

**HEISIG, James:**  
***Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto.***  
**Barcelona: Herder, 2002 (1ª edición). Prólogo de Raimon**  
**Panikkar. ISBN 84-254-2216-7.**

Artur Lozano Méndez

Grup de Recerca Étienne Dolet d'Estudis Interdisciplinaris sobre Traducció.  
Grup de Recerca Inter-Àsia. Interculturalitat de l'Àsia Oriental. <sup>1</sup>

### **Reseña:**

James Heisig es el actual director del instituto Nanzan de Religión y Cultura, incorporado a la Universidad Nanzan de Nagoya. Además, mantiene contactos con el mundo académico de España. Heisig redactó *Filósofos de la nada* en castellano, durante una estancia en Barcelona.

Este ensayo constituye la única obra en lengua castellana que trata específicamente sobre la Escuela de Kioto.

The Kyoto School is the name given to the Japanese "philosophical movement centered at Kyoto University that assimilated Western philosophy and religious ideas and used them to reformulate religious and moral insights unique to the East Asian cultural tradition."<sup>2</sup> Beginning roughly in 1913 with Nishida Kitaro, it survived the serious controversy it garnered after W.W.II to develop into a moderately well-known and active movement today. However, it is not a "school" of philosophy in the traditional sense of the phrase, such as with the Frankfurt School or Plato's Academy. Instead, the group of academics gathered around Kyoto University as a *de facto* meeting place, and as its founder, Kitaro steadfastly encouraged independent thinking. According to James Heisig, the name "Kyoto School" was first used in 1932 by a student of Kitaro and Tanabe, Tosaka Jun (1900-45) –himself considered to be part of the 'marxist left-wing' of the school. Afterwards, the media and other academic institutions outside of Japan began to use the moniker, and by the 1970s it had become a universal title –practically by default. [http://en.wikipedia.org/wiki/Kyoto\\_School](http://en.wikipedia.org/wiki/Kyoto_School)<sup>3</sup>

Esta lectura es obligada para cualquiera interesado en el tema y para quien pretenda hacer una revisión del estado de la cuestión en el ámbito de los países de habla hispana. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el estudio no ofrece una visión amplia o integradora de la Escuela, sino una valoración de sus tres figuras principales y de las ideas en que concurren:

- Nishida Kitarō, 西田 幾多郎 (1870-1945)

---

<sup>1</sup> Esta reseña es resultado del proyecto de investigación MEC I+D (HUM2005-08151) «Interculturalidad de Asia Oriental en la era de la globalización.»

<sup>2</sup> CLARKE, D.S., Jr. «Introduction», en KEIJI, Nishitani: *Nishida Kitaro*. 1991.

<sup>3</sup> Última consulta 17-03-2007.

- Tanabe Hajime, 田辺 元 (1885-1962)
- Nishitani Keiji, 西谷 啓治 (1900-1990)

De hecho, cuando se trata del pensamiento contemporáneo japonés y de la Escuela de Kioto, ni siquiera en el mundo anglosajón podemos encontrar una bibliografía extensa. La mayoría de especialistas remite a la traducción al inglés de la obra que tenemos entre manos. Por supuesto, hay multitud de artículos dispersos que analizan la Escuela de Kioto, ora como tema principal ora de manera subsidiaria; pero en lo que se refiere a ensayos y volúmenes monográficos, sorprende la escasez.

En cuanto a la estructura del libro, considero ventajoso el hecho de que no se ofrezca una panorámica más general y acorde con la querencia europea por los movimientos, corrientes, escuelas, generaciones, grupos... Heisig ha circunscrito el estudio a las figuras centrales de la Escuela. Estos autores son los que han ejercido más influencia e incluso magisterio, dado que han sido profesores de la Universidad de Kioto durante períodos dilatados. Con frecuencia, han reclutado a sus antiguos alumnos. Es imposible dilucidar el número exacto de miembros y asociados a la Escuela de Kioto sin realizar una investigación específica al respecto. Los componentes de la Escuela constituían un colectivo totalmente abigarrado. En un principio, sólo tenían en común el hecho de que trabajaban en la Universidad de Kioto y de que se reunían en sus instalaciones. Más adelante, si existía algún factor aglutinante, éste se encarnó en el decano del círculo: Nishida. El legado de Nishida y su tenacidad por inscribir la filosofía japonesa en la filosofía mundial fue desarrollado por algunos sucesores dentro de la Escuela. En consecuencia, hay que considerar la existencia de varias generaciones dentro del mismo colectivo. Además, hay que tomar decisiones que afectan al cómputo; ¿los filósofos en activo de la Nueva Escuela de Kioto contabilizan aparte? Tomando en perspectiva la historia de todo el grupo, resulta un acierto dividir el ensayo entre la figura de Nishida y sus dos discípulos más aventajados. Además, de este modo obtenemos tres ensayos de una cierta longitud sobre sendos filósofos japoneses. Una aproximación más plural habría reducido el alcance de los análisis particulares.

El análisis consecutivo de las aportaciones de los personajes, en capítulos independientes y sucesivos, permite (a) confeccionarse una idea cabal de las propuestas más importantes de cada uno, (b) conocer el contexto histórico que acompaña a las

contribuciones y (c) comprobar la evolución que experimentan esas aportaciones durante la vida de los autores. Cuando se trata de conceptos que son compartidos entre los sistemas filosóficos de cada uno de los sujetos (por ejemplo, los tres hablan de Nada absoluta), se echa de menos la fluidez que se obtendría tratando la visión de los tres en un mismo capítulo, en lugar de tener que ir saltando páginas o hacer un ejercicio de memoria. A pesar de esta pequeña inconveniencia, sigo prefiriendo la estructura que Heisig ha escogido.

En cuanto a la estructura interna de la obra, existen varios aspectos destacables. En primer lugar, la longitud de los capítulos es ajustada. Se nota que el libro ha sido sometido a un concienzudo proceso de revisión editorial, con podas y reescrituras. Así, en la mayoría de capítulos, se alcanza un equilibrio entre el asunto tratado y la cantidad de información necesaria para exponerlo con claridad. Alguna vez se nota cierto apresuramiento en la exposición de las ideas, pero nunca se cae en la superficialidad. Esto sólo lo puede conseguir alguien que realmente domina la materia y discierne lo que es sustantivo de lo que no. Provenir de una cultura textual *writer-responsible* también ayuda. Así, se antepone la legibilidad a cualquier alarde bibliómano o a una proliferación de citas. En coherencia, también se rehúye la profusión de notas al pie. De hecho, todas las notas se han reunido al final del volumen, de manera que la prioridad que se ha concedido a la fluidez de la lectura es explícita.

En suma, la estructura del libro es acertada, pero también conlleva alguna desventaja. Heisig se ha centrado en figuras entre las que resulta fácil establecer una conexión genealógico-pedagógica. Sin embargo, hay otras figuras importantes de la historia del pensamiento contemporáneo en Japón a quienes se da de lado, a pesar de que tradicionalmente se las empadrona dentro de la Escuela de Kioto. Esto ocurre en el caso de Suzuki Daisetsu, psicólogo y filósofo. En cierto modo, Suzuki triunfa donde sus compañeros fracasaron, puesto que (a) escribió obras de impacto universal a cuatro manos con filósofos occidentales, y (b) consiguió contemporizar las tradiciones de pensamiento niponas con las corrientes coetáneas de la filosofía mundial. V. FROMM, E. y SUZUKI, D.: *Budismo zen y psicoanálisis*.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002 (1ª ed. 1964). Col. Biblioteca de Psicología, Psiquiatría, y Psicoanálisis.

Curiosamente, ninguna de las figuras analizadas por Heisig se interesa por Freud. El propio autor comenta esta particularidad, pero no acierta a explicar su causa. Esta constatación resulta sorprendente. La filosofía occidental moderna a la que estos filósofos pretendían dar réplica no se entiende sin el estructuralismo y el postestructuralismo, que a su vez no se entiende sin la relectura que Lacan hace de Freud en sus seminarios. Nishida no llegó a presenciar nada de esto y Tanabe no asistió a la culminación del proceso, pero a nadie se le escapa que el psicoanálisis no podía ser ignorado ya en la primera mitad del siglo XX. El último de los filósofos analizados, Nishitani, tenía otras inclinaciones, y se concentró en la dimensión más espiritual y existencialista de la filosofía. Por más que estos tres filósofos no trataran temas de psicoanálisis, otros sí lo hicieron. Al escoger a estos tres representantes, se corre el riesgo de que una lectura haga inducción y generalice a toda Escuela unas características que sólo comparten algunos miembros. En descargo de Heisig hay que decir que él mismo previene de este peligro al inicio de la obra; pero durante la lectura resulta fácil perder de vista la advertencia.

Por lo que se refiere a contenido, hay que criticar la tibieza con que se valoran las posiciones políticas de los filósofos analizados. Incluso el lenguaje con que se aborda la cuestión resulta eufemístico y exculpatorio. Así, Nishida tiene un «breve arrebatado de patriotismo manifestado en el recuerdo a su hermano muerto, escrito para un periódico» (P. 56).

En ocasiones, se tiene la sensación de que no hay suficiente distancia crítica con el material analizado. Ciertamente, nunca se cae en la hagiografía. Sin ir más lejos, Heisig se atreve a reconocer que *Indagación del bien* es un trabajo mediocre a pesar de su importancia para el canon japonés. Sin embargo, se insiste demasiado en ver sólo el lado positivo de las obras de los autores y se pasa de puntillas por lo demás.

Si nos fijamos en el estilo, en primer lugar es de justicia reconocer que escribir un libro de 450 páginas en cualquier idioma que no sea la lengua materna supone un logro, más aún si el tema tratado es filosofía. Hay pasajes donde la sintaxis de Heisig es envarada o la expresión de las ideas resulta ambigua (sin que esa sea la intención, al menos en apariencia). Constituyen la excepción y no la regla, lo que contribuye a subrayar la admiración ante la empresa. En cuanto a los fragmentos de obras de los

filósofos que se reproducen en el ensayo, siempre es preferible una traducción con asperezas a una traducción indirecta (la traducción de una traducción).

### **Reflexión:**

Redactar esta reseña varios años después de la publicación de la obra me ha permitido leer otras reacciones al ensayo. La comparación de estas «recepciones», no ya de la obra de Heisig, sino del concepto de Nada proveniente de la filosofía de Asia Oriental, merece una reflexión.

Oshii Mamoru es un director de culto para los aficionados a la animación japonesa por el tratamiento adulto de sus personajes y los temas filosóficos y políticos de su trabajo. Entre sus films más renombrados se encuentran *Ghost in the Shell* y *Ghost in the Shell 2: Innocence*. Ambos toman prestado el universo narrativo diseñado por el guionista y dibujante Shirō Masamune. Hace unos años se produjo una serie de animación, con dos temporadas de 26 episodios cada una, titulada *Ghost in the Shell: Stand Alone Complex*. La serie constituye un punto intermedio entre los planteamientos maduros de Oshii y la vocación de entretenimiento de ciencia-ficción, con *cyborgs* e inteligencias artificiales, del creador del manga original.

La línea argumental de la primera temporada gira entorno al 笑い男の事件 (*warai otoko-no jiken*; «el incidente del hombre que ríe»). Este «hombre que ríe» es en realidad un niño: el personaje se basa en el cuento de Salinger, «The Laughing Man.»<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Publicado por primera vez en la colección de relatos del autor *Nine Stories* (1953). En el relato, un hombre rememora que en su infancia pertenecía a un grupo de niños, el Club de los Comanches, comandados por un joven monitor al que los niños apodan *el Jefe*. En un destartalado autobús el Jefe recoge a los comanches para llevarlos invariablemente de excursión, de visita a museos o a jugar a béisbol a Central Park. Sus viajes y veladas se ven amenizadas con las narraciones del Jefe, cuyo protagonista es el hombre que ríe. El hombre que ríe es un personaje de moral (sólo) aparentemente ambigua con el que todos los niños se identifican. Sin embargo, todo se altera cuando aparece Mary Hudson, la novia del Jefe: es rechazada primero, por ser una chica; admirada después por *no ser una chica corriente* y defenderse bien en el béisbol; al final, cuando por acontecimientos oscuros rompe con el Jefe, es extrañada por los comanches. Tras la separación de Mary y el Jefe, éste explica el desenlace mortal de la que sería la última aventura del hombre que ríe. En *El hombre que ríe* se retrata el choque entre el mundo visto por unos ojos infantiles con la sociedad adulta, que al niño se le antoja incomprensible, inaccesible. Es muy posible que la autenticidad que desprende el relato provenga del uso de material autobiográfico. La acción se sitúa en la Nueva York natal del autor en el año 1928. Por esas fechas, el autor tendría unos nueve años; presumiblemente, el *muchacho* que narra la historia tiene esa edad. Así, el *warai otoko* se inspira en la voz narrativa del relato (que es donde se concentra la maestría literaria de Salinger), no en el personaje del Jefe o del hombre que ríe.

El *warai otoko* experimenta, como varios de los «héroes» de Salinger, la pérdida de las certezas absolutas de la infancia, el estupor ante la hipocresía de los adultos. En la ficción, este choque se escenifica cuando el niño descubre una operación de fraude descomunal, acordada entre industrias farmacéuticas y de microelectrónica, por un lado, y los altos cargos de las instituciones sanitarias y administrativas, por otro. *Warai otoko*, un *hacker* consumado, urde una estrategia para destapar la entente criminal.

Sin embargo, el proceso se complica y da lugar al *stand alone complex* (a falta de una idea mejor, sólo se me ocurre traducirlo como «complejo multi-independiente»). Como respuesta a ciertos datos de la estafa que se filtran a las redes de información, diversos actores se inmiscuyen en la trama y ejecutan acciones terroristas similares entre sí. El *modus operandi* y los objetivos de las acciones se asemejan. De este modo, se crea la ilusión de una maniobra dirigida por el *warai otoko*. La hipótesis de un plan compartido se desvanece al comprobar que los motivos y los caminos previos en cada caso son diferentes. En esto consiste lo que se ha dado en llamar *stand alone complex*, una noción verdaderamente inquietante porque introduce una imprevisibilidad del todo ingobernable en nuestros modelos de realidad. Los individuos dentro del S.A.C. constituyen copias sin un original.

A mi entender, como ocurre en la mayoría de obras de este género, el argumento apunta directamente hacia la situación de nuestras sociedades: la obsesión de las clases «dirigentes» por manipular la información y controlar las fuentes y canales de distribución.

La idea de un S.A.C. no resulta tan extravagante desde tradiciones de pensamiento donde la teleología no es el modelo epistémico «por defecto». En su prólogo al *Yi Jing*,<sup>6</sup> Jung habla de «sincronicidad» para analizar la epistemología que destilan las páginas del clásico chino. El manual de adivinación propone un camino alternativo para alcanzar el conocimiento (y acaso este conocimiento en sí sea de una clase distinta): un «principio al que he denominado sincronicidad, un concepto que configura un punto de vista diametralmente opuesto al de causalidad.»<sup>7</sup> Esta vía establece un trazado alternativo a la lógica causa-efecto que, como defendió Hume, no es sino una categoría del conocimiento mental: la única continuidad entre la supuesta

---

<sup>6</sup> WILHELM, Richard (ed.): *I ching. El libro de las mutaciones*. Barcelona: Edhasa, 1977. Traducción del original chino al alemán por Richard Wilhelm, y del alemán al castellano por D.J. Vogelmann.

<sup>7</sup> Op. cit., P. 25.

causa y el hipotético efecto es la que establecen los sujetos. Más adelante, con la expansión del buddhismo, los *gong'an* o *kōan* (公案) perseguirán cortocircuitar nuestra percepción condicionada de la realidad. Sería interesante ver cómo se puede conciliar la noción de «sincronicidad» con la de «intersubjetividad», o con propuestas de pensamiento dialógicas como las que realizan Martin Buber o Mikhail Bakhtin...

Opino que la noción de *stand alone complex* se puede aplicar a la recepción del trabajo de Heisig. Incluso me atrevería a hablar, más en general, de la recepción euroamericana a las aportaciones de la Escuela de Kioto como un *stand alone complex*. Pero vayamos por partes...

Volvamos a la obra de Heisig. Varias personas han coincidido en señalar que no podría haberla titulado mejor. Raimon Panikkar, prologuista del ensayo original, escribe «*Filósofos de la nada* es el título feliz de esta obra» (p. 11) y seguidamente dedica varios párrafos a explicar las diferencias en lo que se entiende por «nada» en realidades alejadas en el espacio y el tiempo. Gereon Kopf señala en una crítica a la traducción al inglés: «My sole disappointment with this book is that Heisig did not make more of the title *Philosophers of Nothingness*.»<sup>8</sup> A continuación, Kopf realiza una serie de observaciones muy interesantes sobre este constructo filosófico, la Nada. (Quizá sería más exacto hablar de «aconstructo», puesto que la Nada, por necesidad, no conoce límites ni puede definirse.)

González Valles edita su *Historia de la filosofía japonesa* en el año 2000,<sup>9</sup> por las mismas fechas en que Heisig estaba remachando el prólogo de su ensayo. También en la obra de González, el concepto de la Nada es capital. [Véanse, por ejemplo, las explicaciones de la P. 87: «La nada y el vacío no son la misma cosa, aunque muchas veces se tomen como sinónimos (...).»] Ahora bien, el término no es importante sólo por su centralidad en la historia de la filosofía japonesa sino por la importancia que González Valles le atribuye en su explicación de la Escuela de Kioto. Veamos cómo lo expone A. Jacinto Zavala en una reseña de la obra:<sup>10</sup>

<sup>8</sup> KOPF, Gereon. Reseña aparecida en *H-Buddhism* (Marzo, 2004): <http://www.h-net.org/reviews/showpdf.cgi?path=274301169487155> Última consulta 17-03-2007. La versión en inglés no incluye el prólogo de Panikkar a la edición original.

<sup>9</sup> GONZÁLEZ VALLES, Jesús: *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos, 2000.

<sup>10</sup> JACINTO ZAVALA, Agustín, en *Relaciones*, vol. 21, nº 83, <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/137/13708311.pdf> Última consulta: 17-03-2007.

«(...) quisiera mencionar un punto que a mí, que he dedicado más de 25 años a estudiar la filosofía de Nishida Kitarô, me llamó mucho la atención. Se trata de la propuesta del P. González Valles de acercar el concepto de Camino primordial<sup>11</sup> a la interpretación de la Nada absoluta (Cfr. p. 84), que Nishida toma como uno de los conceptos básicos de su filosofía. Las posibilidades que apunta esta propuesta son sumamente atractivas y merecerían un libro aparte por parte del P. González Valles. Considero que valdría la pena intentar una interpretación así, aunque me intriga saber a qué resultados pudiera llevar.»

P. 8

Llegados a este punto, debemos aclarar que cuando hablamos de *stand alone complex*, no hablamos de tecno-superchería. Tanto Nishida como sus discípulos fueron los primeros en trabajar profusamente la idea de Nada absoluta. Es natural que quien estudie a estos filósofos refiera la importancia del concepto y sus raíces históricas budhistas y daoístas. Del mismo modo, y en buena lógica, también destacan la importancia del proyecto de la Escuela de Kioto como una filosofía universal.

Ahora bien, el factor x del caso radica en el hecho de que todos los estudiosos que he leído coinciden en señalar que precisamente la Nada absoluta constituye la aportación más importante que la Escuela de Kioto ha realizado a la filosofía mundial. Muchos esperan todavía que las secuelas de esta aportación cambien la fisonomía de lo que Occidente llama «filosofía» (Heisig, Panikkar y Kopf). Cabe preguntarse si, toda vez que el cambio no se ha producido ya, ¿llegará a producirse alguna vez? Además, ¿cómo sabríamos que dicho cambio se ha producido?; esto es, ¿en qué consistiría la transformación?

Más vital si cabe es preguntarse por qué esa coincidencia de criterio en señalar a la Nada absoluta. Probablemente, esto nos hable mucho más acerca de «nosotros» mismos que de la propia cultura japonesa. ¿Qué nos indica esta convergencia? ¿Qué conclusiones podemos extraer?

En su edición del *Bardo Thodol*, Robert A.F. Thurman<sup>12</sup> dedica varias páginas a advertir a los lectores neófitos en materia de buddhismo del riesgo de confundir la Nada con un estado de olvido anestésico, donde escapar de las demandas y el dolor de la vida tal y como la conocemos. Por paradójico que resulte, reintegrarse a la *Nada* también

<sup>11</sup> Se refiere a la Gran Madre del daoísmo: «Un *dao* que es pot definir no és un *dao* constant.» [GOLDEN, Seán; PRESAS, Marisa (editores y traductores): *Laozi. Daodejing. El llibre del 'dao' i del 'de'*. Barcelona: Edicions Proa, 2000. P. 27.]

<sup>12</sup> SAMBHAVANA, Padma: *El libro tibetano de los muertos*. Barcelona: Kairós, 2005. Traducción, introducción y comentarios de Robert A. Thurman. Traducción al castellano de Miguel Portillo a partir de la edición en inglés. Para aquellos que estén interesados en aproximarse al *Bardo Thodol*, recomendamos esta otra edición: PRATS, Ramon N. (trad. del tibetano, notas y edición). *El libro de los muertos tibetano. La liberación por audición durante el estado intermedio*. Madrid: Siruela, 2001.

implica *superar el nihilismo*, especialmente el tipo de nihilismo que podemos observar en las sociedades «occidentales» y que, al cabo, es sólo escapismo:

El abandono de cualquier concepto sobre la nada nos deja con la preocupación absoluta sobre la calidad de las situaciones relativas. Esta preocupación requiere que utilicemos todos los medios a nuestro alcance para mejorarlas.

THURMAN, Robert A.F., op. cit., P. 45.

Acaso sea esta cualidad ética del pensamiento lo que anhelamos reencontrar. El temor a caer de nuevo en las grandes narraciones, comunidades imaginadas y aberraciones ideológicas anula cualquier discurso de pretensión universalista o de gran alcance en la filosofía actual. Quizá las filosofías de Asia nos permitan eludir la trampa que hemos tendido ante nosotros mismos; o quizá eso sea sólo algo que nos gusta creer.

---