

La Escuela de Kioto

Colección dirigida por
Blai Guarné
Universitat Autònoma de Barcelona

Comité científico

Elena Barlés Báguena (Universidad de Zaragoza); Harumi Befu (Stanford University); Raquel Bouso García (Universitat Pompeu Fabra, España); Alfonso Falero Folgoso (Universidad de Salamanca); Seán Golden (Universitat Autònoma de Barcelona); Muriel Gómez Pradas (Universitat Oberta de Catalunya); Roger Goodman (Oxford University); Ana María Goy Yamamoto (Universidad Autónoma de Madrid); Paul Hansen (University of Tsukuba, Japón); Joy Hendry (Oxford Brookes University); Dolores P. Martinez (SOAS, University of London); Gordon Mathews (The Chinese University of Hong Kong); Hirochika Nakamaki (The National Museum of Ethnology, Minpaku, Japón); James Stanlaw (Illinois State University); Hiroko Takenaka (Waseda University, Japón); Michiko Tanaka (El Colegio de México); Shinji Yamashita (Teikyo Heisei University, Japón); Tadashi Yanai (The University of Tokyo, Japón)

Robert E. Carter

La Escuela de Kioto

Una introducción

Prefacio de Thomas P. Kasulis

Traducción de Raquel Bouso García

Edicions Bellaterra

Centro de Estudios e Investigación sobre Asia Oriental

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Este libro ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Ilustración de la cubierta: *Miyako Meisho no Uchi. Kinkaku-ji Sekkei*
(Lugares célebres de Kioto. Paisaje nevado del templo Kinkaku-ji [el Pabellón de Oro])
de Hasegawa Sadanobu (1809-1879). Reproducido con el permiso de la Colección Digital de la
Biblioteca de la Dieta Nacional de Japón.

Traducido por Raquel Bouso García

© State University of New York, 2013

© Edicions Bellaterra, S.L., 2015
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-709-6
Depósito legal: B. 6.608-2015

Impreso en Romanyà Valls. Capellades (Barcelona)

Para Deanie, Pal y Rita

Índice

Prefacio , <i>Thomas P. Kasulis</i>	13
Nota para el lector	23
Agradecimientos	25
Introducción	27
Una clase distinta de filosofía	31
El bagaje budista	34
La Escuela de Kioto	35
1. Nishida Kitarō (1870-1945)	41
Antecedentes	41
Los primeros años: formación	43
La experiencia pura	45
Una fuerza unificadora	52
El lugar de la duda	56
Llegar a ser la cosa misma	58
La nada absoluta	62
Sobre el despertar	66
El yo y el mundo	69
La ética y el mal	72
Ética	75
Nishida y la mística	79
2. Tanabe Hajime (1885-1962)	89
Vida y obra	91

Metanoética	94
Mediación	97
La mediación y la mediación absoluta	99
La lógica de lo específico	102
La centralidad de la ética	104
La crítica de la razón	106
La ética de la metanoética	109
La sociedad transformada	112
3. Nishitani Keiji (1900-1990)	119
Vida y carrera	120
Nietzsche y el nihilismo	123
Las diez imágenes del buey y el boyero	126
El significado de la «nada»	133
Una salida	135
Despertar	137
La nada relativa y la nada absoluta	138
El yo	142
La ética sin yo	144
4. Watsuji Tetsurō (1889-1960)	151
Vida y carrera	151
<i>Clima y cultura</i>	154
<i>La ética como el estudio del hombre</i>	159
Doble negación	162
La importancia de las relaciones	163
El bagaje confuciano	164
En el «entre»	166
<i>Kokoro y aidagara</i>	167
Watsuji y la nada	168
Regreso al mundo cotidiano	170
La importancia del cuerpo	175
Conclusión	175
5. Conclusión	181
Nishida y Tanabe	181
La crítica de Tanabe a Nishida	183
Sobre la bondad original	188

Nishitani	191
Watsuji	193
Glosario	201
Ilustraciones	209
Bibliografía seleccionada	213
Bibliografía general	221

Prefacio

Thomas P. Kasulis

En este libro, Robert E. Carter presta un gran servicio al estudio de la filosofía japonesa moderna en Occidente. Para poder apreciar la importancia de su contribución resulta útil comenzar repasando brevemente la introducción de la filosofía japonesa moderna en el mundo anglófono. En los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, empezaron a aparecer en inglés algunas traducciones de obras filosóficas japonesas modernas, un par de libros y varios artículos en revistas académicas. En la década siguiente, se publicaron varios volúmenes de traducciones de algunos escritos de Nishida Kitarō (1870-1945), el pensador japonés moderno más célebre y fundador de la denominada Escuela de Kioto, una escuela de filosofía ubicada en la Universidad de Kioto. Los efectos de esas primeras traducciones apenas fueron perceptibles pues no atrajeron demasiado la atención de los filósofos occidentales. Sin embargo, esas traducciones proporcionaron recursos, aunque limitados, para el lector occidental ocasionalmente interesado en su estudio. Es más, cuando creció el interés por la filosofía japonesa en Occidente, contaba ya con unos cimientos sobre los que construir.

La curiosidad por el «pensamiento japonés» arraigó en Occidente cuando, en las décadas de 1970 y 1980, Japón emergió como potencia económica mundial y un público más amplio empezó a preguntarse qué podía ofrecer Japón en el frente filosófico. Aun cuando la mayoría de filósofos angloamericanos todavía declinaban la invitación a tratar con cualquier pensamiento producido en otra lengua que no fuera el inglés, no todos fueron tan localistas. Además, algunos representantes cristianos de la teología filosófica se interesaron en el diálogo interreligioso. Las raíces de dicho diálogo se remontan a las discusiones iniciadas por D. T. Suzuki y Alan Watts, pero tras la muerte de Suzuki en 1966, los teólogos

buscaron un encuentro entre Oriente y Occidente que fuera más prolongado e incisivo. La publicación en 1982 de la traducción inglesa de *La religión y la nada* de Keiji Nishitani se convirtió rápidamente en el eje central del diálogo budista-cristiano, y ello suscitó un mayor interés entre los teólogos cristianos occidentales por la Escuela de Kioto. A finales de la década, ya había suficientes materiales disponibles en inglés para que Robert E. Carter escribiese el primer libro sobre la Escuela de Kioto: *La nada más allá de Dios. Una introducción a la filosofía de Nishida Kitarō*, Parangon House, 1989. Me complació entonces que Bob me pidiera que escribiese el prefacio a ese volumen pues se trataba de todo un referente para el estudio de la filosofía japonesa moderna en Occidente: un filósofo occidental especialista en ética era capaz de abordar la filosofía de Nishida de una forma perspicaz y provocadora en sus propios términos, basándose exclusivamente en obras disponibles en lenguas occidentales. Desde entonces, Carter ha dedicado la mayor parte de su tiempo a trabajar con materiales en japonés, ya sea como autor de comentarios o como co-traductor, aportando con ello incontables miradas frescas sobre distintas ideas del pensamiento japonés, tanto moderno como tradicional. Entretanto, se han seguido realizando traducciones de obras de los pensadores de la Escuela de Kioto y ya existen al menos una docena de libros académicos en inglés que tratan sobre algún aspecto de la Escuela, muy especialmente, el pionero *Filósofos de la nada* de James W. Heisig.

En la medida en que actualmente las obras académicas en inglés van en aumento, nos hace falta una buena introducción, concisa y precisa, que cartografíe el terreno intelectual. Necesitamos un punto de partida adecuado para que los nuevos lectores en el campo puedan hacerse una idea de lo que está disponible y sean capaces de decidir por sí mismos qué les interesa y hacia dónde pueden dirigirse a continuación para profundizar en su estudio. Es ahí donde el presente volumen halla su lugar. Es lo que en japonés se denomina *nyūmon*, un término para «introducción» que literalmente significa «puerta de entrada». Cada gran institución japonesa tiene una *nyūmon*. Por ejemplo, uno en seguida piensa en las «puertas de montaña» que dan acceso a los templos zen, los *torii* en la entrada de los santuarios sintoístas y en los accesos a todas las academias japonesas importantes como la «Puerta roja» que conduce al corazón de la Universidad de Tokio. Una *nyūmon* cumple tres funciones: dar acceso a los foráneos, definir los límites de un lugar o un campo, y cons-

tituir una invitación a adentrarse más profundamente en su interior. El término *nyūmon* es, por tanto, apropiado en filosofía para una obra introductoria. Muchos de los grandes filósofos japoneses modernos, incluidos Nishida Kitarō y Tanabe Hajime (ambos constituyen el tema de uno de los capítulos que componen la presente obra), escribieron una *tetsugaku nyūmon*, «una introducción a la filosofía». La presuposición japonesa es que escribir una obra así no es tarea para un estudioso joven sino que debe reservarse para quien ha alcanzado un conocimiento experto, cosechado durante muchos años de trabajo en el campo. Robert Carter ha llegado a ese momento en su carrera en el que posee la experiencia suficiente para contar con sus propias intuiciones avezadas, pero no se halla tan alejado de su primera entrada para haber olvidado la importancia de la *nyūmon*. Así, su libro funciona como una introducción excelente a la Escuela de Kioto.

En ese mismo espíritu de la *nyūmon*, ofreceré como historiador de la filosofía japonesa unos breves comentarios sobre cómo se relaciona cada uno de los cuatro filósofos que aparecen en este libro con los pensadores japoneses premodernos. Como explica Carter, el período moderno en la filosofía japonesa, no solo representó un alejamiento del pasado desencadenado por la influencia del pensamiento occidental, sino también un retorno a las ideas y los valores que habían sido tradicionales en la cultura japonesa durante siglos. Por tanto, ¿cómo se relacionaron exactamente cada uno de los cuatro filósofos con los pensadores premodernos japoneses, o asiáticos en general? Unos breves apuntes pueden ayudar a contextualizar la situación para el lector neófito en la filosofía japonesa.

Nishida Kitarō. En muchos sentidos, los vínculos de Nishida con la tradición filosófica japonesa premoderna son los menos obvios del grupo. De los cuatro filósofos tratados en este libro, es el único que no ha escrito, al menos explícitamente, un volumen acerca de un pensador japonés premoderno. Sus referencias directas al pensamiento asiático escasean y no suelen ser más que un epigrama o una frase como sus alusiones reiteradas a la «forma de lo sin forma» de la tradición budista (y daoísta). Por ejemplo, Nishida casi nunca mencionaba a Dōgen (1200-1253), mientras que los otros tres filósofos modernos de este libro escribieron sobre Dōgen, y de hecho, a menudo lo hicieron extensamente. Dado que Dōgen hoy día está considerado como uno de los dos o tres pensadores más filosóficos del Japón premoderno, la omisión de Nishida parece enigmática. ¿Se trata simplemente de que, como a su amigo de

infancia D. T. Suzuki, no le gustaba el pensamiento de Dōgen? Nishida escribió una vez que si fuera condenado al exilio y solo pudiera llevarse dos libros consigo, elegiría las *Crónicas de Linji* y la colección de dichos de Shinran conocida como *Tannishō*. Linji fue el fundador chino de la tradición zen Rinzai y Shinran el fundador japonés de la Escuela de la Tierra Pura del budismo shin. Cabría esperar, por tanto, que en sus escritos filosóficos, Nishida estableciese amplias conexiones con esos dos pensadores, pero no lo hizo. Parece, en consecuencia, que no podemos tomar el número de citas como un indicador de si el pensamiento premoderno asiático pudo o no haber influido en la perspectiva filosófica de Nishida. Sospecho que su omisión de los filósofos japoneses premodernos en sus análisis nos revela más cosas sobre su retórica que sobre su posición filosófica.

Si esto es correcto, ¿qué es lo que Nishida trataba de lograr retóricamente? Su principal finalidad, creo, era escribir por primera vez filosofía en el lenguaje japonés moderno. Debido a su deseo de contribuir a la filosofía global, más que meramente a la japonesa, probablemente pensó que los textos filosóficos japoneses deberían ser leídos más como la traducción de un texto filosófico occidental (normalmente alemán) que como un texto japonés nativo. La diferencia, por supuesto, estribaría en el *contenido* de su texto que sería en muchos sentidos crítico con la filosofía occidental a la que se parecía retóricamente. Por así decir, abordaría la filosofía occidental en su propio terreno de juego, con sus propios términos y reglas, pero él llevaría a ese terreno el estilo propio de juego japonés. Si ese fuera el caso, cualquier discusión detallada de los pensadores asiáticos premodernos distraería al lector del proyecto principal de Nishida.

Nishitani Keiji. Como estudiante de Nishida y miembro de la segunda generación de la Escuela de Kioto, Nishitani no se hallaba constreñido por los límites retóricos que su maestro había impuesto a su propia escritura. Gracias a los esfuerzos de Nishida, ya nadie cuestionaba que se pudiera escribir «filosofía» en japonés. Así, tanto en materia de estilo como de contenido, Nishitani pudo hallar su propia voz, quizá tomando algunas indicaciones de su mentor alemán Martin Heidegger. A decir verdad, la transición de Nishida a Nishitani recuerda a la transición entre la fenomenología de Husserl y la «ontología fundamental» existencial de Heidegger (por supuesto, sin la animosidad que quebró la relación personal entre los dos filósofos alemanes). Veamos de qué modo.

El primer libro de Nishida, *Indagación del bien*, seguía el espíritu (y, hasta cierto punto, los estilos de escritura) de William James y Henri Bergson al tomar la «experiencia» como punto de partida. Sin embargo, cuando volvió a pensar esa obra, sintió que en el fondo parecía demasiado «psicologista» y «mística». Por ello, desplazó su atención de los pensadores americanos y franceses a los neokantianos alemanes. Como esos filósofos alemanes, Nishida quería desarrollar la estructura global de la racionalidad –la «lógica»– por medio de la cual podría después explicar el proceso de la experiencia de juzgar y de analizar. Aunque las filosofías neokantianas le parecieron inadecuadas, en todos sus escritos tardíos (excepto quizás sus últimos ensayos conocidos como «últimos escritos»), continuó buscando el Santo Grial de la sistematización lógica, esperando hallar las estructuras formales que permitieran entender las distintas clases de experiencia que le habían interesado en *Indagación del bien*. En cierta medida, la búsqueda de Nishida fue en muchos sentidos análoga a los esfuerzos fenomenológicos de Husserl para desarrollar una «ciencia pura» (*reine Wissenschaft*) de la conciencia. Husserl era un cartógrafo de la conciencia que intentaba dibujar con objetividad científica el mapa de los entresijos y las fisuras de toda forma de conciencia.

Heidegger, en cambio, no estaba interesado en proseguir la cartografía de Husserl. Advirtió que los mapas de Husserl podían ser el mapa de un tesoro que mostrase la ruta a través de la espesura de los seres (*Sein-des*) para aclarar el Ser en sí (*Sein*). El proyecto de Heidegger no era seguir desarrollando las categorías husserlianas sino más bien emplear esas categorías para alcanzar una «existencia auténtica». Sin duda, esa búsqueda tuvo un profundo impacto en Nishitani. Vio que la «lógica» de Nishida no requería tanto un desarrollo ulterior como una aplicación a los problemas más profundos de la existencia humana. Como en la reacción de Heidegger a Husserl, Nishitani transformó la filosofía de Nishida en una búsqueda espiritual de una autenticidad existencial más explícita. El libro antes mencionado traducido como *La religión y la nada* originalmente se titulaba *Shūkyō to wa nanika* (¿Qué es la religión?) y su título encaja a la perfección con ese modelo. Nishitani publicó también una serie de conferencias sobre Dōgen, escribió acerca del Meister Eckhart, comparó la visión de la temporalidad y de la fe en Shinran y en la espiritualidad occidental, etc. Además, tal como los últimos escritos de Heidegger rompían con el patrón del árido estilo de escritura científico de Husserl, Nishitani también intentó escribir de un modo más «existen-

cial», en realidad más cercano al estilo francés y americano de la obra inaugural de Nishida que a su retórica germánica posterior. En la medida en que el tema de la experiencia salía de nuevo a la palestra en la filosofía de la Escuela de Kioto, Nishitani nunca dudó en recurrir explícitamente en sus escritos a las filosofías tradicionales de Asia oriental, tal como Heidegger acudió y celebró a los filósofos antiguos de la tradición occidental, especialmente a los presocráticos.

Tanabe Hajime. Junto a Nishida, mayor que él, Tanabe fue otro miembro importante de la primera generación de la Escuela de Kioto. Tal como explica el libro, hallamos dos fases en el pensamiento de Tanabe. Después de su primera obra sobre Kant y la filosofía de la ciencia, Tanabe se fijó en la estructura de la «lógica» que había desarrollado Nishida. Según Tanabe, Nishida había ido a parar a un problema que había heredado de la lógica de Hegel, es decir, construir la dialéctica en términos de dos momentos, el universal y el individual (o el género y el individuo). Ambos olvidaban el nivel de lo «específico» (o la especie). Nuestra existencia humana, declaraba Tanabe, no se manifiesta tanto en la dinámica entre nuestra humanidad universal y nuestra individualidad, como en nuestra especificidad, el plano medio que es el seno de la cultura, la etnicidad y la sociedad. Solo ahí puede surgir el lenguaje, el pensamiento, el significado y el valor. De hecho, lo universal y lo individual se abstraerían y articularían desde este plano. Es decir, nos convertimos en individuos de una sociedad o una cultura y descubrimos nuestra humanidad universal en el lenguaje y los significados que aprendemos en nuestro entorno social y cultural. La crítica de Tanabe a la lógica de Nishida tenía un gran mérito filosófico, pero acabó siendo una idea adecuada en el peor de los momentos. Los ideólogos etnocéntricos y jingoístas se apropiaron en seguida de su teoría y la usaron para apoyar su idea de la «primacía» de lo «japonés» como suplantación de las necesidades «individuales» o de cualquier moral universalista basada en nuestra «humanidad común». Al ser testigo de cómo la aplicación (o ¿aplicación indebida?) de sus ideas derivaba en la tragedia del militarismo japonés y su derrota inevitable, Tanabe experimentó un «arrepentimiento» o «cambio de corazón» (*metanoia* en griego; *zange* en japonés). La obra de uno de sus estudiantes graduados en la Universidad de Kioto, Takeuchi Yoshinori, condujo a Tanabe a sentir un mayor aprecio por la filosofía de Shinran (1173-1262), el mencionado fundador de la tradición de la Tierra Pura del budismo shin. Inspirado por este filósofo japonés premoderno,

Tanabe escribió su *Filosofía como metanoética*. Habida cuenta que la filosofía de Shinran probablemente no es tan bien conocida en Occidente como la filosofía zen, esbozar brevemente la teoría de la existencia humana de Shinran en lo que atañe a la problemática de la filosofía posterior de Tanabe, puede ser útil para el lector no familiarizado con la tradición.

Shinran sostenía que la existencia humana está tan embebida en los resultados kármicos del mal que incluso los intentos, racionalmente objetivos o altruistas, por liberarnos de nuestro ego no acaban siendo más que formas de autoengaño que tan solo alimentan aun más el ego. ¿Cómo puedo «yo», se preguntaba Shinran, eliminar «mi» ego? Si «yo» tengo éxito, ¿se ha eliminado realmente el ego? El único acto verdaderamente bueno es el que no tiene que ver con el propio interés. Sin embargo, cuando intento actuar de forma altruista, ¿no me veo inevitablemente a mí mismo como una persona virtuosa que «hace el bien» y merece la iluminación? ¿No se trata otra vez del ego, aunque de forma encubierta? Como respuesta a este dilema, sostenía Shinran, debemos abandonar completamente toda presunción de poder lograr la sabiduría y la compasión de la iluminación con nuestro propio esfuerzo. Al hacerlo, traspasamos toda la acción a un poder ajeno a nosotros, ya no confiamos en nosotros mismos para «juzgar las cosas» (*hakarai*) o transformarnos mediante nuestros propios esfuerzos (*jiriki*) y aptitudes. Esta *shinjin* («fe» o «verdadera confianza») hace recaer la acción en el quehacer de otro, el Buda cósmico Amida. Amida es en sí mismo luz inconmensurable que ilumina nuestros egos, pone de relieve nuestros hábitos kármicos de autoengaño y nuestras vanas ilusiones al servicio del ego. Esa luz, en tanto que compasión, adopta la forma de un Buda que establece una dimensión, una Tierra Pura, en donde la iluminación es posible. Por tanto, cuando nuestra confianza en Amida es plena, el ego se disuelve y el renacimiento en esa Tierra Pura está asegurado. Uno ya no se ve como un «yo», no hay necesidad de renunciar a uno mismo y no hay necesidad de que Amida sea una fuente personal de poder ante el cual uno se rinda. De este modo, Amida también desaparece en la mismidad, una acción «espontánea» o «natural» (*jinen*) en la que no existe ninguna acción individual, ni mía ni de Amida.

A la luz de este modelo medieval japonés de *metanoia* (en griego) o *zange* (en japonés), Tanabe argumentó que la filosofía siempre debería reconocer su corruptibilidad inherente. En la medida en que un sistema

filosófico es exitoso, corre el riesgo de que su éxito alimente el ego de quienes aceptan el sistema, fomentando ilusiones de poder y grandeza. En su afán por «juzgar las cosas» y alcanzar la verdad, la filosofía pierde de vista sus límites y asume el papel de verdad absoluta. Esta tendencia a la absolutidad distorsiona cualquier verdad relativa, limitada y convencional que la filosofía haya descubierto, convirtiéndola en una ideología totalizadora que niega sus orígenes finitos, demasiado humanos. En consecuencia, Tanabe arguyó que toda filosofía debería integrar la conciencia de sus propias limitaciones, mostrando expresamente que *no puede* ser considerada absoluta. La filosofía nunca puede trascender su estatus provisional y relativo. Esto es lo que Tanabe aprendió de su lectura de Shinran.

Watsuji Tetsurō. Tal como remarca Carter, Watsuji puede ser considerado, según el contexto, como un miembro interno o periférico de la Escuela de Kioto propiamente dicha. A nivel personal y filosófico, debía mucho a Nishida y al Departamento de Filosofía de la Universidad de Kioto, donde obtuvo su primer puesto académico importante. Sus lazos con la Escuela de Kioto nos resultan aun más evidentes por ejemplo en su uso de la idea de la *nada*. Con todo, en muchos sentidos a su regreso de Alemania y tras ocupar la cátedra de ética en la Universidad de Tokio, su trayectoria e intereses fueron más tangenciales que centrales con respecto a los de la Escuela de Kioto. Aquí, no obstante, nos interesa principalmente su tratamiento de los pensadores premodernos.

Watsuji empezó su carrera en Japón como el máximo experto del país en Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche. En realidad, precisamente debido a esos intereses, Nishida le recomendó que pasara más tiempo investigando y estudiando en Alemania. Sin embargo, aproximadamente en la misma época, el padre de Watsuji, quien practicaba la medicina tradicional china, imbuido en los valores confucianos, lo conminó a que no abandonara sus propias raíces culturales, especialmente cuando Japón estaba sufriendo una agitación social y cultural tan radical. Por consiguiente, desde finales de la década de 1920 hasta su muerte, al menos la mitad de los escritos de Watsuji fueron análisis y reflexiones acerca de las ideas y los valores japoneses tradicionales. Escribió muchos volúmenes sobre temas como la historia de las ideas éticas japonesas, el carácter pragmático del primer budismo indio y la estética de las diversas formas de arte tradicional japonés como el teatro *nō*, la arquitectura de los templos y la escultura budista. Su libro de 1926, *Shamon*

Dōgen (Dōgen, el monje), puede ser considerada la obra más influyente sobre la relación de la filosofía japonesa moderna con la filosofía budista japonesa tradicional. Por vez primera, un filósofo japonés moderno trataba a un gran pensador religioso japonés no como una figura santa envuelta en la aureola de la veneración sectaria, sino como un congénere interesado en cuestiones filosóficas. Ello inauguró una tendencia en la filosofía japonesa moderna que continua hasta la fecha.

Con estos breves comentarios en mente acerca de aquello que llevaban consigo los filósofos japoneses cuando desarrollaban la filosofía moderna japonesa, podemos dejar ahora la tarea en manos de Bob Carter, quien nos conducirá a través de su puerta de acceso a la Escuela de Kioto. Los lectores se sentirán afortunados de ser conducidos por un guía tan experto y talentoso.

THOMAS P. KASULIS
The Ohio State University