

EL ENCUENTRO DE MARTIN HEIDEGGER CON EL PENSAMIENTO ASIÁTICO

Antonio M. Martín Morillas

Sumario: Este artículo informa de la aparición relativamente reciente de un creciente elenco de bibliografía especializada en la que se demuestra y estudia la relación del filósofo alemán Martin Heidegger (1898-1976) con algunas de las grandes filosofías clásicas de Asia, especialmente el taoísmo y el budismo Zen, así como con renombrados filósofos japoneses coetáneos, la mayoría de ellos pertenecientes al círculo de la Escuela de Kioto. Ante las diferentes lecturas de esa relación, aquí proponemos la tesis de una 'convergencia' entre la filosofía del segundo Heidegger y el pensamiento asiático.

Summary: This article reports the relatively recent appearance of an increasing body of specialized bibliography which proves and studies the relationship between the German philosopher Martin Heidegger (1898-1976) and some of the great classical philosophies in Asia, especially Taoism and Zen Buddhism, as well as some renowned contemporary Japanese philosophers, most of them belonging to the circle of the Kyoto School. As to the different readings for that relationship, we propose here the thesis of a 'convergence' between Heidegger's second philosophy and Asian thought.

Palabras clave: nuevas tecnologías, Martin Heidegger, taoísmo, budismo Zen, Escuela de Kioto.

Key words: new technologies, Martin Heidegger, Taoism, Zen Buddhism, Kyoto School.

Fecha de recepción: 20 enero de 2012

Fecha de aceptación y versión final: 10 mayo de 2012

1. Introducción

Es un hecho notable en el panorama filosófico de las últimas dos o tres décadas la aparición de un creciente elenco bibliográfico acerca de la constatada relación entre el pensamiento de Martin Heidegger y la filosofía asiática¹. Parece existir consenso entre los especialistas en que Heidegger conocía Oriente mejor de lo que hasta hace poco se suponía y que se interesó especialmente por el taoísmo y el budismo Zen. Pero en lo que no parece haber acuerdo es en la cuestión crítica de hasta qué extremo llegó el interés del pensador alemán por los pensadores asiáticos: ciertos autores plantean una influencia directa del pensamiento oriental en la filosofía del segundo Heidegger y otros

¹ Sirve de especial referencia aquí el excelente trabajo de C. SAVIANI, *El Oriente de Heidegger*, Herder, Barcelona 2004 (ed. orig.: *L'Oriente di Heidegger*, Il Nuovo Melangolo s.r.l., Génova 1998).

defienden una similitud más o menos externa por armonía, correspondencia o concordancia. Pretendemos aquí calibrar el tipo y el grado del encuentro de Heidegger con el pensamiento oriental o asiático. Importa determinar si se trata de toda una “influencia”, de una “coincidencia” más o menos casual y extrínseca o si, como sostenemos nosotros, de una verdadera “convergencia” interna de fondo.

Existen pruebas de que Heidegger estaba familiarizado con la filosofía oriental. Algunas ideas importantes de su propia filosofía, sobresaliendo entre ellas las de nada, vacío y claro, pero también las de camino y lenguaje, entre otras, guardan un llamativo parecido con términos, locuciones y sintaxis empleados en las traducciones alemanas que él manejó de textos clásicos del taoísmo chino, como el *Dao-de-jing* de Laozi y el *Zhuang-zi*, y de manuales sobre el budismo Zen chino-japonés, como las traducciones al alemán de Ohazama Shuei de selecciones de maestros del Zen o algunos de los escritos de D. T. Suzuki. También pudo enriquecer su conocimiento sobre el mundo oriental a través de las numerosas conversaciones que consta que mantuvo en Alemania con profesores chinos y japoneses durante varias décadas y de la correspondencia que sostuvo con destacados filósofos japoneses, como Kuki Shuzo, Tanabe Hajime, Miki Kiyoshi o Nishitani Keiji. En el verano de 1946, además, Heidegger emprendió la traducción al alemán de ocho capítulos seleccionados de Laozi en colaboración con el profesor chino Paul S. Hsiao. La visita del profesor japonés Tezuka Tomio en 1954 inspiró a Heidegger el conocido diálogo recogido en el importante texto ‘De camino al habla’ (*Unterwegs zur Sprache*) (1959), en el que se discuten con cierto detalle ideas relativas al mundo oriental.

Son varios los investigadores que señalan indicios de que Heidegger pudo tomar impulso para su “otro comienzo” del pensar como “sobrepasamiento de la metafísica” inspirándose en determinados aspectos de una tradición, la asiática, que o bien desconocía la metafísica, o bien se había vuelto antimetafísica una vez que la había descubierto. Es también de resaltar la gran acogida que la filosofía de la nada de Heidegger ha tenido y sigue teniendo en Asia, sobre todo en Japón, que fue el primer país en traducir a su idioma ‘Ser y tiempo’ (*Sein und Zeit*) (1927) y recibió con enorme interés la aparición de ‘¿Qué es metafísica?’ (*Was ist Metaphysik?*) (1929), concretamente entre los representantes de la llamada Escuela de Kioto. Se entiende así la reciente aparición de un número cada vez mayor de artículos y monografías que versan sobre el parecido que se puede apreciar entre diversas escuelas asiáticas, principalmente el taoísmo y el budismo Zen, y determinados hitos del camino del pensar de Martin Heidegger, sobre todo en su segunda filosofía.

La relación entre Heidegger y el pensamiento asiático resulta ser una realidad dialéctica, móvil, viva, como lo es todo diálogo serio entre pensadores de altura. Se trata, por lo que toca a Heidegger, de una experiencia sostenida de búsqueda de lo más originario del pensamiento humano sin llegar a perder nunca la originalidad propia. No es creíble, pues, la idea de que Heidegger elaboró sin más toda su segunda filosofía traduciendo, por así decirlo, el pensamiento oriental a lenguaje occidental. Decir eso es pensar que el “viraje” desde su primera etapa (la analítica del ser-ahí) a su segunda filosofía supuso el fin de su diálogo con Occidente para echarse, casi a la desesperada, en brazos de Oriente.

Pero Heidegger nunca abandonó su diálogo con la filosofía occidental, desde los orígenes presocráticos a los autores contemporáneos. Ni tomó todo lo oriental a bulto, sino que seleccionó su diálogo con los escritos que tuvo a su alcance del taoísmo chino y el budismo Zen. Y decimos diálogo, que no imitación. No creemos que Heidegger se apropiara de los términos rectores de esas corrientes asiáticas poniendo un escrupuloso cuidado en ocultar sus fuentes. La nuestra no es una hermenéutica tan de la sospecha que contemple en el interés de Heidegger por el mundo asiático la prueba de un monumental fraude en la historia del pensamiento. Se niega a participar en una especie de reedición del “caso Heidegger”, añadiendo ahora su supuesto plagio de Oriente a la condena por su lamentable relación con el nazismo. Muy al contrario, confía más bien en las potencialidades del diálogo, acaso no consumado pero sí iniciado, de Heidegger con las fuentes del pensamiento asiático, en lo no dialogado y aún por dialogar entre Heidegger y Oriente, e incluso en la eventualidad de un diálogo nuestro con lo dialogado entre ellos. Todavía más, nuestra lectura del pensamiento del segundo Heidegger y los textos relevantes del taoísmo y el Zen entiende que el prolongado diálogo del primero con los segundos redundó en un auténtico “encuentro” pensante del filósofo alemán con lo más originario de Oriente.

Por otra parte, nos parece excesivamente pobre la idea de que Oriente y Heidegger mantienen entre sí una serie de paralelismos más o menos formales, que incluso se pueden verificar en sus textos y esquematizar conceptualmente, pero que no se tocan en sus fibras mayores, justo por tratarse de líneas paralelas en sistemas estáticos cerrados. Ciertos puntos del pensamiento de Heidegger se corresponderían, como por azar, con determinados puntos del pensamiento de Asia. Y no habría más que decir. Nosotros, acaso esperando más de los frutos del diálogo, vemos una clara cercanía entre Heidegger y Oriente que no se deja representar con meras imágenes lineales. Se trata más bien de una sinergia viva, de un mismo impulso pensante compartido por dos experiencias diversas que tienden a cruzarse por la dirección de su propia dinámica interna. A través de los aspectos fundamentales del pensamiento del segundo Heidegger sobre la nada y su comparación con las filosofías orientales del vacío, nosotros vemos en general una “convergencia” entre el pensamiento del segundo Heidegger y el pensamiento oriental, que se ubica a igual distancia de los extremos de las tesis “dura” de la influencia directa y “blanda” de la simple casualidad.

Heidegger y el pensamiento oriental encarnan tradiciones culturales con presupuestos muy distintos, los primeros metafísicos y los segundos ametafísicos. Se aprecia, de entrada, un neto contraste entre ambos estilos mentales: una finalidad fundamentalmente ontológica en el caso de Heidegger y una actitud más bien sapiencial y ético-soteriológica entre los pensadores asiáticos. Ahora bien, el pensar esencial de Heidegger y las escuelas taoísta y Zen son metodologías diferentes con finalidades diversas, pero no necesariamente realidades pensantes divergentes. Todas ellas exploran con enfoques dinámicos. Son intentos de pensar y experimentar la movilidad del trascender. Practican una suerte de *coincidentia oppositorum*, tratando de superar toda expresión de dualismo y conceptualismo. Su cercanía de enfoques y de contenidos, por encima de tan distantes marcos histórico-culturales, resalta mejor cuando consideramos su acuerdo en aquello que niegan. Comparten una suerte de “convergencia negativa”. Convergen en su anti-

sustancialismo y anti-esencialismo: el ser es acontecimiento o camino. Convergen en su anti-cosismo y anti-dualismo: ser, nada y vacío se copertenecen en la duplicidad de ser y ente o de camino y cosas; en su anti-humanismo: el hombre no es el centro y dueño del mundo sino que está entregado al claro del ser o a la iluminación del camino; en su anti-intelectualismo y anti-objetivismo: el lenguaje de la meditación se funda en el silencio y trasciende el ámbito de la representación conceptual; y en su anti-moralismo: más allá de las morales convencionales hay una ética originaria de la serenidad o una soteriología del regreso al camino. Es, en definitiva, una convergencia de fondo, que en general tiene que ver con la superación del pensamiento metafísico. La metafísica es, por lo común, fundamentalmente conceptual, esto es, horizontal-representacional, y el conceptualismo genera de por sí diferencias de pensamiento. No así el pensar heideggeriano y la sabiduría místico-filosófica asiática, que promueven la convergencia en la unidad y líneas de encuentro para el pensamiento.

2. Testimonios del encuentro de Heidegger con el pensamiento asiático

Pasamos a exponer sucintamente el *status quaestionis* en la bibliografía disponible de la relación de Heidegger con el pensamiento asiático u oriental, señalando las principales publicaciones sobre esta cuestión y algunos datos fundamentales de dicha relación. En principio, el propósito fundamental del pensamiento del segundo Heidegger consiste en sobrepasar la tradición metafísica occidental en dirección hacia un pensar más originario. Se suele creer que ese intento de sobrepasamiento se ha efectuado exclusivamente a través de un prolongado diálogo hermenéutico con autores occidentales, desde los antiguos griegos y la tradición judeocristiana hasta los pensadores y poetas de la modernidad. Se señalan entre ellos, con razón, a Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Agustín, Aquino, Eckhart, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Hölderlin, Rilke, Rickert, Kierkegaard y Husserl, entre tantos otros. Poca mención se hace, sin embargo, de autores y corrientes orientales, como el taoísmo de Lao-zi y Zhuang-zi o el budismo Zen, con los que Heidegger también dialogó en profundidad. En cierta medida, que intentaremos determinar, la originalidad del pensar heideggeriano encuentra una importante fuente de inspiración, sobre todo después del viraje de los años 40, en su notable conocimiento de la filosofía asiática.

Heidegger no es pionero en este campo. Ya en la tradición filosófica alemana se aprecia un fuerte interés por el pensamiento oriental. Así, Leibniz estudió el confucianismo y el clásico chino *I-jing* ("El libro de las mutaciones"). Wolff escribió sobre las doctrinas éticas de los chinos. Goethe, Kant y Herder abordaron en sus ensayos aspectos diversos del pensamiento chino. Von Humboldt reflexionó sobre el lenguaje chino. Hegel y Schelling emprendieron estudios de filosofía china. Schopenhauer llegó a conocer bastante bien la filosofía oriental, en especial el pensamiento indio. Nietzsche empleó numerosas ideas de la filosofía y la religión indias, estando además familiarizado con las culturas china y japonesa. Y pensadores contemporáneos de Heidegger, como Martin Buber, Rudolf Otto, Max Scheler, Karl Jaspers y Karl Löwith, discutieron en sus escritos ideas de pensadores indios, chinos y japoneses.

En concreto, la bibliografía existente permite estudiar la posible “influencia” (May), “correspondencia” (Strolz, Parkes) o “convergencia” entre el pensamiento de Heidegger y la filosofía de Extremo Oriente². Por ejemplo, en el segundo Heidegger se incluyen los tres *tópoi* fundamentales de la “nada” (*Nichts*), el “vacío” (*Leere*) y el “claro” (*Lichtung*), que guardan relación con textos orientales por él conocidos. Así, la idea heideggeriana de que “el ser y la nada se pertenecen mutuamente” coincide con formulaciones de la versión alemana de los Caps. 1-2 del clásico de Laozi y con algunas sentencias del *Shinjin-mei* del Zen japonés (el *Sin-sin-ming* chino). La idea de que “la coseidad de una cosa no es ella misma una cosa” (y de que “el ser de los entes no es un ente”) coincide con expresiones del Cap. 22 del *Zhuang-zi* en alemán. La idea de que “el vacío del ser no lo puede llenar la totalidad de los entes” y la caracterización de la nada como vacío mediante la “metáfora del recipiente” conectan con el Cap. 11 de Laozi. La noción misma de “claro como espacio manifestativo vacío” coincide con la interpretación literal del ideograma que se emplea en chino para el término “nada” (*wu*), donde se acude también a la metáfora del bosque talado empleada por Heidegger.

Está probado que Heidegger se había familiarizado desde su juventud con ciertas traducciones alemanas de textos filosóficos clásicos de la China y Japón. Es llamativa la similitud que se detecta entre el vocabulario y expresiones de esas traducciones y una serie de formulaciones fundamentales de las principales ideas del segundo Heidegger, sobre todo en lo relativo a las cuestiones del ser y la nada o del lenguaje. Son también conocidos los contactos relativamente frecuentes de Heidegger con profesores, intelectuales y artistas orientales, especialmente japoneses, a lo largo de su vida. Los primeros contactos personales de Heidegger con el pensamiento oriental datan de 1922, cuando conoció al renombrado filósofo japonés Tanabe Hajime. También conoció personalmente, entre 1922 y 1937, a otros pensadores importantes japoneses de la Escuela de Kioto, como Miki Kiyoshi, Nishitani Keiji y su amigo Kuki Shuzo. En el verano de 1946, además, Heidegger emprendió una traducción parcial al alemán del *Dao-de-jing* de Lao-zi, en colaboración con el germanólogo chino Paul Shih-yi Hsiao. Y durante años, según confesó a Raimon Pánikkar, acarició el proyecto de traducir al alemán los *Upanishads* indios. Pero fue sobre todo en la década de los años 50 cuando se atrevió a decir algo sobre la filosofía oriental, especialmente tras la visita en 1954 del profesor de literatura alemana Tezuka Tomio, también japonés, que sirvió de ocasión para que Heidegger escribiera el aludido diálogo entre un japonés y un entrevistador incluido en ‘De camino al habla’³. Este escrito, de particular interés por versar explícitamente en determinados momentos sobre la cultura oriental, resulta ser en parte una reconstrucción

² Cfr. R. MAY, *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influence on his Work*, Routledge, London 1996 (ed. orig.: *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluß*, Steiner Verlag Wiesbaden, Stuttgart 1989); W. STROLZ, “Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus”, en W. STROLZ (ed.), *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg 1984; y G. PARKES (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, Hawaii University, Honolulu 1987.

³ Cfr. M. HEIDEGGER, “De un diálogo del habla. Entre un japonés y un inquiridor”, en M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1987, 77-140 (ed. orig.: “Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden”, en *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959, 83-155).

de las experiencias personales del autor durante tres décadas de acercamiento al mundo asiático.

Es interesante también constatar el fuerte impacto causado por la obra heideggeriana tras su recepción en Oriente. De hecho, el primer comentario sobre la filosofía de Heidegger no apareció en Europa ni en los Estados Unidos, sino en Japón, y fue escrito por Tanabe Hajime en 1924. Lo mismo cabe decir sobre el primer estudio en profundidad sobre su obra, que apareció en 1933 y se debe a Kuki Shuzo. La primera lengua extranjera a la que fue traducido ‘Ser y tiempo’ fue el japonés, versión que apareció en 1939, es decir, veintitrés años antes, por ejemplo, que la primera edición en inglés y doce antes que la traducción española de José Gaos. La misma obra fue objeto de cinco traducciones posteriores al japonés en las tres décadas siguientes, mientras que en inglés se mantiene hasta hoy sin mejoras la primera traducción y en español no ha aparecido una segunda traducción, la del profesor chileno Jorge Eduardo Rivera, hasta 1997. Asimismo, el idioma (aparte del alemán) en el que se ha publicado más literatura secundaria sobre Heidegger es también, con diferencia, el japonés. Por su parte, ha habido un interés considerable por el pensamiento de Heidegger en China, más aún en India y Corea, y todavía más en Tailandia. Finalmente, Heidegger ha sido con total probabilidad el filósofo contemporáneo más estudiado en toda Asia.

Es cierto que Heidegger dejó sin explicitar la procedencia asiática de buena parte su inspiración. Pero, según todos los indicios, su interés por la filosofía oriental tuvo mucho mayor calado en la dirección de su pensamiento de lo que la parquedad del filósofo en dar a conocer sus fuentes orientales pudiera sugerir. Ese interés viene corroborado por los testimonios e investigaciones de un buen número de autores, entre quienes destacan los siguientes: Chuang Chung-yuan, Paul Shih-yi Hsiao, Tezuka Tomio, Hans A. Fischer-Barnicol y Heinrich Wiegand Petzet⁴.

Ahora bien, solamente una vez discute Heidegger en sus escritos publicados a un autor asiático de manera directa: se trata de su amigo el intelectual japonés contemporáneo Kuki Shuzo, en el indicado diálogo de ‘De camino al habla’. Sólo dos veces menciona por su nombre al pensador chino Lao-zi, pero no en sus obras oficiales sino en una conferencia y en un artículo periodístico, ambos de 1958. Son contadas las ocasiones en las que emplea términos y nociones procedentes del pensamiento oriental en sus obras, sobre todo la noción de *Tao*, siempre en textos escritos a partir de los años 50. Ésas obras son: ‘Hacia la cuestión del ser’ (*Zur Seinsfrage*) (1967), ‘Identidad y diferencia’ (*Identität und Differenz*) (1976), ‘De camino al habla’ (*Unterwegs zur Spra-*

⁴ CHUANG CHUNG-YUAN, en G. NESKE (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, 65-70 y “The Philosophy of Taoism according to Chuang Tzu”: *Philosophy East and West* 27 (1977) 409-422; H. A. FISCHER-BARNICOL, “Spiegelungen – Vermittlungen”, en G. NESKE (ed.), *o. c.*, 87-103; P. S. HSIAO, “Wir trafen uns am Holzmarktplatz”, en G. NESKE (ed.), *o. c.*, 119-129 y “Heidegger and Our Translation of the ‘Tao Te Ching’”, en G. PARKES (ed.), *o. c.*, 93-101; H. W. PETZET, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger 1929-1976*, Chicago 1993, 73, 166-183 y 217 y “Die Bremer Freunde”, en G. NESKE (ed.), *o. c.*, 170-190; y TEZUKA TOMIO, “Heidagga to no ichi jikan” (“Una hora con Heidegger”), en *Heidagga zenshu* 21 (“Obras completas de Heidegger 21”), Tokio 1969, 159-166 y “Kaisetsu” (“Comentario”), en *ibid.*, 137-150.

che) (1959) y ‘Conferencias y artículos’ (*Vorträge und Aufsätze*) (1954)⁵. Además, según señala Strolz, Heidegger cita sin referencias la siguiente línea del Capítulo 28 del *Dao-de-jing* de Lao-zi en el ensayo ‘Principios fundamentales del pensamiento’ (*Grundsätze des Denkens*) de 1958: “Quienquiera que conoce su brillo / se vela en su oscuridad”⁶.

Al margen de sus obras, son también de notar otras referencias esporádicas explícitas de Heidegger al pensamiento oriental, especialmente al taoísmo. En primer lugar, en una carta a Ernst Jünger, Heidegger cita un fragmento del capítulo 47 del *Dao-de-jing* en traducción alemana de Jan Ulenbrook⁷. En la cuarta línea de la cita, nuestro autor parte de la versión de Ulenbrook, pero introduce una variante de su propia cosecha: en vez de “viendo el camino (*Tao*) del cielo”, escribe “viendo el todo (*Ganze*) del cielo”, haciendo desaparecer el término *Tao*. En segundo lugar, en carta a Paul S. Hsiao de 1947, Heidegger reproduce con alteraciones unas líneas de la traducción del mismo Hsiao al alemán del Capítulo 15 del *Dao-de-jing*. La traducción original de Hsiao sonaba así: “¿Quién es capaz de aclarar gradualmente lo turbio aquietándolo? / ¿Quién es capaz de animar gradualmente lo que reposa moviéndolo?”⁸. En su carta, sin embargo, Heidegger transforma dos veces estas líneas, escribiendo primero: “¿Quién puede estar quieto y a partir de la quietud y a través de ella poner algo en movimiento (moverlo) de tal forma que llegue a aparecer?”⁹; y después: “¿Quién es capaz, aquietando, de traer algo al ser? / El *Tao* del cielo”¹⁰. Aquí, la expresión “el *Tao* del cielo” es un añadido del propio Heidegger sobre el texto laoziano original. En la carta a Hsiao, además, Heidegger menciona también los capítulos 7, 18 y 76 del clásico de Lao-zi, lo que demuestra su familiaridad con el mismo¹¹. En tercer lugar, como informa el propio Hsiao, Heidegger hizo la siguiente afirmación en el curso de una conferencia sobre cultura y tecnología a la que él pudo asistir: “Las cosas antiguas deberían verse con una mirada nueva y más lejana. Si hubiera que intentar, por ejemplo, ‘fundamentar’ a Dios con las pruebas de su existencia (ontológica, cosmológica o teleológica), se empuqueñecería entonces a Dios, que es más y es inefable como el *Tao*”¹². Y, en cuarto lugar, Petzet cuenta cómo, en una conversación con Heidegger de 1950 ante otros invitados, se tocó el tema de la “cuaternidad” (*Geviert*) en conexión con Lao-zi, comentando que fue entonces cuando los asistentes “presintieron algo acerca de ese viraje que podría acontecerse con un pensar conmemorativo”¹³. El mismo autor recuerda otra conversación de Heidegger con

⁵ Cfr. *Zur Seinsfrage*, en *Wegmarken, Gesamtausgabe* 9, Frankfurt a. M. 1967, 252; *Identität und Differenz*, Pfullingen 1976, 25; “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe* 12, Frankfurt a. M. 1959, 187; y “Wissenschaft und Besinnung”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 39.

⁶ Cfr. W. STROLZ, *o. c.*, 94.

⁷ Cfr. H. W. PETZET, *o. c.* (1993), 182.

⁸ Wer kann das Trübe stillend allmählich klären? / Wer kann die Ruhe bewegend allmählich beleben?

⁹ Wer kann still sein und aus der Stille durch sie auf den Weg bringen (be-wegen) etwas so, daß es zum Erscheinen kommt?

¹⁰ Wer vermag es, stillend etwas ins Sein zu bringen? / Des Himmels Tao.

¹¹ Cfr. G. NESKE (ed.), *o. c.*, 127.

¹² Cfr. *ibid.*

¹³ Cfr. H. W. Petzet, *o. c.* (1993), 73.

un monje budista tailandés en 1964, en la que el filósofo alemán reconoció dos puntos interesantes. Primero, dijo que le gustaría poder acercarse más a Lao-zi, pero que sólo podía trabajarlo con ediciones alemanas, como la de Richard Wilhelm. Por cierto, se sabe que Heidegger manejaba también la traducción del *Dao-de-jing* de Victor von Strauss (1870), así como la versión al italiano de Hsiao (1947), que éste le había regalado. Segundo, cuando el monje budista afirmó después: “La nulidad no es ‘nada’, sino más bien justo lo contrario: plenitud. Nadie puede nombrarla. Pero, nada y todo a la vez, es completitud y realización”, Heidegger respondió: “Eso es lo que yo he estado diciendo durante toda mi vida”. Es precisamente lo mismo que había comentado años antes a Nishitani Keiji cuando terminó de leer un libro de D. T. Suzuki sobre el budismo Zen (1956): “Si entiendo correctamente a este hombre, esto es lo que yo he estado intentando decir en todos mis escritos”¹⁴.

En cuanto a su conocimiento de la literatura clásica oriental, el mismo Petzet señala también que está comprobado que Heidegger, además del *Dao-de-jing*, conocía al menos desde 1930 una edición alemana de Martin Buber de textos selectos del *Zhuang-zhi*, el otro gran exponente del pensamiento taoísta clásico, y que usó algunos de sus pasajes en diversas ocasiones¹⁵. Como la primera edición de Buber se publicó en 1910 (la segunda es de 1921), incluso entra en lo posible que Heidegger conociera esa obra desde bastante antes de lo constatado por Petzet. Una de esas ocasiones en que usó la obra de Zhuang-zi, muy posterior, es cuando citó la historia entera del “árbol inútil” del Capítulo 1 en traducción de Richard Wilhelm, que incluyó en la sección final de una conferencia de 1962, junto con otras referencias similares tomadas del Capítulo 4¹⁶. Existe un interesante estudio de Graham Parkes en el que se investigan las relaciones y coincidencias entre el *Zhuang-zi* y ‘Ser y tiempo’, sobre todo en lo referente al tema de la facticidad. Este mismo autor afirma que Heidegger conocía el *I-jing* chino en traducción del propio Richard Wilhelm¹⁷. Así, Heidegger llegó a manejar en diferentes versiones los tres textos fundamentales del taoísmo clásico chino.

Como informa Otto Pöggeler en comunicación personal a Parkes, Heidegger le confesó que los japoneses, en general, habían introducido elementos, sobre todo en la discusión de la nada, que a él no se le habían ocurrido anteriormente¹⁸. Se sabe que Heidegger tuvo en su poder desde mediados de los años 20, antes de escribir ‘Ser y tiempo’, una colección de textos de los maestros y poetas chinos y japoneses del budismo Zen realizada y traducida al alemán por el experto japonés Ohazama Shuei¹⁹, con prólogo de Rudolf Otto, en cuya introducción se ofrece una panorámica de la evolución del budismo mahayana y se presenta a figuras de la talla de Nagarjuna, Eisai, Dogen, Basho

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 174.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 18.

¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER (ed.), *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker 1989, 7-8.

¹⁷ Cfr. G. PARKES, en R. MAY, *o. c.*, 99.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 92.

¹⁹ Cfr. *ibid.*

y Hakuin²⁰. Ohazama deja claro en su introducción que las nociones de nada o vacío y nirvana poco tienen que ver con una visión nihilista o negadora del mundo, explicando allí la idea de “nada perfecta” (o consumada) (*mu ichimotsu, vollendetes Nichts*). En este punto, sobresalen en esa antología las palabras del maestro Hakuin acerca del sabio que ha visto su propia naturaleza verdadera: “Su propio ser no es sino la naturaleza de la nada consumada y se eleva sublimemente por encima del juego del pensar”²¹. Seguro que a Heidegger también le intrigó la explicación que allí aparece de la “nada de veinte dimensiones” (*twenty-fold nothingness*) de la doctrina de la *sunyata* de las sutras *Prajñā-paramita* mahayánicas. Ohazama, tras distinguir la nada consumada o perfecta de una “nada vacía y abstracta”, escribe: “La nada consumada no ha de encontrarse por medio de una negación abstracta sino a través de la concentración de todo lo concreto. No es algo vacío sino algo pleno de principio a fin. Es lo absoluto, la totalidad que permanece por encima de las partes, la perfección que permanece sobre todos los opuestos, la libertad que permanece por encima de todo contexto causal. Es la verdad más alta en sí misma” y, por ello mismo, “la nada consumada de la no-nada”²². Aquí asoman claramente los temas de la nada puramente negativa o vacía, de la libertad y de la verdad, tan característicos del Heidegger de finales de los años 20 y principios de los 30. Por otro lado, también está comprobado que Heidegger había leído durante los años 50 el libro de Daisetsu T. Suzuki *Zen Buddhism*²³. Y por la misma época conocía asimismo la importante obra de Oscar Benl sobre el teatro Noh japonés²⁴. Por tanto, además de las fuentes del taoísmo chino, nuestro autor tenía acceso a traducciones de textos originales del budismo Zen y disponía de solventes comentarios al budismo mahayana y a la cultura japonesa en general.

Por otro lado, la cantidad creciente de estudios de filosofía comparada que analizan diversos aspectos de la conexión del pensamiento de Heidegger con la filosofía oriental apunta en la misma dirección²⁵. Todos ellos son en sí mismos suficiente muestra

²⁰ *Zen: Der lebendige Buddhismus in Japan. Ausgewählte Stücke des Zen-Textes*, Gotha, Stuttgart 1925 (trad. por Ohazama Shuei y ed. por August Faust, compañero de estudios de Heidegger en Friburgo hacia 1922).

²¹ *Ibid.*, 63. También puede ser importante esta cita del mismo Hakuin que encabeza la introducción de la antología de Ohazama, pues bien pudiera haber estado detrás de la posterior consideración heideggeriana de los temas de la “cercanía” (*Nähe*) y “lo más cercano” (*das Nächste*): “¡Ay de aquellos que buscan en la distante lejanía (*in weiter Ferne*) e ignoran lo que reside cerca (*nabe*)!” (*Ibid.*, XIV).

²² *Ibid.*, 134-135.

²³ D. T. SUZUKI, *Zen Buddhism*, Garden City, New York 1956; introd. de B. WILLIAM, *Zen for the West*.

²⁴ O. BENL, “Seami Motokiyo und der Geist des No-Schauspiels: Geheime kunstkritische Schriften aus dem 15. Jahrhundert”: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Klasse der Literatur 1952* n° 5, Wiesbaden 1953, 103-249.

²⁵ He aquí una relación de trabajos, de entre los muchos existentes, a los que hemos podido acceder nosotros: Abe Masao, *Zen and Western Thought* (Honolulu, 1985), y *Zen and Comparative Studies* (Honolulu, 1997); Hartmut Buchner (ed.), *Japan und Heidegger* (Sigmaringen, 1989); John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Athens, 1977), y “Heidegger and Theology”, en Charles B. Guignon (ed.): *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge, 1993), 270-288; Cheng Chung-ying, “Remarks on the Ontological and Transontological Foundations of Language”, en *Journal of Chinese Studies* 5 (1978), 335-340; Chuan Chung-yuan, *Tao, A New Way of Thinking* (New York, 1975), VII-XXVIII; Elisabeth Feist Hirsch, “Martin Heidegger and the East”, en *Philosophy East and West* 20 (1970), 247-263; Vensus A. George, *Authentic Human Destiny: The Paths of*

de la proximidad que se da entre la búsqueda heideggeriana de un pensar que sobrepase la metafísica y toda una tradición cultural, la asiática, que carece de metafísica en sentido occidental. Y, aunque Heidegger se mostraba algo escéptico respecto a los resultados

Shankara and Heidegger (Washington, 1988); Michael Heim, "A Philosophy of Comparison: Heidegger and Lao Tzu", en *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984), 307-335; Steven Heine, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen* (Albany, 1985); Hans-Peter Hempel, *Heidegger und Zen* (Frankfurt a. M., 1987); Paul Shih-yi Hsiao, "Heidegger and our Translation of the 'Tao Tê Ching'", en G. Parkes (ed.), op. cit. (1987), 93-103; Hwa Yol Jung "Heidegger's Way to Sinitic Thinking", en G. Parkes (ed.), op. cit., 217-244; Idada Noriko, *Die Übersetzbarkeit Heideggers' ins Japanische* (Tokyo Metropolitan University, 1993); David Kolb, *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After* (University of Chicago, 1986), 230-236; Kotoh Tetsuaki, "Language and Silence: Self-Inquiry in Heidegger and Zen", en Parkes (ed.), op. cit., 201-211; Peter Kreeft, "Zen in Heidegger's Gelassenheit", en *International Philosophical Quarterly* 11 (1971), 521-545; David M. Levin, "Mudra as Thinking: Developing Our Wisdom-of-Being in Gesture and Movement", en G. Parkes (ed.), op. cit., 245-269; David Loy, *Nonduality: A Study of Comparative Philosophy* (New Haven, 1988); Reinhardt May, *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluß* (Stuttgart, 1989); J. L. Metha, "Heidegger and the Comparison of Indian and Western Philosophy", en *Philosophy East and West* 20 (1970), 303-317, y "Heidegger and Vedanta: Reflections on a Questionable Theme", en *International Philosophical Quarterly* 51 (1978), 121-144; Mizoguchi Kohei: "An Interpretation of Heidegger's Bremen Lectures. Towards a Dialogue with his Later Thinking", en G. Parkes (ed.), op. cit., 187-199; N. C. Nielsen, "Zen-Buddhism and the Philosophy of M. Heidegger", en "Actas del XIIº Congreso Internacional de Filosofía (Venezia, 1958)", vol. X (Florenca, 1960), 131-137; Nishitani Keiji, "La religión y la nada" (*Shuiko to wa nani ka*) (Siruela, Madrid, 1999), y "Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger", en G. Parkes (ed.), op. cit., 145-154; Carl Olson, "The Leap of Thinking: A Comparison of Heidegger and The Zen Master Dogen", en *Philosophy Today* 25 (1981), 55-61; Graham Parkes, "Dogen-Heidegger-Dogen: A Review of Studies", en *Philosophy East and West* 37 (1987), 437-454, "Introduction" y "Thoughts On The Way: 'Being and Time' via Lao-Chuang" y "Afterwords-Language", en G. Parkes (ed.), op. cit. (1987), 1-14, 105-144 y 213-216 respect., y "Translator's Preface" y "Rising Sun Over Black Forest", en R. May, op. cit. (1996), VII-XIII y 79-117 respect.; Otto Pöggeler, "West-East Dialogue: Heidegger and Lao-Tzu", en G. Parkes, (ed.), op. cit., 47-78; Carlo Saviani, "El Oriente de Heidegger" (Herder, Barcelona, 2004); Shizuteru Ueda: "Die zen-buddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen", en *Eranos Jahrbuch* 53 (1984), 197-240; Carl T. Smith, "A Heideggerian Interpretation of the Way of Lao Tzu", en *Chin Feng* 10 (1967), 5-19; Joan Stambaugh, "Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics", en *Journal of Chinese Studies* 11 (1984), 337-352, y "Commentary", en *Philosophy East and West* 20 (1970), 285-286; John Steffney, "Transmetaphysical Thinking in Heidegger and Zen", en *Philosophy East and West* 27 (1977), 323-335, y "Man and Being in Heidegger and Zen Buddhism", en *Eastern Buddhist* 14 (1981), 61-74; Bernard Stevens, "Pratique du Zen et pensée de l'Être", en *Revue philosophique de Louvain* 84 (1986), 45-76; Walter Strolz, "Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus", en Strolz, W. (ed.), op. cit., 83-106; Takeichi Akihiro: "On the Origin of Nihilism. In View of the Problem of Technology and Karma", en Parkes, G. (ed.), op. cit., 175-185; Eva Thompson, "Planetary Thinking-Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji", en *Philosophy East and West* 36 (1986), 235-252; Toshimitsu Hasumi, "Étude comparative de la philosophie de l'existence chez Heidegger et de la pensée philosophique du Zen", en *Humanitas* 19 (1978), 59-75; Tsujimura Koichi, "Martin Heidegger in Zeugnis von Koichi Tsujimura", en Richard Wisser (ed.): *Martin Heidegger in Gespräch* (Freiburg, 1970), 27-30, "Ereignis und Freiheit: Heideggers Denken in der Begegnung mit dem Zen Buddhismus", en *Japanisch-deutsches Philosophen-Symposium in Köln* (1975), "Die Seinsfrage und das absolute Nichts-Erwachen. In memoriam Martin Heidegger", en *Transzendenz und Immanenz* (Stuttgart, 1977), 289-301, y "Zu 'Gedachtes' von Martin Heidegger", en *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981), 317 ss.; Von Eckartsberg, Rolf y Valle, S. Ronald, "Heideggerian Thinking and Eastern Mind", en R. Valle, y R. Von Eckartsberg (eds.): *The Metaphors of Consciousness* (New York, 1981), 287-311; VV. AA., *Philosophy East and West* 20 (1970) (número monográfico sobre Heidegger y Oriente); Charles Wei-hsun Fu, "Heidegger and Zen on Being and Nothingness: A Critical Essay on Transmetaphysical Dialectics", en Nathan Katz (ed.), *Buddhist and Western Philosophy: A Critical Study* (New Dehli, 1981), y "Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger", en *Journal of Chinese Philosophy* 3 (1976), 115-143; Elmer Weinmayr, *Entstellung: Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers, mit einem Blick nach Japan* (München, 1991), 271-312; Yoneda Michiko, *Gespräch und Dichtung: Ein Auseinandersetzung der Sprachauffassung Heideggers mit einem japanischen Sagen* (Frankfurt a.M., 1984); Yuasa Yasuo, "The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger", en G. Parkes (ed.), op. cit., 155-174; Michael Zimmerman, "Heidegger, Buddhism, and Deep Ecology", en Charles B. Guignon, (ed.), op. cit., 240-269, "Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology", en *Modern Schoolman* 64 (1986), 19-43, y "Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism", en *Environmental Ethics* 5 (1983), 99-131.

de tales intentos de estudios comparativos, sobre todo por dificultades lingüísticas²⁶, el caso es que, como recuerda Pöggeler, también “reconocía ante los visitantes la cercanía de su pensamiento con la tradición taoísta y el budismo Zen”²⁷. Pöggeler enfatiza que Heidegger estaba en posición de “incorporar realmente” a su pensamiento impulsos o elementos provenientes de la tradición oriental. Y Rüdiger Safranski, al presentar su biografía sobre nuestro pensador, llega a calificar a Heidegger de “budista Zen europeo”²⁸.

Esta “cercanía” señalada por Pöggeler es corroborada asimismo por Hsiao en la memoria de su colaboración con Heidegger para la traducción del *Dao-de-jing* durante el verano de 1946²⁹, donde confirma que los ocho capítulos del texto chino que ambos trabajaron (probablemente, los números 1, 15, 18, 25, 32, 37, 40 y 41 de las versiones que nuestro autor manejaba)³⁰ terminaron por ejercer “bastante influencia” en el filósofo alemán. En la misma línea incide Chang Chung-yuan, cuando escribe acerca de sus conversaciones sobre el *Zhuang-zi* con nuestro filósofo en 1972: “Heidegger... no sólo entiende intelectualmente el *Tao*, sino que también ha experimentado intuitivamente su esencia”³¹. A Fischer-Barnicol Heidegger le dijo que había trabajado desde el principio con los japoneses, pero que había “aprendido más” de los chinos³². Finalmente, Graham Parkes detecta la “presencia” de nociones taoístas ya en SZ, apoyándose en la familiaridad que tenía Heidegger con el *Zhuang-zi* antes de escribir esa obra, y un claro influjo de la filosofía china y japonesa en el último Heidegger, especialmente en lo referente a la proximidad entre pensar y poesía, debido a su incipiente estudio de la lengua china y a su conocimiento de las ideas del maestro Zen japonés Dogen.

3. Las conexiones japonesas contemporáneas del pensamiento de Heidegger

Igual que Heidegger dialogó repetidamente con los orígenes del pensamiento occidental en su búsqueda de otro inicio para el pensar, también mantuvo un diálogo paralelo durante décadas con los orígenes del pensamiento y las místicas orientales, convencido de que la necesaria renovación requería repensar el todo de lo originario. Pero Heidegger no sólo dialogó con las antiguas tradiciones orientales, sino que también lo hizo con autores asiáticos de su tiempo³³. Está probado que mantuvo una relación

²⁶ Cfr. la ‘Carta de Heidegger’ a los participantes en la “Conferencia sobre Heidegger y el pensamiento oriental” (Honolulu, 17-21 de noviembre de 1969), en *Philosophy East and West* 20, Honolulu 1970, 221. Heidegger afirma aquí: “La mayor dificultad de esta empresa radica siempre... en el hecho de que, salvo en escasas excepciones, ni en Europa ni en los Estados Unidos se dominan las lenguas orientales”.

²⁷ Cfr. O. PÖGgeler, en G. PARKES (ed.), *o. c.* (1987), 49.

²⁸ En entrevista al diario español “El País” del 17-IX-1997.

²⁹ Cfr. P. S. HSIAO, en G. NESKE (ed.), *o. c.*, 127, y en G. PARKES (ed.) (1987), *o. c.*, 93-98. Cfr. también O. PÖGgeler, *o. c.*, 394.

³⁰ La ordenación de los capítulos del *Dao-de-jing* varía según los diferentes traductores.

³¹ Cfr. CHANG CHUNG-YUAN, *o. c.* (1975), IX.

³² Cfr. G. NESKE, (ed.), *o. c.*, 102.

³³ Cfr. G. PARKES, “Rising Sun over Black Forest”, en MAY, R., *o. c.*, 79-108. También YUASA YASUO: “The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger”, en G. PARKES (ed.), *o. c.*, 155-174; y MIZOGUCHI

de amistad, sobre todo, con intelectuales japoneses contemporáneos suyos de primera fila. Entre ellos, destacan Kuki Shuzo, Yamanouchi Tokuryu, Tanabe Hajime, Nishitani Keiji y Miki Kyoshi.

Kuki, pensador de fina sensibilidad estética, estudió neokantismo con Rickert en 1922 y fenomenología en 1927 con Husserl, a través del cual conoció al joven Heidegger, con quien trabó estrecha y duradera amistad. Yamanouchi, discípulo de Nishida Kitaro, estudió en 1921 con Husserl y después con Heidegger, siendo el primero en introducir la fenomenología en Japón y en iniciar el estudio técnico de la filosofía griega en la Universidad de Kioto. Tanabe, Nishitani y Miki, también discípulos del maestro Nishida, estudiaron en Alemania, el primero con Husserl, el segundo con Heidegger y el tercero con Rickert y con el propio Heidegger. De este modo, nuestro pensador tuvo contacto personal y directo con algunas de las figuras más sobresalientes de la importante Escuela de Kioto. En el plano anecdótico, además, Heidegger incluso estuvo a punto de aceptar en su juventud una oferta de trabajo en Japón para un puesto por tres años en el Instituto de Estudios Europeos de Tokio, como él mismo cuenta a Karl Jaspers en carta de junio de 1924. Basta con fijarse en las figuras de Tanabe, Nishida y Kuki para comprobar que el diálogo con estos pensadores, con su potente reflexión sobre la nada desde su conocimiento de la fenomenología y su práctica del Zen, debió de estimular significativamente a Heidegger en su apertura a Oriente. Es de destacar que tanto el pensamiento de Heidegger como el de los representantes de la escuela filosófica de Kioto ponen el acento en los temas de la nada y la muerte, justo en una época en la que en el pensamiento europeo triunfa más bien una filosofía de la vida y la pregunta por la naturaleza del ser.

Finalmente, las señales del contacto con Oriente, y en concreto con Japón, se hacen cada vez más patentes a partir de las obras de Heidegger de los años 30. El peculiar estilo poético del filosofar de Heidegger a partir de estas fechas guarda una evidente relación con el estilo en el que están escritos los grandes clásicos de la literatura taoísta y del budismo Zen que leyó. Coincidiendo con estas lecturas, la prosa altamente funcional de 'Ser y tiempo' va dando paso poco a poco a un lenguaje más poético a partir de 'De la esencia de la verdad' (*Vom Wesen der Wahrheit*) (1929). El tema mismo de la poesía y de su relación con el pensar, tan importante en el segundo Heidegger, arranca en estas fechas. En particular, la huella de las conversaciones con Kuki se aprecia en el tono y la línea de 'El origen de la obra de arte' (*Der Ursprung des Kunstwerkes*) (1952). Si es verdad, además, que Heidegger leyó el *I-jing* en alemán (edición de Wilhelm de 1923), la idea heideggeriana en su obra sobre el arte de que la verdad es la "grieta" (*Riß*) en la que se denota el "juego mutuo de mundo y tierra" pudo ser perfectamente una adaptación de la noción china de que el Tao es la fuente común de las "fuerzas cíclicas del *ch'ien* y el *k'un*" (lo creativo y lo receptivo) desarrolladas en el clásico chino. Y la interpretación heideggeriana de la *Lichtung* como "claro" del ser (despejamiento), referida en 'Ser y tiempo' al ser-ahí pero aplicada tras el viraje al ser mismo y a la nada, pudo derivarse de ideas taoístas combinadas con la concepción de la nada (*mu*) y del vacío (*ku*) del budismo Zen, hasta cristalizar como respuesta propia ante la concepción de la nada de Nishida Kitarô, que éste entiende como "el lugar del aparecer y el pere-

cer”. Además, el tema del “dejar-ser” (*Seinlassen*) podría provenir perfectamente de una fuente taoísta, vinculada en concreto a la doctrina del “no actuar” (*wu wei*), como lo sugiere lo que Heidegger escribe en un añadido a ‘Sendas perdidas’ (*Holzwege*) para la *Gesamtausgabe* (‘Obra selecta’): “Este dejar no es ninguna clase de pasividad sino la clase más alta de hacer”³⁴.

Vemos, en conclusión, cómo detrás de importantes temas heideggerianos nos topamos con el diálogo de Heidegger con Asia, tanto en las fuentes clásicas como en contactos personales con autores contemporáneos suyos. Así cobra una especial luz lo que Karl Jaspers, otro gran admirador de la cultura oriental, escribió a Heidegger en carta del 6 de agosto de 1949 en respuesta a su envío de los libros recientemente publicados “¿Qué es metafísica?” (con Introducción y Epílogo), “De la esencia de la verdad” (con Nota final) y “Carta sobre el humanismo”: “Tu ‘ser’, el ‘claro del ser’, tu inversión de nuestra relación con el ser por la relación del ser con nosotros, ... me parece haber percibido algo similar a todo eso en Asia”³⁵.

4. La “convergencia” entre el pensamiento de Heidegger y la filosofía asiática

A nadie que conozca medianamente el pensamiento asiático se le escapa su manifiesta cercanía con el pensamiento heideggeriano. La duda surge a la hora de concluir si tal “cercanía” consiste en una verdadera “influencia” (Reinhardt May)³⁶, en una suerte de “correspondencia” (Walter Strolz)³⁷, en una cierta “armonía” (Graham Parkes)³⁸ o si, como proponemos nosotros, se trata de una fecunda “convergencia” de dos mundos filosóficos distintos. Parkes se muestra reticente a admitir una influencia directa de Oriente en Heidegger: él prefiere hablar de una “congruencia independiente de ideas”. Strolz tampoco admite la tesis de la influencia directa y entiende su correspondencia en términos de dos líneas de pensamiento paralelas con interesantes afinidades. Mientras que las tesis de la armonía y de la correspondencia entre la filosofía asiática y la del segundo Heidegger, sin llegar al extremo de la pura “casualidad”, apuntan a una mera coincidencia y similitud de temas y orientación, la tesis de May sostiene una inspiración directa del pensamiento del filósofo alemán en corrientes de pensamiento asiáticas. Heidegger habría tomado como estímulo de su “otro comienzo” del pensar allende la metafísica occidental una serie de fuentes orientales sobre las que guardó completo silencio.

De acuerdo con la tesis “dura” de May, en efecto, la fase final del pensamiento de Heidegger (el “último Heidegger”), recibida en general por la crítica occidental con

KOHEI, “An Interpretation of Heidegger’s Bremen Lectures. Towards a Dialogue with his Later Thinking”, en *ibid.*, 187-199.

³⁴ Cfr. *Gesamtausgabe* 5, 70-74.

³⁵ Cfr. MARTIN HEIDEGGER-KARL JASPERS: Briefwechsel, 178 y 280.

³⁶ Cfr. R. MAY, *o. c.*

³⁷ Cfr. W. STROLZ, *o. c.*

³⁸ Cfr. G. PARKES (ed.) (1987), *o. c.*, “Introduction”, 1-14; y en R. MAY, *o. c.*, VII-XIII y 79-117.

una notable sensación de extrañeza, parece apoyarse en una serie de “fuentes ocultas” de procedencia oriental que afectan a algunas de sus ideas centrales por medio de la “asimilación” de determinados “términos rectores” del taoísmo y, en menor medida, del budismo Zen. En concreto, este investigador habla de un “influjo extremo-asiático” (*ostasiatische Einfluß*) en la obra de Heidegger³⁹. Según afirma May, “es razonable preguntarse si las manifiestas correspondencias y similitudes son simplemente una casualidad o si... fueron elaboradas deliberadamente por Heidegger, de modo que representan el resultado no reconocido de una recepción e integración del pensamiento del Este de Asia por parte suya”⁴⁰. A favor de la segunda hipótesis, aporta las siguientes apreciaciones: Primero, está demostrada la familiaridad de Heidegger con las ideas taoístas del *Dao-de-jing* y del *Zhuang-zhi*, a través de la edición de Buber y de los numerosos colegas con los que dialogó durante cerca de cinco décadas. Segundo, la colaboración con Hsiao, a petición de Heidegger, en la traducción al alemán de capítulos selectos del *Dao-de-jing* le proporcionó a éste un conocimiento en profundidad del pensamiento de Lao-zi. Tercero, se dan en verdad numerosos paralelismos en su obra con aspectos del pensamiento oriental, sobre todo en su última etapa. Y, cuarto, Heidegger parafraseó de hecho, con estilo poético, un fragmento del capítulo 15 del clásico de Lao-zi, lo que abriría la puerta a la posibilidad de que hubiera repetido lo mismo en determinados momentos de sus últimas obras. May concluye de ello que “la obra de Heidegger estuvo influenciada por fuentes del Este de Asia hasta un extremo no reconocido hasta ahora”⁴¹, especialmente en los textos escritos a partir de la década de los años 50.

En contra de esta postura, sin embargo, habla una importante declaración explícita del propio Heidegger. En su entrevista al semanario alemán *Der Spiegel* de septiembre de 1966, nuestro autor afirma: “Estoy convencido de que sólo puede prepararse un viraje desde aquella parte del mundo en la que se originó el mundo técnico, y que no puede venir con la adopción del budismo Zen ni de otras experiencias orientales del mundo. El rememorar requiere la ayuda de la tradición europea y su reapropiación. El pensar sólo se transforma pensando lo que posee un mismo origen y destino”⁴². La tesis de la influencia directa, por tanto, parece cuanto menos problemática, sin que tampoco quede totalmente demostrada su imposibilidad, dada la aparente afición de Heidegger a enmascarar sus fuentes. Tan es así que incluso hay especialistas que sostienen, yéndose al polo opuesto, que Heidegger se aproximó a los escritos asiáticos por motivos casi puramente anecdóticos: tras el traumático aislamiento académico que experimentó a resultas de su acercamiento al nazismo, nuestro autor cayó en una etapa de fuerte depresión y de colapso personal, ante lo cual sus médicos le habrían recomendado suspender sus trabajosas investigaciones filosóficas y oxigenarse con la lectura de escritos más *light*,

³⁹ May llega a afirmar taxativamente: “...La obra de Heidegger estuvo influida significativamente por fuentes extremo-orientales. ...Heidegger incluso se apropió completa y casi literalmente de importantes ideas de traducciones alemanas de clásicos taoístas y del budismo Zen, ...(en una) apropiación clandestina de textos de espiritualidad no occidental” (*o. c.*, XVIII).

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 6.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 51.

⁴² Cfr. *Der Spiegel* 23 (1966), en G. NESKE, y E. KETTERING (eds.), *Antwort: Martin Heidegger in Gespräch*, Pfullingen 1988, 81-114, 107.

como serían los de los pensadores orientales. Ante esta idea, nosotros decimos que su inmersión en Asia tuvo que deberse a algún motivo biográfico concreto y que, aunque sólo hubiera sido ése (y sabemos que existían más motivos desde mucho antes de esa etapa de su biografía), el caso es que llegó a conocer bien el pensamiento asiático y que dialogó filosóficamente a fondo con el mismo durante largo tiempo.

Entre Heidegger y el mundo asiático no se puede dar, evidentemente, una similitud estricta en términos de historia de la filosofía. El momento histórico, el marco cultural y el aparato lingüístico en que se desenvuelven son completamente diferentes. Pero tampoco se trata, pensamos, de una especie de abandono de la tradición onto-teológica occidental por parte de un pensador que se echa en brazos de la tradición poético-mística oriental del despertar a sí mismo o del camino de la liberación. Se trata aquí de dos realidades diversas, una europea y otra asiática, cuyo contraste sólo tiene sentido si el elemento diferenciador de cada una de ellas queda preservado desde la apertura a lo diferente de lo otro y desde la renuncia a una pretensión de validez universal de lo propio.

Según venimos apuntando, es cierto que Heidegger conoció ideas asiáticas compatibles con la orientación de su esfuerzo filosófico a través de traducciones al alemán de los clásicos taoístas y de textos selectos del budismo Zen. Estuvo en contacto con ideas orientales ya desde los años 20. Estudió las traducciones de von Strauss, Wilhelm, Buber y Ohazama. Conversó con profesores e investigadores chinos y japoneses durante décadas. Y trabajó con Hsiao en la traducción de capítulos fundamentales del *Dao-de-jing* chino, experiencia tras la cual su colaborador comenta: “La concepción laoziana del *wu*, la nada, y su aversión a cualquier clase de racionalismo se correspondían con las ideas de Heidegger”⁴³. Así lo corrobora el análisis contrastativo de textos significativos: Primero, Heidegger empleó locuciones muy parecidas a las del *Zhuang-zhi* 22 de Wilhelm para articular el tema de la nada, en general, y el punto de que “la coseidad de la cosa no es una cosa”, en particular. Segundo, la idea directriz de su nuevo pensar, la de que “la nada y el ser son lo mismo”, es muy similar a la del comentario de von Strauss al *Dao-de-jing* 2 y a la del fragmento correspondiente del *Sin-sin-ming* en versión de Ohazama. Tercero, formuló el tema del vacío como sinónimo de la nada en sintonía con el *Dao-de-jing* 11 de Wilhelm, sobre todo en lo referente a la metáfora del recipiente. Cuarto, utilizó en ‘De camino al habla’ expresiones afines a las del estudio de Benl sobre el teatro Noh japonés. Quinto, introdujo la noción de Tao, en el doble sentido de “camino” y de “decir”, en consonancia con los comentarios de Wilhelm y Buber de los clásicos taoístas. Y, sexto, desarrolló la importante noción de “acontecimiento propiaciante” (*Er-ignis*) acercándose a las últimas líneas del *Dao-de-jing* 25.

Todas estas afinidades, en suma, son demasiado frecuentes y de suficiente calado como para pensar que no constituyen, dejando al margen la tesis de la influencia directa, más que una correspondencia o una armonía meramente ocasional, superficial y externa. Más bien al contrario, la comprobada cercanía entre el pensamiento asiático

⁴³ Cfr. G. NESKE (ed.) (1977), *o. c.*, 127.

y la obra de Heidegger arroja una nueva luz para su necesaria interpretación y eventual evaluación, además de albergar interesantes consecuencias de cara a un deseable encuentro transcultural fructífero entre la filosofía occidental y el pensamiento asiático. Entre la tesis de la influencia, por un lado, y la de la correspondencia y la armonía, por otro, nosotros admitimos una notable presencia de elementos orientales en el pensamiento de Heidegger, como la hay también de otras procedencias. De todas formas, sea de ello lo que fuere, queda claro que la obra de Heidegger puede y debe ser leída mediante una mirada “transeuropea”, de lo que es testimonio el creciente número de estudios contrastativos del pensamiento de Heidegger con determinados aspectos y autores de la filosofía asiática (como Lao-zi, Zhuang-zi, Samkara, Dogen, Basho, Nishida...).

Pero Heidegger es un pensador demasiado original como para ser interpretado como un simple versionador o adaptador de aspectos fundamentales de la filosofía oriental. No parece verosímil que la riqueza del pensamiento del segundo Heidegger se deba a motivos fundamentalmente externos a su propia evolución. Por el contrario, entendemos que su “encuentro” con el mundo asiático vino impulsado, a nuestro juicio, por la propia “evolución interna”, por la dinámica y la orientación mismas de su búsqueda filosófica. Heidegger no necesitaba de lo oriental con anterioridad al viraje, aunque lo oriental sí que le pudo ayudar de manera importante después del mismo.

Hemos resumido algunos testimonios, indicios, rastros y conjeturas sobre el acercamiento filosófico de Heidegger a Oriente, pero no parece, por una parte, que ninguno de ellos pruebe de manera indubitable la “tesis de la influencia”, si bien todos ellos dejan entrever que entra muy en lo probable que ese encuentro le sirviera de importante estímulo. Por otra parte, la “tesis del paralelismo” por una armonía o por una correspondencia externas nos parece, después de lo visto, demasiado pobre. Aquí se juega algo más, a nuestro juicio, que la simple apreciación de un parecido por puro azar. Los relevantes cruces y cercanías temáticas entre nuestro autor y el mundo asiático invitan a pensar, más bien, en una “convergencia” de dos estilos diferentes de cuestionamiento filosófico que, persiguiendo “lo mismo”, la superación del lenguaje metafísico representacional, sin decir “lo igual”, confluyen en un terreno común. La constatación de este hecho convergente, por encima de tantas inevitables diferencias, nos parece algo más radical y originario que la postulación de cualquier juego de influencias y paralelismos. Hay “algo” en la raíz de la experiencia y el pensamiento humanos, y en la vida misma, que acaso puede conciliar a los hombres y mujeres de cualquier procedencia cultural y que los reclama en lo más hondo. En nuestra opinión, el encuentro de una figura de la talla de Martin Heidegger con los grandes sabios de la antigüedad occidental y oriental, así lo atestigua.

5. Dialogando hacia el futuro

Podemos concluir, en definitiva, que la visión heideggeriana de la nada y asiática del vacío, con sus diferentes aspectos asociados, mantienen una innegable cercanía temática y de posibilidades proyectivas cuando se las analiza e interpreta a la luz de su

mutua exposición en sus temas más fundamentales. Así, el acontecimiento propiciante heideggeriano y el Tao y el Dharma orientales son nociones filosóficamente distintas, pero convergen. La diferencia ontológica ser-ente de Heidegger y las distinciones asiáticas Tao-seres y Dharma-dharmas desarrollan puntos diferenciados, pero tienden a una convergencia. El claro del segundo Heidegger, el vacío taoísta y la vacuidad del mahayana poseen notas diversas, pero son convergentes. Las interpretaciones heideggeriana, taoísta y mahayana del lenguaje y del silencio varían en aspectos singulares, pero resultan convergentes. Y la serenidad del segundo Heidegger, el no-actuar del taoísmo y el no-yo y no-mente mahayanas difieren en sus énfasis y matices, pero también convergen.

Estamos convencidos, pues, de que existió un auténtico “encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático”, suficientemente certificado por los investigadores, que no se deja interpretar como una pura absorción de su evolución filosófica por parte de la cultura oriental. Nada indica que se den elementos concluyentes para sostener la tesis de la influencia directa. Por otro lado, sí que existen numerosos aspectos que desbordan la interpretación de dicho encuentro en términos de simple similitud, correlación, paralelismo o correspondencia más o menos casual o *ad hoc*. Creemos que Oriente tocó verdaderamente a Heidegger, que estimuló su pensamiento, de manera cada vez más clara en su última obra, porque su reflexión filosófica ya estaba orientada hacia los mismos polos que habían atraído y dado que pensar a los pensadores orientales. La relación entre Heidegger y el pensamiento asiático es, pues, una relación de fructífero diálogo hermenéutico, porque la inercia de sus movimientos internos, la potencia y alcance de sus aportaciones, la originalidad de sus puntos de partida y la importancia de sus múltiples implicaciones son realmente convergentes. Entre la influencia y la correspondencia, una vez más, nosotros proponemos el “camino intermedio” de la convergencia.

Intuimos también que la afirmación de un encuentro de líneas convergentes entre Heidegger y Extremo Oriente significa algo importante a considerar y donde abundar para los pensadores de hoy. Más allá de la mayor o menor novedad y sorpresa de conocer que uno de los filósofos más originales de la filosofía occidental reciente se interesó de manera profunda y sostenida por las principales ideas filosóficas de Asia, pensamos que Heidegger abrió un camino que nos invita a ser recorrido por nosotros mismos, avanzando aún más lejos si cabe y animando a otros a que lleguen más allá. Nunca como hoy en día se ha sido tan consciente de la necesidad, acaso crucial para las generaciones futuras, de un diálogo franco de altura y un eventual encuentro a todos los niveles entre las diversas culturas del globo, con Euro-América y Asia-Pacífico a la cabeza⁴⁴. En ese diálogo y encuentro deben participar señaladamente los filósofos, primero concienciando de su necesidad y posibilidad, segundo diseñando enfoques metodológicos provechosos y estableciendo plataformas para el diálogo en profundidad, después y siempre aprendiendo del otro. En este punto, Heidegger suma a sus muchos méritos

⁴⁴ En el campo de los estudios transculturales, hoy en día se tiende a evitar las expresiones “Occidente” y “Oriente” y a sustituirlas por “Euro-América” y “Asia-Pacífico”. Para quienes en Occidente llamamos los “orientales”, ellos son también occidentales y nosotros somos también orientales, pues Occidente se halla al Este de Oriente.

como intelectual de gran nivel el poder ser considerado en justicia un verdadero pionero en este campo. De su intento podemos aprender muchas cosas, pero, por encima de todo, podemos renovarlo trabajando juntos en abrir horizontes para el pensamiento y para los pueblos.

Estas líneas, finalmente, se pueden enmarcar en la necesidad y oportunidad de un diálogo filosófico sin restricciones entre Euro-América y Asia-Pacífico. El diálogo entre esas dos grandes áreas culturales es fundamental para una cultura del diálogo en general hoy. En época de globalización, resalta el valor de la filosofía y del encuentro filosófico a todos los respectos. Podemos aprender mucho de comparar en ambas direcciones los grandes pensadores occidentales con los hitos del pensamiento asiático. Pero, en este contexto, si destaca la aportación de Martin Heidegger es porque encarna con su ejemplo biográfico la decisión de un filósofo de primera línea de hacer experiencia de Asia dentro de sus coyunturales limitaciones en un entorno filosófico poco receptivo para la tarea.

Pero allí donde no llega el individuo puede llegar el grupo. El ejemplo de Heidegger debe servir de incentivo para que filósofos de ambas partes del globo se impliquen en el desarrollo de actividades académicas, programas de intercambio y grupos de investigación transculturales. Es una línea de trabajo que ya se encuentra bastante avanzada en diferentes universidades, fundamentalmente de Norteamérica, Asia y Oceanía. Se va abriendo paso en países europeos como Francia, Alemania, Inglaterra e Italia. Es de desear que pronto constituya una realidad más extendida en las universidades españolas y latinoamericanas. Tal vez así, entre todos, la filosofía del futuro, aprovechándose de la riqueza mutua de las trayectorias pensantes de la historia de Euro-América y Asia-Pacífico, pueda seguir aportando en las próximas generaciones una contribución relevante al anhelado entendimiento entre las ricas y variadas culturas del mundo. Y quizás entonces pueda reverberar una vez más para todos nosotros, tal y como Heidegger intuye, “aquello que canta desde una misma fuente”⁴⁵.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, o. c., 86.