Nishida, por no mencionar a estudiosos japoneses-norteamericanos que se interesan en el debate.

A. ¿ACASO EL ULTRANACIONALISMO FUE LA SOLUCIÓN DE NISHIDA?

Para comenzar la encuesta del final de los críticos Ben-Ami Shillony establece que los filósofos de la Escuela de Kyoto “justifican la Guerra del Pacífico como una respuesta legítima de Asia al imperialismo de Occidente”, y en su discusión acerca de Nishida he citado pasajes de la versión de Tanabe del ensayo del “NUEVO ORDEN MUNDIAL”:

La Gran Guerra del Este Asiático es una Guerra sacra porque es la culminación del progreso histórico de Asia. Por un largo tiempo, los imperialistas Anglo-Sajones han opuesto a los pueblos y naciones del Este de Asia y explotado sus recursos. La tarea de la gente liberada es ahora ganar la Guerra y establecer la Gran Esfera de la Co-Prosperidad del Este de Asia (Asia del Este), en cooperación con los Alemanes, Italianos y otros pueblos en Europa, que se enrolaron en una pelea histórica para crear un nuevo orden en Europa... Japón podría ganar esta guerra porque su gente está determinada a sacrificar su vida por ello... la victoria japonesa puede salvar Asia y ofrecer una nueva esperanza para la humanidad.⁹⁷

Ben- Ami Shillony no menciona la existencia de diferentes versiones del texto del ensayo “NUEVO ORDEN MUNDIAL”, pero presenta el pasaje como si fueran las palabras de Nishida. Parece haberla visto como conteniendo una idea general, y de acuerdo con Ueda Hisashi, nieto y biógrafo de Nishida, Nishida pensó que el gobierno de Tōjō no comprendería su posición completamente de todos modos y dejó pasar la versión de Tanabe en el espíritu de la resignación. Otras críticas fuertes incluyen la de John Dower quien señala que la Escuela de Kyoto dejó claro que el conflicto presente representó el asenso de Japón como director de la competencia del Mundo-Histórico.

Con respecto a ellos y otros patriotas japoneses, “la Guerra en Asia-Pacífico era una guerra santa y representaba una lucha sin precedentes por el logro de

⁹⁷ Ben-Ami Shillony, *Politics and Culture in Wartime Japan*, Oxford University Press, New York, 1981, p.112 y p. 197 .La cita de Shillony se refiere no a la version encontrada en NKZ sino en varias fuentes en japonés sobre la historia intelectual: Arakawa Ikuo y Ikimatsu Keizō, eds. *Kindai Nihon shisō-shi* , Yatsugi's *Shōwa dōran shishi*. Ueda Hisashi anota como Nishida detestaba el término de guerra sagrada.

una Trascendente Gran Armonía" (*Taiwa*)⁹⁸. Tetsuo Najita y H.D. Harootunian aseveran que: "ningún grupo ayudó a defender el Estado más consistentemente y más entusiastamente que el hacer de los filósofos de la facción de Kyoto y nada más cerca que su definición de los contornos filosóficos del fascismo japonés"⁹⁹. Por otro lado autores como Peter Dale y Robert Sharf acusan a Nishida de ser la quinta esencia del filósofo del *nihonjinron* por excelencia y cuentan que su tesis de la unidad de sujeto y objeto es el clímax de la ideología fascista¹⁰⁰.

Por su parte Bernard Faure asegura que Nishida eventualmente colocó las fórmulas prestadas de la Filosofía Occidental y el Budismo al servicio del nacionalismo, aparentemente adhiriendo la ideología *kokutai* (Política Nacional) y que el componente ideológico de la filosofía de Nishida es tan explícito que los filósofos pueden no simplemente pasarlo por alto¹⁰¹. Hiromatsu Wataru, un filósofo japonés, sostiene que Nishida es teoréticamente responsable por la filosofía pro-guerra de la Escuela de Kyoto: los temas desarrollados en las teorías de "SUPERAR LA MODERNIDAD" y "LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA MUNDIAL" la cual en la segunda generación de la Escuela de Kyoto es defendida como una consecuencia legítima del desarrollo de la intencionalidad immanente en la filosofía de Nishida.

Es importante hacer en este momento una reflexión sobre el contenido del significado de la ideología *kokutai* se traduce como identidad japonesa o identidad nacional, que en una lógica política se aplica hacia las bases ideológicas que conforman la política nacional, es una conformación colectiva que tiene como objetivo generar la unidad nacional del pueblo

⁹⁸ Dower, John, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War*, Pantheon Books, New York, 1986, 227. Véase Horio Tsutomu, "THE CHÜÖKÖRON DISCUSSIONS, THEIR BACKGROUND AND MEANING," en *Rude Awakenings*.

⁹⁹ Véase "Japanese Revolt against the West: Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century," *The Cambridge History of Japan*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988. p. 741.

¹⁰⁰ Sharf dice, "Nishida fue en si mismo culpable de las más espurias formas de la especulación del *nihonjinron*." "Zen and Japanese Nationalism." *History of Religions*, 1993, p. 23.

¹⁰¹ Bernard Faure, "The Kyoto School and Reverse Orientalism," *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*. Charles Wei-shun Fu y Steven Heine, eds. Ed. State University of New York Press, Albany, 1995. p. 253, y 249.

japonés cuya base la representa el emperador. Tal concepto adquirió una fuerza mayor durante el periodo Meiji (1868- 1912) aunque desde el periodo Edo ya existía. La particularidad de esta idea es que a diferencia de las monarquías existentes en Occidente, esta reflexión solamente es aplicable al interior de Japón; generando así un afianzamiento de la población originaria de este territorio, un vínculo más directo por medio de la religión, de la historia, en sí la identidad cultural, y por ende, de la política tanto interna como externa¹⁰².

Quizá la demostración más sustentada acerca de la vinculación teórica de Nishida con la ideología nacionalista es presentada por Pierre Lavelle. Argumenta que las ideas políticas de Nishida pertenecen a la base común del ultra-nacionalismo en el sentido en el cual ha endosado “al tradicionalismo religioso el cual fue intrínsecamente nacionalista”, ejemplificado en su *Tennō* [Emperador-centrismo], lo hace acerca de la política nacional, y que es el soporte que ofrece para la construcción de la Gran Esfera de Co-Prosperidad del Este-Asiático.

La estrategia de Lavelle consiste en comparar un número de pasajes de Nishida con el la doctrina ultranacionalista, incluyendo su manifiesto oficial *Kokutai no Hongi* (Los principios Cardinales de la Política Nacional Japonesa)¹⁰³. Para Lavelle el ensayo del NUEVO ORDEN MUNDIAL provee amplia evidencia acerca de que el pensamiento político de Nishida fue ultra-nacionalista. Por ejemplo, Lavelle cita la conclusión de Nishida del ensayo anteriormente mencionado que dice “la solución a los problemas existentes del mundo puede llegar desde esos principios de nuestro *kokutai* [Política Nacional]. Ello aplica no sólo para Inglaterra y América que deben acceder a estos principios, sino que también los poderes del eje deben seguirles¹⁰⁴.

¹⁰² Para una idea más completa revisar; Gauntlett, Owen y John Hall, Robert King. *Kokutai no hongí: principios cardinales de la entidad nacional de Japón*. Ed. Cambridge, ed. Harvard University Press, 1949

¹⁰³ Hay una semejanza sorprendente de terminologías entre las palabras de Nishida y las de Kokutai no Hongi, véase al respecto a Lavelle p. 146-148. Existe una traducción inglesa de Kokutai no Hongi, véase R. K. Hall, *Kokutai no Hongi: Los principios cardinales de la entidad nacional de Japón*, editor. Crofton, Newton, 1974.

¹⁰⁴ Lavelle, p.158-159; NKZ 12, p. 434.

Esta línea de pensamiento tipifica la agenda nacionalista, la cual justifica la "misión" de Japón en Asia¹⁰⁵. Aunque Lavelle apunta que Nishida sostenía una relación antagonista con el gobierno, en general afirmaba que Nishida "apoyaba la expansión militar japonesa" y de cómo llegó a significar para el ultra-nacionalismo en su visión de la historia mundial, y más particularmente del papel de Japón en ella". Lavelle después cita algunos pasajes del ensayo "NUEVO ORDEN MUNDIAL" para mostrar su fundamental agrado por la concepción geopolítica del ultra-nacionalismo¹⁰⁶.

Considerando la idea de bloques regionales de poder como tesis central de los ultra-nacionalistas, cita uno de los fragmentos más frecuentemente mencionados del ensayo:

Cada estado debe ir más allá de sí mismo en términos de primero, construir un mundo particular unificado de acuerdo con las tradiciones regionales. Y la unión de esos distintos mundos construidos sobre bases históricas que podrían formar un mundo mundializado que abrace al mundo entero... tal cuestión puede ser el principio del Nuevo Orden Mundial, el establecimiento del cual es la meta de la presente Guerra Mundial. Tal es el significado en nuestro país del concepto de las 'ocho esquinas, un mundo'¹⁰⁷.

Lavelle llama a esta idea "la doctrina imperial en su fase más ultranacionalista", en particular con su visión del nuevo orden mundial como un tipo de fin de la Historia. Mientras que el aparente respeto por la particularidad regional parece indicar la objeción implícita de Nishida a las acciones coloniales de Japón en Asia, hay en ello algo que permanece

¹⁰⁵ En su colección de ensayos *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics* (Ivan Morris, ed. Oxford University Press, London, 1963), el politólogo Maruyama Masao explica que el ultranacionalismo japonés también contenía una lógica interna para la expansión.

¹⁰⁶ Por ejemplo, "El mundo actual está viviendo en una era donde hay un incremento creciente de conciencia del mundo. Es una era de cuando cada estado se da cuenta de su misión de mundo, un mundo completamente nuevo debe ser constituido" (ver. Lavelle p.159, *NKZ* 12, p. 427). Este "Nuevo Orden Mundial" consiste en bloques de poder formados alrededor de grandes poderes: "En el caso del actual Este-Asiático, [el elemento central] no es otro que Japón".

¹⁰⁷ *Idem*, Pierre Lavelle, 160; *NKZ* 12, p. 428. Uno de los temas de la declaración de la Gran Reunión Asiática dice: "Cada nación del Gran Este Asiático debiera respetar a cada otra y cada persona debería promover la creatividad de cada otro en el sentido de aumentar el sentido de la Cultura del Gran Este Asiático." (Satô p.318).

ambiguo desde que "los mas extremos expansionistas...que usan el mismo lenguaje." ¹⁰⁸

En conclusión, Lavelle establece que "las ideas políticas de Nishida pertenecen a la base común del ultra-nacionalismo, su soporte desde la teoría de bloques y por el proyecto de la preeminencia mundial político cultural de Japón"¹⁰⁹. Su oposición para con la extrema derecha no fue suficiente para poner a Nishida afuera de la categoría de ultra-nacionalismo, como hubo varias facciones ultra-nacionalistas las cuales resistieron al extremismo.

B. ¿FUE NISHIDA UN LIBERAL?

En el otro lado del espectro, defensores como Yusa Michiko y Ueda Shizuteru argumentan que Nishida estaba completamente en contra del nacionalismo e imperialismo Japonés¹¹⁰. Su estrategia general es enfocarse sobre las circunstancias históricas y las cartas personales y diarios de Nishida para mostrar su acentuada antipatía hacia el gobierno militar. Su reclamo se basa en el propósito tan evidente en cartas y diarios de Nishida, los cuales según cree muestran su anti-imperialismo y cosmopolitanismo. Desde su visión Nishida re-interpreta los lemas del tiempo de guerra y les da significado filosófico contrario a el espíritu del nacionalismo, incluso en la composición del ensayo del "NUEVO ORDEN MUNDIAL".

Una de las críticas más fuertes de la obra política de Nishida concierne a su fundamentación de la cámara imperial. Para contrarrestar la acusación de que Nishida se encontraba suscrito al ultranacionalismo *tennô* (Emperador-centrista), Yusa y Ueda explican que los "sentimientos cordiales" de Nishida

¹⁰⁸ *Idem*, Pierre Lavelle p. 161.

¹⁰⁹ *Idem*, Pierre Lavelle p. 164.

¹¹⁰ Ueda Shizuteru, "Question," Yusa Michiko, "Fashion," "Totalitarianism," y "Nishida and the Question of Nationalism," *Monumenta Nipponica* 46:2, 1991, p. 203-209. Véase también Ueda Shizuteru "Nishida Kitaro-- 'Ano Senso' to 'Nihon Bunka no Mondai,'" y Yusa's "Amerika de Nishida Kenkyu o Kangaeru," ambos en *Shisô* vol. 857. November 1995. p. 107-133, p. 221-235. Para una defensa diferente vea los artículos *Rude Awakening acerca de la actualidad de los estudiosos de la Escuela de Kyoto*. Véase también Ôhashi Ryôsuke, *Nihon-teki na mono, Yôroppa-teki na mono (Cosas Japoneses, Cosas Europeas)*, Shinchô-sha, Tokio,1992, Capitulo 7.

hacia la familia imperial eran debido a que creció dentro de la era Meiji. Para la generación Meiji el emperador fue "el símbolo de un nuevo experimento de unificación nacional," un símbolo para el fin de la era feudal en Japón. Nishida "Mantuvo sentimientos cálidos, durante toda su vida, hacia la familia imperial, tal como muchos japoneses sintieron afecto hacia el Emperador Meiji.

"Ese fue un sentimiento común entre la generación de Nishida y ello se distingue de la adoración ideologizada por el emperador de ese período. De hecho, Ueda anota que Nishida consideró la alianza de la ideología reaccionaria y la familia imperial como algo "extremadamente peligroso" y consecuentemente los japonólogos adujeron que su filosofía no fue "en línea con el imperio de Japón"¹¹¹. La fuerte defensa de Yusa y Ueda para con Nishida hace hincapié en las implicaciones universales de su filosofía. Creen que su concepto sobre la "FORMACIÓN DE UN MUNDO GLOBAL" (*Sekaiteki Sekai, o Sekaishi-Teki Sekai*) desarrollado en el ensayo "EL NUEVO ORDEN MUNDIAL" testimonia su anti-nacionalismo, porque esta noción toma en cuenta la autonomía de los mundos regionales y da un sólido argumento a la coexistencia pacífica de la multiplicidad de naciones.

Curiosamente, para dar soporte a estas afirmaciones, Yusa cita el pasaje que Lavelle usa para argumentar la complicidad de Nishida con la doctrina imperialista: "Cada nación puede desarrollar su tradición singular *de acuerdo con su herencia y tradición*, pero al mismo tiempo, con ello los japoneses habrían de ir más allá de sí mismos, -esto es de sus intereses nacionalistas- en el sentido de crear la forma de una unidad global. Ueda y Yusa apelan a la idea de Nishida de que "el principio de la formación del mundo global no niega la singularidad individual de cada nación". Por el contrario. Cada nación vive completamente su existencia histórica y aunque el mundo concretamente realiza su unidad.

Esta visión dialéctica preserva ambas cosas, la singularidad de los momentos individual y nacional (individual en relación a una nación y naciones en relación con el mundo) y el todo (una nación con respecto a su pueblo y el

¹¹¹ *Idem*, Ueda Shizuteru, "Question" p. 94.

mundo con respecto a las naciones restantes). Yusa explica que en la visión cosmopolita de Nishida en realidad se oponen el nacionalismo imperialista el cual simplemente anula lo demás para preservarse. En la visión de Ueda, la frase de Nishida: "las naciones se trascienden a si mismas mientras permanecen ciertas y verdaderas para si mismas," significa "su continuidad respecto a la vida histórica de la gente específica con tradiciones culturales específicas"¹¹².

Considerando las diversas atribuciones que se le hace a Nishida de la Esfera de la Co-Prosperidad del Este-Asiático y otros *slogans* del tiempo de la guerra tal como "Las Ocho Esquinas, Un Solo Techo", Ueda y Yusa consideran que Nishida estaba en realidad comprometido en una búsqueda del significado de los términos, una "Pelea semántica" en la que dio significados diferentes a los lemas políticos convencionales¹¹³.

Por ejemplo, en el ensayo NUEVO ORDEN MUNDIAL, Nishida establece:

Cada nación/pueblo es establecida en una fundación histórica y posee una misión mundo-histórica, teniendo una vida propia que les pertenece. Para que las naciones/pueblos formen un mundo global a través de su auto-realización y su auto-trascendencia, cada uno debe por principio de cuentas formar un mundo particular *de acuerdo con su propia tradición regional*. Esos mundos particulares, cada uno basado en una fundación histórica tienen que unirse para crear un mundo global. Cada nación/pueblo vive su propia y única vida histórica y al mismo tiempo, participa en un mundo global unido a través de responsabilizarse e ir con una misión mundo-histórica. Esta es la idea fundamental –un principio– acerca del desarrollo humanos histórico, y este es el principio que fundamenta al propio principio del Nuevo Orden Mundial el cual debe ser pedido en la actual guerra mundial. Es lo que para nuestra nación significa y se expresa en la idea de "Ocho esquinas y un solo techo [*hakkō iu* or *hakkō ichiu*]."¹¹⁴

Esta interpretación culturalista de la frase no tiene nada que hacer respecto al uso militarista del eslogan. En la visión de Yusa, "el ideal de traer todo bajo el mismo techo" no es un eslogan nacionalista para Nishida, pero la expresión del principio tuvo por objetivo dar cuenta de una unión mundial de países

¹¹² *Op. Cit.* Ueda S, "Question" p. 89.

¹¹³ Véase, Ueda S, "Question" p. 90-96. Yusa, "Totalitarianism," p. 126-131.

¹¹⁴ *Idem*, Obras Completas de NKZ, volumen 12, p. 428.

independientes. Con respecto a la idea de la Esfera de Co-Prosperidad del Este-Asiático, Nishida intentó articular una visión de una unión positiva de las naciones asiáticas formando un “mundo particular” o una esfera de co-prosperidad entre otras esferas de co-prosperidad para provocar un Nuevo Orden Mundial Pacífico.

Tales mundos particulares geográficamente organizados fueron vistos como una necesaria mediación entre lo individual y la unidad global. Yusa también hace hincapié en el aspecto positivo de una Unión Asiática contra los Poderes Imperiales de Occidente. Se refiere al pasaje en el ensayo del NUEVO ORDEN MUNDIAL donde Nishida compara la guerra del Este Asiático como una posible contribución a la historia mundial como la antigua Guerra de Persia dio su contribución a la historia Europea. Considerando el liderazgo japonés en Asia, apunta que dadas sus críticas al régimen militarista, “es más lógico leer esas líneas como una llamada a Japón para regresar a la humanidad y moralidad de su espíritu nacional original. Este su espíritu de la política. Y ello con motivo de dejar las armas y atreverse a guiar a sus vecinos asiáticos hacia el interior de una nueva era.

Por lo tanto, en su visión, la comprensión de Nishida acerca de la noción de Esfera de Co-Prosperidad del Este-Asiático no fue del todo la misma como la noción de expansionismo militar. “Dándole un giro a la frase”, la Esfera de la Prosperidad del Este Asiático para sus propios propósitos; Nishida abrió y puso el escenario para “una guerra sobre las palabras” con la Armada y los Japonólogos¹¹⁵.

Para mostrar la objeción de Nishida respecto lo militar en el gobierno, Yusa resume la conclusión del ensayo del NUEVO ORDEN MUNDIAL: Meramente nacionalismo auto-centrado es empero un etnoegocentrismo, el cual no esta libre de invasiónismo e imperialismo... solo descubriendo la globalidad y la universalidad dentro de la tradición Japonesa, puede Japón jugar un rol de liderazgo en el Este-Asiático. Este punto, de acuerdo con Yusa, es: “Nishida ha enunciado la crítica de las actividades imperialistas de Japón en ultramar”

¹¹⁵ *Idem*, Ueda Shizuteru, “Question” p. 91.

expresándolo de esta manera: "Teniendo en cuenta el hecho de que expresar cualquier crítica puede en absoluto costar la vida a cualquier persona en ese momento político, el filósofo envejecido puso una resistencia extraordinaria"¹¹⁶.

Ueda también caracteriza el ensayo como una "clara crítica de los japonistas y una inconfundible advertencia para el ejército". Hace hincapié en la tesis culturalista de Nishida, la cual relativiza su propia cultura a favor de un modelo pluralista e interactivo. Porque la cultura japonesa está dialécticamente relacionada con todas las demás culturas reteniendo su propia especificidad así como negándose a sí misma en relación con su "Otro", lo cual no es en su totalidad como lo habían dicho los japonistas, para justificar la agenda expansionista.

En suma, Ueda y Yusa hacen un llamamiento a la teoría universalista de Nishida y sus buenas intenciones como algo evidente en sus reinterpretaciones de las nociones ultranacionalistas. Porque tenía una historia filosófica paralela para hablar del lenguaje de la doctrina oficial, como la que, por así sus obra no pueden ser leídas como algo que apoya el nacionalismo.

Como Yusa concluye, "Cuando entrelazó entidades con ideólogos nacionalistas, lo hizo con el lenguaje del día. Mientras que inventó un nuevo vocabulario que superaría la crispación, y con ese vocabulario retomaría la jerga y los lemas del día para ir por encima de ellos para salvarlos de su provincianismo insignificante abriéndolos a una perspectiva más universal"¹¹⁷. A decir de Ueda, "las críticas que retratan Nishida como un nacionalista, un ideólogo que simula el "Espíritu japonés", un partidario de la guerra, un ideólogo del guerra de la Gran Asia Oriental, un absolutizador del emperador, etcétera, éstas no pueden ser probadas desde la propia obra de Nishida o en su contexto histórico verdadero y originario.

¹¹⁶ Yusa, "Fashion," p. 286 y "Nishida," p. 207. El "anti-etnocentrismo y universalismo" ha sido visto como también ha reportado y ha sido utilizado por Tōjō. Uno de los temas de la declaración en la Gran Reunión del Este de Asia dice: "Cada nación del Gran Este Asiático debería apreciar la concordia entre todas las naciones, eliminar los prejuicios raciales, promover un muy amplio rango de intercambio cultural, la apertura de recursos, y por tanto, de esta manera contribuir en el progreso del mundo."

¹¹⁷ *Idem*, Yusa, "Totalitarianism," p. 131.

El desacuerdo entre los críticos y los defensores gira en torno a la respectiva importancia del objetivo de la agenda y las creencias personales de Nishida como opuestas al rol y papel objetivo de su filosofía dentro del entorno político ultranacionalista. Como Lavelle aclara en su replica a Yusa, su énfasis no es sobre la biografía intelectual de Nishida, sino situando su filosofía, la cual fue elaborada para el público, en el campo de la historia de las ideas políticas. El debate también gira alrededor de lo que debemos entender como ultranacionalismo. En la lectura de Yusa y Udea el término se refiere específicamente al gobierno militarista Tōjō.

En el uso general de Lavelle, ultranacionalismo designa y describe una ideología la cual es alineada con la doctrina imperial en general. Para los críticos el hecho de que Nishida personalmente se opusiera al gobierno militar -evidente en sus escritos privados- no es suficiente para mostrar que el se oponía al nacionalismo, por tanto, como Lavelle apunta, la visión antigobierno fue también corriente dentro de muchos grupos ultranacionalistas (profesionales, patriotas, agraristas, estados Socialistas, fascistas, e incluso genuinos revolucionarios sociales)¹¹⁸. Lo que interesa a los críticos es el nivel de la complicidad teórica con la doctrina ultranacionalista que la obra de Nishida presenta, sin considerar su propósito. Como resultado, los críticos inspeccionan la trascendencia de la "pelea semántica", es decir, la reinterpretación filosófica o culturalista de Nishida cara a cara con la doctrina imperialista del estado, y se enfoca solo en las similitudes. Sugiere efectivamente que fue precisamente porque Japón podía expresar un "Mundo-histórico" o alguna clase de nacionalismo cosmopolita que debía llevar ante Asia para guiarla.

Todo fue dicho, por supuesto, en tono de esperanza y la buena voluntad para la convivencia pacífica de naciones a escala mundial. En ese contexto, es cierto que la construcción del bloque asiático se creía necesaria para contrarrestar el imperialismo occidental como un peldaño a la realización de tal visión mundial y global. Pero es en esta posición en la que los críticos consideran a Nishida un nacionalista; no podía haber estado desinformado

¹¹⁸ Para una discusión más profunda acerca de varios grupos ultranacionalistas véase, Maruyama, Hiromatsu, Capítulo 5. Una crítica indirecta de Hiromatsu acerca de los apologistas de Nishida véase, Hiromatsu, p. 205-206.

como para desconocer acerca de la invasión japonesa de Corea, Manchuria y China en la creación de la Esfera de la Co-Prosperidad del Este-Asiático. El hecho de que su re-articulación filosófica implícitamente critica al gobierno militar es apenas una fuente de seguridad de cara a la brutalidad colonial que estaba teniendo lugar en Asia bajo el "Liderazgo" de Japón. Es verdad que él no podía haber escrito sobre algo a lo que abiertamente se opusiera al gobierno, pero podía haber decidido callar si no hubiera estado de acuerdo en lo básico con sus políticas expansionistas.

4. CONCLUSIÓN. JAPÓN Y EL LEGADO DE NISHIDA KITARO.

Los "moderados" en el debate, eran conscientes de la dificultad involucrada en ordenar el problema de cómo hablar de la aparente oposición personal de Nishida contra la complicidad ideológica de sus obras, así como para comprender su "Nacionalismo", Jan Van Bragt, por ejemplo, distingue tres niveles con los cuales un sistema de pensamiento particular puede alinearse a sí mismo con el nacionalismo: Primero, "nacionalismo es *la* inspiración fundamental de un sistema de pensamiento"; segundo, "el pensamiento nacionalista puede no ser fundamental, es "uno de sus principales determinantes"; y tercero "los elementos nacionalistas son encontrados en, al menos, *algunos* de los textos en cuestión"¹¹⁹.

Afirma que está claro que Nishida y otros pensadores de Kyoto no pertenecen al primer grupo, así como su obsesión filosófica fundamental no era del todo social o política aunque si metafísica, religiosa, o estética. No dice si pertenecen al segundo grupo o tercero explícitamente, pero asevera que su filosofía era "Intrínsecamente nacionalista" en el sentido de que el dogma de base de su filosofía religiosa - la noción de la "Nada absoluta" - era propicio para el nacionalismo¹²⁰.

John Maraldo también apunta el peligro que hay en la sobrepolitización en torno a la lectura de los textos de Nishida. Examina cuidadosamente las razones de tal politización y separa los aspectos perniciosos del pensamiento de Nishida, de las contribuciones positivas que su filosofía puede hacer para el contexto intelectual de la actualidad. Con respecto al involucramiento de Nishida con la política de Estado, Maraldo escribe: "Pensaba que estaba diciendo o haciendo una cosa; su audiencia llevó sus palabras hacia otro lugar. Pensaba que estaba prestando su lenguaje para tratar de convencerlos de las posibilidades alternativas; perdieron la esencia para la decisión sobre las alternativas o perdieron el punto totalmente"¹²¹.

¹¹⁹ Van Bragt, p. 243.

¹²⁰ Este argumento aparece en Van Bragt, p. 245-252.

¹²¹ John Maraldo, "Sekai Bunka no Mondai: Nishida no Kokka to Bunka no Tetsugaku no Taitokue," *Shisō*. Vol .857. Noviembre, 1995 p. 172.

Maraldo argumenta que Nishida no fue intencionalmente cómplice con el nacionalismo de Estado de Japón, aunque era cómplice "más por el efecto que por la intención", por ello tiene que considerársele como responsable¹²². Maraldo señala que otros aspectos de las intuiciones acerca de la cultura mundial de Nishida tienen importancia universal y deben ser positivamente revaluados en los *contextos multiculturales y multinacionales* de la actualidad. Andrew Feenberg, también un moderado, plantea el asunto respecto al ensayo "NUEVO ORDEN MUNDIAL" en un nivel filosófico¹²³. Reconoce que Nishida era "exigente crítico de las interpretaciones racistas y totalitarias de la política oficial" y que "es importante distinguir el bastante complejo universalismo dialéctico de Nishida del particularismo de las ideologías de excepcionalismo japonés¹²⁴. Tal como Ueda y Yusa, Feenberg también admite que Nishida tenía un sistema filosófico universalista que justificaría las expresiones culturales de cada tradición regional en oposición con el imperialismo etnocéntrico¹²⁵.

Sin embargo, en la visión de Feenberg, en general Nishida tuvo una posición nacionalista que era algo convencional por lo menos hasta a fines de 1944. Argumenta que después de esa posición, cuando la derrota parecía inevitable, Nishida cambió radicalmente a un discurso nacionalista no-militarista y estrictamente "cultural"¹²⁶. La idea general de Japón como una nación capaz de contribuir a la cultura global no cambia, pero la nueva expresión se enfoca exclusivamente en la contribución cultural sin el militarismo. La conexión entre su filosofía y la ideología del tiempo de Guerra, Feenberg argumenta, tiene que ver con dos elementos en los escritos de Nishida: uno es la preeminencia filosófica que Nishida atribuye a la noción de Emperador, y la otra tiene que ver con *cómo* la arrogancia japonesa se realizó cara a cara con Occidente y como líder de Asia.

¹²² *Idem*, Maraldo, "Sekai," p. 174.

¹²³ Andrew Feenberg, "The Problem of Modernity in the Philosophy of Nishida," *Rude Awakenings*, p. 151-173.

¹²⁴ *Idem*, Andrew Feenberg, p.151 y 154.

¹²⁵ *Idem*, Andrew Feenberg hace uso de la cita: "Cada pueblo se para en su propio suelo histórico y tiene su propia misión en el mundo, y es así cómo cada nación posee una vida histórica... En tal mundo, cada cultura nacional expresa su propia vida histórica única y, al mismo tiempo, a través de sus misiones mundo-históricas se unen todos para constituir un solo mundo"

¹²⁶ Esta lectura es contestada por defensores quienes mantienen que desde el principio el discurso de Nishida había sido puramente cultural.

En la lectura de Feenberg; "para Nishida la *casa imperial* se encontraba en el centro del sistema político y cultural. Como tal, llamó a eso la "identidad en contradicciones"¹²⁷. Como lo establece Nishida, la teoría de la casa imperial se ajusta a la agenda convencional del nacionalismo en el sentido de que la voluntad imperial debe difundirse en todo el mundo porque es justo. Aquí, el nacionalismo cultural deviene imperialista. La concepción de Nishida de la autoafirmación *-identidad-* cultural parece tener que ir más allá de la búsqueda por un dialogo fructifero y abrazarse a la lucha militar como un momento positivo.

Andrew Feenberg no ve evidencia alguna de que Nishida rechace la defensa hegeliana de la guerra como un medio para las naciones modernas para afirmarse espiritualmente a sí mismas. Esta es una visión común de muchos japoneses quienes se mantenían entusiastas frente a la Guerra, lo cual fue interpretado como un importante momento histórico en la lucha en Japón por su reconocimiento en una nueva comunidad global. Feenberg reconoce que "Nishida se opuso a la guerra con Estados Unidos y como enfatizó la importancia de una interacción cultural cosmopolita hasta un grado poco usual", pero sin embargo, "sus comentarios ocasionales sobre política mundial parecen seguir a la opinión convencional del día"¹²⁸.

Considerando el ensayo del "NUEVO ORDEN MUNDIAL" Feenberg dice: "siguió la vieja historia Hegeliana de la identidad nacional"¹²⁹. Lo que es peor, Nishida no "explicó por qué Japón tendría que imitar el colonialismo occidental para lograr el objetivo loable" de crear la nueva comunidad internacional, y "su conocimiento de los eventos aparece extrañamente anacrónico"¹³⁰. Feenberg se refiere al pasaje del ensayo del "NUEVO ORDEN MUNDIAL" al comparar el legado de la Guerra de Persia para la cultura Europea y la Guerra del Este Asiático para las culturas Asiáticas, es también un asunto mencionado por Lavelle y Yusa.

¹²⁷ *Idem*, Andrew Feenberg, p. 168.

¹²⁸ *Idem*, Andrew Feenberg, p. 168.

¹²⁹ *Idem*, Andrew Feenberg, p. 170

¹³⁰ *Ibidem*

Este pasaje implica que la derrota de Japón podría significar la destrucción de la posibilidad de lo que Nishida llama una cultura cosmopolita mundo-histórica; consecuentemente, Japón podría haber ganado para asegurar un Nuevo Orden Mundial en términos pacíficos. El problema principal, en la visión de Feenberg, es que aunque Nishida parece haber estado conciente de que la actual presencia japonesa en Asia fue sólo otro imperialismo occidental en el disfraz, trató de darle una articulación alternativa filosófica, dentro de esa coyuntura, como un programa cultural más potente. En el momento histórico en que los europeos estaban inmersos en su programa colonialista, Japón comenzaba a fundar un imperio asiático.

Ante toda esta dimensión geopolítica en la región asiática, Nishida como un pensador quién criticó el orden imperialista de la época encontró un poco de contradicción al respaldar la construcción de la Gran Esfera de Co-Propiedad del Este- Asiático, cuestión que desde un inicio debió de rechazar. Esta posición no dejó cabida a la formulación de muchas opiniones que lo ubicaban como cómplice del nacionalismo de estado. Otros personajes que mantienen una postura moderada frente al asunto incluyen a Takeuchi Yoshitomo, un marxista japonés, y Shimizu Tarô, un sociólogo.

Agregan que la filosofía de Nishida no fue en sí misma una teoría propicia para la doctrina imperialista, y que la base ideológica y política del Emperador no fue ultranacionalista. Sin embargo, creen que Nishida no se fue más allá del nacionalismo convencional de la época, un problema principalmente atribuible a su falta de conciencia y conocimiento político objetivo. Por ejemplo, en la visión de Shimizu, la reinterpretación de los eslóganes políticos en el ensayo "NUEVO ORDEN MUNDIAL" representa a "una filosofía que simplemente ratifica el status quo", porque falla en proveer "las críticas apropiadas para las situaciones que ocurrían" las cuales debían estar concretamente fundadas en el entendimiento del mundo basado en hechos empíricos.

Los moderados revisados hasta aquí agregan que para lo mejor y para lo peor los escritos políticos de Nishida son ambiguos; contienen elementos que resisten como fundamento para la doctrina ultranacionalista, como bien ellos reclaman pudieron ser re-interpretados y contruidos como apoyo a la agenda ultranacionalista. Los moderados rechazan las críticas respecto a "la representación franca de Nishida como un ideólogo del ultranacionalismo.

4.1 NISHIDA KITARO: UN LEGADO FILOSÓFICO Y POLÍTICO.

Más allá de una contemplación del mundo por medio de la filosofía oriental vista desde un matiz específico de la filosofía mundial, la formulación de un mundo diferente, libre de conflictos, guerras y desorden nos dejan abierto un debate que en nuestros días aun dista de conformarse como óptimo desde el plano nacional hasta el regional.

Replantearnos nuestro entorno a partir de un MUNDO HISTÓRICO¹³¹ como nos lo señala Nishida sería en primer lugar un acertado acercamiento de la realidad internacional en crisis. La concepción original de este mundo histórico nace a partir de una revisión histórica partiendo de un carácter individual hacia la formulación de una coexistencia entre individuos primero y, subsecuentemente entre estados nacionales. En palabras de Nishida es en un primer momento "un lugar metafísico que ocupa la historia", dicho de otra forma que parte de una concepción filosófica individual a partir de la idea de la nada –del no ser- hacia un marco en el cual, esta conciencia se proyecta hacia planos continuos en los cuales no se subsumen éstos a una concepción arraigada en el pasado ni a un futuro desconocido.

Este legado es rico en contenido pero insuficiente en un plano de *lo político*, el revisionismo histórico de Nishida Kitaro posee elementos sumamente interesantes –refiriéndonos al momento geopolítico y social de Japón antes y después de la derrota bélica- que posibilitan un análisis de la crisis por medio de la construcción de un "cuerpo histórico".

¹³¹ James Heising, *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Ed. Herder, España, 2002, parágrafo 19, p. 101.

Esta noción no solo es interesante en tanto que posee elementos esenciales y aplicables para cualquier región en crisis, concreta una visión de conciencia y al mismo tiempo trasciende en un marco atemporal esta misma en relación al mundo.

Es interesante leer esta cita de Heisig al respecto: "...el cuerpo hace concreta la vida histórica, mientras que el mundo histórico proporciona al cuerpo un espacio en el que obrar."¹³² Esta noción de MUNDO HISTÓRICO resultado de la conjunción de un estado de conciencia y el mundo en sí mismo –el legado histórico específicamente- busca una unificación del tiempo, es decir la búsqueda de ésta no se ve de otra manera sino hacia la recurrencia del presente mismo¹³³. Esta búsqueda nos ofrece no sólo una perspectiva filosófica sino algo que más allá de una retrospectiva hacia la nada, es una forma de realización de la cultura misma, en términos concretos es *darle a la historia su propia autoidentidad*¹³⁴.

La labor no es nada sencilla, Nishida Kitaro nos plantea un escenario cultural y político en el cual las posiciones antagonistas tiendan a la unificación, significaría dejar de lado las contradicciones mismas del tiempo, la historia y en sí, de los individuos mismos, labor que se dificulta cuando todos estos factores tienen ya problemáticas para coexistir. Es decir, unificar factores que han determinado las relaciones sociales como la historia misma, empezando por regiones -al menos en la región asiática, en sí es ya un gran problema-, subsecuentemente el tiempo que es un factor opuesto a lo anterior, se convertiría en un factor unificador debido a un carácter que no se sitúa únicamente en un marco estricto de lo lineal, puede darle a la identidad de los individuos o incluso a la historia misma un factor de coexistencia.

¹³² *Idem*.

¹³³ Para un análisis mucho más enriquecedor es menester incluir las ideas de Agustín Jacinto Zavala sobre la cultura y el mundo histórico en Nishida, nos dice "Cada cultura es un conjunto de valores realizados –es un conjunto de ideas concretas realizadas en el mundo histórico- que son el contenido de una época" *en Tradición y Mundo Histórico*, p. 456.

¹³⁴ *Idem*, p. 102.

La formulación de estas ideas obligó a Nishida a realizar un enfrentamiento directo con los postulados occidentales, es decir plantearse ideas por medio de una revisión más estricta; primero, de la conciencia social y, posteriormente, de la conjunción del mundo histórico. Esta conjunción con el mundo histórico no es otra cosa más compleja que echar un vistazo a la identidad y cultura de su pueblo hacia otros, aquellos occidentales. Esta propuesta resultó interesante, sobre todo cuando no existen como tal textos específicos sobre una posición política sustentada como la que desarrolló en términos filosóficos, empero el ensayo anteriormente mencionado sobre "EL PRINCIPIO DEL NUEVO ORDEN MUNDIAL" es un ejemplo que enmarca muchas características de lo que aquí comento.

Es decir, encuentro en esto un enfrentamiento sustentado por el análisis y la reflexión política de ese momento histórico que obligó a Nishida a comprometerse a una práctica política en la cual, si al principio no fue fácil para el Emperador entender sus ideas, el planteamiento posterior fue más agradable para sus objetivos políticos, especialmente por factores de gran importancia como la guerra y la posición de Japón en la región asiática. Ambos posibilitaron a este pensador un cambio –al menos temporal- sobre sus ideas filosóficas y la práctica política.

En este contexto, es cuando el objeto mismo de *lo político* dejó claro que para Nishida no resultaba una prioridad hacer de sus ideas filosóficas un escenario propicio para la consumación tanto de una teoría política como de un actuar político genuino, único e irreductible. En un momento decisivo para su país, después de los enfrentamientos bélicos y anteriores episodios históricos, resultaba obligado para las esferas de poder político determinar y afianzar una zona de influencia, una zona que le permitiera a Japón evitar conflictos como esos y, especialmente marcar una pauta importante –y no por ello menos imperialista- en la región asiática. El desarrollo sobre sus ideas sugiere un debate muy interesante sobre los puntos favorables que Nishida tuvo al crear una filosofía imbricada en el expansionismo mismo tomando como único referente a Japón mismo por medio de una visión que, en la política imperial

se concretó por medio del proteccionismo y cerrándose culturalmente a otros países¹³⁵.

Por otro lado, evaluando los puntos favorables es necesario hablar de un legado que si bien careció de un verdadero *objetivo de lo político*, es sustancialmente favorable para un análisis que conjunta una perspectiva unificadora, una elaboración real del “cuerpo histórico” por medio de la conciencia individual y la relación con el mundo, resultando de ello una apreciación de *autoidentidad* que le brindaría no solamente a Japón un repensar sobre si mismos sino una reflexión cuya denominación es válida para muchas otras regiones.

Reflexión sustentada desde un valioso plano filosófico, un excepcional espacio en el cual oriente se enfrenta a occidente, un marco de contraposición que no busca superar al otro, sino entenderlo. Como bien señala Heisig, el acercamiento filosófico y cultural que ofreció Nishida es parte de un momento en que sus ideas ahora son parte de no sólo un patrimonio intelectual sino espiritual de Japón¹³⁶, con ello Nishida y también los pensadores de la escuela de Kyoto recurren a la memoria histórica y a las raíces culturales propias para construir una forma de pensamiento que con el tiempo ha transgredido las barreras de tipo filosófico o historiográfico y ha logrado preservarse hasta nuestro días.

El pensar en la Escuela de Kyoto, especialmente en las ideas de Nishida es pensar en una formulación que construye una escuela de pensamiento única en el mundo asiático, una construcción llamada por muchos como la primera escuela de pensamiento moderna en Japón. Una conjunción de planteamientos filosóficos cuyo distintivo particular los coloca como un conjunto de subjetividades que ha logrado caracterizar una forma de pensamiento diferente a las escuelas más influyentes del pensamiento tanto

¹³⁵ Cfr. Para Agustín Jacinto Zavala estas diferencias no representan como tal factores negativos sino determina que la cultura japonesa como tal es incluyente, mediadora e integradora. Para completar este interesante análisis véase el apartado “La cultura japonesa: un liderazgo axiológico en Asia” en Tradición y Mundo Histórico, p. 509 (puntos 11-13, *Sobre la función*)

¹³⁶ Vgr. Op. Cit. Heisig, p. 123

filosófico o político en el mundo occidental. Es en sí, un excepcional medio de resistencia en el cual, desde sus inicios se enfrentó a una segregación que en la actualidad pareciera tomar un giro radical sobre las apreciaciones de occidente sobre oriente.

4.2 EL ESPÍRITU JAPONÉS, UN LEGADO PARA OCCIDENTE.

Hemos analizado hasta ahora el importante legado cultural, político y filosófico del pensamiento de Nishida ante un mundo en constante crisis, por ello, encontramos en la cultura un factor que posibilita una apertura y una coexistencia desde diversas posiciones; aquellas enmarcadas en la construcción de universalismos culturales y, aquellos secundados que buscan espacios de intercambio y reciprocidad intelectual; las reflexiones de Nishida han dejado para Japón una superación de las diferencias entre los pensadores occidentales en contraposición a toda representación que no sea parte de ello planteando una suerte de cultura y espíritu propio, es decir, una manera de trascender hacia la construcción de una tipología cultural vista desde Japón y compartida por todo el mundo.

Esta construcción sobrepone dos elementos que, desde la perspectiva de Nishida son la forma y la falta de ella.¹³⁷ Una asimilación entre occidente y oriente desde un plano metafísico. Esta asimilación encuentra una base diferente en el análisis visto desde el "aquí y ahora", es decir una afianzamiento por medio de la inmanencia, una revisión de la realidad más próxima, brevemente el entendimiento de una realidad mucho más exacta.

Encontrar un fundamento que vaya más allá de la reflexión del mundo histórico y la conciencia misma se ha hecho una tarea complicada, sin embargo ese autodespertar *-autodespertar del mundo de la realidad histórica-* que llamaba Nishida, labor de construcción y preservación de la

¹³⁷Nishida explica lo anterior de esta forma: "Desde un punto de vista metafísico, entonces, ¿cómo se distingue la forma cultural de Oriente de la de Occidente? Creo que podemos distinguir a Occidente por haber tomado el ser como el fundamento de la realidad y, a Oriente, como haber tomado la nada como lo suyo. O podríamos decir, uno contó con la *forma*, el otro con la *sin forma*." (Heisig, James. *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kyoto*. Ed. Herder, p. 122)

identidad, es ahora una característica excepcional del pensamiento espiritual en Japón con relación al mundo occidental; ésta es una premisa importante arraigada en la memoria histórica y las tradiciones culturales antiguas construidas al interior de Japón. Así mismo existió una apertura e inclusión con otras culturas como la china, india o rusa en un proceso sistemático de inclusión hacia occidente.

En este debate, en esta confrontación de ideas, es cuando encontramos un momento de crisis en la asimilación del conocimiento. Observamos procesos en los cuales la poca o la radical trascendencia de las ideas y pensamientos subsumidos en el plano político, religioso, social y cultural han desatado procesos cuyos costos han sido muy altos¹³⁸. Aquí es cuando la espiritualidad en Japón se erige como un legado excepcional que le ha permitido sobrevivir desde su particularidad religiosa y cultural en coexistencia con otras formaciones estatales, sociales, culturales, etc. Son valores orientales caracterizados como una forma de autorrealización, valores que finalmente no se encuentran desligados de la realidad más inmediata, estamos observando en Japón un ejemplo donde logra preservar su identidad cultural en un despliegue poderoso de modernización sin occidentalización, como afirma Josetxo Beriain¹³⁹, es decir, una conjunción que encuentra en la tradición misma la excepcionalidad consumada en el espíritu absoluto.

Esta pauta nos marca un proceso interesante en donde el resultado de esto culmina con una transformación social que no puede entenderse sin una *ética social* que conforma su mundo, el entorno, su cultura y en sí, todo elemento simbólico. Un mundo cargado de tradición que le permite a Japón distinguirse –así como a múltiples formaciones sociales- y generar un efecto autodeterminativo para el resto, una forma de construirse y permanecer, por lo

¹³⁸ En este párrafo me refiero especialmente a un proceso de crisis desde diversas perspectivas; crisis en la cultura, crisis en la identidad de las sociedad, crisis en el política. Es un momento en el que aquellos valores utilizados como una pauta hacia el universalismo se ponen en entre dicho, un ejemplo de lo anterior es el uso de aquellos emparentados con cuestiones divinas, el caso más emblemático es el de Estados Unidos y su política exterior. Para un estudio más específico véase Zaki Laidi, *Un mundo sin sentido*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

¹³⁹ Beriain Josetxo y Maya Aguiluz (Eds.) *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2007, p. 13.

anterior Nishida afirma: "...no se desarrollan a menos que unifiquen el tiempo y el espacio, la subjetividad y la objetividad, y se consoliden como presente histórico. De acuerdo con ello que tomen como centro, difieren la historia y la cultura de los pueblos. Pero cada cultura "tiene un sentido eterno" ¹⁴⁰.

En el Japón actual las diversas controversias sobre el papel de la cultura han puesto sobre la mesa la posibilidad de pensar en un Japón que absorbe diversos elementos de otras culturas, en un marco de *la diversidad cultural* por la presencia de tales factores y la unificación interna de un pensamiento intelectual y cultural mucho más sólido de sí mismos. Para muestra es importante remitirnos a la historia, Japón se ha caracterizado por hacer suyos muchos elementos culturales desde China en aquella época llamada por algunos autores como sociedad agrícola hasta la formación de sí mismos como una sociedad imperial¹⁴¹.

De esta forma es predecible suponer que para Japón no será difícil pensar en incorporar nuevos elementos a su cultura en un marco internacional que tiende a la apertura y el intercambio no solo cultural sino de toda índole. Plantear las ideas en términos de intercambio es sinónimo también de un déficit interno que ha arrastrado desde algunas décadas, y es que se han caracterizado por ser una sociedad que por mucho tiempo permaneció cerrada y proteccionista ante la presencia de occidente en diversas manifestaciones, especialmente en la cultural, sin embargo permaneció abierta en rubros como el económico, financiero y de negocios, generando una nación bien consolidada ante los diversos cambios del modelo económico actual y el llamado nuevo orden internacional.

La atención sobre nuevas alternativas, especialmente culturales y de la identidad, nos remiten a pensar en Japón como una opción viable ante las continuas transformaciones, es decir, desde el marco que nos ofrezca una visión mucho más allá de lo que hasta nuestros días se ha estudiado, es

¹⁴⁰ *Idem*. Agustín Jacinto Zavala, p. 463.

¹⁴¹ *Vgr.* Ueyama Shumpei considerado como un intelectual muy importante en el Japón contemporáneo -miembro de la escuela neo-Kyoto- profundiza más sobre este tema. Ver Tessa Morris Suzuki, *Cultura, Etnicidad y Globalización. La experiencia japonesa*, Ed. Siglo XXI editores, México, 2004, p. 161.

alentador pensar en Japón con su espiritualidad y su posición en términos geopolíticos, económicos, sociales o políticos. El filósofo japonés Ito Shuntaro nos describe que Japón han experimentado diversos estadios civilizatorios en donde hasta nuestros días han culminado ya cinco revoluciones; la revolución humana (*ningen kakumei*), revolución agrícola (*nogyo kakumei*), revolución urbana (*toshi kakumei*), revolución espiritual (*seishin kakumei*) y la revolución científica (*kagaku kakumei*), por lo que en la actualidad es obligado pensar en una sexta revolución, donde como tal "implicará una síntesis entre lo espiritual y lo material (*sei sakai kakumei*), el individuo y el grupo, el mundo desarrollado y el subdesarrollado, y el humano y el natural.¹⁴²"

Tal forma de pensamiento no es por demás ingenua, la realidad es que ante una descomposición estructural del mundo occidental y específicamente de sus valores (de tipo "universalista") como la que se vive en la actualidad, el repensar hacia aquello que nos permita establecer un vínculo de convivencia social y cultural mucho más efectivo es necesario pensar como Nishikawa que: "...cuando contemplo los problemas de la historia, no puedo evitar el sentimiento de que la mayor dificultad radica en entender los límites, las paradojas y los conflictos que influyen en la opción del individuo con respecto a los valores"¹⁴³.

Es por demás interesante, por ello observar hacia otros paradigmas o formas de pensamiento que, hasta cierto punto, muchas de ellas son desconocidas para el mundo occidental, son necesarias en cuanto poseen validez y funcionamiento, así Japón se destaca actualmente en un difícil marco de crisis de sistemas donde cabe la posibilidad de cuestionarnos ahora no tanto lo que es Japón en sí mismo sino qué posibilidades existen para girar hacia otras formas de pensamiento que rescaten en la cultura, la tradición, los valores-identidad, la filosofía y en sí una forma de vida diferente que proponga nuevos espacios de entendimiento social más allá de los específicamente políticos.

¹⁴² *Idem*, p. 169.

¹⁴³ *Idem*, p. 175.

4. 3 JAPÓN Y EL ADVENIMIENTO DE LA CRISIS DE LA GLOBALIZACIÓN.

En un momento en el que los debates contemporáneos sobre las ciencias sociales versan sobre un estancamiento o crisis del sistema en el que se enmarcan los saberes, la cultura o la sociedad internacional es cuando pensamos hacia nuevas alternativas que indiscutiblemente se enfocan hacia los estudios de la identidad y la cultura, y que, posteriormente tienen implicaciones determinantes en el aspecto de lo político, sin embargo, es en este interesante momento cuando las reflexiones sobre la crisis que se vive actualmente nos remite exclusivamente a una seria deficiencia de los llamados valores universalistas como de la imagen misma que los sustenta-figuras tales como la del estado-nación, el imperio, el paradigma eurocéntrico o Estados Unidos-. Hablamos de un escenario en donde diversas figuras coexisten, positiva o negativamente, y desencadenan una crisis en un momento que para las relaciones internacionales y en sí, para las ciencias sociales es de gran importancia para determinar la coexistencia social en los mejores términos posibles.

Es evidente que las transformaciones en esta etapa se hacen, por un lado, más contradictorias, restringidas o excluyentes, y por el otro, buscan la unificación interna, la integración, la diversidad cultural y el afianzamiento de la identidad en el marco mismo de la globalización. Japón ha experimentado –así como muchas otras naciones- ambos momentos; por ello, este país se ha cuestionado la necesidad de cambiar a un papel en el que por medio de la historia y el ver hacia sí mismos los coloque a la cabeza de su entorno geopolítico y económico primero, y cultural subsecuentemente. Sin embargo el cuestionamiento sobre eso nos hace pensar también sobre la posición de un Japón que por demás estaría demostrando una aspiración que pueda caer en una equivocación igualmente hegemónica o imperialista a la que por algún tiempo ha cuestionado¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Ver Zaki Laidi, *Un mundo sin sentido*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1994, capítulo IX. P. 176.

La ubicación de los vínculos con el poder y especialmente con lo político hacen de Japón un estado que pretende desarrollarse a la par de los principales buscando un lugar estratégico en su zona de influencia que es Asia. Es evidente que en las últimas décadas el cambio interno les ha favorecido, especialmente en términos de competencias económicas, y es que ya desde los años ochenta la configuración de la clase política hizo de Japón un estado que realizaba todo tipo de intercambio sin modificar “la conciencia de la cultura local”.

En estos términos hablamos de un estado que buscó apropiarse de diversas áreas donde los recursos disponibles los podrían colocar muy alto a diferencia de otros; campos como la electrónica, modernización científica, manufactura, textiles, sismología, etc, generando una apropiación de estos para afianzar el poder desde diversas formas. Sin embargo existen diversas perspectivas sobre su el contexto internacional, algunas de ellas marcan una distinción donde hablar de Japón es hablar en términos de una posibilidad incompleta que como tal, difícilmente puede posicionarse y construirse como una alternativa a la crisis que se vive en la actualidad en occidente.

Sobre el concepto de una Arquitectura vacía y las críticas posmodernas sobre Japón Contemporáneo.

Es singularmente emblemático destacar la particularidad que muchos autores contemporáneos han hecho sobre la cuestión de Japón en la actualidad, especialmente ante los debates sobre la globalización en sus diferentes vertientes. Muchos de ellos han sobredimensionado la posición japonesa colocándola en un polo muy positivo, especialmente aquellos japoneses especialistas contemporáneos en el área como Tessa Morris Susuki o Ueyama Shumpei; por el otro lado, encontramos a los autores que como Roland Barthes o Augustin Berque observan a Japón desde una perspectiva mucho más posmoderna haciendo críticas severas sobre su validez como estado fuerte

que contraponga a occidente en términos culturales dando como resultado una arquitectura vacía¹⁴⁵.

Es una realidad que, para ambas posiciones, Japón es el único país que se ha caracterizado por preservar una estructura interna sólida ante las formaciones de tipo occidental hasta nuestros días, o al menos, aquellas que simbólicamente lo representan, en otras palabras, buscar la modernización o *transmodernización*¹⁴⁶ sin perder los elementos integradores que así lo conforman, como su cultura y la identidad.

Partir de esta idea inicial es mucho, hablamos de una formación por demás única y excepcional por lo que anteriormente he comentado en los puntos de arriba, sin embargo la crisis y la inestabilidad internacional, especialmente ante las transformaciones de tipo global que se experimentan en todo el mundo son factores que obligan a repensar en el papel de este país en la actualidad y en relación a su posición geopolítica en la región asiática.

Hablar de la crisis es hablar también de las alternativas, en este sentido la crisis de occidente, especialmente de los valores y cuestiones simbólicas que lo representan, es hablar de las contraposiciones reales, para ello es importante observar que la crisis en occidente tuvo como referencia elementos de enorme importancia como la dominación y la hegemonía, que bien, son elementos necesarios para buscar un contrapeso real sin perder de vista elemento imperialista que podría contener al tratar de buscar un contrapeso similar.

¹⁴⁵ Ver Roland Barthes, *L'Empire des signes*, Ed. Editions du seuil, Francia, 2006. Sobre el término "arquitectura vacía" consulte la obra de Peter P. Trifonas, *Barthes y el imperio de los signos*, Ed. Gedisa, México, 2004.

¹⁴⁶ Ver Sobre el concepto de *transmodernidad*, es un concepto por demás interesante, habla de la posición de aquellos estados nacionales que han experimentado un proceso histórico particular para la construcción de un fenómeno de identidad nacional de acuerdo a la región, en este caso Asia y su relación con las formaciones indoeuropeas - mongólicas. Consulte obra de Enrique Dussel, *Ética para la Liberación*, Ed. Trota, 2004.

Como bien afirma el autor Zaki Laïdi la dominación constituye la expresión mecánica del poderío¹⁴⁷, es decir, buscar sobre todas las posibilidades, incluyendo la coerción, las ventajas para preservar el poder mismo, traducido este en términos políticos, económicos o culturales, por lo que la dominación no se puede entender sin la hegemonía, utiliza esta última como un apoyo en la producción de valores que se concentran en la dominación. Resulta cierto que la dominación es un elemento indispensable para entender la realidad internacional en términos del poder mismo, y en este sentido Japón se sitúa en un marco en el cual el afianzamiento del poder no puede construirse cuando estos elementos no coexisten sistemáticamente a la par o cuando uno de ellos es el único en funcionar.

Encontramos a Japón en un escenario geopolítico sumamente distinto donde a raíz de la guerra fría fue necesario pensar en las posibilidades de actuar políticamente sin la presencia tan evidente que tenía Estados Unidos durante estos años. La realidad internacional actual es otra, sumamente diferente a la posguerra fría, donde Japón ha realizado un giro importante por colocarse en la zona asiática a la par de estados que ahora poseen un papel igualmente importante en la región, tales como Corea del Norte o China.

Las transformaciones especialmente económicas nos permiten ver que Japón posee elementos culturales y de identidad que con el paso del tiempo han perpetuado un estado excepcional en estos términos, sin embargo la realidad política nos hace evidente que la existencia del poder material con el poder persuasivo son elementos que pueden hasta cierto punto representar un contrapeso importante para occidente en tanto no representen una forma similar a la que buscan contraponer.

Japón puede ejercer la dominación en términos económicos como lo demuestran sus altos niveles de crecimiento en la zona asiática, sin embargo este país no ha completado aún un ciclo donde busque afianzar el poder, ya que en términos hegemónicos es difícil aún su construcción. Si bien la dirección de los cambios globales hacen aún mucho más difícil unificar dos posiciones

¹⁴⁷ *Op. Cit.* p. 177.

alineadas desde dos extremos diferente, la realidad política es contundente ya que se busca establecer esquemas alternos donde la dominación y la hegemonía no representen un brutal juego que atente contra aquellos elementos humanos, que representen un factor de inseguridad ante los países más fuerte, especialmente aquello que globalmente altere el orden de lo que se establece como parcialmente válido.

La interacción entre los diversos actores de la realidad internacional- regida por los diversos factores de poder, expresados estos últimos en el poder político desmedido de los estados más poderosos- actúa desenfrenada y violentamente contra otros estados afectando especialmente a los grupos sociales, el uso de discursos o argumentos culmina generalmente en actos de coerción, por ello, los cambios dentro del nuevo orden mundial buscan afianzar nuevos espacios políticos donde es indispensable contar con una definición sólida de lo que se busca en esta coexistencia por ejercer y hacerse partícipe del dominio.

Es ahí cuando el esquema de los diferentes actores internacionales y el resto del mundo se ven inmersos nuevamente en una crisis de valores, Hardt y Negri abordan este momento de singular forma: "Ahora los sujetos supranacionales, legitimados no por el derecho sino por el consenso, intervienen en nombre de cualquier tipo de emergencia y de principios éticos superiores. Lo que sustenta esta intervención ya no es solamente un estado permanente de emergencia y excepción, sino un estado permanente de emergencia y excepción justificado por *la apelación a valores esenciales de justicia*. En otras palabras, el derecho de policía queda legitimado por valores universales."¹⁴⁸

Hablar de la redefinición del proyecto de política nacional o exterior japonesa no es tema de este proyecto, sin embargo al estudiar los factores en crisis nos remite a hablar de la producción de valores que representan, especialmente para aquellos autores que observan a Japón como parte incompleta de un verdadero contrapeso a occidente, me parece importante aquí hacer referencia a esta cita: "Esta pretensión a la universalidad sólo puede funcionar

¹⁴⁸ *Op. Cit.* p. 33.

en el sistema internacional si su promotor se muestra capaz de convertir su propio discurso, su propia realidad, en términos accesibles y comprensibles para los demás”¹⁴⁹. Si bien existen dificultades tales como el lenguaje, la cuestión de la espiritualidad absoluta como un valor es una representación sumamente significativa, que si bien no es un parte de un producto cuya expectativa se vierta en el consumo del mismo, como los valores estadounidenses, del tipo de vida o de tipo religioso, son valores que en la actualidad han marcado una pauta importante por lo que la atención se ha enfocado en ellos. Por ello es importante pensar en un proyecto que permita a Japón desarrollarse en la actualidad haciendo uso de los valores que posee y de la posición económica que goza actualmente en la región asiática.

El desarrollo de muchas ideas aquí expuestas deben de tener como punto de partida que en términos del nuevo orden mundial es evidente la problemática actual sobre la crisis de los valores universalistas¹⁵⁰, crisis de sistemas tanto políticos, democráticos, sociales y culturales, es un buen y mal presagio, ya que ante una dificultad como esta, la oportunidad de presentar alternativas reales surgen de diversos lados por medio de manifestaciones igualmente diversas; Japón en la actualidad no es una especie de contraposición a Estados Unidos o para muchos autores un reemplazo de lo que la historia ha dejado atrás, una especie de recreación de la bipolaridad existente durante la guerra fría con el caso de la ex Unión Soviética. Los escenarios deben de dimensionarse de forma distinta y es que *la realidad conflictiva busca espacios de entendimiento partiendo de un marco cultural bien definido*.

Este afianzamiento está relacionado directamente con toda su representación, es decir, con la representación simbólica que para los ojos críticos de muchos autores es sinónimo de una arquitectura cuyo centro es algo vacío, como lo afirma Barthes, no es como tal una ciudad poderosa construida alrededor de un anillo opaco de murallas...las asimetrías de saberes

¹⁴⁹ *Idem*. p. 182.

¹⁵⁰ Ver Sobre la crisis de los valores universalistas, valores de justicia, consulte la obra de Michael Hart y Antonio Negri, *Imperio*, ed. Paidós, Estado y Sociedad, México, 2002, Primera Parte; La constitución Política del presente, El orden mundial, p. 21-53, y sobre un análisis mucho más teórico consulte la Tercera Parte; Los pasajes de la producción, Los límites del imperialismo. p. 209.

que constituyen y, que conocen de los occidentales y, mucho más de los que saben de ellos mismos son igualmente evidentes en términos simbólicos.

La realidad no es que busque una saturación desmedida de estos elementos, generalmente se tiende a desacreditar lo que no se sabe, muchas veces por ser simplemente otra cosa, así la relación entre Japón y los símbolos existe y es válida. Como este, existen diversos análisis que en la actualidad representan una competencia por el conocimiento y por demostrar aquellos que sí es válido, en la actualidad la competencia de este tipo es minimizada cuando encontramos problemas que exigen una reflexión que no busque desacreditar al otro, es una cuestión de evolución ante el conflicto y superar una continua serie de contradicciones culturales propias del momento en el que se vive.

Volcar los ojos hacia Japón es una opción que es válida e interesante, es una forma de superación cultural por una comprensión mucho más compleja de una realidad llena de múltiples posiciones, cargada de tradiciones que coexisten desde planos simbólicamente diferentes pero todos en un mismo tiempo. En mi opinión, la realidad japonesa es algo mucho más complejo que la posición de los representantes de la escuela que marcó una pauta altamente significativa para la modernidad japonesa, es la conjunción de muchos de los elementos que les son propios y que los logran caracterizar como una sociedad fuerte, como una interesante composición arraigada en su interior, que ante la corrupción de valores y una crisis que se suscita por las diversas regiones y obedeciendo a muchos factores alarmantes. El debate teórico está en un punto especial en que es necesario observar la experiencia del otro y repensar en la posición que un marco tan amplio como lo es las relaciones internacionales puede actualmente ofrecer un panorama igualmente diverso, donde la realidad social no se entienda únicamente por medio del uso de la fuerza o por medio de un plano que no logran superar un análisis eurocéntrico, por el contrario, buscar un acercamiento de *los otros* por medio de la diversidad cultural, un acercamiento a eso que es desconocido y que busca ocupar un lugar dentro de un desorden evidente y en constante crisis.

BIBLIOGRAFÍA.

- 1.- Attiná, Fulvio, *El Sistema Político Global. Introducción a las Relaciones Internacionales*, ed. Paidós Estado y Sociedad, Buenos Aires, 2000.
- 2.- Arif Dirlik, 'Past Experience, If Not Forgotten, Is a Guide to the Future'.
- 3.- Barbé, Esther, *Relaciones Internacionales*, Ed. Tecnos, España, 1995, p.41
- 4.- Barbé, Esther, "El Estudio de la Relaciones Internacionales ¿Crisis o consolidación de una disciplina? en Revista de Estudios Políticos, no. 65, 1989.
- 5.- Barbé, Esther, "El Estudio de las Relaciones Internacionales ¿Crisis o consolidación de una disciplina? en Revista de Estudios Políticos, no. 65, 1989, p. 182.
- 6.- Barbé, Esther, *La obra y el pensamiento de Hans J. Morgenthau*, 1979.
- Hill, Christopher, et. al., *Two words of internacional relations*, ed. Routledge, Reino Unido, 1994
- Internacionales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, p. 95.
- 7.- Banks, The evolution of international relations Theory. The inter-paradigm Debate, Frances Printer, Londres, 1985
- 8.- Burton, Teoría General de las Relaciones Internacionales, capítulo Perspectivas Históricas y Arenal C. del, Introducción a las Relaciones.
- 9.- Beasley, W.G., *Japanese Imperialism: 1894-1945*, ed. Clarendon Press, Oxford, Estdos Unidos, 1987, p. 242.
- 10.- Barthes, Roland, *El imperio de los signos*, Ed. Mondadori, Madrid, España, 2000, 149 p.
- 11.- Beriain, Josetxo y Anguiluz, Maya, *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2007, 463 p.
- 12.- Beriain, Josetxo (Colaboración con A. Giddens), *Las consecuencias perversas de la modernidad: contingencia y riesgo*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1996, 290 p.
- 13.- Beriain, Josetxo, *Estado de Bienestar, planificación e ideología*, Ed. Popular, España, s/a, 107 p.
- 14.- Beriain, Josetxo, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Ed. Anthropos, Barcelona, s/a, 255 p
- 15.- Crawford, Robert, *Idealism and realism in international relations theory?*, ed. Routledge, Reino Unido, 2000.
- 16.- Calduch Cervera, Rafael, *Relaciones Internacionales*, Madrid, 2000.

- 17.- Del Arenal, Celestino, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000.
- 18.- Dale, Peter, *The Myth of Japanese Uniqueness*, ed. St. Martin's Press, New York, 1986. También Kosaku Yoshino, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*, Routledge, New York, 1992.
- 19.- Deutsch, Kart Wolfgang, *El análisis de las relaciones internacionales*, ed. Paidós, Buenos Aires, 1968.
- 20.- Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations* 37 (Winter, 1992), p. 25.
- 21.- Doak, Kevin, *Dreams of Difference: The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity*, Ed. University of California Press, Berkeley, Estados Unidos, 1994.
- 22.- Dower, John, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War*, Pantheon Books, New York, 1986, 227. Véase Horio Tsutomu, "THE CHŪOKŌRON DISCUSSIONS, THEIR BACKGROUND AND MEANING," en *Rude Awakenings*.
- 23.- Duroselle, Jean Baptiste, *Todo imperio perecerá; teoría sobre las relaciones internacionales*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- 24.- Duiroo, Linuma, *El clima en la historia: Una visión comparativa de la civilización japonesa*, Ed. El Colegio de México, México, 1993, 315 p.
- 25.- Feenberg, Andrew, "The Problem of Modernity in the Philosophy of Nishida," en *Rude Awakenings*, p. 151-173.
- 26.- Faure, Bernard, "The Kyoto School and Reverse Orientalism," *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*. Charles Wei-shun Fu y Steven Heine, eds. Ed. State University of New York Press, Albany, Estados Unidos, 1995. p. 253 y 249.
- 27.- Faerna, Angel Manuel, et. al., *Individuo, identidad e historia*, Ed. Pre-textos, Valencia, España, 2003, 300 p.
- 28.- García Picasso, Paloma, *Las Relaciones internacionales en el siglo XX: la contienda teórica hacia una visión reflexiva y crítica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998, p. 289 y Del Arenal, Celestino, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, p. 211.
- 29.- García Montiel, Emilio, "La crisis de identidad en el Japón contemporáneo" En periódico La Jornada, Suplemento La Jornada Semanal, México, D. F., 1994,

- pp. 26 a 29.- Chihu, Aquiles, *Sociología de la identidad*, Ed. UAM-I, México, 2002, 237 p.
- 30.- Gutiérrez Pantoja, Gabriel, *Teoría de las Relaciones Internacionales*, ed. Harla, México, 1997.
- 31.- Gracia Alonso, Maritza, *Identidad cultural e investigación: hacia los pasos una vez perdidos*, Ed. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura, Cuba, 2002, 140 p.
- 32.- Gabilondo Pujol, Angel, *La vuelta del otro: diferencia, identidad y alteridad*, Ed. Trota, Madrid, España, 2001, 227 p.
- 33.- Heisig James W. et. al. (eds. 1994). *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, ed. Univ. of Hawaii Press. 1995.
- 34.- Heising, James, *Los filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Ed. Herder, Barcelona, 2000.
- 35.- Hutchings, Kimberly, *International political theory; rethinking ethnics in a global era*, ed. London Sage, Reino Unido, 1999.
- 36.- Halliday, Jonh, *El Nuevo Imperialismo japonés*, Ed. Siglo XXI Editores, México, 2000, 333p.
- 37.- Hardt, Michael, et. al., *Imperio*, Ed. Paidós Estado y Sociaedad, México, 2002, 432 p.
- 38.- Harootunian, H.D., "Visible Discourses/Invisible Ideologies."
- 39.- Jacinto Zavala, Agustín, *Filosofía de la transformación del mundo. Introducción a la filosofía tardía de Nishida Kitaro*. Ed. El Colegio de Michoacán, México, 1989.
- 40.- (1994) *La filosofía social de Nishida Kitaro. 1935-1945*. El Colegio de Michoacán. 87 p.
- 41.- (1994) *Estado y filosofía*, Ed. Colegio de Michoacán, México, 228 p.
- 42.- (1994) *La filosofía social de Nishida Kitaro*, Ed. Colegio de Michoacán, México, 320 p.
- 43.- (1997), *Textos de la filosofía japonesa moderna (2 vols.)*. El Colegio de Michoacán. México.
- 44.- *Tradición y mundo histórico en la filosofía de Nishida Kitaro: 1930- 1945*, Ed. Colegio de Michoacán, México, 2004, 552 p. (2004).
- 45.- Jenkins, Richard, *Social identity*, Ed. London Routledge, Reino Unido, 2004, 218 p.

- 46.- Joseph, John Earl, *Language and identity: nacional, ethnic, religious*, Ed. Palgrave Macmillan, Estados Unidos, 268 p.
- 47.- Jasso, Remigio tr., *Japón la potencia silenciosa, la identidad del Japón y su papel mundial*, Ed. Centro Japonés de Intercambio Internacional, Colección Manual Moderno, 2004, 210 p.
- 48.-Kaibara, Yukio, *Historia del Japón*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2000. P. 237- 265.
- 49.- Nishitani, Keiji (1982). *La religión y la nada*. Siruela. 1999.
- 50.- Nishida, Kitaro (1945). *Last Writings*. Univ. of Hawaii Press. 1993.
- 51.- Nishida, Kitaro (1945). *Last Writings*. Univ. of Hawaii Press. 1993.
- 52.- "The Problem of Japanese Culture" (*Nihon Bunka no Mondai*) después transformado en un largo ensayo y publicado en un libro con el mismo título en 1940 (NKZ 12, 277-394); "The Problem of the Basis/Reason of Nations" (*Kokka Riyû no Mondai*, 1941, NKZ 10, 265-337).
- 53.- Shimomura Toratarô, "Kôki" ("POSTSCRIPT"), NKZ 12, 470-473.
- 54.- *Intuition and Reflection in Self-Consciousness (Jikaku ni Okeru Chokkan to Hansei)* 1917, NKZ 2, traducción al inglés por V.H. Viglielmo, con Toshinori Takeuchi y Joseph. O'Leary, SUNY Press, 1987.
- 55.- *From the Acting to the Seeing (Hataraku Mono kara Miru Mono e*, 1927, NKZ 4),
- 56.- *The Fundamental Problem of Philosophy (Tetsugaku no Konpon Mondai*, 1933, NKZ 7, traducción al inglés por David Dilworth, Sophia University Press, Tokyo: 1970).
- 57.- *Nishida Kitarô Zenshû (The Collected Works of Nishida Kitarô)*, tercera edición, Tokio, Iwanami Shoten, 1987-1989.
- 58.- Lavelle, Pierre, "The Political Thought of Nishida Kitarô," *Monumental Nipponica* 49:2, 1994: 141-162.
- 59.- Laïdi, Zaki, *Un mundo sin sentido*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 310 p.
- 60.- Maraldo, John, "Sekai Bunka no Mondai: Nishida no Kokka to Bunka no Tetsugaku no Taitoku e," *Shisô*. Vol.857. Noviembre, 1995. p. 172.
- 61.- Maraldo, John, "The Return of the Past: Tradition and the Political Microcosm in the Later Nishida," *Rude Awakenings*, p.143.

- 62.- Masakatsu, Fujita, "Nihon ni Okeru kenkyūshi no Gaikan to Genjō" ("An Overview of the History of Research [of Nishida] in Japan") en *Nishida Tetsugaku: Shin Shiryō to Kenkyū e no Tebiki (Nishida Philosophy: New Resources and Guide to Research)*, Kayano Yoshio and Ōhashi Ryosuke, eds. Minerva Shobō, Kyōto: 1987, p.118.
- 63.- Maruyama, Masao (1944), *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Ed. Princeton Univ. Press, Estados Unidos, 1974.
- 64.- Maillard, Jacques, *El nuevo mundo del extremo oriente: China y Japón en el siglo XX*, Ed. El Ateneo, Buenos Aires, Argentina, 165 p.
- 65.- Miyamoto Musashi (1643). *El libro de los cinco anillos*. Edaf. 1993.
- 66.- Miyoshi, Masao, "What Is in a Text? The Politics of History in Chinese-Japanese Relations," en *Japan in the World*, eds., Duke University Press, Durham 1993, p. 49-78, y Marilyn Ivy, "Critical Texts, Mass Artifacts: The Consumption of Knowledge in Postmodern Japan," en *Postmodernism and Japan*, p. 21-46.
- 67.- Morris, Ivan, *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, ed. Oxford University Press, London, 1963.
- 68.- Morris Suzuki, Tessa, *Cultura, Etnicidad y Globalización. La Experiencia Japonesa*, Ed. Siglo XXI Editores, 2004, 260 p.
- 69.- Mier, Raymundo, *Identidades en movimiento*, Ed. Praxis, 2004, 144 p.
- 70.- Palomares Lerma, Gustavo. *Teoría y concepto de las Relaciones Internacionales*, España, UNED, 1995, p. 70.
- 71.- Parkes, Graham (ed. 1987). *Heidegger and Asian Thought*. Univ. of Hawaii Press. 1990.
- 72.- Samsom. G. B., *The Western World and Japan*, ed. Charles Tuttle Co., Tokio, Japón, 1984, p. 383.
- 73.- Sanger, David, *The New York Times Magazine*, Julio 2, 1995, "Coloring History Their Our Way" y "Denying History Disables Japan" por Ōe Kenzaburō.
- 74.- Artículo periodístico. *Japan Times*, Agosto 15 y 16 , 1995. Septiembre/Octubre de *Bungakukai (Literary World)* en 1942.
- 75.- Salomón, Mónica, La Teoría de las Relaciones Internacionales en los albores del siglo XXI, , en la Revista CIDOB d'Afers Internacionals, no. 56, dic.2001/enero 2002, pp. 7-52.
- 76.- 6.- Sakaiya, Taichi, *¿Qué es Japón? Contradicciones y transformaciones*, Ed. Andres Bello, Buenos Aires, 1993, 339 p.

- 77.-Shinichi Funayama, *Hêgeru Tetsugaku to Nishida Tetsugaku* (Hegel's Philosophy and Nishida Philosophy) (Tokio: Mirai - sha, 1984, p. 107).
- 78.- Smith, Robert, *La sociedad japonesa: Tradición, identidad personal y orden social*, Ed. Península, Barcelona, 1986, 187 p.
- 79.- Shimizu Tarô, 'Rekishiteki Keisei Sayô no Ronri' no Hikari to Kage: Nishida Kitarô no 'Kindai no Chôkoku' ron Saikô" (El Lado Brillante y el Lado Oscuro de la "Lógica de la Formación Histórica": Repensando la 'Teoría Superar la Modernidad de Nishida Kitarô'), *Gendai Shisô* 21:1, 1993, p.120-136.
- 80.- Shillony, Ben-Ami, , *Politics and Culture en Wartime Japan*, Oxford University Press, New York, 1981, p.112 y p. 197.
- 81.- Shinchô-sha, *Rude Awakening acerca de la actualidad de los estudiosos de la Escuela de Kyoto*; Ôhashi Ryôsuke, *Nihon-teki na mono, Yôroppa-teki na mono (Cosas Japoneses, Cosas Europeas)*, Tokio,1992, Capitulo 7.
- 82.- Sharf, "Zen and Japanese Nationalism." *History of Religions*, 1993, p. 23.
- 83.-Takeuchi, Yoshitomo, *Nishida Kitarô to Gendai (Nishida Kitarô y el presente)*, Regulus Library, Daisan Bunmeisha, Tokio, 1978, p. 100-101.
- 84.-Tanaka, Michiko, *Cambios políticos en Japón: Situación actual y perspectivas*, Ed. UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, 1994, 36 p.
- 85.- Tanaka, Michiko (et. al.) *Compilación política y pensamiento político en Japón 1926-82*, ed. El Colegio de México, México, 1987.
- 86.- The Discursive Space of Modern Japan," *Japan in the World*, 298.
- 87.- Terrasa, Eduardo, *El viaje hacia la propia identidad*, Ed. Universidad de Navarra, España, 2005, 138 p.
- 88.- Ueda, Shizuteru. "Nishida, Nationalism, and the War in Question" in *Rude Awakenings*, 77-106.
- 89.- Ueda, Shizuteru, "Question," Yusa Michiko, "Fashion," "Totalitarianism," y "Nishida and the Question of Nationalism", *Monumenta Nipponica* 46:2, 1991, p. 203-209.
- 90.- Ueda, Shizuteru, "Nishida Kitaro- 'Ano Senso' to 'Nihon Bunka no Mondai,'" ;Yusa's "Amerika de Nishida Kenkyu o Kangaeru," ambos en *Shisô* vol. 857. Noviembre, 1995. p. 107-133, p. 221-235.
- 91.- Vasquez, J. *The power of power politics*. Acritique, Frances Pinter, Londres, 1983, p. 72

- 92.- Wilkinson, Endimion, *Japán versus the West: image and reality*, Ed. Penguin, Londres, Reino Unido, 2000, 199 p.
- 93.- Waltz, Kenneth N., *Teoría de la Política Internacional*, Colección de Estudios Internacionales, Grupo Editor Latinoamericano, 1998.
- 94.- Yusa, Michiko, "Nishida and Totalitarianism: A Philosopher's Resistance" en *Rude Awakenings* 107-131.
- 95.- Yusa, Michiko y Lavelle, Pierre, "Correspondence." *Monumenta Nipponica* 49:4, 1994: 524-529.
- 96.- "Questioning Nationalism Now and Then: A Critical Approach to Zen and the Kyoto School," *Rude Awakenings*, p. 335.
- 97.- "Japanese Revolt against the West: Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century," *The Cambridge History of Japan*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988. p. 741.
- 98.- Zemelman, Hugo, *Necesidad de Conciencia; un modo de construir conocimiento*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2007, 142 p.