

(UNA) MEDITACIÓ NISHIDIANA

Lluís Pujadas

Abstract: According to Nishida, the logic of subject neither allows a proper treatment of the problem of completeness nor eliminates the Cartesian anxiety. He proposes therefore its replacement by the logic of predicate, here understood as a place (*basho*) which, in the end, turns out to be nothingness. After considering the difficulty of translating Japanese to European languages and its ability to allow a nonsubstantive treatment of mind, a consideration is offered of the solution of those problems by the new logic. This logic would make feasible the expression of a rational mysticism in line with the middle way school and *zen*, which is compatible with a naturalist solution of the same problems. The new point of view would have the practical advantage of accommodating the aspiration to an ecologist overcoming of modernity.

Keywords: place (*basho*), nothingness, mysticism, naturalism, modernity.

0. PRELIMINARS

Tots coneixem la setena proposició del *Tractatus*. Pocs en fem cas. De fet ni tan sols el propi Wittgenstein en fa, des del moment en què gosa afirmar que «[I]nexpressable, tanmateix, existeix (...) és el que és místic» (6.522). I ¿no és una mena d'oxímoron en si mateix, el mot «inexpressable», en la mesura en que expressa el que no ho és, d'expressable? A més, l'inexpressable tampoc no es pot xiular, com digué Ramsey, tot i al·ludint a la rara habilitat de Wittgenstein. Així doncs, només callant, guardant un silenci absolut, podem fer-ne cas. Però no seria gaire acadèmic deixar unes pàgines o minuts en blanc, asseguts mentrestant els qui volguéssim en la postura del *zazen*. En qualsevol cas, potser aquesta seria l'única manera de passar a la segona part de l'obra esmentada, que no s'havia escrit perquè era impossible de fer-ho, encara que, com deia l'autor en la tantes vegades citada carta a von Ficker, «era precisament aquesta segona part la important».¹

Parlaré, doncs, sobre l'inefable, tenint present que això no vol dir més, com a mínim aquí i ara, que 'fer coses amb paraules', per usar la feliç frase d'Austin, qui no devia sospitar les ressonàncies zen que podia tenir per alguns lectors. On vull anar a parar amb això és a que no sé filosofar d'altra manera que no sigui intentant comprendre què és el que canvia quan usem, en lloc d'unes paraules, unes altres (i això inclou, òbviament, tot el que acabo de dir i tot el que diré). En particular, ¿què és el que ens porta a escollir un punt de vista filosòfic en lloc d'un altre si finalment la filosofia, com deia l'altre Wittgenstein (o era el mateix?) «ho deixa tot com està»?

Quine respongué implícitament aquesta pregunta afirmant d'una banda que 'ser és el ser d'una variable' i, de l'altra, que l'estatus epistemològic dels objectes físics (els *middle size dry goods* d'Austin) és comparable al dels déus, al de les entitats microscòpiques, al de les entitats matemàtiques, etc. Aleshores els únics motius acceptables per a escollir un marc conceptual o un sistema metafísic (que permeti quantificar existencialment sobre algunes d'aquestes

¹ Cit. a J. A. Prades & V. Sanfèlix, p. 23.

entitats i no sobre d'altres) serien, «si racionals, pragmàtics». Per dir-ho un cop més en la línia de la pragmàtica d'Austin-Searle, l'elecció hauria de dependre del que poguéssim fer, de com canviarien les coses, en servir-nos dels actes de parla que es trobessin com a casa en tal o qual marc, sistema o joc de llenguatge.

En el que segueix tractaré d'esbrinar quins serien els avantatges, si és que n'hi ha, d'adoptar el marc o sistema que Nishida Kitarô, el fundador involuntari de l'Escola de Kyoto, denominà «lògica del lloc» (o «lògica del predicat», però no confondre sense més amb la lògica de predicats), en comptes del que denominà «lògica del subjecte». El que això tingui a veure amb l'inexpressable i el místic ho veurem sobre la marxa, però ja des d'ara hom pot avançar l'estreta connexió que hi ha entre el zen i la filosofia de Nishida, que ell mateix reconegué en carta a Nishitani: «teniu tota la raó quan dieu que el Zen es troba en el rerefons del meu pensament ... Des dels meus trenta anys el meu desig més íntim ha estat unir Zen i filosofia, encara que això sigui impossible». ² Una impossibilitat, per cert, que em recorda la d'escriure la segona part del *Tractatus*, encara que la tècnica zen dels *koan* potser proporcioni una manera austiniana d'enfrontar-se a «das Mystiches» —ja que no de parlar-ne— que segurament no estava a l'abast de Wittgenstein.

L'elecció del marc nishidià, a més a més, potser ens pugui ajudar a l'hora d'intentar una fusió de l'horitzó del pensament oriental, concretament budista, amb l'occidental, concretament el d'algunes filosofies occidentals contemporànies, angoixades per les dificultats amb què s'enfronten a l'hora d'encabir la seva noció de ment en la seva cosmologia. Aconseguir-ho suposaria dur a terme un *Gestalt-switch* que modificaria, esperem que per bé, la nostra manera d'estar instal·lats en el món —amb la qual cosa la filosofia, com a mínim en aquest respecte, potser després de tot no ho deixa tot com estava. Si algú es pregunta per què hauríem de voler fusionar el nostre horitzó amb l'oriental en general, o amb el japonès en particular, li podríem contestar, en primer lloc, que no en té cap obligació, com és obvi. Però no està de més recordar que G. Priest, al final d'un article sobre el que havia estat a grans trets la filosofia del segle passat, es demanava quins serien els del (ara ja ben entrat) segle en què ens trobem. Segons ell, «el s. XXI veurà, per primer cop, la vertadera globalització de la filosofia», en la qual jugarà un paper destacat la filosofia asiàtica. Els cada vegada més nombrosos filòsofs que s'interessen per ella es trobaran «amb problemes prou semblants als d'Occident com per a què hom els pugui reconèixer, però enfocats d'una manera prou diferent com per a què resulti il·lustrativa». ³

Voldria acabar aquesta breu introducció amb unes paraules sobre per què he intitulat la conferència «Una meditació nishidiana»: En primer lloc, perquè, més que un estudi sobre algun aspecte del pensament de Nishida, per no parlar d'una exposició del seu sistema —impossible en el temps de què dispo— es tracta d'una reflexió a partir de, estimulada per, el que conec del pare de la filosofia japonesa contemporània. En segon, perquè volia imitar descaradament el títol de les meditacions cartesianes de Husserl, al seu torn inspirades en les meditacions metafísiques de Descartes. La brevetat del temps i l'escassetat del meu coneixement, emperò, han fet que unes possibles meditacions nishidianes s'hagin quedat, per ara, en una de sola.

1. UNA TRADUCCIÓ NO TAN RADICAL

Quine i Gadamer s'interessaren per les dificultats que comporta comprendre el que ens diuen les persones o els textos. ⁴ Segons el primer mai no podem estar segurs d'haver-ho acon-

² Cit. a Yusa, p. xx.

³ Priest, p. 99.

⁴ Veure Pujadas per a una comparació de l'enfocament de la comprensió per part d'amdós autors.

seguit del tot, i això no tan sols en el cas d'una conversa amb un «indígena» d'un poble al que s'arriba per primer cop» (és a dir, en el cas d'una traducció radical), sinó també en el cas d'una conversa «a casa». Només una laboriosa formulació d'hipòtesis sobre l'equivalència de significats ens permetrà «aconseguir que el llenguatge propi ens catapulti al llenguatge de la jungla» (Quine, p. 83 i cap. II *passim*). Per al segon, l'«alteritat de l'altre» imposa una distància que es dona fins i tot en una trobada entre persones que només busquen en la conversa el fonament comú», encara que reconeix que es dona «sobre tot en l'encontre amb persones que parlen llengües estrangeres o viuen en altres cultures» (Gadamer, p. 16). Només amb el que denominà ««fusió d'horitzons» hom pot aproximar a una solució —mai definitiva— del problema que aquesta distància planteja.

En el nostre cas, la llengua i cultura estrangeres són les japoneses, que també són, en cert sentit, les del poble al que arribem per primer cop (ho fou gairebé literalment pel comodor Perry, quan forçà amb els seus *black vessels* l'obertura comercial del Japó a occident després de més de dos segles d'aïllament). La qüestió que ens ocupa ara és si podem entendre el pensament de Nishida, especialment sense conèixer la llengua japonesa.

Heidegger es plantejà de manera general aquest problema en el seu «diàleg sobre la parla entre un japonès i un inquiridor», on donà compte de la conversa mantinguda amb Tezuka Tomio el 1954.⁵ En aquest diàleg l'inquiridor —és a dir, Heidegger—, després de recordar la seva famosa consideració del llenguatge com a «casa de l'ésser», sosté que «els europeus vivim presumiblement en una casa molt distinta a la de l'home de l'extrem orient' i que 'un diàleg de casa a casa és, doncs, gairebé un impossible» (p. 68). Per tant, si, com és quasi inevitable, el diàleg es sosté en una llengua —en aquest cas l'alemany— aquesta «destrueix la possibilitat de dir allò de què parlem» (p. 77), allò que tant l'alemany com el japonès pretenen expressar. No desespera del tot, emperò, ja que més endavant deixa oberta la possibilitat que hom arribi a conèixer l'essència de la parla, el que podria proporcionar «un aval perquè el dir europeu-occidental i l'extrem-oriental puguin entrar en un diàleg dintre del qual canti allò que brolla d'una mateixa font» (p. 71). I aquesta font seria «l'indeterminat que determina ('Jenes unbestimmt Bestimmende')»⁶... en el que «deixem intacta la veu del seu dir confiador ('Zuspruch')». Sembla, doncs, que en el japonès, en l'alemany i en qualsevol altra llengua s'hauria de donar la possibilitat d'un mateix dir que ens donés confiança, que permetés el diàleg intercultural. Només això pot assegurar la viabilitat d'un diàleg afortunat. El perill, emperò, és que «aquesta veu, en el nostre cas, sigui el silenci» (p. 84). En tal diàleg hi hauria «més silenci que no pas conversació»; hi hauria d'haver un «silenci sobre el silenci», que en el fons és impossible (p. 114). Tornariem a topar, doncs, amb la darrera proposició del Tractatus, amb la impossibilitat d'expressar, ni que fos xiulant, l'inexpressable.

Certament la llengua japonesa presenta greus dificultats de traducció a les llengües indoeuropees, entre altres motius per mor dels registres de parla que reflecteixen les diferències socials. Un japonès especialista en literatura francesa explicava divertit la seva sorpresa en comprovar que en una representació parisenca de «Le rêve de D'Alembert» hi havia unes connotacions eròtiques que haguessin estat impossibles a partir d'una (pel demés bona) traducció japonesa (Kanagawa, pp. 19 ss.). Un expert espanyol en cultura japonesa, per la seva banda, destaca l'ambigüitat d'una llengua que sovint omet subjectes, modificadors i fins i tot el predicat en les seves oracions, així com les dificultats de traducció que comporten les partícules que expressen els sentiments de qui parla i «un complex sistema de nivells de parla que expressen la consciència de la relació social entre parlant i oient». Tot un seguit de característiques, en definitiva, que «posen contra les cordes» el traductor (Rubio, pp. 70-1).

⁵ El diàleg és inclòs a *Unterwegs zur Sprache*. N'existeix també la versió de Tezuka, inclosa a Saviani.

⁶ Expressió que recorda Nishida qui, com veurem, parla sovint d'allò concret com a autodeterminació del no-res.

Per sort, en el nostre cas —el de Nishida i la filosofia japonesa en general— no es tracta de novel·les o poesia, de manera que algunes d'aquestes característiques no hi són presents. Contra qui pensi que «la llengua japonesa posse[eix] virtuts específiques que la sostraurien a qualsevol traducció adequada», hi ha qui ens recorda que «la filosofia, a diferència de la poesia, es caracteritza per la superació dels idiomes particulars en una conceptualitat que es dirigeix cap a l'universal» (Stevens, 2005, p. 66). Més encara, hi ha qui ha gosat afirmar que les obres de Nishida i els seus deixebles «són quasi més accessibles en traducció al lector occidental de filosofia que al típic lector japonès en l'original». La raó en seria que aquells pretenien crear un nou lèxic filosòfic japonès, de vegades calcat dels termes occidentals. I per més que intentessin d'aquesta manera adaptar-se a un llenguatge filosòfic universal, no deixava de ser d'una novetat difícilment assimilable i més occidental que no pas japonesa. S'hauria d'abandonar, per tant, «l'idea recurrent que llegir-los traduïts constitueix un desavantatge de gran envergadura, com sovint s'insisteix» (Heisig, p. 42). Sense arribar a tal extrem, potser caldria evitar-ne l'altre, consistent en renunciar a referir-se a qualsevol text que no puguem llegir en l'original. Segons Gadamer, sembla que aquesta hauria estat en general l'actitud de Heidegger. Però, «encara que aquesta vacil·lació hermenèutica (o orgull d'erudit) pugui jugar un cert paper en el món acadèmic, no hauria d'obstaculitzar l'impuls filosòfic a seguir l'aroma de la saviesa allà on ens porti» (Davis, 2011, p. 4). Sembla, doncs, que no hauríem de témer ni que la traducció de textos japonesos sigui, en el fons, més radical que qualsevol altra, ni que la fusió del nostre horitzó amb el de la cultura japonesa sigui impossible.

El cas, emperò, és que s'està produint un inesperat «retorn al relativisme lingüístic»,⁷ com a mínim en el sentit que alguns trets distintius de les llengües estarien correlacionats amb la psicologia dels parlants. Això justificaria la pregunta de si, després de tot, la llengua japonesa —això sí, no més que qualsevol altra— influeix sobre la manera de pensar. Ueda, un dels representats actuals de l'escola de Kyoto, sembla ser d'aquesta opinió, si hem de jutjar per la seva manera de donar compte d'un dels aspectes més rellevants, com veurem després, de la filosofia de Nishida. Aquest havia afirmat que «l'ego ...ha de ser la unitat predicativa i no la unitat subjectiva» (1926, p. 82). Prescindint per ara del que això pugui significar, Ueda ho justifica «perquè en japonès hom diu *watashi ni* (quelcom és conscient per a mi o en mi)» en lloc de «jo soc conscient de...». I segueix unes línies després: «En japonès diem de manera natural 'el so de la campana és sentit' [...] En molts altres idiomes aquest mateix fenomen seria expressat d'una altra manera; [...] hom diria 'jo sento el so de la campana'. Sembla que la llengua japonesa ens permeti prescindir fàcilment del «jo» i que «un 'jo' que no és denominat 'jo' es converteix, per dir-ho d'alguna manera, passivament, en el lloc de l'experiència» (pp. 160-1) (la cursiva és meva). Semblaria, per tant, que parlar japonès convidi a prescindir de la creença en un «jo» substantiu. Aquesta és, com a mínim, la impressió inicial —i probablement definitiva—⁸ que Ueda deixa en el lector, per més que poc més endavant es desdiguí sostenint que «no pretenia suggerir que existeixen modes de pensament o estructures de consciència diferents segons les diverses formes d'expressió que trobem en els distints idiomes» (Ib., p. 162).

Però una cosa és que les llengües forcin o, com a mínim, facilitin una forma de pensar, i un altra és que sigui impossible traduir el que hom diu en una llengua a una altra, per més paràfrasis que calguin per aconseguir-ho. Potser el salt nishidià des d'una lògica del subjecte a una lògica del predicat, que més tard passarem a exposar, sigui més natural per a un japonès que no pas per un (indo)europeu. És possible, de fet, que si a Nishida li va costar tant donar aquesta passa, es degué, paradoxalment, a la seva immersió en la occidentalització gairebé obsessiva de molts aspectes de la cultura japonesa en l'era Meiji.

⁷ V: Maria Francisca Reines & Jesse Prinz.

⁸ Recordi's el refrany castellà: «Habla mal, que algo queda».

2. CURANT L'ANSIETAT CARTESIANA

En 1983 R. Bernstein encunyà l'expressió «ansietat cartesiana» per tal de referir-se al neguit provocat per la tensió irresolta entre, d'una banda, els intents de trobar un punt de vista objectiu i ferm sobre la realitat —en la que nosaltres mateixos hauríem d'estar inclosos— i, de l'altra, l'aparentment inevitable relativisme a què ens porta el fet que és sempre només des d'una perspectiva —la nostra— que podem intentar aconseguir aquest punt de vista:⁹ un punt de vista objectiu que vendria a ser el que Putnam denominà *God's eye point of view*, ja que els mers mortals mai no el podem assolir. Hom podria dir que no trobem la manera de situar el propi jo, la res cogitans que som —espècie de mónada des de la qual, per la qual i en la qual obtenim la perspectiva—, en un món constituït per res extensa. La res cogitans vendria a ser la pedra a la sabata del mecanicisme cartesià, la que La Mettrie —en cert sentit més cartesià que Descartes— llençaria en considerar que els humans també som màquines. És en lluita contra aquesta ansietat cartesiana que filòsofs tan diferents com Dewey, W. James, Wittgenstein, Heidegger, Merleau-Ponty, etc. han intentat, amb més o menys èxit, prescindir del recurs a la distinció subjecte-objecte.

Varela, Thompson i Rosch¹⁰ reprenueren el tema d'aquesta ansietat, tot i proposant el que en consideraven una teràpia adequada.¹¹ En la seva obra hi trobem, en primer lloc, un intent de fusionar la ciència cognitiva amb la fenomenologia, especialment la de Merleau-Ponty, que recalca el fet que la ment està, en el sentit original del terme, «incorporada», és a dir, que el cos és el lloc inevitable en què la ment experimenta el món i s'experimenta a si mateixa.¹² Però, en segon lloc, i més rellevant pel nostre tema, hi trobem la recomanació de donar una «passa arriscada», consistent en «ampliar el nostre horitzó per tal d'abastar tradicions no occidentals de reflexió sobre l'experiència» (p. 21), en particular, el no-dualisme (advaita) de l'escola *Madhyamika* (o *Madhyamaka*; l'escola de la via mitjana) tal com és representat per Nagarjuna. El que interessa Varela et al. d'aquesta tradició és sobre tot el mètode d'«atenció plena» (*mindfulness/awareness* o, en pali, *sati*), perquè tant la ciència cognitiva com la fenomenologia no tenen prou en compte la necessària «dimensió pragmàtica» que tal mètode proporciona. Per més que Heidegger i Merleau-Ponty «recalcaren el context pragmàtic i incorporat de l'experiència humana, [ho feren] de manera purament teòrica» (p. 19). El mètode de l'«atenció plena» vendria a posar remei a aquesta mancança.

La noció central de Varela et al. és la d'«enacció» (*enaction*),¹³ de la qual se'n serveixen per a «emfatitzar la creixent convicció que el coneixement no és la representació d'un món prèviament donat per part d'una ment prèviament donada, sinó la posada en escena (*enactment*) d'un món i una ment sobre la base d'una història de la varietat d'accions que un ésser-en-el-món duu a terme» (p. 9). No hi hauria, doncs, coneixement sense acció ni acció sense coneixement, el que, per cert, recorda ben d'a prop la noció nishidiana d'«intuïció activa». Amb aquest «programa enactiu» es tractaria d'aconseguir allunyar-se del «tarannà subjec-

⁹ *Beyond Objectivism and Relativism*.

¹⁰ *The Embodied Mind*.

¹¹ Fodor ha descrit irònicament els filòsofs com a experts en proporcionar teràpies per a les quals no hi ha malaltia. Qui no hagi experimentat mai l'«ansietat cartesiana» podria pensar que ens trobem davant un d'aquests casos, però basta que hi hagi *algú* que l'hagi experimentat per què valqui la pena considerar la possibilitat de curar-la.

¹² A. Gomila, una mica abans que Varela *et al.*, defensà la conveniència d'adoptar un «funcionalisme incorporat», tot i exigint «la col·laboració entre psicologia i neurociència, en front del lema, freqüent en la Ciència Cognitiva, que la neurofisiologia no és necessària per a la psicologia» (*Tras la Mente Computacional*, Tesi de Doctorat presentada a la UIB, 1990, p. 79).

¹³ «Enacció» és un anglicisme que em permeto perquè he vist «enacción» usat en castellà.

tivista-objectivista predominant en la major part de la ciència contemporània» (p. 213). La conveniència de la fusió amb l'escola *Madhyamaka* rauria aleshores en el fet que en ella no tan sols hi trobem ja des del s. II l'eliminació de la distinció subjecte-objecte, sinó també, i molt especialment, el mètode terapèutic per a curar l'ansietat cartesiana, és a dir, l'esmentat mètode de l'atenció plena. Es tractaria d'«aconseguir la dissolució del jo (*egolessness*) en la pròpia experiència i manifestar-la en l'actitud envers els altres» (p. 220). No és estrany que des del món de la ciència i la filosofia anglosaxones s'hagi preguntat si Varela és un «místic» o fins i tot «obscurantista».¹⁴ Però no està de més recordar que també Bernstein, a qui ningú aplicaria aquests qualificatius, conclou que cal exorcitzar l'ansietat cartesiana «no tan sols en les nostres temptatives teòriques sinó també en la direcció de la nostra vida pràctica» (p.224). I, si bé és cert que la transformació que aquest proposa, en una línia marxiana¹⁵ i arendtiana,¹⁶ és més col·lectiva que no pas individual, s'ha de dir que, com veurem més avall, el Gestalt-switch que representa el recurs a la via mitjana tampoc té per què quedar-se en una mera transformació individual, sinó que hauria de facilitar l'ultrapassament de la modernitat, òbviament col·lectiu, que s'ha volgut veure proposat en la filosofia de Nishida.¹⁷

3. BASHO: DE LA LòGICA DEL SUBJECTE A LA LòGICA DEL PREDICAT

Hom sol distingir en l'obra de Nishida, com en la de tants altres filòsofs, diferents períodes. Paradoxalment, el primer d'ells, al qual pertany Indagació del Bé, és el més occidentalitzat. Com ja he dit, era el moment en què al Japó de l'era Meiji hom volia assimilar tot allò procedent d'Europa o dels Estats Units. El perill d'indigestió era ben real, com ho posa en relleu la nonchalance amb què Nishida formulà la seva noció d'«experiència pura» recurrent alhora a W. James, a H. Bergson, a W. Wundt i al neohegelià Th. Green, en un cocktail que hagués deixat bocabadats aquests autors si s'haguessin pogut veure barrejats en aquest *totum revolutum*.

Encara que és legítim interpretar l'ús nishidià d'aquesta noció com un intent de formular filosòficament la noció corresponent del budisme zen,¹⁸ l'interès de Nishida era presentar al lector japonès la filosofia occidental sense fer cap referència explícita al rerefons cultural, més concretament religiós, del Japó. La seva pretensió era la d'«explicar totes les coses a partir de l'experiència pura entesa com a l'única realitat» (1911, p. 34), una única realitat primordial com la que trobem en el cas dels infants: «En el cas d'un infant —diu Nishida— totes les seves sensacions inicials són directament l'univers mateix. En tal estat, el subjecte i l'objecte no estan encara dividits; el jo i les coses són una sola realitat, un sol fet».¹⁹ Es tractaria d'un estat desitjable i recuperable que Nishida compara tot seguit, en una de les seves freqüents al·lusions al cristianisme, amb la proximitat amb Déu de què gaudiren els éssers humans abans de l'expulsió del «jardí de l'Edèn». Com és obvi, en tal estat —que la primera comparació ens presenta ontogenèticament i la segona filogenèticament— no es dona la distinció subjecte-objecte i, per tant, tampoc no es podria experimentar l'ansietat cartesiana.

¹⁴ W. Daniel Hillis i Lynn Margulis, respectivament, en entrevistes incloses a J. Brockman (ed.) *The third Culture*. Cap. XII., disponible a <Edge.org/documents/ThirdCulture/t-Ch.12.html> (8/11/2011).

¹⁵ Bernstein cita la segona de les *Tesis sobre Feuerbach*, en què es relaciona: «És en la pràctica (*Praxis*) on els homes han de provar la veritat, és a dir la realitat i el poder, la possibilitat d'aplicar en aquest món (*Diessseitigkeit*) el seu pensament». Sens dubte és per això que, com diu l'onzena tesi, els filòsofs no s'ha de limitar a interpretar el món, sinó que l'han de transformar.

¹⁶ Bernstein té sobre tot en compte, com és natural, el fet que Arendt inverteix la tradicional valoració de la *vita activa* com a inferior a la *vita contemplativa*.

¹⁷ Cf. Berque (ed.).

¹⁸ Un intent que, com hem vist més amunt, el propi Nishida considerava condemnat al fracàs.

¹⁹ *Ibid.*, p. 201.

Però més endavant Nishida considerà que aquesta noció d'experiència pura continuava presonera de la distinció cartesiana. En les seves paraules, la noció retenia encara «una excessiva ressonància psicològica» (*psychological overtone*, en la traducció anglesa).²⁰ De totes maneres, per més que n'abandonaria l'ús, en cert sentit continuà essent el fil conductor de tota la seva obra. Com ha dit Masao Abe, tota la filosofia de Nishida és «un desenvolupament i aprofundiment del seu concepte inicial d'experiència pura».²¹

El punt d'inflexió definitiu arribaria en 1926, amb el breu assaig intitulat *Basho*, en què finalment començà el que hom pot considerar l'etapa de maduresa. La noció de *basho*, que ha estat traduïda com a «lloc», '*locus*', «camp» o «topos», i que s'inspira vagament però explícita en la noció platònica de *chora*,²² és sens dubte l'aportació més original de Nishida i la clau del seu sistema. Tot el que existeix ha d'existir en algun lloc, en un sentit ampli que cal no restringir a l'espacial. Hom pot dir per exemple que el lloc d'un subjecte gramatical és el seu predicat, que estableix el domini del discurs que fa vertaderes o falses les atribucions dels predicats a un cert subjecte. Com diu B. Stevens, «Nishida pensa trobar en la noció de lloc la possibilitat de superar el psicologisme» i d'«alliberar-se del dualisme cartesià» (2005, p. 128). Per aconseguir tal superació s'hauria d'abandonar la «lògica del subjecte» i substituir-la per la «lògica del predicat», en la que trobarà el seu nínxol natural la noció de *basho*,²³ Cal, doncs, veure què s'entén aquí per «lògica» i quina és la diferència entre els dos tipus de lògica esmentats, tenint en compte, emperò, que la complexitat del tema, i les diverses formulacions que se'n troben al llarg de l'evolució filosòfica de Nishida, fan del tot impossible anar més enllà d'un esbós introductori.

Nishida no entén «lògica» en el sentit d'estudi de la validesa de les argumentacions, sinó més bé en un sentit hegelian, és a dir, si se'm permet la simplificació, com una mena d'ontologia. «Subjecte», per la seva banda, és entès en el sentit aristotèlic d'*hypokeimenon*, en què conflueixen la noció de substància i la de subjecte gramatical: «allò de què tot el demés és atribuït, mentre que ell mateix no ho és de res» (Metafísica, Z, 1029a). Però al llarg d'una sorprenent evolució des del seu sentit original (*hypokeimenon*, *subjectum*, en definitiva substrat), el terme acabarà adoptant el significat actual d'«ésser tradicionalment concebut com a substància, dotat d'autoconsciència, persona»,²⁴ de tal manera que hom pot dir que (com a mínim en aquesta accepció) el terme ha acabat significat gairebé el contrari del que significava: ha passat de referir-se als objectes del coneixement a referir-se als subjectes cognoscents i/o agents.²⁵ Aquí rau, precisament, un dels problemes que planteja la lògica del subjecte o aristotèlica. Aquesta —diu Nishida—, «no permet un tractament adequat de la realitat del jo autoconscient», i això perquè «[e]l jo no és quelcom d'objectificable, per més que

²⁰ *My philosophical Path*, inclòs a Yusa, p. 301.

²¹ «Introducció» a *Indagación del bien*, p. 29.

²² *Timeu*, 49^a. Plató entén per *chora* el receptacle on les idees donen forma a les coses sensibles, constituïnt, per tant, un tercer tipus de realitat.

²³ Nakamura Yūjirō ha vist adequadament la relació entre aquesta «lògica del predicat» i la «lògica de predicats». En aquesta es fa servir, en comptes de la fórmula «S és P», la funció Px, i «darrere aquest canvi de lògica hi ha, en realitat, el descobriment per part de Frege del fet que 'el que una proposició estableix és la insaturació (incompletesa) de quelcom de predicatiu'». («Au delà de la logique du *lie*», p.372). Un *basho* és «saturat» pel seu contingut de la mateixa manera que una funció proposicional és saturada pel seu argument. El propi Nishida, sostingué que la lògica matemàtica és «una forma abstracta de la lògica del lloc» i que, «des del punt de vista de la lògica del lloc, hom pot expressar la proposició en forma de funció» (Cit. a Ohashi Ryosuke, «Jeu et logique de jeu», p. 349).

²⁴ Aquesta és una de les accepcions que hom troba en el DIEC. És molt interessant que en aquesta accepció ser substància sigui part de la definició de subjecte. També ho és que entre d'altres accepcions hi trobem les de subjecte gramatical i psicològic.

²⁵ Sobre aquest evolució hom pot veure N. Rotenstreich.

sigui pensable».²⁶ El problema és que quan pensem el jo l'objectivem des d'un altre jo —que, en el cas de l'autoreflexió, pot ser el mateix jo objectivat desdoblant-se a si mateix com a «jo» objectivant. I, com diu Maraldo, «mai no es pot fer de la consciència en acte objecte de la consciència» (p. 5). Wargo ha vist aquí un cas particular del que denomina «problema de la completesa». Segons ell, «una estructura teòrica que pretengui donar compte de la totalitat de l'experiència ha de ser capaç de donar compte, d'alguna manera, de la possibilitat de la seva pròpia construcció» (p. 106). En cas contrari la teoria és incompleta. Un dels exemples de l'emergència d'aquest problema al llarg de la història de la filosofia suggerits per Wargo seria el de l'obra mencionada just al començament d'aquestes pàgines. Així, quan Wittgenstein diu que «[l]es meves proposicions són il·luminadores quan aquell que m'entén les reconeix, al final, com a insensateses» (6.54) està acceptant en el fons la seva incapacitat d'explicar com ha estat possible elaborar el *Tractatus*: reconeix l'existència del problema tot i renunciant a la seva solució. Segons Wargo, Nishida no s'hagués conformat tan fàcilment perquè «és un fet que Wittgenstein desenvolupà el seu sistema i que hom pot entendre'l. És necessari, per tant, que el filòsof expliqui com és possible» (p. 109). I això val per tots el casos en què s'ha presentat el problema de la completesa.²⁷

És per això que calia formular un nou tipus de lògica, que permetés la solució d'aquest problema i alhora fes possible un tractament adequat de la ment. Aquest hauria de ser el paper de la «lògica del predicat», que derivaria en un 'lògica del lloc (*basho*), i fins i tot en una «lògica del no-res» (*mu*). En aquesta lògica la consciència no hauria de ser tractada com a *subjectum* ni en el sentit de substància ni en el senti de subjecte gramatical, encara que sí en el sentit de subjecte mental. En comptes de basar-se en la noció aristotèlica de 'subjecte que no pot ser predicat' s'hauria de basar en la de «predicat que no pot ser subjecte», considerada una noció kantiana. Segons Nishida, Kant «buscà el fonament de la realitat en la direcció predicativa».²⁸ Amb això volia indicar molt especialment que el subjecte mental no s'ha d'entendre com a *hypokeimenon* aristotèlic, ni tan sols com a *res cogitans* cartesiana, sinó com una consciència «que engloba predicativament allò que és subjectiu» (Ib.), entenent aquí subjectiu en el sentit gramatical. Les formes a priori i les categories kantianes serien enteses com a expressió d'aquest caràcter predicatiu de la ment. La consciència s'hauria de pensar, aleshores, d'una manera tòpica, és a dir, en paraules de Stevens, com un camp (*basho*) que seria «més englobant que el subjecte objectual d'Aristòtil», un camp que permetria que «el teixit relacional dels predicats definís el subjecte [gramatical]» (p. 130).

Tant en la lògica del subjecte com en la del predicat juga un paper important la noció de subsumció d'un predicat en un altre. Aquesta seria, de fet, la forma bàsica de l'expressió dels coneixements. Podem concebre llargues sèries de judicis subsumptius en les que un predicat A és subsumit en B, aquest en C, i així successivament. Com diu Tremblay, «[e]l subjecte i el predicat transcendents es situen a un i altre extrem del coneixement, és a dir en el límit de la relació entre subjecte i predicat, que és continguda en la relació abstracta entre espècie i gènere. Dit d'una altra manera, el plànol del subjecte transcendent i el del predicat transcendent engloben la relació espècie-gènere, que conté la relació subjecte-predicat» (2000, p. 51). Una cadena d'aquest estil presenta un problema distint a cadascun dels seus extrems, en el moment en què hom planteja la possibilitat —o fins i tot la necessitat— de transcendir-los.

D'una banda, en l'extrem del subjecte, per més que ens desplacem cap al més concret, en cert sentit mai no podrem arribar a la substància individual, a l'*hypokeimenon*. En paraules de

²⁶ *My philosophical Path*, inclòs a Yusa, p. 302.

²⁷ Wargo posa també com a expele la filosofia crítica de Kant i la teoria russellian de tipus.

²⁸ «À propos de la philosophie de Descartes», p. 263. Quedi clar que aquí no ens interessa la correcció de la interpretació nishidiana de Kant, sinó el punt de vista nishidià expressat mitjançant aquesta interpretació.

Wargo, «sembla que mai hàgim de poder tenir coneixement dels particulars», ja que, a l'hora d'especificar un universal, «fins i tot si hom arriba a l'infima species, ens trobem encara amb un universal i no amb un particular». Es tracta del vell problema de la individuació, i no és estrany que Nishida recorri a la noció hegeliana d'universal concret, que es pot considerar un intent de resoldre'l.²⁹ En comptes de considerar, com s'havia fet generalment fins aleshores, que tot universal és abstracte, Hegel sorprenué amb la seva afirmació que n'hi ha de concrets. Aquests no són meres propietats accidentals d'un ésser individual (com «terrícola»), sinó que indiquen a quin tipus de substància pertany (com «ésser humà»). A més, serveixen de suport a l'enunciació de lleis naturals (com «tot ésser humà és racional») i no tan sols a meres generalitzacions (com «tot ésser humà és terrícola»). Finalment, basta que els individus que en són una instància tinguin en comú la característica especificada per l'universal concret, i no cap d'altra. Així, un individu humà no ho és en virtut de ser una instància de «terrícola», però sí en virtut de ser-ho de l'universal concret «l'ésser humà». Ni els individus són mers feixos de propietats, contra Hume, ni els universals que especifiquen a quin tipus de substància pertany un individu existeixen només en abstracte, contra Plató. L'individu és constituït, doncs, per una substància universal particularitzada, mentre que aquesta només existeix en l'individu. Com diu Tremblay, «[l] individual es situa dins l'universal concret i n'és l'extensió» (2000, p. 50).³⁰

Suposant que hom pugui considerar resolt d'aquesta manera el problema de la individuació, que després de tot la lògica del predicat comparteix amb la del subjecte, quedarien pendents de solució els ja esmentats de la completesa i de la dificultat d'un tractament adequat de la ment, que conjuntament constitueixen la principal motivació per a l'abandonament de la lògica del subjecte i per a l'adopció de la lògica del predicat, —sempre que aquesta sigui, al seu torn, capaç de resoldre'ls.

Si ara ens desplaçem, per tant, cap a l'altra banda, és a dir, si reunim la sèrie de judicis subsumptius en la direcció de predicats cada cop més inclusius, ens trobarem al final amb un predicat d'extensió màxima i intensió mínima o, millor dit, nul·la, que per tant, anant fins i tot una passa més enllà de l'ésser, podrà ser justament identificat amb el no-res.³¹ Com diu Nishida: «el predicat transcendental,³² en la seva transcendència, es mou sense fi en la direcció de l'universal. Quan [...] s'identifica amb l'universal, arribem al «no-res» que abraça l'ésser» (Cit. a Yusa 205). Vegem si, després de tot, més que constituir un problema, aquest límit no obre les portes a una nova perspectiva sobre la realitat.

En el fons, la noció de «no-res» juga aquí un paper equivalent al que jugava la noció d'«experiència pura» en el primer Nishida. En ambdós casos es tractaria d'una realitat primordial indiferenciada —o simplement d'un camp (*basho*)— en què no es dona encara la distinció subjecte-objete, i de la que sorgeixen la consciència i l'autoconsciència. Entesa com a camp predicatiu, la consciència estableix el domini on trobem com a elements els subjectes objectuals i, en tant que no és un element del domini establert, podem dir que és un no-res, però un no-res oposicional, és a dir, només respecte al elements del domini. Com diu Wargo, «[e]l lloc és un mer no-res respecte als elements situats en ell (p. 96). Ara bé, la consciència,

²⁹ En el que seguís em baso en l'excel·lent exposició de la noció hegeliana a la secció III de R. Stern: *Hegel, British Idealism and the curious Case on the Concrete Universal*.

³⁰ Stern (p. 132) reconeix que la postura de Nishida té ressonàncies aristotèliques.

³¹ És clara la reminiscència hegeliana: «Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe (*Wissenschaft der Logik*, p. 43/p. 226). Heidegger ho aprova i comenta: 'Das Nichts (als das Nicht von Seiendem) ist hier nicht gegen das Sein unterschieden' (*Hegel*, Prometeo Libros, 2005, p. 46); però també ressona amb força la noció oriental i budista del no-res (*mu*).

³² Nishida usa el mateix terme per «transcendental» i per «transcendent». El context fa aquí palès que està parlant de transcendència en el sentit en què ho podem fer, per exemple, en parlar de Déu.

segons Nishida, és al seu torn «una autodeterminació del que és universal» (1926, pp. 9-10), però d'un universal que en darrer terme és, com hem vist, el no-res. Aquest no-res no pot ser simplement relatiu, un no-res oposicional que s'oposi a l'ésser com l'inorgànic s'oposa a l'orgànic o com l'inanimat s'oposa a l'animat, sinó que ha de ser un no-res absolut que arribi a l'extrem autocontradictori d'abraçar l'ésser i el no-res. «El veritable no-res —diu Nishida— ha de ser allò que comprèn [en si] tant l'ésser com el no-res; ha de ser el lloc on l'ésser i el no-res es constitueixen. Allò que nega l'ésser i s'hi oposa no és pas el vertader no-res; el vertader no-res ha de ser allò que constitueix el rerefons de l'ésser.» (Ib., p. 16).

Arribats aquí, no m'estranyaria veure més d'un nas arrufat entre els presents o lectors menys simpatitzants amb el excessos metafísics, encara que per a hegelians i heideggerians la postura de Nishida ha de resultar molt més familiar.³³ Així, doncs, per aquells a qui el mer suggeriment d'acceptar aquesta visió del no-res en què acaba la lògica del lloc produeixi una recança insuportable, sempre és possible intentar una naturalització de Nishida comparable a la naturalització de Hegel que en el seu moment intentà Dewey³⁴ (encara que potser siguin ara els antinaturalistes els qui arrufin el nas). Segons Noda Matao, per exemple, Nishida concep l'universal, (i per tant el no-res), «com una mena de camp material a partir del qual, per dir-ho d'alguna manera, sorgeixen les formes» i destaca que «el modern concepte físic de camp de força, pres per Einstein com a camp còsmic, sembla haver suggerit molt a Nishida».³⁵ Molts podem estar d'acord en què els nostres actes de parla, els nostres pensaments i les teories que elaborem sobrevenen en els nostres cervells, que al seu torn són fruit de l'evolució de les formes de vida, una vida l'origen de la qual s'hauria d'explicar a partir de la matèria inerta, i així fins arribar al Big-bang. I abans? Paul Davies,³⁶ conegut divulgador de la ciència, acaba un article on es planteja aquesta pregunta donant una resposta que considera plausible: «[l]a resposta és No-res» (majúscula a l'original). En termes nishidians, «el nostre jo, en tant que expressió del món, inclou en sí una autoexpressió del món», un món que «té la forma lògica d'una matriu auto-transformadora» (1945, pp. 36 i 54). Les nostres consciències serien el lloc d'un autodespertar on s'emmiralla el no-res. En termes naturalistes, els nostres cervells serien, pel que sabem, l'únic lloc on una part de l'univers s'intenta explicar a sí mateixa i a la resta de l'univers.

Potser ara es vegi per què he començat parlant de l'inefable i del místic, ja que ben poca cosa sembla que hom pugui dir sobre el no-res (per més que Nishida se'n surt prou bé com a per omplir bastantes pàgines fent-ho) i això quasi exclusivament en un llenguatge semblant al que sovint han usat els místics. La biògrafa de Nishida sosté que aquest arribà a la convicció de l'unitat de ment i cos «a través de la seva meditació zazen» (Yusa, p. XIX), i el mateix es podria dir sobre com arribà a adjudicar el seu paper a la noció de no-res. Aquest recurs a la meditació recorda el recurs al mètode de l'atenció-plena per part de Varela, de manera que no és estrany que, així com aquest fou acusat d'obscurantista, Nishida ho fos d'esoterisme (Ib., p. 209). Si bé és cert que Nishida sosté que «[n]omés si se'l considera des d'una lògica objectiva [i. e., del subjecte] hom pot acusar de místic el meu pensament» (1945, p. 104), és innegable que, com diu Wargo, 'la seva fuga del misticisme va ser possibilitada (*brought*

³³ Hegel sosté, per exemple, que 'Das Erste der Philosophie aber ist, das absolute Nichts zu Erdenken' (*Glauben und Wissen*, cit. a B. Davis, 2006, p. 9). Heidegger, per la seva banda, afirma que: 'Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts' (*Was ist Metaphysik?*, p. 80/WM 114). Segons C. Saviani és significatiu que aquesta obra de Heidegger s'entengués millor al Japó, on les nocions de vacuïtat i no-res resultaven tan familiars, que no pas a Europa (pp. 74 ss.).

³⁴ Sobre aquesta qüestió v. per ex. Rorty: 'Dewey between Hegel and Darwin'.

³⁵ 'East-west Synthesis in Kitarō Nishida', 350.

³⁶ *What happened before the Big Bang?* Per raons òbvies, no entraré aquí a comentar recents propostes científiques segons les quals, després de tot, seria factible parlar del que succeí abans del *Big Bang*.

about) per certes eines proporcionades pel misticisme, tals com el concepte de no-res' (p. 70). I de fet encara fila més prim: «[s]i el misticisme és una apel·lació immediata a la inefabilitat [...] aleshores Nishida no és un místic», però «[s]i el misticisme és la pretensió que el fonament últim del coneixement no pot ser ell mateix objecte del coneixement, aleshores es pot comptar Nishida entre els místics, però un místic que pretén demostrar rigorosament la seva postura» (Ib., p. 183). Dit d'una altra manera, la diferència bàsica entre el misticisme i la lògica del lloc és que en aquesta el concepte de no-res juga un paper estructural que és el que permet, precisament, resoldre el problema de la completesa. És l'estructura de les subsumpcions predicatives la que inevitablement ens porta al no-res, en el qual, precisament per ser-ho, ja no és possible que es doni cap distinció entre subjecte i objecte, però des del qual, precisament, sorgiran tant l'un com l'altre. Ja no queda, per tant, sempre un «jo» més exterior, objectivant i inobjectivable. I sense aquest «jo», sempre pendent d'explicació, ja no es pot considerar incompleta la lògica del lloc. El lloc últim, el No-res, per la seva banda, no necessita explicació. Com acabem de veure, Nishida volgué donar forma lògica a aquesta convicció i fonamentar-la filosòficament. «Només una combinació d'intuïció mística profunda i passió per l'estructura racional —diu Wargo— podien permetre l'elaboració de la lògica del basho». (p. 89).

Tampoc no ens ha de sorprendre, a més a més, que des d'un punt de vista naturalista també s'hagi plantejat i intentat resoldre un problema equivalent al de la completesa. S. Hawking, per exemple, creu que «és molt difícil construir una teoria única capaç de descriure tot l'univers» (p. 33), i no només per la dificultat d'encaixar diferents teories parcials, sinó també per mor d'«una paradoxa fonamental en la nostra recerca d'aquesta teoria unificada completa» (p. 34). Tal teoria hauria d'incloure una explicació de les nostres accions, de manera que, en la mesura en què la nostra elaboració de teories és una acció, la mateixa teoria unificada «determinaria el resultat de la nostra recerca de la mateixa!» (p. 34-5). El problema és que podria donar-se el cas que aquest resultat consistís en què només poguéssim extreure'n conclusions errònies o fins i tot cap conclusió. Per sort, segons Hawking, trobem la solució del problema en la teoria darwiniana de l'evolució, que no deixa de ser una de les teories parcials que formarien part de la teoria unificada. Fins ara, i encara que no tinguem la seguretat que continuarà essent així, «la intel·ligència i el descobriment científic han suposat un avantatge quant a la supervivència» (p. 35). En conseqüència, la mateixa teoria unificada podria contenir l'explicació de la nostra capacitat d'elaborar-la. També des d'un punt de vista naturalista, per tant, es podria resoldre el problema de la completesa.

Si amb aquest *Gestalt-switch*, el del pas de la lògica del subjecte a la del predicat, s'ha contribuït a la curació de l'ansietat cartesiana i a la fusió dels horitzons culturals d'orient i occident, benvingut sigui, encara que en cert sentit ho deixi tot com estava. L'immensa major part de la realitat no canvia si la conceptualitzem mitjançant la lògica del lloc en comptes de fer-ho mitjançant la lògica del subjecte. Potser valgui la pena, per tant, considerar-ne els efectes més pragmàtics, aquells que canvien la nostra manera d'estar en el món.

4. SUPERANT LA MODERNITAT: ADÉU AL SUBJECTE FÀUSTIC

La modernitat acabà identificant la substància amb el subjecte mental o, com a mínim, amb les re-presentacions que se li presenten. Com ja he dit, el procés, que començà amb Descartes, comportà a la llarga un canvi de significat, ben mirat sorprenent, del terme «subjecte», que culminaria en el moment en què Hegel identificà, en el pròleg de la Fenomenologia, substància i subjecte (aquest en el sentit de consciència).³⁷ Ens trobem aquí al davant

³⁷ Sense entrar ara i aquí en la diversitat de nivells de sentit que té per a Hegel la noció de subjecte: «és la consciència individual, la consciència històrica de la humanitat i l'esperit del món» (Bloch, p. 61).

d'un ésser alhora cognoscent i agent: una substància que tindria la capacitat d'usar els seus coneixements per actuar sobre el món i transformar-lo. Les màximes d'aquest subjecte podrien ser l'atribuïda a F. Bacon (*scientia potentia est*)³⁸ o, més clarament, la de Comte (*savoir pour prévoir, afin de pouvoir*), o fins i tot la marxiana segons la qual els filòsofs no s'han de limitar a interpretar el món, sinó que han de canviar-lo. Spengler denominà cultura fàustica aquesta concepció del pensament com a base de la tècnica que «envaeix la naturalesa... amb el propòsit de dominar-la» (II., p. 770) i creia que aquesta «passió fàustica ha[via] canviat la faç de la superfície terràquia», (p.773) i no precisament per bé, ja que «la màquina és cosa del diable» (p. 772).

No ens pot estranyar que un dels aspectes centrals d'un pensament que s'ha volgut post-modern hagi consistit precisament en destacar les conseqüències calamitoses de la modernitat, tant si s'anomenen Auschwitz o Hiroshima, com si s'anomenen Txernòbil o canvi climàtic. A mitjans de la dècada dels cinquanta Heidegger considerava que era suficient parlar d'«era atòmica» per a evocar «com arriba avui a la nostra presència l'ésser en el món tècnic» (Heidegger, 1957, p. 79), i això en el context d'unes pessimistes reflexions sobre com només mentre ens limitem a l'ús pacífic de l'energia atòmica aquest món tècnic tindrà «assegurat el seu predomini metafísic» (p. 95). Encara que, contra Spengler, cregués que «no podem rebutjar el món actual com a obra del diable», això no treu que aquest mateix món, o la tècnica que li és pròpia, pugui encarregar-se de destruir-nos (Ib., p 95).

Nishida va morir a Kamakura, prop de Tokyo, dos mesos abans de l'explosió de la bomba atòmica sobre Hiroshima, però va tenir temps de patir els bombardejos americans i la penúria consegüent. Un més abans de morir escrivia una carta en què, després de descriure aquestes terribles circumstàncies, afirmava que «aquest és un món horrible per a viure-hi» (Cit. a Yusa, p. 331), un món que no podia veure més que com a conseqüència d'una modernitat fàustica d'origen occidental. Paradoxalment, era l'adopció incondicional d'aquesta modernitat la que havia portat el Japó primer a l'aventura imperialista de Pearl Harbour i després a la derrota en front dels Estats Units.

Poc després de començar la guerra del Pacífic, en 1942, s'havia organitzat al Japó un simposi sobre «l'ultrapassament de la modernitat» en què no participà Nishida, però sí el seu deixeble Nishitani. No és possible resumir ara les postures dels diversos participants en el simposi³⁹ ni considerar-les idèntiques, però, tot i així, s'hi pot reconèixer un tarannà comú predominant, no exempt d'ambigüitat. D'una banda s'hi troba un nacionalisme japonès oposat a la modernitat «identificada amb l'imperialisme colonial», fins el punt que l'ultrapassament de la modernitat s'identifica amb «l'enderrocament, per mitjans militars, de l'hegemonia occidental en benefici d'una hegemonia japonesa que ... alliberaria els pobles asiàtics retornant-los la seva identitat espoliada» (Stevens, 2000, p. 107). De l'altra, s'hi troba la necessitat d'assumir la modernitat com a inevitable, tot i transcendent-la, és a dir, reconeixent els problemes que planteja i modificant el marc conceptual que la va fer possible. En el reconeixement d'aquesta problemàtica i de la seva actualitat rau l'interès d'aquesta proposta d'ultrapassament, sempre que hom pugui separar-la de les connotacions polítiques amb ella associades, que semblen estigmatitzar l'escola de Kyoto de manera comparable a com Heidegger ho fou per les seves simpaties polítiques.

Aquí és on ens retrobem amb la lògica del lloc, que teníem momentàniament oblidada. L'adopció d'aquesta lògica hauria de facilitar l'adéu al subjecte fàustic o, en paraules d'Stevens, una «crítica de la modernitat ontològica», és a dir, del període de la història de la

³⁸ Per una discussió de la correcció de l'atribució, irrellevant pel que ara pretenc, hom pot veure l'article «Scientia potentia est» de la Wikipedia.

³⁹ La millor introducció al tema es troba a J. W. Heisig & J. C. Maraldo (eds.), especialment a la contribució de Minamoto Ryôen.

metafísica en què els ens (inclosos els éssers humans en tant que objectivitzats) han estat considerats mers objectes d'observació i manipulació per part d'una humanitat «que s'ha alienat respecte del seu propi entorn, l'ha subjugat materialment i ha destruït així una part essencial del seu ésser-en-el-món» (2000, p. 111). Si la lògica del subjecte acabà convertint-se en una lògica del domini, la del lloc ajudaria al «retrobarment de l'home (sic) amb el seu medi vital i amb la seva pròpia essencialitat» (Ib.). D'acord amb aquesta visió, trobaríem en la lògica del lloc el fonament d'una mena d'ecologisme avant la lettre que, sense forçar gens la nostra interpretació de Nishida, podríem entendre com a derivat d'una actitud budista envers la naturalesa.⁴⁰ Pel demés, és evident que l'adopció d'aquest enfocament no és ni tan sols un requisit indispensable per a l'adopció d'una nova actitud envers la naturalesa i el lloc que en ella ocupem. De fet, és més bo de trobar un equivalent naturalitzat pel que fa als aspectes pragmàtics del Gestalt-switch que pel que fa als aspectes teòrics. No cal ser un budista zen nishidià per ser un ecologista. És obvi, a més a més, que tan sols una adopció generalitzada del nou enfocament podria aspirar a tenir alguna repercussió pràctica, i això, com veiem cada dia en els fracassos dels intents de canviar la nostra relació amb la naturalesa, ni s'ha aconseguit ni s'aconseguirà d'un dia per l'altre.

5. CONCLUSIÓ

Ens podríem preguntar, per tant, si tota aquesta reflexió ha estat imprescindible o, com a mínim, de qualque utilitat. Si hem de fer cas a Gadamer, com a mínim en la interpretació que en fa Rorty, «redescriure'ns a nosaltres mateixos és el més important que podem fer» (Rorty, pp. 358-9). En la mesura en què llegim, parlem i escrivim ens anem transformant, i això és essencial per a nosaltres com a éssers humans («com a mínim per als qui som intel·lectuals relativament benestants que habitem una part del món estable i pròspera».⁴¹ La qüestió que he plantejat fins aquí és precisament la de si el no-dualisme (*advaita*) de l'escola *Madhyamaka* que, via zen, arriba a Nishida, i que aquest expressa amb el proposat *Gestalt-switch* —la substitució de la «lògica del subjecte» per la «lògica del predicat»—, ens pot proporcionar les eines conceptuais que ens permetin adoptar «una manera nova i més interessant d'expressar-nos a nosaltres mateixos i, alhora, de bregar amb el món» (Ibid.).

Potser, després de tot, hagués estat millor callar i dedicar el nostre temps al zazen o, el que ve a ser el mateix, a la meditació amb el mètode de l'«atenció plena», fent així cas a la setena proposició del Tractatus. Però finalment, i tal com heu comprovat, he optat per fer-ne més a Jean-Luc Marion quan sosté, en una no sé si deliberada rèplica a Wittgenstein, que «allò que no es pot dir, no s'ha de callar» (*ce qui ne peut pas être dit, ne doit pas être tu*; cit a A. Haas, p. 99).

BIBLIOGRAFIA

(Quan les citacions s'han fet a partir d'una traducció, es menciona aquesta després de l'edició original, tret del cas del propi Nishida, de qui només es citen les traduccions.)

- BERNSTEIN, R. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BERQUE, A. (2000): *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, Vol. I: *Nishida: La mouvance philosophique*, Bruxelles: Éditions Ousia
- BLOCH, E. (1969, 2^a ed.): *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (*Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, 1982).

⁴⁰ V. L. De Silva, 'The buddhist Attitude towards Nature', a K. Sandell (ed.), 'Buddhist Perspectives on the Ecocrisis'.

⁴¹ Crec que malgrat la crisi actual (2011) aquesta concepció del que som és encara vàlida.

- BROCKMAN, J. (ed.) (1995): *The Third Culture: beyond the scientific Revolution*, New York: Simon and Schuster.
- DAVIES, P. (2000): 'What happened before the Big Bang?', Disponible en: <<http://www.fortunecity.com/emachines/e11/86/big-bang.html>> (8/11/2011).
- DAVIS, B. W. (2011): 'Introduction: Conversations in an Ox Path', a B. W. Davis et al., *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- (2006): 'The Kyoto School', Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponible en: <<http://plato.stanford.edu>> (8/11/2011).
- DE SILVA, V. L. (1987): «The Buddhist Attitude towards Nature», inclòs a K. Sandell (ed.) *Buddhist Perspectives on the Ecocrisis*, Kandy: Buddhist Publication Society.
- GADAMER, H.-G. (1986): *Wahrheit und Methode. Ergänzungen-Register*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (*Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme, 2002.)
- HAAS, A. (2009): *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne? (Mística de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la postmodernidad?)*, Madrid: Siruela, 2009).
- HAWKING, S. W. (1988): *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, New York: Bantam Dell Publ. Group. (*Historia del Tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1988.)
- HEIDEGGER, M. (1957): *Identität und Differenz*, Pfullingen: Günther Neske. (*Identidad y Diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1988.)
- (1959): *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Günther Neske. (*De camino al Habla*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990.)
- HEISIG, J. W. (2002): *Los filósofos de la Nada*, Barcelona: Herder.
- HEISIG, J. W. & MARALDO, J. C. (1994): *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- MARALDO, J. C. (2005): 'Nishida Kitarô', Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponible en: <<http://plato.stanford.edu>> (10/11/2011).
- MARION, J.-L. (1977): *L'idole et la distance*, Paris: Grasset.
- NAKAGAWA HISAYASU (2005): *Introduction à la culture japonaise*, Paris: Presses Universitaires de France. (Introducción a la cultura japonesa, Melusina [sic], 2006).
- NAKAMURA YÚJIRÔ (2000): 'Au delà de la logique du lieu', inclòs a A. Berque (ed.), pp. 356-81.
- NISHIDA KITARÔ (1911): *Indagación del Bien*, Barcelona: Gedisa, 1995.
- (1926): *Le lieu*, Paris: éditions Osiris, 2002.
- (1939): 'My Philosophical Path', inclòs a Yusa, pp. 301-4.
- (1944): 'À propos de la philosophie de Descartes', inclòs a Nishida K., L'Éveil à soi, CNRS Éditions, 2003, pp. 251-72..
- (1945): 'La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa', inclòs a Nishida Kitarô, *Pensar desde la nada*, Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 23-118.)
- NODA MATAO (1954-5): 'East-west Synthesis in Kitarô Nishida', *Philosophy East and West*, 4: 345-59.
- OHASHI RYOSUKE (2000): 'Jeu et logique du lieu', inclòs a A. Berque (ed.), pp. 3338-52.
- PRADES CELMA, J. L. & SANFELIX VIDARTE, V. (1990). *Wittgenstein: Mundo y Lenguaje*, Serie Historia de la Filosofía, 46), Madrid: Cincel
- PRIEST, G. (2003): 'Where is Philosophy at the Start of the Twenty-first Century?', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 103: 85-96.
- PUJADAS, L. (2003): 'Fusión horízontica y traducción radical', inclòs a J. J. Acero et al. (eds.), *El legado de Gadamer* (Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica), Granada: Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada.
- QUINE, W. v. O. (1960): *Word and Object*, Cambridge, Massachussets: The M. I. T. Press. (*Palabra y objeto*, Barcelona: Labor, 1968.)
- REINES, M. F. & PRINZ, J. (2009): 'Reviving Whorf: the Return of Linguistic Relativity', *Philosophy Compas* 4 (6): 1022-32.
- RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- ROTENSTREICH, N. (1974): *From Substance to Subject, Studies in Hegel*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- RUBIO, C. (2007): *Claves y textos de la literatura japonesa*, Madrid: Càtedra.
- SAVIANI, C. (1998): *L'oriente di Heidegger*, Genoa: il nuovo melangolo s. r. l. (*El oriente de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2004.)

- SPENGLER, O. (1923): *Der Untergang des Abendlandes*, Wien: Verlag Braumüller.. (*La decadencia de occidente*, madrid: Espasa, 1998.)
- STERN, R. (2007): «Hegel, British Idealism and the Curious Case of the Concrete Universal», *British Journal for the History of Philosophy*, 15 (1): 115-53.
- STEVENS, B. (2005): *Invitation à la philosophie japonaise*, Paris: CNRS Éditions. (*Invitación a la filosofía japonesa*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008.)
- (2000) ‘Dépasser le moderne’, inclòs a *Topologie du néant. Une approche de l'école de Kyotô*, Paris-Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve.
- TREMBLAY, J. (2000): *Nishida Kitarô. Le jeu de l'individuel et de l'universel*, Paris: Éditions CNRS
- UEDA SHIZUTERU (2004): *Zen y filosofía*, Barcelona: Herder. (Inclou tres articles publicats, respectivament, en anglès, japonès i alemany, entre 1984 i 1994.)
- VARELA, F. J., THOMPSON, E. & ROSCH, E. (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Massachusetts: The M. I. T. Press.
- WARGO, R. J. J. (2005): *The Logic of Nothingness. A study of Nishida Kitarô*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- YUSA MICHIKO (2002): *Zen & Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarô*, Honolulu: University of Hawai'i Press.