

FERNANDO WIRTZ
Eberhard Karls Universität Tübingen



Consciencia histórica y conciencia mítica

Miki Kiyoshi 三木 清

TÍTULO ORIGINAL: 「歴史的意識と神話的意識」. Texto aparecido originalmente en 『心境』 [*Estado mental*], febrero 1934. Reeditado por Miki en sus antologías 『人間学の文学論』 [*Criticismo literario antropológico*] (1934) y en 『哲学ノート』 [*Notas de filosofía*] (1941). Póstumamente editado en 『三木清全集』 [*Miki Kiyoshi, Obras completas*], MKZ 10, 321–34. Aquí se sigue la paginación de las *Obras completas*, indicando el número de página entre corchetes. Las adiciones del traductor también se encuentran entre corchetes. El texto de Miki carece de notas al pie, por lo que todas éstas son mías. Igualmente, a menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

PALABRAS CLAVE: mito—Paul Valéry—temporalidad—renaissance—*pathos*

Presentación

La presente traducción del artículo «Consciencia histórica y conciencia mítica» intenta ser una contribución a las escasas traducciones de la obra de Miki Kiyoshi (ver Bibliografía) y, al mismo tiempo, brindar acceso a un texto paradigmático que contiene muchos de los elementos fundamentales de la filosofía tardía de este autor. Miki pertenece a aquellos filósofos de la llamada Escuela de Kioto que resultan más o menos desplazados dentro de las antologías de filosofía japonesa. A pesar de ser alumno directo de Nishida, a menudo suele relativizarse su pertenencia al grupo debido a su marcada influencia marxista, rasgo que compartía con Tosaka Jun y Nakai Mazakazu.¹ O bien se lo llama «niño terrible»² de la Escuela de Kioto o se lo caracteriza como una mera «figura marginal».³ El problema aquí no es tanto si Miki comparte o no el núcleo filosófico duro de la Escuela (eso implicaría a su vez preguntar en qué consiste ese núcleo, etc.), o si el pertenece a ella o no. La pregunta que surge en este punto es, más bien, si esta marginalización no provee acaso un panorama sesgado de la filosofía japonesa de entreguerras. Aunque es cierto que su obra es comparativamente menos sistemática que la de otros autores y que buena parte de su producción (sur-gida en el contexto de publicaciones periódicas) da la impresión de un carácter fragmentario generalizado, la influencia de Miki en la cultura japonesa no puede ser simplemente ignorada.

1. Cfr. HEISIG 2001, 276 y 277.

2. JACINTO ZAVALA 1995, 355.

3. ÔHASHI 2014, 14. Esto no significa desmerecer el enorme aporte de estos autores para el estudio y la difusión de la filosofía japonesa. Particularmente con respecto al mundo de habla hispana, la monumental tarea de Jacinto Zavala resulta imposible de negar. Se trata más bien de saldar una deuda con una representación más completa de esta escuela.

Un ejemplo de la importancia de Miki es, por nombrar un caso, la repercusión de sus ideas en la corriente romántica japonesa agrupada alrededor de la revista 『コギト』[*Cogito*], publicada entre 1932 y 1944.⁴ Aquí resulta preciso prestar especial atención al concepto de mito. En el contexto de la recepción de la filosofía del idealismo alemán, las resonancias del concepto de “mito” no es de modo alguno accidental. Ciertamente hay que entender los escritos de Miki en torno al mito en el marco de cierta posición irracionalista que se dejaba adivinar en diferentes tendencias intelectuales de la época. Tras haber sido condenado por su apoyo al Partido Comunista, Miki abandonó la prisión en 1930. Fuera de la protección de la academia, el filósofo comenzó a notar los peligros del discurso nacionalista. En 1932 publica «Clarificaciones filosóficas de la conciencia de crisis» (「危機意識哲学の解明」, incluido posteriormente en *Notas de filosofía*). Allí ya puede verse el interés de Miki por la distinción soreliana entre mito y utopía, destacando que la última por no estar mediada por el presente histórico pierde su punto de anclaje con la realidad (cfr. MKZ 5, 28). En 1933, en reacción al discurso del rectorado de Heidegger, Miki critica la preponderancia de lo dionisíaco en el autor de *Ser y tiempo* y lo invita a superar la retórica de la «sangre» y el «suelo» (MKZ 10, 319–20). Entre 1936 y 1940 Miki fue miembro de la Sociedad de Investigación Shōwa, *think tank* del primer ministro Konoe Fumimaro. Si bien la posición de Miki allí era central, con la disolución del grupo en 1940 el filósofo pasó nuevamente a ser vulnerable a los ataques de la censura del gobierno. Esta situación, sumada al desencadenamiento de la guerra sino-japonesa en 1937 resuenan en las palabras de Krummel: «Era un tiempo de ruptura entre el *logos* y el *pathos* [...] en el que la ideología de la nación japonesa estaba siendo mitologizada».⁵ *Logos* y *pathos* son dos conceptos centrales en Miki y ayudan a representar muy bien el intento de su pensamiento por resolver la tensión entre lo racional y lo irracional en el ser humano y el desgarramiento político que se vivía en ese momento.

Así, en un texto de 1934, «El ascenso del romanticismo» (「浪漫主義の擡頭」), Miki critica a los neo-románticos por confundir los mitos de una sociedad con los sueños individuales (MKZ 13, 166). Para Miki, el mito no es una mera invención arbitraria. Aun cuando el mito sea un tipo de conven-

4. Sobre este tema ver por ejemplo SUGAWARA 2008, 62–142.

5. KRUMMEL 2016, 15.

ción colectiva, esto es posible sólo en tanto el mito interpela a la sociedad en su conjunto y, en este sentido, está fundado en algo más profundo. Miki estaba completamente al tanto de los peligros que implican los mitos. Su fuerza de movilización, su íntima relación con las emociones, su capacidad para unir a grandes grupos sociales bajo una identidad colectiva, todos estos aspectos vuelven al mito un fenómeno poderoso y peligroso. En «Sobre el romanticismo actual» (『現代の浪漫主義について』, 1935), Miki critica el «misticismo de la sangre» de Adam Müller (MKZ 10, 381) y en «Nueva mitología» (『新しい神話』, 1938) escribe explícitamente contra la mitología irracionalista de Alfred Rosenberg, el ideólogo nazi conocido por su obra *El mito del siglo veinte* (*Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, 1930). Miki reconoce allí que estos mismos mecanismos se encuentran operando en Japón, donde el mito de “Asia” se ha tornado un instrumento político para justificar la intervención en Manchuria (ver MKZ 16, 347). Con respecto a esto, escribe: «Se podría decir, que lo que necesita Japón hoy no es mitología, sino pensamiento» (MKZ 16, 347). Visto desde esta perspectiva, el texto de 1934, «Consciencia histórica y consciencia mitológica» parece anticipar muchos de elementos del mito que Miki tratará posteriormente.

Un punto interesante de la posición de Miki frente al mito es que, a pesar de su posición crítica, lejos de rechazarlo como mero resabio fantasioso o supersticioso, intenta comprenderlo como algo constitutivo, evitando al mismo tiempo dejarse controlar por él. Miki no ignora el poder político de los mitos, pero no los reduce a ficciones propagandísticas. El mito es para él un substrato existencial de la naturaleza humana. Este esfuerzo por reconciliar al mito con la razón, lo subjetivo con lo objetivo, es típico de Miki. La dialéctica entre estos dos extremos se manifiesta a lo largo de su obra, como ya se dijo, por medio de dos conceptos centrales: *pathos* (パトス) y *logos* (ロゴス). Su gran obra de madurez, la *Lógica de la imaginación* (『構想力の論理』, 1939), ofrece un buen ejemplo de esto. Es interesante notar que en su prólogo a *Notas de filosofía* (la antología en donde se publicó «Consciencia histórica y consciencia mítica» en 1941), Miki explica que: «[...] los escritos aquí contenidos, directa o indirectamente, indican el camino de cómo y por qué tuve que idear la lógica de la imaginación» (MKZ 17, 338; MIKI 1941, 1). Hay por tanto una continuidad explícita entre ambas obras. Miki dividió su Lógica de la imaginación en cuatro partes, estando la primera dedicada al mito, la segunda, a las instituciones, la tercera, a la técnica y la cuarta, a la

experiencia.⁶ Estructuralmente, pues, el mito se encuentra expuesto desde el comienzo como algo fundacional, que subyace a toda la lógica de la imaginación. En este texto, la imaginación, en tanto “*Einbildungskraft*”, es caracterizada como aquella facultad capaz de unificar al *pathos* con el *logos*. El mito mismo, de esta forma, es un resultado de esta unión. Él es, por lo tanto, no un producto puramente “patético” (Miki suele usar la expresión “*パトス的*”), sino un fruto de la interacción del *pathos* con el *logos*. Esta relación no es completamente simétrica, ya que el *pathos*, si bien no representa el único principio de la realidad, es aquello que conforma la base de toda existencia. En la *Lógica de la imaginación* Miki llama al *pathos* «el cuerpo en la subjetividad [主体性における身体]» (MKZ 8, 15) y más adelante lo identifica con el principio oscuro de la filosofía de Schelling. Esta comparación resulta bastante clarificadora en tanto Miki se refiere al *pathos* en tanto «*Sehnsucht*», en tanto añoranza, puro deseo: «Dicho de otro modo, mientras él mismo [esto es, el *pathos*] permanece indeterminado en tanto *pathos*, contiene en sí una demanda de determinación difícil de resistir» (MKZ 8, 72). De esta forma, el *pathos* es para Miki siempre algo expresivo. El cuerpo no es mero cuerpo inerte, sino corporalidad que tiende hacia la expresión y la acción. En este sentido es que el mito se encuentra anclado a una fuerza patética. El mito no es para Miki una invención de la fantasía, ni de la mentalidad deficitaria del hombre primitivo. El verdadero mito tampoco puede ser una ficción arbitraria de un individuo racional, puesto que se encuentra fundado en una fuerza constitutiva del humano que lo impulsa a expresarse y a relacionarse con su entorno.

Junto al mito, hay otro elemento que juega un rol fundamental en el texto aquí traducido: la temporalidad. La conciencia mítica es una conciencia temporal. A pesar de que usualmente se considera al mito como algo perteneciente al pasado, para Miki, la conciencia mítica no se encuentra fundada en el pasado del tradicionalismo, ni tampoco en el futuro de la utopía, sino en el presente histórico. Aquí, el pasado y el futuro no son excluidos, sino unificados. Más aún, en este texto Miki lleva a cabo un claro esfuerzo por intentar pensar los mecanismos concretos en los que el pasado “reaparece” o “revive” en el presente. Así, Miki intenta pensar un tiempo no puramente

6. Los apartados dedicados al mito fueron publicados previamente entre abril y julio de 1937 en la revista *Pensamiento* (『思想』).

lineal sostenido en lo que él llama en el texto “presente verdadero”. Al incluir la temporalidad histórica como elemento del mito, Miki se aleja de una lectura puramente soreiana pensada únicamente desde la práxis política. La inclusión del problema del pasado y del rol del pasado en el presente ponen en evidencia una dimensión mítica profunda que subyace y posibilita la práxis política misma.

Miki Kiyoshi

Consciencia histórica y conciencia mítica

Traducción de Fernando Wirtz

I

André Maurois compara en su libro *Introducción al método de Paul Valéry* [1932] a Valéry con Descartes. Así como Descartes aspira con todo su esfuerzo a la “certeza”, Valéry aspira con toda su previsión a la “rigurosidad”. Así como el primero comienza poniendo todo en duda, el segundo comienza borrando todo. Valéry pregunta, ¿qué es lo que sabemos? En ese sentido, con respecto a la metafísica, la historia, la ciencia, el sentido común, etc., está claro que en todas estas cosas no hay nada que no pueda ser impugnado. Al borrar todo lo que se encuentra escrito en una pizarra, todo deviene lo que se conoce como *tabula rasa* (papel en blanco). ¿Qué se habrá de escribir ahora en ella? Decir esto es posible debido a que allí existe “algo”.⁷ El ser humano reflexiona y a veces su pensamiento y su acción se vuelven uno. La sociedad humana está viva {322} y por ello perdura. La gente descubre allí [—en ese “algo”—] los materiales para construir el orden. ¿Cuáles son esos materiales? Valéry nos podría responder: las *convenciones* y las *ficciones*.⁸ ¿Qué es una convención? No es otra cosa que una ley reconocida por uno o muchos seres humanos. Por ejemplo, cuando doy una conferencia delante de un público, en ese momento estamos de acuerdo en que yo soy el que habla y el público oye. Este acuerdo crea un orden dentro de la sala. Probablemente podamos reconocer otras convenciones: en un concierto coral yo, en tanto miembro del público, escucharé la canción [en silencio]. Probablemente esta convención construya aquí otro orden particular. Así, esta convención no es algo absoluto, sino una ficción. Sea como fuere, es una característica de las sociedades humanas [el hecho de] que sin estas convenciones no son capaces de existir. En las sociedades humanas, el instinto se conquista por

7. Es decir, el hecho de que nos preguntamos “¿Qué es posible escribir en esta hoja en blanco?” es posible debido a que hay algo ya dado (la hoja). Más adelante en el texto Miki retomará la idea, aludiendo a que las convenciones se encuentran previamente dadas.

8. Escrito en katakana en el original.

medio de las convenciones. Valéry piensa el movimiento civilizador como un movimiento orientado hacia el control de los símbolos y los signos. Dentro de toda sociedad la convención es lo más importante, [puesto que es] lo que subyace al lenguaje, a la escritura y a las costumbres. Cuando nos sacamos el sombrero, cuando aplaudimos, cuando recibimos una moneda de un centavo [como vuelto]; estas acciones tienen como condición incontables y antiguas ficciones. La vida de las naciones posee una larga historia, cada una de ellas {323} desconoce su origen, por lo que no reconocen la ficción legal⁹ de su naturaleza y las muchas líneas de relaciones que se entrelazan [alrededor de ellas].

Las convenciones construyen el orden. De este modo, dentro de este orden, se vuelve posible la libertad del espíritu. La creación del orden es la madre de la libertad, tal es su importancia. A pesar de ello, esto es pronto amenazado por el orden y la libertad formados por el yo. El espíritu crítico es más fuerte y destruye la convención.¹⁰ Ésto, sin embargo, vuelve al ser humano infeliz y éste [en consecuencia] aspira a crear una nueva convención. Por medio de las personas que obran de este modo, lo más necesario de su creación puede convertirse en lo más arbitrario. Según Maurois, Valéry hizo “borrón y cuenta nueva” durante su juventud, mientras que durante su madurez restauró las convenciones de las que se había distanciado antes. A pesar de que restaurara las convenciones, éstas no eran para él la verdad absoluta. Con respecto a este punto, la actitud de Valéry es considerada original [por Maurois], a diferencia de la de Bourget, quien respeta a las convenciones como si fueran una verdad trascendental, y en comparación a la [posición] de Gide, que aún tiene una actitud hostil e incrédula hacia ellas.¹¹

Estas reflexiones sobre las convenciones recuerdan amplia y profundamente, entre otras, a la teoría del contrato social de Hobbes o, en nuestra era,

9. 擬制 (*gisei*) podría traducirse como “ficción legal” (*legal fiction*) o como “ficción útil”. Más adelante Miki usa esta palabra en relación a Vaihinger, quien habla más bien de «ficciones científicas» (*wissenschaftliche Fiktionen*): mientras que las hipótesis poseen un valor puramente teórico, las ficciones poseen un valor práctico. Ellas no proveen conocimiento fáctico, sino un medio metodológico para alcanzarlo (cfr. VAIHINGER 1922, 148–9).

10. El espíritu crítico es para Miki la contraparte de la conciencia tradicional. Mientras que ésta tiene al pasado como su modelo, el espíritu crítico sólo se tiene a sí mismo; sólo es guiado por su propia autonomía y su originalidad.

11. Es decir, Gide sigue siendo hostil hacia las convenciones. Ver MAUROIS 1947, 45.

{324} a la filosofía del «*Als ob*» [«como si»] de Vaihinger, es decir, a su teoría de las ficciones legales. Por ello resulta de interés una comparación con la filosofía de Bergson. En primer lugar, el pensamiento de las convenciones no puede basarse meramente ni en el racionalismo de Hobbes, ni en el pragmatismo de Vaihinger. Por supuesto, si los humanos fueran puramente instintivos y no poseyeran intelecto, no se podrían producir convenciones. En ese sentido, las convenciones son algo intelectual. Cuando el ser humano se libera del instinto, comienza a adquirir la libertad de la inteligencia y es capaz de construir convenciones. Sin embargo, eso no es meramente un producto intelectual. En su fundamento hay siempre una conciencia patética [パトス的] que la sostiene. Aunque ella [es decir, la convención] sea un producto de la libertad de la inteligencia, justamente, en tanto convención, es válida por estar conectada a la conciencia patética. Tal vez la inteligencia sea algo pragmático, como decía Bergson.¹²

La verdad es que, aunque la convención pertenezca a lo práctico, no es solamente eso. Tomando prestadas las palabras de Maurois, ella es un «*enchantement*» (hechicería [魔術]). «El más sólido soporte de la civilización es una construcción del *enchantement*».¹³ La conciencia patética que sostiene a la convención es en cierto sentido conciencia mítica. Por ese motivo, es posible decir que la convención es mito.¹⁴ La convención en su sentido original incluye al mito. {325} Si bien el fundamento de la unión entre persona y persona es una unión patética, esta conciencia patética, en tanto conciencia mítica, crea convenciones externas. «Toda sociedad es una construcción del *enchantement*».¹⁵ Una sociedad sin convenciones no puede existir. Por ello, incluso una conciencia social de este tipo incluye una conciencia mítica e, igualmente, la conciencia mítica es un componente importante de la conciencia histórica.

12. No es claro a qué pasaje se refiere Miki. Bergson escribe, por ejemplo, en *La evolución creadora* (1907): «Originalmente no pensamos más que para actuar. Y es en el molde de la acción donde se ha fundido nuestra inteligencia. La especulación es un lujo, en tanto que la acción es una necesidad» (BERGSON 1963, 475 f.).

13. MAUROIS 1947, 43. Miki mantiene la palabra en francés escrita en katakana.

14. Miki usa aquí la palabra “神話” y escribe entre paréntesis “ミト”. Usualmente Miki emplea las palabras ミュトス (*mythos*), ミト (mito) y 神話 (*shinwa*) como sinónimos.

15. MAUROIS 1947, 42. Miki mantiene la palabra en francés escrita en katakana.

II

La historia fluye junto con el tiempo. Allí nada permanece detenido. Todo cambia, todo es corroído por el tiempo. Que todas las cosas fluyen, lo ha dicho Heráclito. La conciencia de este tipo de cambios sobre las cosas es la conciencia de la historia. Aún así, si todas las cosas fluyeran desvaneciéndose, si todo lo que se forma fuera transitorio, en tanto nada se detendría, no habría historia. Es debido a que las cosas del pasado son transmitidas en el presente que hay historia. La tradición es el momento [契機] central de la historia.¹⁶ La historia se transmite desde el pasado en el presente. Si la conciencia de la tradición carece del aspecto de la conciencia histórica, es fácil para el historiador pasar de ser un tradicionalista a ser un conservador. Así como se piensa la tradición como sacralizada por efecto del tiempo, si ésta en su fundamento carece de una conciencia mitológica, será difícil para ella poseer un sentido propio. De este modo, la conciencia histórica {326} incluye primeramente, en tanto conciencia de la tradición, a la conciencia mítica. La tradición consiste en un gran número de convenciones. Así, el tiempo y la conciencia histórica se encuentran siempre unidos. La tradición, en tanto convención, es un producto de la libertad humana. Sin embargo, tal como se lo entiende desde aquella concepción histórica de la teoría del organismo del romanticismo, la conciencia histórica, en tanto conciencia de la tradición y en tanto lo tradicional es de alguna manera algo natural, puede considerársela dentro de un pueblo como algo natural y ciertamente, puesto que así se la considera, existe una tendencia a pensar la tradición como poseyendo un valor. Con respecto a esto, la conciencia histórica no es, por así decir, simplemente tradición en tanto tradición, sino más bien una convención o un acuerdo. No se trata de un tipo de cosa natural, sino que por el contrario es necesario contemplarla como un producto humano, y que por ello debe ser explicada en su origen y devenir. Esto, de hecho, posee un sentido crítico. La crítica no consiste en este caso en evaluar creando un criterio arbitrario. Explicar estos asuntos en su origen y devenir, explicarlos eventualmente dentro de estos límites, posee un sentido crítico.

16. Para un tratamiento más exhaustivo del concepto de tradición resulta pertinente el texto «Teoría de la tradición» (「伝統論」), publicado originalmente en 1940 e incluido en *Notas de filosofía* (MKZ 14, 308–18). Agustín Jacinto Zavala ha realizado una traducción al español de este texto (ver JACINTO ZAVALA 1995).

La conciencia histórica, además de ser conciencia de la tradición, es espíritu crítico. Esto sería tal vez destructivo para la conciencia mítica. Por ese motivo, se puede decir que la conciencia histórica es aquello que construye la conciencia mítica y, al mismo tiempo, lo que la destruye. Igualmente, sin embargo, la conciencia de la tradición contempla a la tradición como algo natural {227} y al mismo tiempo como algo no carente de motivos. La conciencia de la tradición es conciencia patética determinada primordial- y subjetivamente. Por consiguiente, el sujeto posee fundamentalmente el significado de algo natural. Pues bien, en un sentido habitual, lo que se piensa como tradición dentro de las producciones humanas, más que estar fundado en la inteligencia, se encuentra principalmente fundado en el *pathos*.

De este modo, empero, todas las cosas tradicionales en un sentido más propio tal vez puedan pensarse como históricas. Incluso los historiadores seleccionan entre innumerables sucesos transmitidos del pasado aquellos que valen la pena ser narrados. Esto es especialmente así en el caso de las masas. Si todo lo histórico es tradicional, la historia en su sentido más propio es una gran tradición. Las cosas históricas surgen en medio de las masas: los héroes, los grandes hombres y todas las cosas admirables. En este sentido, las cosas que se piensan como historia pueden explicarse como algo mitologizado [ミユトス化 (神話化)]. La unión de la tradición y la conciencia mítica es todavía más fuerte que esto. Dentro de las cosas que generalmente son llamadas tradicionales, la mitologización, [usualmente] oculta, es aquí expuesta. Así, la “tradición” se convierte en la “leyenda”. La leyenda es la forma de transmisión histórica más viva. Dentro de la tradición general la conciencia mítica de su fundamento no hace más que soportar aquella validez, dentro de la leyenda [por otro lado] actúa hasta en la estructura misma de [lo tradicional]. Para la acción organizativa del *logos*, la acción fundamental del *pathos* es una acción cristalizadora. La leyenda es formada por medio de esta acción cristalizadora. La historia, en tanto historia del héroe, {228} no es algo que cese fácilmente de existir. El historiador científico no se detiene, debe estudiar al héroe junto con el pueblo en general, las obras maestras, tanto como las obras mediocres. Si no se reconoce el esfuerzo de las masas, tampoco se puede comprender la actividad del héroe; si no se estudian las obras mediocres, no se puede comprender tampoco de qué modo las obras maestras predisponen e influencian socialmente. Sin embargo, a pesar de ello, incluso para el historiador no sea tal vez posible obtener una teoría

completa de la conciencia mítica. Por ejemplo, dentro del estudio de la historia de la literatura, puede haber muchas razones para situar una obra maestra en el centro, pero igualmente en ese caso el historiador compara él mismo una por una las obras, y luego determina cuál es una obra maestra. [Esto lo lleva a cabo] no por convicción, sino por convención, y por lo tanto no hay poco de dejarse guiar por la mitología. Este tipo de convenciones —también aquellas referidas a la historia del pasado— reproducen el orden dentro del ámbito de las cosas que existen socialmente. Dentro de la historia pasada las cosas que constituyen un orden también son convenciones.

Desde el comienzo la tradición se encuentra cambiando, las cosas transmitidas pertenecientes a un período determinado se vuelven [eventualmente] obsoletas, y luego dejan de ser transmitidas. Sin embargo, por otro lado, entre las cosas sumergidas en el mar del olvido, algunas de ellas que prácticamente no habían recibido atención, pueden verse renacer con renovadas fuerzas. Lo que se conoce como regeneración o renacimiento se ha vuelto un aspecto importante de la historia. La gente llama a ese período de esplendor de la historia europea {329} *renaissance* [ルネサンス]. Los romanos y griegos que yacían hace tiempo en sus tumbas fueron despertados. De acuerdo con lo que demanda el desarrollo de la historia pasada, la historia que yacía muerta es resucitada, y la historia del pasado se vuelve presente. El renacimiento, sin dejar de estar unido a aquel período característico de las bellas artes, es un aspecto esencial de toda la historia. Si no hubiese *renaissance*, esto es, si no hubiese regeneración [再生] o renacimiento [復興], tampoco habría historia. Los fenómenos se suceden uno después del otro y se vuelven pasado. Si no fuera que algunos rejuvenecieran, si no hubiese regeneración, sería imposible la historia. Dentro de la conciencia histórica se encuentra, pues, la conciencia del renacimiento.

A propósito, el punto de partida del renacimiento es el presente. El renacimiento no es una mera repetición. Si fuera una repetición su punto de partida sería el pasado. Las personas se encuentran repitiendo [aspectos de su vida] desde el pasado hasta hoy. Sin embargo, el renacimiento es un tirar y atraer.¹⁷ Al tirar [de algo] el punto de partida son las propias puntas de los

17. Miki juega aquí con la contraposición de los verbos “repetir” (繰り返す) y “tirar/atraer” (手繰り寄せる), ambos compuestos por *kuru* (くる), “enrollar”. *Taguriyosuru* (手繰り寄せる), por su parte, contiene el kanji de “mano” (手). Es por ello que a continuación Miki enfatiza que el

dedos, es decir, [el punto de partida] se encuentra en el presente. Normalmente se dice que la historia comienza en el pasado llegando hasta el presente, debido a ello es que se piensa el punto de partida de la historia como situado en el pasado. A pesar de ello, el punto de partida de la historia vivida se encuentra en el presente, desde allí el pasado de la historia es atraído y deviene así algo vivo. Hace algún tiempo en nuestro país hubo un llamado renacimiento de Hegel, tomando como punto de partida la historia del presente se recuperó a Marx y, de este modo, podría decirse que se recuperó a Hegel.¹⁸ {330} También en la época actual hubo un aumento de los estudios sobre Platón que estaban a la espera de ser impulsados por el renacimiento de la filosofía de Kant. Así se recuperó a Platón por medio de Kant. Incluso hoy en día, en nuestro país, puede observarse un renacimiento de las bellas artes junto a un renacimiento de una variedad de clásicos. También ésta sería una relación de ese tipo. De este modo, la conciencia histórica no es simplemente conciencia del pasado, sino que está determinada fundamentalmente por la conciencia del presente. Tal vez lo mismo pueda reconocerse en el caso de que la historia se piense como una lección. En oriente la historia es llamada «espejo» [かがみ].¹⁹ Las cosas que se aprenden del pasado no se repiten sin más, sino que puede decirse que son atraídas [desde el presente].

punto de partida en el “tirar del pasado” son los propios dedos.

18. La tematización de un “revival” del hegelianismo puede verse ya en el texto de Miki 「ヘーゲル復興とその方向」[*El renacimiento de Hegel y su dirección*] (1931) [MKZ 10, 166–94]. Allí Miki se refiere principalmente al renovado interés por Hegel en las obras de Richard Kroner, Kuno Fischer y Hermann Glockner. Una revitalización del hegelianismo fue también perceptible en Japón durante la vida de Miki. Entre las numerosas publicaciones dedicadas a Hegel durante los años previos a la publicación del presente artículo de Miki vale la pena nombrar solo algunos títulos: la edición de Ryū Shintarō de 『ヘーゲル論』[*Teoría de Hegel*] (1927) de Plejadov; la antología 『ヘーゲルとヘーゲル主義：百年忌記念』[*Hegel y el hegelianismo: conmemoración por su centenario*] (1931) publicada en ocasión del centenario de la muerte de Hegel con textos de Nishida, Tanabe y Miki, entre otros autores; 『ヘーゲルと歴史哲学』[*Hegel y la filosofía de la historia*] (1931) de Matsubara Hiroshi; la antología 『ヘーゲル弁証法』[*La dialéctica de Hegel*] (1932) editada por el Instituto Proletario de Ciencias (al que Miki había pertenecido); 『ヘーゲル哲学と弁証法』[*La filosofía y la dialéctica de Hegel*] (1932) de Tanabe Hajime,

19. Miki no explica de dónde toma el término, pero podría pensarse, por ejemplo, en 『吾妻鏡』(*Azuma kagami*, también llamado *Espejo del oeste*), una crónica histórica del período Kamakura, datado alrededor del año 1300 d.C. La imagen del espejo que propone Miki es muy sugestiva. Si se piensa, por ejemplo, en un espejo de mano al que sostenemos delante de nosotros, es posible visualizar más claramente la metáfora Miki. En el espejo, lo que se encuentra detrás de nosotros aparece reflejado delante. De este modo se genera cierta inversión de la dirección del

III

De esta manera, lo histórico no es algo pasado, sino que algo que vive aún, algo activo. La historia es sostenida por la conciencia del presente. Así, la conciencia mítica puede vivir a partir de la conciencia del presente. Nosotros descubrimos el origen de la conciencia mítica en la conciencia patética. En este sentido, la conciencia del *logos* es conciencia objetiva y esta objetividad está determinada por su carácter en tanto “ya pasado”. Con respecto al objeto, no importa qué es lo que queramos comenzar, siempre hay algo que ya se encuentra dado. Esto se encuentra actualmente allí, pero este “actualmente” {331} no está separado de su sentido en tanto “ya pasado” y, por lo tanto, posee un ser-pasado [過去性].²⁰ La conciencia patética es verdaderamente conciencia del presente. Ésta no es algo objetivo sino conciencia subjetiva. Lo histórico es soportado de diversas formas por la conciencia mítica, [mientras que] la historia muestra que la base de [la conciencia mítica] es el presente. Los estudiosos utilizan repetidamente la oposición entre *logos* y *mythos*, pero en tanto se dice que el *logos* es lo racional y el *mythos* es lo histórico.

Ciertamente, acorde a la orientación del tiempo expuesta allí, si el tiempo se piensa como fluyendo desde el pasado, no podría pensarse la historia. Sin embargo, como se expuso antes, la historia debe [pensarse a partir de] la dirección desde la que es atraída. En el primer caso, el presente es [visto] desde el pasado [como] el fin de la historia. [Si se lo piensa] en el último sentido, el presente es el comienzo de la historia. Por lo tanto, es posible pensar en el pasado y en el fin de la historia como coincidiendo. Así, como dijo Alcmeón [de Crotona], en tanto aquello «que une el pasado con el fin», la historia es algo vivo.²¹ El tiempo, pensado en este último sentido, no es como el caso anterior el tiempo que fluye orientado desde el pasado hacia el futuro, sino que tal vez deba pensarse como el tiempo que acaece desde el futuro. Por decirlo de algún modo, el lugar adyacente a estas dos direcciones

tiempo y el pasado es “atraido” al presente. De igual manera, si pensamos a la historia como una “lección” no estamos simplemente repitiéndola, sino aprendiendo de ella según las necesidades del presente.

20. Tal vez el neologismo “pasadidad” sería aquí más apropiado.

21. Miki se refiere a un fragmento atribuido a Alcmeón que reza: «Los hombres mueren porque no poseen la fuerza de unir el principio con el fin» (DIELS 1960, 215; D-K24, B, 2).

del tiempo, es el presente de la historia. El verdadero presente [眞の現在] es más bien aquel que envuelve a aquellos dos tiempos. De esta manera, el presente posee también el sentido de eternidad. Ésta no es sólo lo que contiene al tiempo, sino que el tiempo vive a partir de ella. Aquí {332} yacen las raíces del mito. Especialmente con respecto a lo histórico es posible decir «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis». ²² El tiempo es algo mítico y puede pensarse como la forma original del mito.

Lo patético es lo subjetivo, es lo actuante. La acción de los seres humanos en el presente sucede en el reino objetivo. Esto es lo que la determina, aunque no puede pensarse a la acción meramente como un movimiento objetivo. La acción histórica es definida subjetivamente, por lo tanto posee el significado de expresión. La convención tampoco es algo meramente intelectual, sino que posee un aspecto expresivo. Usualmente la convención se encuentra atada a la utilidad y unida al interés. El interés significa que el hombre, en tanto es en el mundo, se encuentra determinado óntico-ontológicamente como *interesse*. Esto es, en la convención fundada en el interés, el sujeto se encuentra unido al objeto e inmerso en éste. La acción convencional se encuentra, de este modo, incluso en tanto es acción presente, siempre cargando ya con el ser-pasado. La convención, sea cual fuere el tiempo en el que se encuentre, se halla, como dice Bergson, «en el tiempo que fluyó». El verdadero presente es la actualidad que guía hacia la convención. ¿Cómo es posible para nosotros alcanzar esta realidad? Segundo Maurois, Valéry respondió en aquel momento de igual modo que Proust: creía que [era posible] por medio de la obra de arte. {333} Tal vez la creación artística sea verdaderamente algo de este tipo. Si así fuera, ¿estarán la creación humana separada de toda conciencia mítica? Se puede decir que la creación artística está basada en la inspiración, ¿pero no puede decirse en ese sentido que la inspiración se encuentra preñada por el mito? La conciencia mítica es subjetiva, pero el devenir mítico del *pathos* es la expresión del deseo insoportable de lo subjetivo de querer ser objetivo. En tanto este deseo se expresa, la forma fundamental del *mythos* es ser algo expresivo. Sin esta cooperación se puede decir que no hay obra de arte. El demonio es así el *pathos* devenido mítico. En efecto, no se puede hacer arte sólo por medio de la inspiración, así como el

22. «Todo lo perecedero es sólo una metáfora/símbolo», citado en alemán por Miki. Cfr. GOETHE 1832, 343; *Faust* parte 2, acto 5.

arte no puede ser solamente un hobby. El artista es antes que nada alguien que produce, alguien que se prueba a sí mismo en el producir. Para producir es [necesario] algo físico, por ejemplo, en la poesía se debe saber manipular el lenguaje, pero la materia prima física posee su propia fuerza. No se escribe un poema con las emociones, sino por medio del idioma. Valéry insiste en que el poeta debe ser artesano, debe ser un artesano auto-consciente y metódico. «El poema es una fiesta del intelecto» es una conocida frase de Valéry.²³ Un artesano sin temperamento tampoco es un genio poético. Sin embargo, entre el artista y el artesano hay una diferencia esencial. El artesano trabaja a partir de una idea [イデー] que se encuentra previamente en su cabeza, {334} por lo que su obra es una obra objetiva. Por el contrario, el trabajo del artista, cuanto más puro sea, [tanto más] es una creación desde la nada. Su idea nace en el devenir mismo del hacer. Así como se dice que «en el comienzo de todo pensamiento hay un suspiro», la idea es en estos casos un producto del *pathos*. La inspiración existe aunque esté escondida profundamente en el poema y en las otras artes. Pues bien, tal vez pueda decirse que toda acción histórica comienza a partir del *mythos*. De este modo se señala que el sujeto de aquella acción es fundamentalmente algo natural. La acción humana, por más interna que se la piense, es siempre algo corporal. Ese es, por lo tanto, el significado de la pasividad fundamental de la acción humana. A pesar de que el cuerpo no es siempre pasivo, no se encuentra separado del principio de la pasividad. Para la acción humana, aquel principio se encuentra y al mismo tiempo no se encuentra en sí mismo. Esto quiere decir que nosotros somos hechos por la historia y al mismo tiempo la historia es algo hecho por nosotros. El principio de aquel movimiento se encuentra en uno mismo, según el sentido aristotélico de naturaleza, es decir, como en las plantas. La diferencia entre el modo en que se puede pensar el crecimiento de las plantas y la acción humana [radica en que], para la acción humana ese principio se encuentra en el humano mismo y por ello al mismo tiempo en un sentido no está todavía presente. También el *mythos* creativo surge de la *passio*, es decir, de una pasividad fundamental de este tipo.

23. «Un poème doit être une fête de l'intellect. Il ne peut être autre chose// Fête: c'est un jeu, mais solennel, mais réglé, mais significatif; image de ce qu'on n'est pas d'ordinaire, de l'état où les efforts sont rythmes, rachetés» (VALÉRY 1960, 547).

BIBLIOGRAFÍA

Abreviatura

- MKZ 『三木清全集』[Obras completas de Miki Kiyoshi], Tokio: Iwanami Shōten, 1966–1968, 20 volúmenes.

Traducciones de la obra de Miki

- 1995 «Teoría de la tradición», en Agustín Jacinto Zavala (ed.), *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología. Volumen 1*, Michoacán: Conaculta, 365–72. Traducido por Agustín Jacinto Zavala.
- 2011A «The Study of the Human», en: James Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo (ed.), *Japanese Philosophy. A Sourcebook*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 702–5. Traducido por Gereon Kopf.
- 2011B «Towards a Logic of Imagination», en ibid., 705–7. Traducido por Gereon Kopf.
- 2016A «L'empirisme intégral», *European Journal of Japanese Philosophy* 1: 259–87. Traducido por Simon Ebersolt.
- 2016B «Myth», *Social Imaginaries* 2/1: 25–69. Traducido por J. W. M. Krummel.
- 2016C «Disregarded Translations», *Culture and Dialogue* 4: 338–47. Traducido por Takeshi Morisato.

Obras citadas

BERGSON, Henri

- 1963 *Obras escogidas*, trad. de José Antonio Miguez, Madrid, Aguilar.

DIELS, Hermann

- 1960 *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels*, W. Kranz (ed.), Zürich, Weidmann.

GOETHE, J. W.

- 1832 *Goethe's Werke. Band 41. Faust, zweiter Theil*, Stuttgart/Tübingen, Cotta.

HEISIG, James

- 2001 *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

JACINTO ZAVALA, Agustín

- 1995 «El “niño terrible” de la filosofía japonesa», en Agustín Jacinto Zavala (ed.), *Textos de la filosofía japonesa moderna*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 355–63.

KRUMMEL, John W. M.

- 2016 «Introduction to Miki Kiyoshi and his Logic of the Imagination», *Social Imaginaries* 2/1: 13–24.

MAUROIS, André

- 1947 *Études Littéraires* 1, Paris, Sfelt.

MIKI Kiyoshi

1941 『哲学ノート』 [Notas de filosofía], Tokio, Kawade Shobō.

ŌHASHI Ryōsuke

2014 «Einführung», en Ryōsuke Ōhashi (ed.), *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*, Freiburg/München, Karl Alber, 11–48.

SUGAWARA, Jun

2008 『昭和諸相史とシェリング』 [Schelling y la historia del pensamiento en la era Shōwa], Nara, Kizasu Shobō.

VAIHINGER, Hans

1922 *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig, Felix Meiner.

VALÉRY, Paul

1960 *Oeuvres II*, Jean Hytier (ed.), Paris, Gallimard.