



EL ORIENTE DE HEIDEGGER

Carlo Saviani

Herder

EL ORIENTE DE HEIDEGGER

CARLO SAVIANI

El Oriente de Heidegger

Traducción de RAQUEL BOUSO GARCÍA

Herder

Titulo original: L'Oriente di Heidegger
Traducción: Raquel Bouso García
Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

© 1998, *il nuovo melangolo s.r.l., Génova*
© 2004, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 84-254-2314-7

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: REINBOOK
Depósito legal: B - 16.789 - 2004
Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4069

*me ne sto seduto
vicino vicino*

ÍNDICE

<i>Nota sobre la traducción</i>	13
<i>Prólogo del autor a la presente edición</i>	15
Introducción	
EL ORIENTE DE HEIDEGGER:	
LA CUESTIÓN DE LA NADA	17
I. LA CONFRONTACIÓN CON EL TAOÍSMO	
1. El interés por Chuang-tzu	53
2. El interés por Lao-tzu	55
3. La conversación con Chung-yuan Chang	64
II. LA CONFRONTACIÓN CON EL BUDISMO ZEN	
1. Primeros encuentros	69
2. El encuentro con Shūzō Kuki	72
3. La traducción japonesa de «Was ist Metaphysik?» ...	74
4. La conversación con Daisetz Teitaro Suzuki	77
5. La conversación con Tomio Tezuka	80
6. Las conversaciones con Hōseki Shin'ichi Hisamatsu ..	85
7. La correspondencia con Takehiko Kojima	94
8. La conversación con Maha Mani	101
9. Un testimonio de Kōichi Tsujimura	107
<i>Indicaciones bibliográficas</i>	111

APÉNDICES

Martin Heidegger – Hōseki Shin'ichi Hisamatsu
EL ARTE Y EL PENSAMIENTO 129

Paul Shih-yi Hsiao
HEIDEGGER Y NUESTRA TRADUCCIÓN
DEL TAO TE CHING 137

CARTA DE MARTIN HEIDEGGER
A PAUL SHIH-YI HSIAO 151

Tomio Tezuka
UNA HORA CON MARTIN HEIDEGGER 153

Kōichi Tsujimura
EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER
Y LA FILOSOFÍA JAPONESA 161

Cada ser es otro, y cada ser es sí mismo. Esta verdad no se ve a partir del otro, mas se comprende partiendo de uno mismo.

Zhuang-zi (Chuang-tzu)

Un maestro estaba tomando el té con dos de sus discípulos cuando, de pronto, le arrojó su abanico a uno de ellos, diciendo: «¿Qué es esto?». El discípulo abrió el abanico y se abanicó. «No está mal», fue el comentario del maestro. «Ahora tú», continuó, pasando el abanico a otro discípulo, el cual, acto seguido lo cerró y se rascó el cuello. Hecho esto, lo volvió a abrir, le puso encima un pedazo de tarta y se la ofreció al maestro. Consideró ésta la mejor respuesta.

A. WATTS, *La vía del zen*

La confrontación con lo asiático fue para el ser griego una necesidad fecunda; hoy, para nosotros, en un modo completamente distinto y en dimensiones mucho mayores, es lo que va a decidir el destino de Europa y de lo que llamamos «mundo occidental».

M. HEIDEGGER, *Aufenthalte*

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

La traducción de los fragmentos de las obras de Heidegger citadas en este estudio sigue la edición italiana original con vistas a una mayor coherencia terminológica, si bien se ofrecen (entre corchetes) las referencias de las traducciones disponibles en castellano de las obras citadas.

También entre corchetes aparecen los términos técnicos en su idioma original que, por rigor académico, el autor ha considerado necesario incluir en su obra.

Además, esta edición en castellano de *L'Oriente di Heidegger* (Génova, 1998), respecto a la edición original, incluye una nota introductoria que ha escrito para ella el autor, amplía el texto e introduce en él algunas modificaciones, añade dos nuevos escritos en los apéndices («Una hora con Heidegger» de Tomio Tezuka y «El pensamiento de Heidegger y la filosofía japonesa» de Kōichi Tsujimura), y contiene una bibliografía actualizada.

Finalmente, cabría señalar que la imagen que aparece en la cubierta de este libro reproduce un detalle de la obra a tinta china *El puentecillo de Mama* (*Mama no tsugibashi*) de Ekaku Hakuin (1685-1768), de la cual, al parecer, Heidegger conservaba una copia que él mismo le había pedido a Kōichi Tsujimura a finales de los años cincuenta y que, desde que la adquirió, tuvo expuesta en su casa de Friburgo. Querría, por último, expresar mi agradecimiento al profesor Amador Vega, gran conocedor de la

obra de Heidegger, por sus valiosas sugerencias, así como al autor, Carlo Saviani, por el interesante intercambio de ideas que ha supuesto esta traducción.

Raquel Bouso

PRÓLOGO DEL AUTOR A LA PRESENTE EDICIÓN

De los pensadores occidentales del siglo XX vinculados a la tradición filosófica, Heidegger sigue siendo el que ha sentido con mayor urgencia la necesidad de medirse con algunos caminos orientales fundamentales del pensamiento. Es una confrontación que él mismo, ya en los años cincuenta, definía como «ineludible» y que le inspiró un célebre diálogo de estilo platónico, cuya singularidad y profundidad aún no ha sido lo suficientemente valorada.

De dicha confrontación, este pequeño volumen recoge los documentos y los testimonios que poco a poco y sólo en el curso de los últimos decenios han venido siendo publicados. Espero que esta recopilación logre mostrar lo profundo y problemático que fue el interés que Heidegger, desde los confines de Occidente, sintió por las culturas orientales.

Espero, sobre todo, que en el lector de estas páginas, que cuentan la historia de un encuentro con culturas tan diversas, dé forma a una nueva conciencia, también conceptual, apropiada para la confrontación cultural que hoy día parece ineludible: aquella entre el Norte y el Sur del mundo.

Hace algunos años con *L'Oriente di Heidegger* pretendí ofrecer un instrumento de trabajo útil al servicio

de quien quisiese profundizar en el tema y ampliarlo. Con profunda gratitud saludo ahora su traducción al castellano. La extraordinaria sensibilidad y pericia filológica de Raquel Bouso me ha estimulado a revisar algún párrafo, añadir alguna nota y poner al día la bibliografía.

Carlo Saviani

Introducción

EL ORIENTE DE HEIDEGGER: LA CUESTIÓN DE LA NADA

La nada nunca es nada, de la misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto.

M. HEIDEGGER*

El tema de la relación entre el pensamiento de Heidegger y el así llamado «pensamiento oriental», en particular el taoísmo y el budismo zen, presenta actualmente un aspecto singular: la disparidad existente entre la relevancia de los materiales y los testimonios hoy a disposición, aquí por primera vez recogidos y presentados al

* M. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en *Gesamtausgabe* (de ahora en adelante GA), V: *Holzwege*, Fráncfort M., 1977 [trad. cast., «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Madrid, 1995].

lector,¹ y la exigüidad de referencias explícitas que aparecen en las obras de Heidegger publicadas hasta el momento.

De hecho, si ya desde los años setenta se ha desarrollado un debate crítico, serio y documentado, reavivado por los testimonios de Paul Shi-yi Hisao,² de Chung-yuan Chang³ y de H.W. Petzet,⁴ así como por la traducción de importantes estudios y testimonios de exponentes de la Escuela de Kioto,⁵ las referencias explícitas a las tradi-

1. *N. de la T.*: al lector italiano en la edición original.

2. P. Shi-yi Hisao, «Wir trafen uns am Holzmarktplatz», en *Erinnerung an Martin Heidegger* (ed., G. Neske), Pfullingen, 1977, pp. 119-129; Id., «Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching», en *Heidegger in Asian Thought* (ed., G. Parkes), Honolulu, 1987, pp. 93-101.

3. Chung-yuan Chang, «Reflections», en *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit., pp. 65-70.

4. H. W. Petzet, «Die Bremer Freunde», en *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit., pp. 183-184; Id., *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*, Fráncfort M., 1983, pp. 23-24, p. 65 y, sobre todo, pp. 175-192. Con su título, Petzet cita un pensamiento de Heidegger contenido en GA, XIII: *Aus der Erfahrung des Denkes 1910-76*, Fráncfort M., 1983, p. 76 [trad. cast., *Desde la experiencia del pensamiento*, Barcelona, 1986]: «ponerse en camino hacia una estrella».

5. *Japan und Heidegger* (ed., H. Buchner), Sigmaringen, 1989. Con esta publicación, significativamente, la ciudad natal de Heidegger, Meßkirch, ha celebrado el centenario del pensador. Ya en 1985 se llevó a cabo un hermanamiento entre Meßkirch y Unoke, ciudad natal de K. Nishida, el fundador de la Escuela de Kioto. Véase, a propósito de esto, el volumen *Heimat der Philosophie. Symposium 1985 anlässlich der Städtepartnerschaftsbesiegelung zwischen Meßkirch und Unoke als Geburtstädten von Martin Heidegger und Kitarō Nishida*, (ed., Stadt Meßkirch), Meßkirch, 1985; en particular, la contribución de H. Rombach, *Völkerbegegnung im Zeichen der Philosophie* (pp. 23-48).

ciones taoísta y zen en la obra de Heidegger publicada hasta ahora son escasas.

Aparte de las evocaciones explícitas contenidas en el famoso *Gespräch* con «un japonés», publicado en 1959,⁶ del que reproducimos aquí solamente dos fragmentos significativos, tan sólo alude al pensamiento asiático en los siguientes textos, citados aquí según el orden en que aparecieron publicados:

(...) toda meditación sobre lo que hoy es puede surgir y prosperar, tan sólo si, mediante un diálogo con los pensadores griegos y con su lenguaje, hunde sus raíces en el fundamento de nuestra existencia histórica. Este diálogo aún está a la espera de ser comenzado. Apenas se encuentra en proceso de preparación, y constituye a su vez la condición para el indispensable [*unausweichliche*] diálogo con el mundo del oriente asiático.⁷

6. M. Heidegger, «Aus einem Gespräch von der Sprache», en GA, XII: *Unterwegs zur Sprache*, Fráncfort M., 1985 [trad. cast., «De un diálogo acerca del habla entre un japonés y un inquiridor», en *De camino al habla*, Barcelona, 1987]. Véase, para una comparación, las diversas traducciones occidentales de la rememoración que el prof. Tezuka (1903-1986) publicó en Japón en 1955, poco después del encuentro con Heidegger: «Eine Stunde bei Heidegger», en el apéndice de R. May, *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluss*, Stuttgart, 1989, pp. 83-99; «Eine Stunde mit Heidegger» y «Drei Antworten», en *Japan und Heidegger*, cit., pp. 173-180; «Eine Stunde mit Heidegger» y «Eine von den "Drei Antworten"», en el apéndice de F. Vetsch, *Martin Heidegger Angang der interkulturellen Auseinandersetzung*, Würzburg, 1992, pp. 189-197; a partir de la traducción del alemán de R. May, existe también una inglesa de G. Parkes, «An Hour with Heidegger», en R. May, *Heidegger's Hidden Sources*, Londres-Nueva York, 1996, pp. 59-64.

7. «Wissenschaft und Besinnung» (1954), en *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, 1994, p. 43 [trad. cast., «Ciencia y meditación», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994].

Pero, ¿en qué consiste esta redención de la aversión al pasar? ¿Consiste quizá en una liberación de la voluntad en general? Es decir, ¿en el sentido de Schopenhauer y del budismo? En la medida en que, según la enseñanza de la metafísica moderna, el Ser del ente es voluntad, la liberación de la voluntad equivaldría a una liberación del Ser, y por ello, a una caída en el vacío de la Nada [*in das leere Nichts*].⁸

(...) para el construir planetario son inminentes encuentros para los que no está preparado ninguno de los que hoy salen a su encuentro. Esto vale en igual medida para el lenguaje europeo y para el asiático oriental y, sobre todo, para el ámbito de su posible diálogo. Ninguno de los dos, de hecho, puede abrir y fundar por sí mismo ese ámbito.⁹

La palabra *Ereignis* (...) es tan difícil de traducir como la palabra griega *λόγος* y la china *Tao*.¹⁰

Dice Lao-tzu (cap. 28, trad. de Victor von Strauß):
«quien conoce su luminosidad se envuelve en su oscuridad».¹¹

8. «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» (1954), en *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 113 [trad. cast., «¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994].

9. «Zur Seinsfrage» (1955), en GA, IX: *Wegmarken*, Fráncfort M., 1976, p. 424 [trad. cast., «Hacia la pregunta del ser», en *Acerca del nihilismo*, Barcelona, 1994].

10. «Der Satz der Identität», en *Identität und Differenz* (1957), Pfullingen, 1976, p. 25; ahora en GA, LXXIX: *Bremer und Freiburger Vorträge*, Fráncfort M., 1994, p. 125 [trad. cast., *Identidad y diferencia*, Barcelona, 1990].

11. «Grundsätze des Denkens» (1958), en *Jahrbuch für Psychologie und Physiotherapie*, 6, 1-3, 1958, p. 40; ahora, en la forma original de conferencia, en GA, LXXIX: *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 93.

(...) La palabra clave en el pensamiento poético de Lao-tzu se pronuncia «Tao» y «propiamente» significa «camino». Pero al representarnos en modo superficial el camino como el recorrido que une dos lugares, el término «camino» ha sido precipitadamente descartado (...). Por ello «Tao» ha sido traducido por Razón, Espíritu, Sentido, Logos. Sin embargo, el Tao podría ser el camino que todo lo en-camina [*der alles be-wëgende Weg*]; (...) Quizá en la palabra «camino», Tao, se oculte el misterio de todos los misterios del decir pensante (...). Todo es camino.¹²

I: El Vacío es entonces lo mismo que la Nada [*das Nichts*], y esto es aquel ser esenciante [*jenes Wesende*] que intentamos pensar como lo Otro respecto a todo lo que está presente y lo que está ausente [*das Andere zu allem An-und-Abwesenden*].

J: Ciertamente. (...) Para nosotros, el Vacío es el nombre más elevado para indicar lo que usted quisiera decir con la palabra «Ser»...

(...)

J: Hasta donde soy capaz de seguir lo que usted dice, me parece advertir una afinidad secreta con nuestro pensamiento, precisamente porque el itinerario y el lenguaje de su pensamiento son completamente distintos.

I: Lo que usted declara provoca en mí una agitación tan intensa que sólo logro dominarla gracias a que continuamos el diálogo.¹³

12. «Das Wessen der Sprache» (1959), en GA, XII: *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 187 [trad. cast., «La esencia del habla», en *De camino al habla*, cit.].

13. «Aus einem Gespräch von der Sprache» (1959), en GA, XII: *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 103 y p. 129 [trad. cast., «De un diálogo acerca del habla», en *De camino al habla*, cit.].

(...) estoy convencido de que únicamente partiendo del mismo lugar del mundo en que ha nacido el mundo moderno técnico, puede prepararse también una inversión, y de que ésta no puede producirse mediante la adopción del budismo zen o de otras experiencias orientales del mundo. Para cambiar el modo de pensar es necesaria la ayuda de la tradición europea y que nos la reapropiemos. El pensamiento se modifica sólo por el pensamiento que tiene su mismo origen y su mismo destino.¹⁴

Cuanto menos se obstina el hombre con el ente con que se encuentra al ser, tanto más de cerca alcanza al Ser. (¡Nada de budismo! Lo contrario).¹⁵

En donde no hablo mi lengua natal, permazco escéptico; lo fui más aún cuando el chino, que es un teólogo y un filósofo cristiano, tradujo conmigo algunas máximas de Lao-tzu; a través de mis preguntas, experimenté precisamente lo extraña que es toda la esencia de la lengua; después renunciamos al intento. No obstante, aquí tiene lugar algo apasionante [*etwas Erregendes*] y, según creo, esencial para el futuro cuando, después de siglos, la devastación haya sido superada. Las resonancias seguramente tienen otras raíces; desde 1910 me acompaña el maestro de lectura y de vida, Eckhart; éste y la meditación, siempre puesta a prueba, una y otra vez, del το γὰρ αὐτό [*auto*] νοεῖν [*noein*]

14. «Das Spiegel-Interview» (1976), en G. Neske – E. Kettering (eds.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, p. 107 [trad. cast., «Entrevista del Spiegel», en *La autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid, 1989].

15. GA, LXV: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-38), Fráncfort M., 1989, p. 171.

ἔστιν τε καὶ εἶναι [*einai*] de Parménides, la pregunta constante por el *auto*, que no es *noein* ni tampoco *einai* y la ausencia de la relación sujeto-objeto en el mundo griego me han conducido a lo largo de mi propio pensamiento a lo que parece una inversión, aun cuando se trata de algo distinto y prioritario.¹⁶

De los fragmentos citados cabe resaltar al menos dos aspectos. En primer lugar, a diferencia de Schopenhauer y Nietzsche, Heidegger le dedica una mínima atención al budismo; es más, parece heredar de ambos pensadores una imagen «nihilista»¹⁷ del budismo; sin embargo, en segundo lugar, también de dichos fragmentos resulta evidente que Heidegger ha cultivado un serio interés por aquellas tradiciones del pensamiento oriental, de las que ha obtenido, si no una posibilidad de salvación que acoger de modo inmediato e ingenuo, sí ciertamente un *interlocutor* necesario y estimulante en su esfuerzo por redefinir radicalmente la tarea y el desarrollo del pensamiento filosófico.

Y, no obstante, de los testimonios mencionados y aquí recogidos y presentados en serie, se desprende que el «cami-

16. M. Heidegger a K. Jaspers (12-8-1949), en M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Fráncfort M., 1990, pp. 181-182 [trad. cast., *Correspondencia (1920-1963) Martin Heidegger – Karl Jaspers*, Madrid, 2003].

17. Sobre la ambigüedad de la recepción europea del budismo en el siglo XIX, limitada a la tradición Hinayana, cf. S. Batchelor, *Il risveglio dell'Occidente*, Roma, 1995, pp. 206-229; y M. Bergonzi, «Il buddhismo in Occidente», en *Storia del Buddhismo* (ed., H.-C. Puech), Roma-Bari, 1984, pp. 330-338 (y las respectivas notas bibliográficas); en cuanto a las oscilaciones del juicio de Nietzsche, cf. G. Pasqualotto, «Nietzsche e il buddhismo zen», en Id., *Il Tao della filosofia*, Parma, 1989, pp. 103-146.

no de pensamiento» de Heidegger se ha dedicado a una íntima confrontación crítica mucho más en profundidad de lo que las alusiones presentes en sus obras publicadas hasta el momento manifiestan explícitamente. Se podría, incluso, asumir dicha confrontación como una de las referencias obligadas al considerar la meditación heideggeriana en torno a la técnica, el lenguaje y el pensamiento, entendidos ya no metafísicamente.

En ese caso, la prudencia hermenéutica, o también el oscilante escepticismo que Heidegger siempre ha declarado, podrían probar verdaderamente la profundidad y la seriedad de dicha confrontación. Además, otras veces, como veremos, Heidegger ha subrayado el retraso occidental en el dominio de las lenguas asiáticas, así como la necesidad de evitar comparaciones simplistas.

Considérese, en este sentido, un pasaje de una de las conferencias que pronunció en Friburgo en 1957 sobre el tema *Grundsätze des Denkens* [*Principios fundamentales del pensamiento*]:

«El» pensamiento, esto es, nuestro pensamiento occidental, determinado por el logos y modulado según él. Esto no quiere decir en modo alguno que el mundo antiguo de la India, de la China y del Japón haya carecido de pensamiento. Más bien, la indicación del carácter de logos, propio del pensamiento occidental, contiene para nosotros la conminación, en el caso de que osásemos tomar contacto con esos mundos lejanos, de preguntarnos en primer lugar si tenemos oídos para escuchar lo que allí ha sido pensado. Esta pregunta se vuelve tanto más apremiante, en cuanto que el pensamiento europeo amenaza con volverse planetario: ahora ya los indios, los chinos y los japoneses actuales nos relatan las más de las veces sus propias experiencias únicamente en nues-

tro modo de pensar europeo. Así, se mezcla aquí y allá un gigantesco revoltijo, en el cual ya no se puede juzgar si los indios antiguos han sido empiristas ingleses o Lao-tzu un kantiano. ¿Dónde y cómo podría darse un diálogo estimulante, que apele al propio ser esencial respectivo, si por ambas partes es la inconsistencia la que guía la palabra?¹⁸

De central importancia, en esta perspectiva, se revela la breve pero intensa experiencia de traducción al alemán del *Tao Te Ching*; tarea que Heidegger emprendió en el verano de 1946 junto al estudioso chino Paul Shih-yi Hsiao, autor en 1941 de una traducción al italiano conocida por Heidegger. Esta breve colaboración podría ser recordada no únicamente desde el punto de vista biográfico, sino también teórico. Y ello, no sólo para explicar la presencia esporádica de referencias explícitas de Heidegger al taoísmo, todas ellas consecutivas, sino para releer algunos de sus textos, como los ensayos «Der Spruch des Anaximander»¹⁹ y «Wozu Dichter?»,²⁰ la «Brief über den “Humanismus”»,²¹ todos de 1946, y la recopilación de pensamientos *Aus der Erfahrung des Denkes* [Desde la expe-

18. M. Heidegger, GA, LXXIX: *Bremer und freiburger Vorträge*, cit., pp. 145-146.

19. M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», en GA, V: *Holzwege*, Fráncfort M., 1977 [trad. cast., «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos de bosque*, Barcelona, 1995]. Sobre este densísimo ensayo, que constituye a su vez un verdadero tratado sobre la traducción, cf. G. Giometti, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Macerata, 1995, pp. 9-36.

20. M. Heidegger, «Wozu Dichter?», en GA, V: *Holzwege*, cit. [trad. cast., «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, cit.]

21. M. Heidegger, «Brief über den “Humanismus”», en GA, IX: *Wegmarken*, cit. [trad. cast., *Carta sobre el humanismo*, Madrid, 2000].

riencia del pensamiento], publicada en 1954, pero compuesta en la cabaña de Todnauberg en 1947 (cuando Heidegger todavía esperaba poder reanudar la colaboración con Hsiao);²² y además, las dos conferencias sucesivas de 1950, «Die Sprache»²³ y «Das Ding».²⁴

En el testimonio incluido en el apéndice, el mismo Hsiao no sólo recuerda que Heidegger conocía el *Tao Te Ching* por otras traducciones, sino que afirma también: «Creo que aquel trabajo ejerció una influencia significativa sobre Heidegger» y, en otra ocasión, que «la concepción de Lao-tzu de “wu”, de la Nada [*Nichts*], y su aversión frente a cualquier tipo de racionalismo se correspondían con las ideas de Heidegger».²⁵

Para comprender el sentido de esta última afirmación de Hsiao, puede ser de utilidad alguna referencia a la noción taoísta de *wu* y, especialmente, a la interpretación de Hsiao.

En un sugerente ensayo sobre *L'Ereignis dans le Tao*, D. Charles explica que en chino «ser» y «no ser» son ver-

22. M. Heidegger, «Aus der Erfahrung des Denkens», en GA, XIII: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-76*, cit., pp. 75-86 [trad. cast., *Desde la experiencia del pensamiento*, cit.]. La recopilación concluye con estos versos cuyo movimiento y quietud se alternan y se reflejan como en un juego de espejos: «Los bosques se extienden / los torrentes se precipitan / las rocas perduran / la lluvia cae. / Los campos aguardan / las fuentes manan / los vientos demoran / la bendición medita». Sobre la conexión entre esta obra de Heidegger y la traducción del *Tao Te Ching* se pronuncia explícitamente, en traducción inglesa, O. Pöggeler, «West-East Dialogue. Heidegger and Lao-tzu», en *Heidegger and Asian Thought*, cit., p. 51.

23. M. Heidegger, «Die Sprache», en GA, XII: *Unterwegs zur Sprache*, cit. [trad. cast., «El habla», en *De camino al habla*, cit.]

24. M. Heidegger, «Das Ding», en *Vorträge und Aufsätze*, cit. [trad. cast., «La cosa», en *Conferencias y artículos*, cit.].

25. G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit., p. 127.

tidos como *shih* y *fei* en tanto que cópula del juicio de *adequatio*, como *ts'un* y *wang*, con el significado de presencia persistente y como *yu* y *wu*, con el de posesión de ser, de identidad, de substancialidad. Ahora bien, si *shih* no se dice nunca respecto al *Tao* y *ts'un* se refiere a él sólo metafóricamente, «*Tao* es *yu* y *wu* a la vez: poseyendo ser en cuanto *yu*, no lo pierde en modo alguno al convertirse en *wu*. *Wu* decididamente no es una nada absoluta, sino la indeterminación que engloba todas las identidades y que en cualquier momento puede suprimir. El no-ser activo: *wu wei*». Pero el *Tao*, prosigue Charles, es «destruido como substancia y como principio por este no-ser, este Vacío o esta Nada, que, acogiéndolo, no le confiere identidad más que en la des-identificación. ¡Ningún principio que no se hunda en el abismo!».²⁶

En una nota de su traducción italiana, Hsiao explica que en el *Tao Te Ching*, el término «no-ser» [*wu*] puede indicar tanto «un estado que existe antes que el universo», como el propio *Tao* o, incluso el «vacío», cuando es comparado con el no-ser. Y en otra nota menciona un comentario de L. Magrini que a su vez cita esta definición budis-

26. D. Charles, «L'Ereignis dans le Tao», en *L'Herne: Martin Heidegger* (ed., Michel Haar), París, 1983, pp. 449-451. Liou Kia-hway afirma en la «Nota» a su traducción francesa del *Chuang-tzu*: «Anonadando la nada que todavía conserva los vestigios de alguna cosa, entramos de golpe en una presencia total y soberana, donde desaparece toda dualidad de la inteligencia indagadora, donde todo está comprendido y nada está excluido, la presencia absolutamente oscura y absolutamente insondable que todo lo suprime y todo lo engloba». [Liou Kia-hway, «Nota a *Zhuang-zi (Chuang-tzu)*», Milán, 1988, p. 358]. Sobre el mismo tema, cf. el comentario de L. Parinetto a su traducción de Lao tse, *La via in cammino (Taotēching)*, Milán, 1995, *passim* y F. Cheng, *Il Vuoto e il Pieno*, Nápoles, 1989, pp. 27-42 [trad. cast., *Vacío y plenitud*, Madrid, 1993].

ta de *wu*: «El no-ser no es la no-existencia, sino la existencia en un estado carente de atributos, de cualidades y de actividades propias de la manifestación, si bien todas las posibilidades de la manifestación se hallan latentes en él. El no-ser es el ser en latencia».²⁷

En efecto, en la traducción italiana de Hsiao del *Tao Te Ching* leemos que, en general, «el ser [*yu*] nace del no-ser [*wu*]» (XL) y que, por ejemplo, «en su no-ser [*wu*] reside el uso de la vasija (...) del no-ser [*wu*] viene a lo esencial» (XI). La vasija, como ejemplo de la capacidad de *wu*, está constituida como tal por su «no-ser», por su vacuidad. El no-ser, en tanto que vacuidad, se muestra como constitutivo del ser. Y aún: «lo más débil del mundo / penetra lo más duro del mundo / el no-ser [*wu*] penetra por todas partes» (XLIII), «en el mundo no hay cosa más blanda y débil que el agua / y, sin embargo, nadie puede vencerla» (LXXVIII), «el agua se aproxima al Tao» (VIII), allí donde encontramos la insubstancialidad, la vacuidad, del agua como determinación de la actividad de-constitutiva que es *wu* y, en cuanto tal, determinación parecida al *Tao* mismo, que es infinita vacuidad, «inaprensible / parece existente y elusivo» (IV), tanto que «lo miras y no lo ves / lo escuchas y no lo oyes» (XXXV): el *Tao* no se puede conocer de modo analítico y objetivo; sólo es posible adherirse y corresponder al *Tao* en la práctica de *wu wei*: «quien se dedica al conocimiento aumenta día a día / quien se dedica al Tao disminuye día a día / y disminuye repetidamente hasta que alcanza la inacción [*wu wei*] / no actúa y logra hacerlo todo» (XLVIII). Sólo practicando el no-actuar, en el sentido de no forzar, de hacerse vacío, el ser

27. Las dos notas aparecen en *Tao-Te-King di Laotse*, Bari, (1941), 1989, p. 97 y p. 101.

humano participa en la armonía de los Cuatro: «el Tao es grande y el cielo es grande / la tierra es grande y el hombre es grande / en el universo hay cuatro grandezas» (XXV). En suma, en el taoísmo, la Nada, el Vacío, aparece como una práctica, antes que como un objeto teórico.

La *cuestión de la Nada* también aparece como el punto de contacto decisivo en la confrontación de Heidegger con la tradición budista zen, vinculada en sus orígenes chinos (ch'an) a las enseñanzas taoístas.

Si la confrontación con el taoísmo se ha manifestado, como veremos, en significativas pero esporádicas menciones del *Chuang-tzu* y en la breve colaboración con Hsiao, de la cual, por otra parte, no se detectan huellas explícitas en sus obras póstumas [*Nachlass*], la confrontación con el budismo zen está documentada por una serie de testimonios mucho más numerosos. En efecto, salvo el intenso encuentro con el monje budista tailandés, de tradición Theravada, Maha Mani, el interés de Heidegger por el budismo se ha dirigido siempre a las tradiciones Ch'an y Zen, alimentado sobre todo por el contacto directo con pensadores japoneses de la llamada «Escuela de Kioto» que asistieron a sus cursos desde los años veinte.

Desde entonces, como veremos, los contactos con Heidegger se han venido siempre intensificando y han adquirido siempre el carácter de un recíproco y profundo interés. Piénsese, como primer ejemplo indicativo, en lo que escribe el estudioso japonés Eiho Kawahara a propósito de su primer encuentro con Heidegger en 1956:

Me reuní con él, por primera vez, en compañía del profesor Masaaki Kōsaka, ahora desaparecido, en la cabaña de Todtnauberg, ambos fuimos presentados por el profesor Tokuya Kakihara.

(...) «¿Cuál es la palabra japonesa que equivale a “ser”?» «Es *sonzai* o *u*». Con el profesor Kōsaka en medio, nos veíamos obligados a responder a las preguntas que formulaba Heidegger, con una actitud totalmente pasiva. Heidegger escuchaba nuestras respuestas secas y apresuradas con una participación excepcional, tomaba apuntes y nuevamente volvía a preguntarnos con agudeza. A menudo dudábamos y nos sentíamos abrumados. Su mirada apasionada era tan penetrante que parecía como si quisiera degustar tras nuestras respuestas forzadas la esencia del pensamiento asiático. En los ensayos Logos, Moira, Alētheia, etc., en los que Heidegger se ocupa del pensamiento griego, domina una tensión que, por decirlo de alguna manera, te deja sin aliento y casi sin aire. Pienso que el motivo estriba en el hecho de que Heidegger quiere captar a la fuerza en Parménides y Heráclito sus propias cuestiones. Puesto que el pensamiento asiático todavía le resultaba más lejano que el griego, su ardor se multiplicaba e, inevitablemente, nosotros nos sentíamos incomodados. Y así, sólo unas horas más tarde cuando llegó el momento de dejar la cabaña, todos nosotros nos dimos cuenta de que llovía a cántaros.²⁸

Surgida, como decíamos, en los años veinte con Kitarō Nishida (1870-1945) y desarrollada hasta nuestros días a

28. El episodio recordado por E. Kawahara, estudioso y traductor de Heidegger, tuvo lugar a finales de los años 50 y está contenido, en traducción alemana, en E. Kawahara, «Herzliches Beileid», en *Japan und Heidegger*, cit., p. 196. Otro episodio, no menos impreciso, es mencionado por C. F. von Weizsäcker, «Begegnungen in vier Jahrzehnten», en *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit., p. 247: «en los años sesenta Heidegger le había hablado sobre la visita de un importante exponente japonés del budismo zen y la profunda impresión que le había causado; “fue como si se hubiera abierto una puerta”».

lo largo de ya cuatro generaciones de pensadores, la escuela de pensamiento florecida en la Universidad Imperial de Kioto, representa uno de los intentos más interesantes por establecer un diálogo y una síntesis entre el pensamiento occidental y oriental. En particular, desde K. Nishida y Hajime Tanabe (1885-1962) a Hōseki Shin'ichi Hisamatsu (1889-1980) y Keiji Nishitani (1900-1990), a Yoshinori Takeuchi (1913-2002), Kōichi Tsujimura (1922) y Shizuteru Ueda (1926), los pensadores de la Escuela de Kioto, todos ellos vinculados más o menos directamente a la tradición budista zen, se han dedicado a la rapidísima asimilación de la conceptualización filosófica y, en una acerada confrontación con ella, han intentado expresar una nueva síntesis epocal capaz de afrontar el desafío nihilista del dominio planetario de la técnica, de matriz occidental-europea.²⁹

La plena introducción de la filosofía en la cultura japonesa había tenido lugar sólo con el proceso de modernización y europeización, respecto al cual la «reforma Meiji» (1868) constituyó a su vez una toma de posición y una potente aceleración. Junto a la adecuación tecnológica, en esos años habían sido acuñados una terminología y un estilo para traducir los conceptos occidental-europeos, también los filosóficos; en 1874 el propio concepto de «filosofía» había sido traducido con *tetsugaku*, «amor a la sabiduría», por Nishi Amane (1829-1897), considerado el fundador de la filosofía japonesa. Gracias a la actividad de la Universidad de Tokio, centro de interés filo-occiden-

29. Entre los pensadores vinculados a la Escuela de Kioto recordemos a Shūzo Kuki (1888-1941), Tetsurō Watsuji (1889-1960), Kiyoshi Miki (1897-1945), Eihō Kawahara (1921), Yoshio Kayano (1925), Jirō Watanabe (1932), Masao Abe (1915).

tal, en 1881-82 habían sido publicados el primer diccionario de términos filosóficos, después completamente revisado en 1912, y una serie de traducciones de obras occidentales. Dada la procedencia de las influencias de este primer período, sobre todo el Empirismo y el Positivismo de Bentham y Spencer, y la lógica de Mill, el inglés había sido la lengua filosófica traducida y divulgada. Ya en los años setenta habían llegado docentes de Inglaterra y de los Estados Unidos, como E. F. Fenollosa. Después, en los años ochenta se desarrolló una enérgica reacción a la europeización, sobre bases étnico-nacionalistas y sintoístas, cuyo protagonista fue T. Inoue. En esos años, se habían iniciado los intercambios con Alemania, primero esporádicos, después siempre cada vez más intensos. En 1893 había llegado a la Universidad Imperial de Tokio Rafael von Koeber (1848-1923), la fascinante figura del investigador y artista ruso-alemán que formaría a decenas de estudiosos. Por otro lado, tuvo su inicio el flujo de estudiantes japoneses hacia las universidades alemanas, en particular, las Escuelas neokantianas de Marburgo y Baden. Pasando por alto otros aspectos y desarrollos de la incipiente filosofía japonesa y volviendo a la Escuela de Kioto, recordemos que Nishida había estudiado en profundidad el pensamiento griego y moderno (Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche y Bergson) e, incluso, sin haber estado nunca en Europa, había animado a muchos de sus alumnos a asistir en Friburgo a los cursos de Husserl y del joven Heidegger.³⁰

30. Heidegger no sólo es el filósofo occidental más traducido en Japón, sino que además las traducciones de sus obras en ocasiones se han anticipado muchos años a las europeas; incluso, la conferencia de 1955 sobre *Gelassenheit* fue publicada en japonés en 1958, antes

Moviéndose en la meditación de la noción polivalente de *vacuidad* o *insubstancialidad* (jap. *kū*), central en la especulación budista del *Madhyamika* que se remonta al pensador indio Nāgārjuna (s. II d.C.) (sáns. *śūnyatā*), y en la taoísta y budista ch'an china (ch. *wu*), los pensadores de Kioto han tratado de desarrollar una verdadera «meontología». En ella, la «Nada» (jap. *mu*), (la «Nada absoluta» de Nishida, la «Mediación absoluta» de Tanabe, el «Sí mismo sin forma» de Hisamatsu, la «Vacuidad» de Nishitani), no es representada de forma substancialista como Nada negativa, *nihilum*, en oposición al Ser, sino practicada cotidianamente en *zazen* como el *sí mismo* verdadero y articulado conceptualmente según la lógica budista de la interdependencia infinita (sáns. *pratītyasamūtpāda*; jap. *engi*).³¹ Como dice el padre G. Piovesana: «La vacuidad [*voidness*] no es la Nada [*Nothingness*] negativa de la filo-

que en Alemania (1959); cf. H.-M. Sass, *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, Bowling Green, 1982, pp. 4-59. Sobre los problemas relativos a la traducción en japonés del léxico heideggeriano, cf. T. Otagawa, «Heideggers Übersetzbarkeit in ostiastische Sprachen», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (ed., D. Papenfuss – O. Pöggeler), vol.3, Fráncfort M., 1990, pp. 181-196, y K. Tsujimura, «Ereignis und Shōki. Zur Übersetzung eines heideggerschen Grundwortes ins Japanische», en *Japan und Heidegger*, cit., pp. 79-86.

31. De Nagarjuna, cf. «*Madhyamakakārika* (Stanze del camino di mezzo)», en *Testi buddhisti in sanscrito* (ed., R. Gnoli), Turín, 1983, pp. 305-379; y *Lo sterminio degli errori*, Milán, 1992. Sobre su figura, cf. M. Fuss – J. Lopez-Gay – G. Sonō Fazion, *Le grandi figure del Buddhismo*, Asís, 1995, pp. 129-158. En cuanto a la práctica del *zazen* (ch. *zuo-chan*) fundamental, la meditación en postura sedente, cf. K. Uchiyama, *La realtà de la vita*, Bolonia, 1993, y Sh. Suzuki, *Mente zen, mente di principiante*, Roma, 1976 [trad. cast., *Mente Zen, mente de principiante*, Buenos Aires, 1987]. Sobre la noción budista de «interdependencia», cf. «*Pratītyasamūtpādasūtra* (Discorso della coproduzione

sofía occidental, que es traducida en japonés como *kyomu*. Es más bien lo que en japonés es llamado *mu*, es decir, el presente absoluto con todos sus procesos y sus contradicciones», y «Nishida ve en la despersonalización de la civilización occidental un elemento de nulidad [*nothingness*] que poco tiene que ver con la Nada [*Nothingness*] budista». ³²

R. Ōhashi escribe a propósito de la noción de «Experiencia pura» (jap. *junsui keiken*) en Nishida:

Para Nishida la experiencia es «pura» si no es reflexionada, objetivada y subjetivada por una conciencia [*Bewusstsein*], esto es, contenida en la escisión sujeto-objeto. Quien tenga algunas nociones de la tradición de pensamiento del extremo-oriental y del significado que en ella ostenta la práctica, pensará inmediatamente en el ejercicio de profundización *sin-yo*, que viene realizado en el modo más puro en el «*zazen*» (ejercicio de meditación zen en postura sedente). La Experiencia pura es, en la profundización

condicionada)», en *Testi buddhisti in sanscrito* (ed., G. Gnoli), cit., pp. 43-47. Cf. M. Saigusa, «Über "Relationalität"», en *All-Einheit* (ed., D. Henrich), Stuttgart, 1985, pp. 109-114. La misma noción es central en *Avatamsakasūtra* (ch. *Hua-yen-ching*; jap. *Kegon-kyō*), a raíz de cuya enseñanza surgió la escuela budista china *Hua-yen* (siglo VII), después transplantada al Japón (siglo VIII) como escuela *Kegon*. Sobre el significado de la noción de «interdependencia» (jap. *engi*) presente en esta *sūtra*, cf. D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddismo Zen*, vol. III, Roma, 1978, pp. 65-92 [trad. cast., *Ensayos sobre el budismo zen*, vol. III, Buenos Aires, 1989]; y Garma C. C. Chang, *La dottrina buddhista della totalità*, Roma, 1974; y, respecto a nuestro tema, E. Weinmayr, «Denken im Übergang. Kitarō Nishida und Martin Heidegger», en *Japan und Heidegger*, cit., p. 55; e Id., *Enstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers: mit einem Blick nach Japan* 1991, pp. 291-292.

32. G. K. Piovesana, *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862-1962. A Survey*, Tokio, 1963, p. 110 y pp. 117-118.

de una cuestión [*Sache*], la experiencia «de la» cuestión (genitivo subjetivo y objetivo); en esto consiste la conexión viva entre yo y cosa [*Ding*] como la «única realidad». (...) La «Experiencia pura» como prueba de la ausencia de yo y la ausencia de objeto en la «única realidad» (es) una experiencia de la Nada». ³³

Como explica Sh. Ueda:

El budismo (ya sea el budismo de los orígenes con la doctrina de «anattā» como el budismo mahāyāna con la doctrina de «śūnyatā») rehúsa radicalmente concebir el Ser según la categoría de «substancialidad», como alguna cosa existente que es idéntica a sí misma y tiene en sí misma el fundamento de su ser. A diferencia del concepto de ser substancial, contempla sólo la categoría de «relación». Según el pensamiento budista no hay nada que sea en sí mismo y a partir de sí mismo. Todo lo que es, es en relación con otro y precisamente en relación de condicionamiento recíproco. (...) En tal dinámica relacional, cada cosa es una nada en sí misma y justo por eso se halla ilimitadamente abierta a las relaciones universales que, por su parte, se centran en la nada de cada cosa, a la vez que en la unicidad y singularidad.

Y finalmente,

La Nada budista, la Nada que disuelve el pensamiento substancialista, no debe ser fijada como la Nada, como si habláramos de una substancia «negativa», es decir, un Nihil.

33. R. Ōhashi, «Introducción» a *Die Philosophie der Kyōto-Schule / Texte und Einführung* (ed., R. Ōhashi), Friburgo Br. / Múnich, 1990, pp. 26-27.

Se trata del movimiento desubstancializante de la Nada absoluta, de la Nada de la Nada (...) La Nada se mueve como Nada de la Nada.³⁴

O, en palabras de K. Nishitani:

La vacuidad originariamente se vacía a sí misma.³⁵

y, en éstas de M. Abe:

La pura actividad del absoluto anularse es verdadera śūnyatā.³⁶

En suma, el budismo zen es reconocido y vivido *filosóficamente*, como una continua *práctica meditativa* en la

34. Sh. Ueda, «Leere und Fülle. Shūnyatā im mahāyāna Buddhismus», en *Eranos*, 45, 1976, pp. 147-148 y p. 139.

35. K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, Berkeley, 1982, p. 96; *Was ist Religion?*, Fráncfort M., 1986², p. 170; *La religión y la nada*, Madrid, 1999, p. 150.

36. La expresión de M. Abe es citada en D. W. Mitchell, *Kenosis e Nulla assoluto*, Roma, 1993, p. 59; comprometido en el vivaz diálogo interreligioso de estos años, este último texto representa una respuesta cristiana documentada a los intentos de algunos exponentes de la Escuela de Kioto de comparar la noción budista de Vacuidad con la cristiana de Dios desde la base del concepto paulino de *Kenosis* (*Fil. 2*, 5-8). Cf. también H. Waldensfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Friburgo, 1976, 1980³; Id., «Cristianesimo e Buddhismo Mahayana. Un caso emblematico di incontro interreligioso», en *Filosofia e teologia*, VI, I, 1992, pp. 85-105. Por parte budista, cf. M. Abe, «Kenotic God and Dynamic Sunyata», en, *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, (eds., J. B. Cobb – Ch. Ives) Nueva York, 1990. Para profundizar sobre el debate, cf. *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, (eds., R. Corless – P. F. Knitter), Nueva York, 1990.

cual se tiende a resolver cualquier distinción entre la teoría de los principios y la praxis que depende de ellos, entre la atención al rigor (y a la paradoja) conceptual y la implicación *lúdica* (sin sujeto ni objeto) en cada acontecimiento de la cotidianidad, por muy modesto y «nulo» que pueda parecer desde una perspectiva substancialista. Como reza la *Sutra del Corazón* (sáns. *Prajñā-pāramitā Hridaya Sūtra*, jap. *Hannya Shingyō*), uno de los textos fundamentales del budismo zen, «La Vacuidad es cosa, la cosa es vacuidad» (jap. *kū soku ze shiki, shiki soku ze kū*): vaciándose originariamente a sí misma, la Vacuidad es (deja ser) la forma vacía de substancia; y esto no puede ser comprendido desde una indagación objetivante, sino que *se realiza* en la práctica cotidiana de la vacuidad de conciencia.³⁷

37. Sobre la noción de «juego», cf. R. Ōhashi, *Heidegger und die Frage nach der abendländischen Moderne – ausgehend von einem Text Tschuang Tses in Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger* (ed., Thomas Buchheim), Weinheim, 1989, p. 138: «El “juego”, no sólo en Chuang-tzu, sino también en Lao-tzu y sobre todo en el budismo, es el modo de ser de la máxima naturaleza y libertad. Para el pensamiento asiático es la expresión más alta». Dicho esto, conviene recordar el pasaje conclusivo de GA, X: *Der Satz vom Grund*, Fráncfort M., 1997, p. 169 [trad. cast., *La proposición del fundamento*, Barcelona, 1991], allí donde Heidegger dice, a propósito del niño heraclíteo: «El juego es sin “porqué”. El juego juega jugando. Sigue siendo sólo juego: lo más alto y lo más profundo. Pero este “sólo” es todo, lo Uno, lo Único. (...) Queda la pregunta de si y cómo nosotros, al oír las fases de este juego, los tiempos de esta composición musical, somos capaces de participar en el juego introduciéndonos en él».

Sobre la noción de «vacuidad», cf. «*Prajñā-pāramitā Hridaya Sūtra* (Sutra del corazón)», en E. Conze, *I libri buddhisti della sapienza*, Roma, 1976, pp. 67-97. Cf. D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, vol. III, cit., pp. 189-204 [trad. cast., *Ensayos de budismo zen*, vol. III, cit.]; e Id., *Manuale di Buddhismo Zen*, Roma, 1976, pp. 18-21; G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto*, Venecia, 1992, pp. 37-73.

A propósito de la «filosofía» de la Nada, ensayada por la Escuela de Kioto sobre la base de las tradiciones extremo-orientales, R. Ōhashi explica:

Si es verdad que la Filosofía, por su esencia, es aspiración al saber, en la tradición de pensamiento asiático, en el Budismo, en Confucio, en Lao-tzu, el saber último se caracteriza por el hecho de que está totalmente libre de la forma del saber y se realiza como acción. El saber oriental se disuelve en un «no-saber». La «Experiencia pura» en Nishida o la «Acción» en Tanabe significaron la asunción de esta línea del no-saber como inicio y fin del saber.³⁸

En este sentido, resultan comprensibles el recíproco interés y el contacto directo entre estos pensadores y Heidegger. En este último, evocado en una especie de *Kōan*,³⁹ el camino a-porético de la *cuestión del Ser* se ha abierto

38. R. Ōhashi, «Introducción» a *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*, cit., 1990, p. 39.

39. En el budismo Chan-Zen, el *Kōan* (ch. *Kung-an*) es una cuestión paradójica que el maestro propone al discípulo, implicando a toda la existencia en su condición aporética y haciendo saltar en pedazos toda construcción representativa y objetivante del pensamiento. Sobre la práctica del *Kōan*, central en la escuela zen Rinzai (ch. *Lin-chi*), cf. I. Miura – R. F. Sasaki, *The Zen Koan*, Nueva York, 1965, con una extensa antología (pp. 79-122) y D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, vol. II, Roma, 1977, pp. 15-207 [trad. cast., *Ensayos sobre el budismo zen*, vol. II, Buenos Aires, 1986] y Mumon, *La porta senza porta*, Milán, 1987. Cf. además, los «dichos» de Chao-Chou (jap. *Jōshū*), (778-897), en *Zen radicale*, Roma, 1979. Una confrontación singular con lo paradójico de los *Kōan* de Chao-Chou es el intento de F. Masini, *Pensare il Buddha*, Pordedone, 1988. Uno de los más practicados, que tiene su origen en una respuesta de Chao-Chou, es el *Kōan* «Mu» (ch. *Wu*, lit. «no», «sin»); cf. Ph. Kapleau, *I tre pilastri dello Zen*, Roma, 1981, pp. 117-133.

camino en cada uno de sus «recovecos» junto al igualmente a-porético camino de la *cuestión de la Nada*: «¿qué es el Ser?»: «qué es la Nada?»; y, asumiendo como ineludible y por ello como decisiva la *lógica* condición aporética de un camino así, Heidegger ha cuestionado la propia *lógica* substancialista y el pensamiento-lenguaje objetivante que ésta regula, su historia y su práctica.

Es significativo lo que dice en las lecciones del semestre de verano de 1941 sobre los *Grundbegriffe*:

¿Y si la falta de toda salida fuese el signo de que ya no nos está permitido pensar en salida alguna; es decir, que debemos establecernos justo en el lugar que aparentemente carece de salidas y adaptarnos a él, en vez de buscar las «salidas» habituales?⁴⁰

También significativos, en el sentido de la «*Ausweglosigkeit*», son los versos contenidos en la poesía que abre la recopilación de pensamientos *Aus der Erfahrung des Denkens*, antes citada: «Ve y soporta / carencia y cuestión / a lo largo de tu único camino» (p. 75; trad. cast., cit.). O bien, asimismo, más adelante, «Pensar es limitarse a un único pensamiento, que a su vez permanece fijo como una estrella en el cielo del mundo» (p. 76; trad. cast., cit.).

Para el propio Heidegger, «el modo de plantear la pregunta por la nada puede servir de medida y de indicador

40. M. Heidegger, GA, LI: *Grundbegriffe*, Fráncfort M., 1991, p. 83 [trad. cast., *Conceptos fundamentales*, Madrid, 1989]. K. Tsujimura recuerda que Heidegger «cuando durante sus seminarios acababa con una aporía, con frecuencia, se movía por el aula. Había “senderos interrumpidos” incluso en el aula de los seminarios»; K. Tsujimura, «Eine Bemerkung zu Heideggers “Aus der Erfahrung des Denkens”», en *Nachdenken über Heidegger*, (ed.), Ute Guzzoni, Hildesheim, 1980, p. 282.

del modo de plantear la pregunta por el ente». ⁴¹ Pero en general, «todavía no estamos en la meditación si estamos sólo en la conciencia [*Bewußtsein*]. La meditación es algo más. Es el tranquilo abandono [*Gelassenheit*] a lo que es digno de ser preguntado». ⁴²

La meditación heideggeriana en torno a la técnica y al nihilismo se realiza a través de una deconstrucción de la metafísica ego-onto-teo-lógica que los ha manifestado y que aun así no logra comprender con sus propias categorías. Y en los textos decisivos de dicha meditación, forzosamente, la cuestión de la Nada es central.

Dice Heidegger en *Einführung in die Metaphysik*:

El saber avanzar expresamente, en el formular la pregunta sobre el ser, hasta los límites de la nada, incluyéndola en dicha pregunta, constituye el primer paso, el único eficaz, para una superación real del nihilismo. ⁴³

En el párrafo de *Der europäische Nihilismus* dedicado a *Nihilismus, nihil und Nichts* leemos:

Ciertamente, la opinión corriente y la convicción tradicional de la filosofía tienen razón: la Nada no es un «ente», un «objeto». Pero la pregunta de si este algo no-objetivo, en la medida en que determina a lo que es

41. M. Heidegger, GA, XL: *Einführung in die Metaphysik*, Fráncfort M., 1983, p. 27 [trad. cast., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, 1999].

42. M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, cit., p. 64 [trad. cast., *Ciencia y meditación*, cit.]

43. M. Heidegger, GA, XL: *Einführung in die Metaphysik*, cit., p. 212 [trad. cast., *Introducción a la metafísica*, cit.].

esencialmente presente [*das Wesende*] del ser, en cambio, no «es», es una pregunta que no encuentra reposo. Se mantiene la pregunta de si aquello que no es un objeto y nunca podrá serlo, «es» ya por ello *la Nada* y si ésta «es» algo «nulo». Surge la pregunta de si la esencia más íntima del nihilismo y el poder de su dominio no consisten precisamente en sostener que la Nada es algo nulo (...). Quizá la esencia del nihilismo consiste en *no* tomar en serio la pregunta por la Nada. (...) ¿Y si la *ausencia* [*Ausbleiben*] de esta pregunta desplegada que pregunta por la esencia de la Nada fuera la *razón* [*Grund*] de que la metafísica occidental tenga que caer víctima del nihilismo? (...) Nihilismo querría decir entonces: el no pensar, esencialmente, en la esencia de la Nada.⁴⁴

En las lecciones sobre los *Grundbegriffe* [*Conceptos fundamentales*]:

La nada nunca es un ente, sino más bien, la nada «se da». (...) La nada *despliega su esencia* [*weset*], (...) no es meramente la ausencia o la falta del ente. Si la nada fuera sólo

44. M. Heidegger, GA, VI/II: *Nietzsche*, Fráncfort M., 1997, pp. 43-44 [trad. cast., *Nietzsche II*, Barcelona, 2000]. Poco antes se lee: «Hablar de la nada y reflexionar sobre la nada se revelan así un proceder “*carente de objeto*”, un vacío juego de palabras, un juego que además no parece darse cuenta de que continuamente se da golpes contra sí mismo, pues siempre que establece algo acerca de la nada tiene que decir: la nada *es* esto y aquello. Incluso cuando sólo decimos: la nada “*es*” nada, decimos “de” ella evidentemente un “*es*” y la convertimos en un ente, le atribuimos aquello que se le debe negar» (p. 41). Sobre la «*Nichtswürdigkeit*» de la Nada, propia de la metafísica desde Platón a Hegel, cf. también GA, LXVI: *Besinnung*, Fráncfort M., 1997, p. 58, pp. 293-295, pp. 312-313 y p. 363.

algo nulo [*ein Nichtiges*], ¿cómo deberíamos comprender, por ejemplo, el espanto y terror ante la nada y la aniquilación? ¿Cómo deberíamos comprender el terror *en presencia* [*vor*] de la nada? (...) La nada no es el resultado de una supresión [*Beseitigung*] del ente.⁴⁵

y

Para nosotros la nada no es en ningún caso algo nulo [*nichts Nichtiges*]: el terror ante la a-nulación [*Ver-nichtung*] y el espanto ante la devastación retroceden frente a lo que no puede ser considerado, en modo alguno, mera inconsistencia o producto de la pura imaginación.

Y, tachando con una cruz el término «Ser», esto es, desubstancializando el concepto, en «Zur Seinsfrage», Heidegger afirma «(...) también la nada debería ser escrita, es decir, pensada, así».⁴⁶

En este sentido, a partir de «Was ist Metaphysik?», al profundizar en lo que apuntaba en *Sein und Zeit* y precisar la terminología, Heidegger ensaya un repensar radical en una traducción lingüística inaudita del concepto de *Nichts*, llegando a distinguir «*nichtiges Nichts*», la «Nada nula», el concepto de la absoluta ausencia, la negación del ser [*nihilum*], propia de la metafísica y del nihilismo, de «*nichtendes Nichts*», la «Nada activa», la «Nada anonadante»,⁴⁷ raíz

45. M. Heidegger, GA, LI: *Grundbegriffe*, cit., p. 53 [trad. cast., *Conceptos fundamentales*, cit.].

46. M. Heidegger, GA, IX: *Wegmarken*, cit., p. 411 [trad. cast., «Hacia la pregunta del ser», en *Acerca del nihilismo*, cit.].

47. En italiano, la doble traducción de *das Nichts* por «*il Nulla*» e «*il Niente*» puede corresponder a su duplicidad semántica fundamental: en particular, con el segundo término se puede expresar mejor la no-substancialidad, la no-entidad, la «*ni-entità*» (y la cualidad de no-

ser, expresada en cambio por «*il Nulla*»). En una traducción simétrica, la atención a dicha duplicidad asume un papel central en la profundidad con que A. Caracciolo afronta el pensamiento tardío de Heidegger: en este último sería decisivo el rechazo de la *nichtinges Nichts* como «nada nihilista» [«nichilistico *niente*»] por parte de la *nichtendes Nichts* como «Nada religiosa» [«*Nulla religioso*»]; cf. los ensayos contenidos en A. Caracciolo, *Studi heideggeriani*, Génova, 1989; especialmente, *Heidegger e il problema del nichilismo*, (1978), pp. 212-239. Téngase presente también su traducción de *Unterwegs zur Sprache*, ya citada. Con todo, de una «Nada positiva, activa y agente» ya hablaba a principios de los años cuarenta L. Scaravelli en algunas anotaciones a «Was ist Metaphysik?» publicadas sólo recientemente («Heideggeriana», [ed., G. Moretto], en *Itinerari*, n. 1-2, 1986, pp. 109-116).

En cuanto a la traducción literal de «*nichten*» por «*nienteggiare*», término próximo al vocativo «*regnare del nulla*» [dominar de la nada] propuesto por H. Künkler en su trad. it. de «Was ist Metaphysik?» (M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Nápoles, 1982, p. 34 y n.), parece expresar mejor lo paradójico de la lógica del «*nichten*» como originario dar-se, acontecer, tener lugar de la «*Nichts*» no-objetivable, respecto a «*nientificare*» (F. Volpi, trad. it. de *Wegmarken*, cit., p. 70 y Glosario), que involuntariamente podría recordar a la interpretación «nihilista» de quien ha traducido «*nientificare*» (A. Carlini, trad. it. de «Was ist Metaphysik?», Florencia, [1936], 1996, p. 22); «*azione vanificante del nulla*» (E. Grassi, «Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger», en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1937, p. 328); «*annullare*» (E. Paci, trad. it. de *Was ist...*, Milán, [1943], 1946, p. 88); «*nullificare*» (P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, Turín, [1952], 1969, p. 64), «*annullarsi e annullare*» (A. Colombo, *M. Heidegger. Il ritorno dell'essere*, Bolonia, 1964, p. 603, n. 135).

N. de la T.: Reproducimos esta nota sobre posibles traducciones de «*Nichts*» y «*nichten*» con los términos técnicos originales en italiano, ya que la distinción entre «*Nulla*» y «*Niente*» no tiene un equivalente en castellano, aunque los términos que más se aproximarían a su significado podrían ser, respectivamente, «nulidad» o «nihilidad» y «nada». Por otro lado, tal como sucede en italiano, la traducción de «*nichten*» al castellano puede contener un matiz negativo o nihilista («aniquilar», «anular», «nulificar»), o bien, uno más cercano al sentido heideggeriano que ha sido traducido por ejemplo por «desistir» [A.

de la misma negación lógico-gramatical, pensada en su co-pertenencia con el Ser, a su vez re-pensado *epékeina tēs usías*, «más allá del ser substancial». ⁴⁸

Cortés-Leyte, trad. cast., de «Was ist Metaphysik?», Madrid, 2003] o «anonadar» [X. Zubiri, trad. cast., de «Was ist Metaphysik?», Buenos Aires, 1941]. Hemos optado por traducir la nada pasiva o «*Nulla nullo*» por «Nada nula» y la nada activa o «*Niente nienteggiante*» como «Nada anonadante».

48. Dice Heidegger en GA, XL: *Einführung in die Metaphysik*, cit., p. 211 [trad. cast., *Introducción a la metafísica*, cit.]: «Permanencia, identidad, subsistencia, proponerse, expresan en el fondo lo mismo: $\delta\upsilon\upsilon$ entendido como οὐσία». Más allá de la interpretación que le da Heidegger, la célebre expresión platónica (*Rep.* 509b) podría marcar, como un lema, el recorrido no «usiológico» de la *Seinsfrage* y corresponder al sentido que Heidegger le da a la igualmente célebre expresión husserliana «zu den Sachen selbst». Es significativo, desde esta perspectiva, un fragmento de Αγγιβασιη. *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher einem Gelehrten und einem Weisen*, (1944-45), en donde encontramos un análisis anterior de la jarra como cosa, después reelaborado en la conferencia de 1950 sobre «Das Ding». A propósito del «vacío» [*Leere*] de la jarra, más bien, de «su» vacío, dice Heidegger: «Esta nada [*Nichts*] en la jarra es propiamente lo que la jarra es» («Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg», en GA, LXXVII: *Feldweg-Gespräche*, Fráncfort M., 1995, p. 130); cf. «Das Ding» en *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 161; trad. cast., «La cosa», en *Conferencias y artículos*, cit. Una primera y breve alusión a la jarra y a su vacío se encuentra en: GA, LXV: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, cit., p. 339. Casi resulta superfluo llamar la atención sobre la íntima semejanza entre la jarra de Heidegger y la vasija de Lao-tzu (cap. XI). Reviste mayor importancia, en cambio, este pasaje extraído del capítulo «Taoísmo y Zen» del célebre *The Book of Tea* de Okakura Kakuzo, editado en Estados Unidos en 1906 y traducido al alemán en 1919 [trad. cast., *El libro del té*, Barcelona, 1999]: «La utilidad de una jarra reside en el vacío en que se vierte el agua y no en la forma o en el material del que está hecha. El espacio vacío [*leere Raum*] es omnipotente porque puede contenerlo todo»; en el mismo capítulo, a propósito del taoísmo, el traductor alemán emplea por primera vez la expresión

Es revelador lo que dice Heidegger en una nota de los años treinta:

El ser (*das Seyn*), como la Nada, no puede ser obtenido desde una reducción del ente; el representar y el calcular, en cambio, sólo alcanzan al ente, que respecto al ser sigue siendo lo mismo, por infinitamente grande o infinitamente pequeño que pueda ser.⁴⁹

En un Apéndice a «Die Zeit des Weltbildes» leemos:

La nada nunca es nada, así como tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio Ser, a cuya verdad será devuelto el hombre cuando haya sido superado como sujeto, esto es, cuando se deje de representar el ente como objeto.⁵⁰

In-der-Welt-Sein (la observación es de T. Imamichi, *Betrachtungen über das Eine*, Tokio, 1968, p. 154, citada por G. Parkes, «Rising sun over Black Forest», en R. May, *Heidegger's Hidden Sources*, cit., p. 114, n. 75).

49. «Die Überwindung der Metaphysik», en GA, LXVII: *Metaphysik und Nihilismus*, Fráncfort M., 1999, p. 76.

50. M. Heidegger, GA, V: *Holzwege*, cit., p. 113 [trad. cast., «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, cit.]. Las fuentes textuales importantes en las que Heidegger se refiere a la Nada metafísico-nihilista son: «Wozu Dichter?», en GA, V: *Holzwege*, cit., p. 284 [trad. cast., «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, cit.]; «Überwindung der Metaphysik», en *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 69 [trad. cast., «Superación de la metafísica» en *Conferencias y artículos*, cit.]; «Bauen Wohnen Denken», en *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 145 [trad. cast., «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, cit.]; *Was heißt Denken?*, Tubinga, 1954, p. 43 [trad. cast., *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, 1958]; *Identität und Differenz*, cit., p. 28 [trad. cast., *Identidad y diferencia*, cit.]; *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, (1969), 1976, p. 11 [trad. cast., *Tiempo y ser*, Madrid, 1999]. Además, en *Beiträge zur Philosophie*, el término *Nichts* siempre aparece entre comi-

Aquí podemos recordar algunos textos en donde Heidegger, a causa de tal decisiva distinción, en la expresión «*das Nichts nichtet*», de-substantiviza (y de-substancializa) la «*Nichts*» en «*nichten*», del mismo modo que de-substantiviza *Wesen* y verbaliza *Sein* en *Seyn*, *Welt* en *welten*, *Zeit* en *zeitigen* y *zeiten*, *Ding* en *dingen*, *Raum* en *räumen*, *Spiel* en *spielen*, *Sprache* en *sprechen*, *Stille* en

llas cuando como Nada nula [«*Nulla*»], es distinguido de la Nada anodante [«*Niente*»]; cf. en particular pp. 245-247 y pp. 264-268. Al referirse a la Nada nula, vuelven a aparecer las expresiones «*das leere Nichtige*» y «*Nichtigkeit*» en las lecciones del semestre de verano de 1928 (cf. GA, XXVI: *Metaphysique Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Fankfurt a.M., 1978, p. 172). Y en las lecciones del semestre de invierno 1928-29, refiriéndose a los términos de *Sein und Zeit* (donde en el § 40 ya distingue la *Nichts* revelada por la angustia de la «*totales Nichts*»), Heidegger considera necesaria una aclaración: «(...) aquí *nichtig* no significa “Nada” (“*Nichts*”); al contrario, (...) esta *Nichtigkeit* representa lo más positivo (*das Positiviste*) que pueda convenir a la trascendencia del ser-ahí» (cf. GA, XXVII: *Einleitung in die Philosophie*, Fráncfort M., 1996, p. 332). También en el curso sobre *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936-37), precisa el significado de «*das Nichtige*», «no como la mera nada del vacío» (*Nietzsche I*, cit., p. 73 [trad. cast., *Nietzsche I*, cit.]); en el curso sobre *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937) dice: «la Nada» (“*das Nichts*”) es «quizá el más humano de todos los antropomorfismos» (*Nietzsche*, cit., p. 283 [trad. cast., *Nietzsche I*, cit.]); en *Nietzsches Metaphysik* (1940) se lee: «Nosotros ya no pensamos el nihilismo en términos “nihilistas” como desintegración y disolución de la Nada nula (*in das nichtigen Nichts*)», (*Nietzsche*, cit., p. 283 [trad. cast., *Nietzsche I*, cit.]); en *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* (1944-46), en referencia al pensamiento metafísico, encontramos la expresión «*Nichtsein im Sinne des nichtigen Nichts*» (*Nietzsche*, cit., p. 394 [trad. cast., *Nietzsche I*, cit.]). Posteriormente, en relación con la Nada, Heidegger acuñará el adjetivo *nichthaft* y el sustantivo *das Nichthafte*; cf. por ejemplo, GA, V: *Holzwege*, cit., p. 112-113 [trad. cast., *Caminos de bosque*, cit.]: «La Nada, como *das Nichthafte* del ente, es la contrapartida más radical de la mera Nada [*des bolsß Nichtigen*]».

stillen, *Ereignis* en *ereignen*, convirtiéndolos así en «actividades» originarias, no predicables, de un acontecer sin sujeto ni objeto, expresadas con aparentes tautologías («la cosa cosea», «el mundo mundeaa», etc.) que fuerzan la distinción occidental sujeto-predicado, de forma parecida a expresiones como «amanece», más propia de las lenguas asiáticas.⁵¹

En «Was ist Metaphysik?» leemos:

La nada no nos proporciona el concepto contrario del *ente*, sino que pertenece originariamente a la esencia del *ser* [*Wesen*] mismo. En el ser [*Sein*] del ente acontece el anotar [*das Nichten*] de la nada.⁵²

De ahí el uso de la forma en participio *nichtend* y de la forma sustantivada *Nichtung*.

En *Beiträge zur Philosophie*:

El preguntar qué piensa que debe haber alcanzado ya.⁵³

51. Sobre el significado de *nichten*, cf. E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen, 1962, pp. 55-56 y pp. 203-204. En cuanto a las proposiciones impersonales y sin sujeto, en relación con el significado de *Es* en la expresión *Es gibt*, cf. M. Heidegger, «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, cit., p. 18; aquí Heidegger recuerda el vocablo latino *pluit* y el griego *crh*. E. Weinmayr llama la atención sobre las estructuras gramaticales de las lenguas asiáticas en *Einstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers: mit einem Blick nach Japan*, Múnich, 1991, pp. 306-308.

52. M. Heidegger, «Was ist Metaphysik?» en GA, IX: *Wegmarken*, cit., p. 115 [trad. cast., *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, 1941].

53. M. Heidegger, GA, LXV: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, cit., pp. 266-267.

En «Die Negativität»:

El claro [*Die Lichtung*] es el a-bismo como fundamento [*der Abgrund als Grund*], eso-que-anonada [*das Nichtende*] en el fondo de cada ente [*zu allem Seienden*].⁵⁴

En «Brief über den “Humanismus”»:

El Ser anonada [*nichtet*] –en cuanto a Ser. (...) En el Ser, eso-que-anonada [*das Nichtende*] es el tener-lugar [*Wesen*] de aquello que yo llamo Nada;⁵⁵

54. M. Heidegger, «Die Negativität», en GA, LXVIII, *Hegel*, Fráncfort M., 1993, p. 45. En las anotaciones dedicadas a la relación «*Lichtung- Abgrund- Nichts*» (pp. 45-49), Heidegger aproxima *Lichtung* a *Nichtung*. Cf. también «Der Ursprung des Kunstwerkes», en GA, V: *Holzwege*, cit., pp. 39-40 [trad. cast., «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, cit.]: «Más allá de lo ente –pero no lejos de él, más bien con él– acontece otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta (*west*) un lugar abierto. Hay (*ist*) un claro. Éste, pensado desde lo ente, es más ser que lo ente. Así, este Centro abierto no está rodeado por el ente, sino que el propio centro clareante, –como la Nada, apenas advertido– rodea a todo lo ente». Sobre el tema de *Lichtung*, cf. M. Heidegger, «Das Ende der Philosophie und die Denkens», en *Zur Sache des Denkens*, cit., pp. 71-80 [trad. cast., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, cit.]; M. Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen, 1984, pp. 17-18. Respecto a nuestro tema, recordamos que en 1968, en el «Prefacio» a la traducción japonesa de *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Heidegger afirma: «A través del pensamiento de *Lichtung* y su caracterización adecuada, llegamos a un ámbito que quizá hace posible conducir el pensamiento europeo, una vez transformado, en una confrontación fructífera con el “pensamiento” asiático. Éste podría resultar útil en el esfuerzo por salvar el ser del hombre de la amenaza que incumbe a un calcular y un manipular el ser-ahí humano extremadamente técnico» (Cf. *Japan und Heidegger*, cit., p. 230).

55. M. Heidegger, «Brief über den “Humanismus”», en GA, IX: *Wegmarken*, cit., p. 360 [trad. cast., *Carta sobre el Humanismo*, cit.].

En el «Prólogo» a la tercera edición (1949) de «Vom Wesen des Grundes»:

La Nada es el «no» del ente, y de este modo, el ser experimentado desde el ente. La diferencia ontológica es el «no» entre el ente y el Ser. (...) Aquel «no» anonadante [*nichtende*] de la Nada y este «no» anonadante [*nichtende*] de la diferencia, aun no siendo idénticos, son lo mismo (...).⁵⁶

Finalmente, en «Seminar in Le Thor» (1969), al afirmar «ser: nada: lo Mismo», Heidegger distingue *nichten* tanto de la nulidad [*Nichtigkeit*], expresada en griego οὐκ, como de la privación, expresada en μη:

La cuestión no puede (...) ser comprender el anonadamiento de modo privativo-negativo. Se trata de algo distinto, por lo menos propio e incomparable.

Y añade:

(...) en la medida en que la Nada y su anonadar [*nichten*] no se comprendan negativamente, el Ser es algo completamente diverso respecto al ente. En la forma en gerundio *anonadante* [*nichtend*], lo esencial es que el gerundio indique una «actividad» bien precisa del Ser, la única mediante la cual el ente es.⁵⁷

56. M. Heidegger, «Vom Wesen des Grundes», en GA, IX: *Wegmarken*, cit., p. 123 [trad. cast., «De la esencia del fundamento», en *Ser, verdad y fundamento*, Buenos Aires, 1941].

57. M. Heidegger, «Seminar in Le Thor 1969», en GA, XV: *Seminaire*, Fráncfort M., 1986, pp. 362-363. En cuanto a la expresión «ser: nada», poco antes Heidegger sugiere que «en este caso es mejor aban-

Si es la *cuestión de la nada* la que constituye el núcleo central de la confrontación entre los caminos del pensamiento de Heidegger y de las tradiciones orientales consideradas aquí, se demuestra completamente significativa la insistencia con que el propio Heidegger, como veremos, ha recordado la plena comprensión que su «Was ist Metaphysik?» obtuvo en Japón desde 1930 frente a las acusaciones de nihilismo que recibió en Europa.

El prólogo de julio de 1929 había retomado y radicalizado un problema que en *Sein und Zeit* aparecía enunciado así: «el sentido ontológico de la anulación de la nulidad existencial sigue siendo todavía oscuro» y cuya solución se remitía a una «aclaración temática del sentido del Ser en general». ⁵⁸

donar el “es” (p. 347); la misma operación había sido llevada a cabo por parte de Heidegger en las expresiones: «ser y fundamento: lo mismo», «ser: el fondo-y-abismo» en GA, X: *Der Satz vom Grund*, cit., p. 77 [trad. cast., *La proposición del fundamento*, cit.]; y «La esencia del lenguaje: el lenguaje de la esencia», en *Das Wesen der Sprache*, cit., p. 189 [trad. cast., «La esencia del habla», en *De camino al habla*, cit.]. La función de los dos puntos corresponde en Heidegger a la del término japonés «soku», sobre cuyo significado de co-pertenencia, interdependencia y remisión recíproca, cf. K. Nishitani, «All-Einheit als eine Frage», en *All-Einheit* (ed., D. Henrich), cit., p. 14, y M. Saigusa, «Über “Relationalität”», en *All-Einheit* (ed., D. Henrich), cit., p. 109.

58. GA, II: *Sein und Zeit*, Fráncfort M., 1977, pp. 285-286 [trad. cast., *El ser y el tiempo*, México, (1951) 1996]. En las lecciones del semestre de verano de 1972 se delinea la misma dificultad: «En el fondo Hegel sigue la pista de una verdad fundamental cuando dice: ser y nada son idénticos, esto es, se co-pertenecen recíprocamente. Con todo, la cuestión más radical es: ¿qué es lo que hace posible en general dicha pertenencia recíproca absolutamente originaria? Aún no estamos suficientemente preparados para penetrar esta oscuridad» (GA, XXIV: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Fráncfort M., 1975, p. 443 [trad. cast., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, 2000]).

Tan totalmente fuera de lugar (y predecibles) le debieron de parecer a Heidegger las críticas europeas a «Was ist Metaphysik?», como significativo (y quizá igualmente predecible) le pareció siempre el interés suscitado en Japón.

Compárense, en efecto, los siguientes fragmentos:

J: (...) en Japón, fuimos capaces de comprender en el acto la conferencia «Was ist Metaphysik?», cuando en 1930 nos llegó una traducción que se arriesgó a hacer un estudiante japonés que en aquella época asistía a sus lecciones. Aún hoy nos sorprende cómo los europeos pudieron caer en el error de interpretar en un sentido nihilista la Nada [*das Nichts*] sobre la que versa la conferencia.⁵⁹

(...) La disertación, traducida al japonés ya en 1930, fue comprendida inmediatamente en su país, a diferencia del malentendido nihilista, que todavía hoy sigue vigente en Europa, de la expresión mencionada.⁶⁰

La filosofía alemana y también la extranjera tildaron este discurso de nihilista. Al año siguiente, en 1930, un joven japonés de nombre Yuasa (...) tradujo al japonés esa lección, que había escuchado cuando asistía al curso del primer semestre. Él comprendió lo que la lección quería decir.⁶¹

59. «Aus einem Gespräch von der Sprache», en GA, XII: *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 103 [trad. cast., «De un diálogo del habla», en *De camino al habla*, cit.].

60. Martin Heidegger – Takehiko Kojima, «Ein Briefwechsel», en *Japan und Heidegger*, cit., p. 225.

61. «Dankansprache», en *Ansprachen zum 80. Geburtstag* (ed., Stadt Meßkirch), 1969, p. 34; ahora en *Japan und Heidegger*, cit., p. 166.

La reacción al escrito, en Europa, lo tachó de nihilismo y de hostilidad hacia la «lógica». En el Extremo Oriente se encontró en él, en la expresión «Nada» correctamente entendida, la palabra para el ser.⁶²

En esta serie de testimonios presentados aquí, también se evidencia una afinidad entre el intento de Heidegger por de-substancializar y anonadar el Ser (y la Nada), según un pensar no re-presentativo, y la *práctica meditativa* de la insubstancialidad, o bien podríamos decir, la *desencia* propia del taoísmo y del budismo zen.⁶³

62. Carta a Roger Munier del 31-7-1969, cit. en C. Ochwald, «Posfacio a *Vier Seminare*», en M. Heidegger, GA, XV: *Seminare*, Fráncfort M., 1986, p. 414.

63. En el sentido en que, si bien refiriéndose sólo al *Dasein* del hombre, Heidegger habla en *Sein und Zeit* de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como «lo *ekstatikon* puro y simple» y «el originario “fuera de sí” en y para sí mismo» (GA, II: *Sein und Zeit*, cit., p. 329 [trad. cast., *El ser y el tiempo*, cit.]), en las lecciones del semestre de verano de 1927 de *epèkeina* como carácter estructural del *Dasein* (GA, XXIV: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 425 [trad. cast., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, cit.]) o en la «Introducción» (1949) a «Was ist Metaphysik?» habla de «el éxtasis (*Stasis*) de lo extático» (GA, IX: *Wegmarken*, cit., p. 374 [trad. cast., *¿Qué es metafísica?*, Madrid, 2003]), el término *desencia* podría indicar la condición del puro diferir inobjetivable, de la ek-staticidad, el fondo a-bisal de la *presencia* y de la *ausencia*, ambas conectadas con la substancialidad. La noción análoga de *inter-ser* se encuentra en el centro de la *práctica* del maestro zen vietnamita Thich Nhat Hanh; cf. entre los numerosos textos traducidos al italiano, *Essere pace*, Roma 1989; *Il diamante che recide l'illusione*, Roma, 1995; *Una chiave per lo Zen*, Roma, 1996; *Il Buddha viviente, il Cristo viviente*, Vicenza, 1996.

I

LA CONFRONTACIÓN CON EL TAOÍSMO

1. EL INTERÉS POR CHUANG-TZU

La primera confrontación documentada de Heidegger con el taoísmo es el episodio que H. W. Petzet, crítico de arte, a quien unía a Heidegger una antigua amistad, narra en «Die Bremer Freunde»¹ y, sucesivamente, en su apasionada biografía del pensador.²

El episodio se refiere a la conferencia que Heidegger pronunció en Bremen el 8 de octubre de 1930 con el título *Vom Wesen der Wahrheit*, publicada después en 1943.³ La conferencia, recuerda Petzet, pronunciada en un aula repleta del Realgymnasium, había dejado al público visi-

1. Contribución a *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit., pp. 179-190.

2. H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*, cit., p. 24.

3. M. Heidegger, «Vom Wesen der Wahrheit», en GA, IX: *Wegmarken*, cit. [trad. cast., «De la esencia de la verdad», en *Ser, verdad y fundamento*, cit.].

blemente turbado, «Los oyentes dejaron el aula en silencio» («Die Bremer Freunde», p. 183). La velada concluyó, continúa Petzet, con un dilatado encuentro en la casa de Kellner, donde entre otras cosas se discutió el problema de la posibilidad de que un ser humano pueda ponerse en el lugar de otro.

De pronto, Heidegger dijo al anfitrión: «Por favor, déme el *Chuang-tzu*». El silencio general le hizo temer haber sido inoportuno, dado el tipo de relaciones entre los breemes: pedir un libro totalmente ignoto y poner a Kellner en un compromiso... Éste, en cambio, no dudó un instante, se excusó por tener que subir a su biblioteca y volvió a los pocos minutos con la edición de Buber del *Chuang-tzu*. ¡Estupor y aplauso liberador! Pero Heidegger leyó el cuento «La alegría de los peces» y una vez más cautivó con su carisma a todos los presentes (pp. 183-183).⁴

En la biografía citada, además de la repetición del episodio aquí aludido (p. 24), encontramos otros indicios del interés de Heidegger por el pensamiento de Chuang-tzu:

4. Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Leipzig, (1910), 1921, p. 62. Buber se ocupó de que a esta antología de 1910 le siguieran otras siempre más cuantiosas. En 1912 fue publicada la primera traducción integral al alemán, elaborada por Richard Wilhelm: *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Sobre el cuento citado, cf. *Zhuang-zi (Chuang-tzu)*, cit., p. 155. Sobre el significado del episodio narrado por Petzet, cf. R. Ōhashi, *Heidegger und die Frage nach der abendländischen Moderne - ausgehend von einem Text Tschuang Tses*, cit., pp. 132-139. Nótese que Okakura Kakuzo relata el mismo cuento en *The Book of Tea*, ya citado [trad. cast., *El libro del té*, cit.]. En el mismo capítulo, a propósito del taoísmo, el traductor alemán emplea por primera vez la expresión *In-der-Welt-Sein*.

se refieren (p. 65 y p. 178) a un seminario privado, también impartido en Bremen, en 1949 sobre *Wort und Bild* (*Palabra e imagen*), el cual, junto a un pasaje de Agustín, un fragmento de Heráclito, una conferencia de Klee y un dístico del propio Heidegger extraído de *Aus der Erfahrung des Denkens*, incluía el relato «El soporte de las campanas», contenido precisamente en el *Chuang-tzu*.⁵

Recordemos además que Heidegger, en una conferencia pronuncia en Comburg, el 18-7-1962 en un curso para profesores, cita entero el relato «El árbol inútil» del *Chuang-tzu* (trad. R. Wilhem).⁶

2. EL INTERÉS POR LAO-TZU

Si la larga asiduidad de Heidegger al *Chuang-tzu* queda atestiguada por episodios esporádicos, su confrontación con el «pensamiento poetizante» de Lao-tzu se revela aún más significativa y envolvente.

Debemos sobre todo a Paul Shih-yi Hsiao (1911-1986), el testimonio de ese profundo interés. Estudiante chino de filosofía y psicología, desde 1938 se había establecido en Europa, donde asistió a cursos de filosofía en Milán y en Friburgo, publicó en 1941 para la editorial Laterza una traducción italiana del *Tao Te Ching* y enseñó desde 1955 a 1969 lengua y filosofía chinas en la

5. *Zhuang-zi* (*Chuang-tzu*), cit., p. 171.

6. M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen, 1989, pp. 7-8. En cuanto al relato, cf. *Zhuang-zi* (*Chuang-tzu*), cit., pp. 18-19.

Universidad de Friburgo. Desde 1974 a 1986, año de su muerte, enseñó Filosofía en la Universidad de Taipei.

En el ya citado *Erinnerung an Martin Heidegger*, Hsiao nos ha dejado una rememoración titulada «Wir trafen uns am Holzmarktplatz» (apéndice) en la que relata la experiencia de la traducción al alemán del *Tao Te Ching* en la que se vio involucrado por Heidegger. Otra contribución de Hsiao está publicada, en traducción inglesa, con el título «Heidegger and Our Translation of the *Tao Te Ching*» en el volumen colectivo *Heidegger and Asian Thought*, editado por G. Parkes y publicado por la Universidad de Hawaii en 1987. Aunque constituye una reelaboración de la rememoración aparecida diez años antes, preferimos referirnos a este último texto por su mayor virulencia. Por otra parte, al cotejar ambos textos, se detecta un juicio muy preciso en el de 1977, que Hsiao no ha recogido posteriormente: «La concepción de Lao-tzu de “wu”, de la Nada [*Nichts*], y su aversión frente a cualquier tipo de racionalismo se correspondían con las ideas de Heidegger» (*Erinnerung an Martin Heidegger*, p. 127). Como apéndice a la rememoración de 1987, Hsiao publica una breve carta que Heidegger le envió en 1947.

Cuenta Hsiao:

Supé del interés de Heidegger por una traducción del *Tao Te Ching* de Lao-tzu en la primavera de 1946, durante nuestro encuentro en la Holzmarktplatz de Friburgo. Fue entonces cuando me propuso colaborar en una traducción del *Tao Te Ching* al alemán, durante el verano, en su cabaña de Todnauberg, ya que sólo entonces gozaría de una pausa en su trabajo. Acepté entusiasmado, convencido de que las ideas de Lao-tzu contribuirían a ofrecer a los alema-

nes, y, en el fondo, a todo el mundo occidental una ocasión para la reflexión tras la catastrófica Guerra Mundial. Desgraciadamente, no llevamos a término el proyecto; aún así, creo que aquel trabajo ejerció una influencia significativa sobre Heidegger. Él mismo dijo en una ocasión a un amigo alemán que dedicándose a Lao-tzu, así como a Confucio y a Mencio, había aprendido algo más sobre Oriente (p. 93).⁷

Hsiao había conocido a Heidegger en 1942, cuando la Universidad del Sacro Cuore de Milán, en la que estaba ampliando sus estudios de filosofía, le permitió asistir de oyente a sus seminarios en Friburgo. Prosigue Hsiao:

De vez en cuando, le presentaba fragmentos de mi traducción del *Tao Te Ching* al italiano, cuya publicación había hecho posible Benedetto Croce. Probablemente, en mi traducción, Heidegger topó con algo que no había encontrado en otras, de otro modo no me habría propuesto a continuación que colaborase en una traducción al alemán (p. 93).⁸

7. Cf. Hans A. Fischer-Barnicol, «Spielungen – Vermittelungen», en *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit., p. 102: «Sólo en los años de posguerra Heidegger había experimentado lo lejanas y extrañas que eran las lenguas y el pensamiento asiáticos. Junto a Paul Hsiao había intentado una versión alemana del *Tao Te Ching*, renunciando tras el octavo capitulillo. Antes, nunca había imaginado esta dificultad, si bien, había trabajado desde el principio con japoneses, decía, señalando sobre un mueblecito una antigua edición de las obras de Descartes, que le había regalado su primer alumno japonés, el conde Kuki. Pero había aprendido más del estudiante chino».

8. Cf. *Il Tao-Te-King di Laotse*, Bari, (1941), 1989. Obviamente, adoptaremos esta traducción para todos los pasajes del *Tao Te Ching* citados por Hsiao. En la época, las traducciones alemanas del *Tao Te Ching* más acreditadas eran la de Victor von Strauss de 1870 y la de

Heidegger presentó la propuesta a Hsiao en 1946 en la antigua Holzmarkplatz de Friburgo, entre los escombros que aún rodeaban la espléndida catedral gótica. En esa época, Heidegger se encontraba sometido al proceso de desnazificación⁹ y se quejó de ello a Hsiao, quien recuerda:

En mi confusión, vinieron en mi ayuda unas palabras consoladoras de Mencio (372-293 a.C.), el más grande confuciano después de Confucio (551-479 a.C.). (...) «Cuando el Cielo está a punto de conferir a un hombre graves responsabilidades, seguramente, primero atormenta su corazón y su voluntad, fatiga sus músculos y sus huesos, hace pasar hambre a su cuerpo, empobrece su persona, trastoca sus empresas: de ese modo estimula su corazón, temple su carácter y repara su incapacidad. (...) Sólo después se comprende que la vida tiene lugar en el dolor y en las preocupaciones y, la muerte, en la tranquilidad y en los placeres». Heidegger pareció algo impresionado por esta cita. En lo sucesivo no hablamos más de este tema. Fue precisamente durante este encuentro cuando me propuso que tradujésemos juntos el *Lao-tzu*. Acepté encantado la propuesta (p. 96).¹⁰

Richard Wilhem de 1911. De R. Wilhem también había sido publicada en 1923 la traducción del *I ching*.

9. Sobre el período 1945-46, quizá el más difícil de la vida de Heidegger, cf. H. W. Petzet, *Auf einem Stern zugehen*, cit., p. 52; en trad. cast., las siguientes biografías: H. Ott, *Martin Heidegger*, Madrid, 1992; E. Nolte, *Heidegger: política e historia en su vida y en su pensamiento*, Madrid, 1998; R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, 1997.

10. La traducción del fragmento de Mencio está extraída de *Meng-tzu*, Milán, 1991, pp. 171-172. En «Aus der Erfahrung des Denkens», en GA, XIII: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, cit., p. 79 [trad. cast., *Desde la experiencia del pensamiento*, cit.], leemos: «El dolor concede su virtud saludable cuando menos lo esperamos».

Así, a principios del verano de 1946, tuvo su inicio la tarea común de traducción que se prolongó durante toda la estación. Cada sábado, Hsiao llegaba en motocicleta, hasta Heidegger, en la cabaña de Todnauberg. Así prosigue su relato:

Al principio, nuestro trabajo de traducción procedía a partir del *Lao-tzu* editado por Chiang-Hsi-Chang, basado en el cotejo de otros ochenta y cuatro textos antiguos y que podía ser adoptado provisionalmente como texto crítico. No consultamos otras traducciones y comentarios, pues queríamos ofrecer un comentario del *Tao Te Ching* lo más ajustado posible al pensamiento de Lao-tzu. Para empezar, trabajamos en los capítulos concernientes al *tao*, los más difíciles e importantes. A causa de la naturaleza extremadamente meticulosa del pensamiento de Heidegger, a finales de verano habíamos trabajado sólo en ocho de los ochenta y un capítulos en total. (...) Presumiblemente, habríamos acabado más o menos en un decenio; o, tal vez, algo antes, pues los demás capítulos no son tan oscuros, y Heidegger ya no sentiría la necesidad de interrogarme tan agudamente, escrutándome con esa mirada inquisitiva y siempre a la escucha. (...) Queríamos continuar nuestro trabajo el verano siguiente. (...) Después del verano de 1946 ya nunca reanudamos nuestra colaboración (pp. 97-98).¹¹

11. El escrito de Hsiao de 1977 cuenta en cambio: «Después del verano de 1947 nuestra colaboración en esta traducción de Lao-tzu no siguió adelante» (p. 127). Aunque también en esta versión ha afirmado poco antes: «a finales del verano de 1946 habíamos trabajado sólo en ocho de los ochenta y un capítulos. Probablemente habríamos acabado en unos diez años aproximadamente, dado que los otros capítulos no son tan oscuros» (p. 126).

Hsiao decidió no continuar y se dedicó a dar una serie de conferencias en universidades europeas sobre pensamiento comparado, occidental y chino. En realidad, reconoce Hsiao, ya durante su trabajo en común no lograba librarse del temor de que «las notas de Heidegger tal vez pudieran ir más allá de lo requerido a una traducción» (p. 98). Aparte de una breve carta de octubre de 1947, en la que escribió dos líneas del cap. XV, recuerda Hsiao, Heidegger no le transmitió ningún otro intento de traducción.

Así, sólo me queda la esperanza de que sus notas contenidas en los escritos póstumos [*Nachlass*] puedan salir a la luz mientras yo aún viva. Después del verano de 1946 ya nunca reanudamos nuestra colaboración. Una vez, en los años sesenta, cuando un amigo con quien hice una visita a Heidegger mencionó el *Lao-tzu*, él apuntó el índice hacia mí con cierta emoción, a la vez que con una sonrisa, y dijo: «Pero ha sido él quien no ha querido hacerlo». También yo sonreí, avergonzado (p. 98).¹²

12. La esperanza de Hsiao es la misma que expresa G. Parkes en su «Introducción» a *Heidegger and Asian Thought*, cit., p. 8, y en «Heidegger and Japanese Thought: How much did he know and when did he know it», en *Martin Heidegger: Critical Assessments* (ed., Ch. Macann), IV, Londres, 1992, p. 406. Pero cf. al respecto, F.-W. von Herrmann, «Effetti e aspettative. Uno sguardo retrospettivo e uno sguardo prospettico sull'Edizione completa delle opere di Martin Heidegger», «Posfacio» a Id., *Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»*, Bari, 1993; en estas páginas autorizadas no se mencionan los inéditos de Heidegger relativos al *Tao Te Ching* o, en general, el pensamiento asiático. Más bien, se niega cualquier procedencia extremo-oriental de los temas preferidos por el Heidegger tardío, como «el reclamo y el corresponder» o «la contrata y el abandono» (*ivi*, p. 85).

Ciertamente, afirma Hsiao, «Si bien los ocho capítulos traducidos constituyen tan sólo una pequeña parte del *Tao Te Ching*, ejercieron una influencia significativa en Heidegger» (*ibid.*).

En el relato de Hsiao aparece un episodio muy elocuente. Un industrial amigo suyo, en un encuentro con Heidegger en Todnauberg obtenido tras mucha insistencia, decía hallar incomprensible el *Lao-tzu* y citaba algunos pasajes: «Cuando el gran Tao fue olvidado / se inventó la humanidad y la justicia» (cap. XVIII), «Un ejército fuerte / se destruye a sí mismo / el leño fuerte se rompe» (cap. LXXVI), «El sabio / saca su cuerpo afuera y conserva el cuerpo / ¿acaso no es porque él no es egoísta? / He ahí por qué puede cumplir su interés» (cap. VII). «¿Por qué los chinos hablan de este modo?» Tuve la impresión de que la pregunta iba dirigida a mí y, por eso, tras esperar un poco, dije: «Porqué los chinos de aquella época no conocían la lógica aristotélica». «¡Gracias a Dios, no!», rebatió espontáneamente Heidegger» (p. 99).

De las traducciones realizadas por Heidegger, Hsiao menciona sólo dos líneas del cap. XV que, según dice, traducidas literalmente rezan: «¿Quién puede, quietando, esclarecer lentamente lo turbio? ¿Quién puede, moviendo, reavivar lentamente la calma?» (p. 100).¹³ En efecto, reencontramos la traducción de Heidegger en su carta del 1-12-1963 a Erhart Kästner: «¿Pero quién es capaz de aclarar un agua turbia con la atención a la quietud? ¿Quién es capaz de generar la paz con la atención al

13. Aquí Hsiao no reproduce la estructura sintáctica de su traducción italiana. Esta última, en efecto, dice: «la pureza de lo turbio se obtiene con la calma / la calma se obtiene generándola lentamente».

movimiento continuo?».¹⁴ Heidegger, recuerda Hsiao, fue más allá de la letra, diciendo que el esclarecer al final saca algo a la luz, y el movimiento imperceptible en la quietud y en lo inmóvil puede llevar algo al ser. Heidegger le pidió que escribiera dos líneas de ocho caracteres cada una sobre un pergamino; «el *tao* del cielo», que no aparece en el texto, lo escribió en el centro como decoración, dando a continuación una detallada explicación etimológica de cada carácter para que Heidegger pudiera comprenderlo todo hasta el último detalle.

Concluyendo la presentación del testimonio de Hsiao, referimos la carta de Heidegger de 1947, antes mencionada, de la que Hsiao publica una copia en el «Apéndice» a su contribución publicada en *Heidegger and Asian Thought*. En la breve carta, Heidegger había intentado una traducción del cap. XV (pp. 102-103).

Esto podría ser considerado también un signo del interés ni ocasional ni efímero que el pensador sintió por el taoísmo. Ni tampoco limitado al grave estado de crisis psicológica que Heidegger atravesó en 1945-46.

Éste es el contenido de la carta:

Cabaña, 9-10-1947

Querido señor Hsiao:

Pienso a menudo en usted. Espero que pronto podamos reanudar nuestros encuentros. Vuelvo a pensar sobre los versos que me ha transcrito:

«¿Quién puede permanecer quieto [*still*] y, desde la quietud [*Stille*] y a través de ella, llevar sobre el camino

14. M. Heidegger – E. Kästner, *Briefwechsel*, Fráncfort M., 1986, p. 58.

[Weg] (en-caminar) [be-wegen] algo, de modo que comparezca?»

(¿Quién es capaz, aquietando, de llevar algo al ser?)

El Tao del cielo.

Le saludo cordialmente.

Suyo

Martin Heidegger

También en su apasionada biografía, H. W. Petzet dedica un capítulo entero, «Der Mönch aus Bangkok» [«El monje de Bangkok»], al interés que Heidegger cultivó toda su vida por la cultura del Extremo Oriente. En la conclusión del capítulo (p. 191) declara haber tenido noticia del intento de traducción del *Tao Te Ching* sólo tras la muerte de Heidegger. Por otra parte, cita un episodio de especial interés para nosotros: en una carta enviada a Ernst Jünger en 1966, cuando este último estaba a punto de emprender su viaje a Asia oriental, Heidegger añadió un fragmento del *Tao Te Ching*, el cap. XLVII. Al no reproducir la traducción corriente alemana de R. Wilhelm, Petzet supone que la versión es del propio Heidegger: «No salir por la puerta / y conocer el mundo. / No estar frente a la ventana / y ver todo el cielo. / Muy lejos se va, / muy poco se sabe. / Por eso el sabio / no viaja, / y, sin embargo, conoce, / no mira, / y sin embargo alaba, / no actúa, / y, sin embargo, cumple».¹⁵

15. En realidad, como observa O. Pöggeler en *West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu*, cit., p. 77, n. 9, la versión es de Jan Ulenbrook. Excepto el cuarto verso que Ulenbrook traduce: «y ver el Tao [Weg] del cielo». Cf. ed. de Ulenbrook, Lau Dse, *Dau Dö Djing*, Bremen, 1962 y Lao Tse, *Tao Te King*, Fráncfort M., (1980), 1996, p. 147.

3. LA CONVERSACIÓN CON CHUNG-YUAN CHANG

En julio de 1949 hubo un importante congreso internacional sobre *Heidegger and Eastern Thought* en la Universidad de Hawaii, organizado por el Departamento de Filosofía local que, repetidas veces, desde 1939 se había distinguido por promover e incentivar la realización de cursos y publicaciones de Filosofía comparada, sobre todo a través del valiosísimo trabajo editorial de la revista *Philosophy East and West*, fundada por el propio Departamento en 1951. En esta revista (20, 3, 1970) pueden leerse las Actas del Congreso antes mencionado. Entre las intervenciones y comentarios, podemos señalar «Splendor of the simple» de J. G. Gray¹⁶ y «Martin Heidegger and the East» de Elisabeth Feist Hirsch. Es además digna de mención, la «Introducción» de W. E. Nagley, que presenta, traducida al inglés, una carta de Heidegger dirigida a A. Borgmann, director del congreso, de la cual recuperamos los pasajes más destacados:

El hecho de que junto a colegas japoneses esté preparando un congreso en honor de mi ochenta cumpleaños me mueve a un agradecimiento especial. Muchas veces se me ha presentado la urgencia de un diálogo con los pensadores de lo que para nosotros es el mundo oriental. En esta empresa la mayor dificultad consiste siempre, en mi opi-

16. El título de la intervención de G. Gray cita significativamente uno de los breves textos poéticos de Heidegger, «Die Pracht des Schlichten» («El esplendor de la sencillez»), incluido en el ya citado «Aus der Erfahrung des Denkens», en GA, XIII: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, p. 79 [trad. cast., *Desde la experiencia del pensamiento*, cit.].

nión, en el hecho de que, salvo pocas excepciones, no hay un dominio de las lenguas orientales ni en Europa ni en los Estados Unidos. Por otra parte, una traducción al inglés del pensamiento oriental resulta, como toda traducción, un artificio. Espero que su congreso resulte fructífero, a pesar de esta desfavorable situación (p. 222).

Uno de los participantes del congreso era Chung-yuan Chang, autor de un comentario a la intervención de J. G. Gray. Emérito experto contemporáneo del taoísmo, este estudioso chino había estudiado Filosofía en la Columbia University de Nueva York, asumiendo a continuación la tarea docente en la Universidad de Hawaii. Autor de textos fundamentales sobre el taoísmo y sobre el budismo Ch'an,¹⁷ Chung-yuan Chang ha comparado repetidas veces en sus estudios la milenaria tradición taoísta y el pensamiento del último Heidegger. Su valioso testimonio, titulado «Reflections» (pp. 65-70), está contenido en el ya citado *Erinnerung an Martin Heidegger*.

En el resumen de una conversación que mantuvo con Heidegger en Friburgo el 18 de agosto de 1972 que introduce en su comentario, Chang formula importantes consideraciones sobre la afinidad entre el pensamiento de Heidegger y el taoísmo, respecto a la poesía (p. 65) y a la cuestión de la Nada (p. 66). A propósito de esto, recuerda la favorable impresión que ya en el verano de 1954, D. T. Suzuki se había llevado de su encuentro con Heidegger

17. Ch.-y. Chang, *Creativity and Taoism*, Nueva York, 1970; Id., *Tao: A New Way of Thinking*, Nueva York, 1975; Id., «The Philosophy of Taoism according to Chuang Tzu», en *Philosophy East and West*, vol. 27, n. 4, 1977; ahora con el título «Philosophy of Chuang Tzu», en *Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, Bonn, 22, 1977, pp. 177-192; Id., *Original Teachings of Ch'an Buddhism*, New York, 1969.

acontecido poco antes en Friburgo y menciona la noción heideggeriana de *aclaración* o *serenamiento* [*Aufheiterung*],¹⁸ explicando que, el tratamiento que le da Heidegger, «en la tradición china es un modo para acceder al Tao» (p. 66). Además, respecto a la cuestión de la Nada, Chang dice: «Es en la Nada [*Nothingness*] donde él encuentra al Ser. Según la expresión taoísta, “el ser nace del no-ser”». ¹⁹ Y, de hecho, añade Chang, el traductor de «*Was ist Metaphysik?*» al inglés también había remitido a esta máxima del *Tao Tè Ching* en referencia a la siguiente afirmación de Heidegger: «Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre *llegar* al ente y *entrar en él*» (*ibid.*).²⁰ Chang recuerda asimismo dos episodios muy significativos. El primero: en el prefacio a *Zen Buddhism* de D. T. Suzuki, W. Barrett había declarado: «Un amigo alemán de Heidegger me dijo que un día, cuando estaba de visita en su casa, lo encontró leyendo uno de los libros de Suzuki. “Si comprendo correctamente a este hombre”, observó Heidegger, “esto es lo que siempre he tratado de decir en todos mis escritos”». ²¹ El segundo: J. G. Gray, alumno americano de Heidegger y autor del ya citado «*Splendor*

18. M. Heidegger, «Heimkunft», en GA, IV: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Fráncfort M., 1981, p. 25 [trad. cast., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, 1983]. En este texto se lee poco antes: «Lo sereno (*das Heitere*) (...) no es un objeto y todavía no es “nada”» (GA, IV, cit., p.16). Cf. también «Aus der Erfahrung des Denkens», en GA, XIII: *Aus der Erfahrung des Denkens*, cit., p. 78 [trad. cast., *Desde la experiencia del pensamiento*, cit.].

19. La expresión taoísta es del *Tao Tè Ching*, (trad., Hsiao), cap. XL.

20. M. Heidegger, «*Was ist Metaphysik?*», en GA, IX: *Wegmarken*, cit., p. 114 [trad. cast., *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, 1941].

21. D. T. Suzuki, *Zen Buddhism*, (ed., W. Barrett), Nueva York, 1956, p. XI.

of the simple», le había dicho que en Friburgo había recibido como regalo de Heidegger un libro sobre budismo zen.

En su conversación con Heidegger, cuenta Chang, la noción de *Lichtung*, «extensión», «claro», fue identificada con la noción taoísta *Ming*, «diluido», «claro».²² Sobre la cuestión del principio de identidad, Heidegger dijo que no se sentía satisfecho con su *Identität und Differenz*, escrito quince años antes, y que deseaba volver a abordar el tema lo antes posible. En relación con esto, citó unos fragmentos de Parménides.²³ Recuerda Chang:

En aquel período estaba también muy interesado en la identidad entre lenguaje y ser que, decía, se producía a menudo en las lenguas más antiguas. De esta manera, me preguntó: «¿Cómo diría “hay un árbol” en chino antiguo?». Respondí: «*Mu a*. Quiere decir ¡“árbol sí”!». Entonces preguntó: «Y, “¿hay un viejo árbol?”». Respondí: «*Mu lao yee*. ¡Quiere decir “árbol viejo”! Cuando una expresión como ésta es pronunciada, el ser del hablante y su pronunciación se identifican totalmente o se “co-pertenecen”.» Heidegger se mostraba muy complacido al hallar un ejemplo como éste de identidad entre ser y pensar en la antigua lengua china.

22. Según R. May, quien entrevistó en el Heidegger tardío un intento de enmascarar y «cifrar» su deuda global con el pensamiento oriental, esta identificación es un malentendido. La identificación esencial sería clara, en cambio, entre *Lichtung* y *wu*. Cf. R. May, *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluss*, cit., p. 51, n. 50.

23. En efecto, pocos meses después, en el invierno de 1972-73, Heidegger escribió un breve texto sobre el fr. I, 29 de Parménides, en el que volvía a abordar el tema de la identidad y de la co-pertenencia entre pensamiento y ser. El texto fue presentado y discutido en septiembre de 1973 durante el seminario de Zähringen. Cf. M. Heidegger, GA, XV: *Seminäre*, cit., pp. 403-407.

(...) A menudo utilizamos la palabra «ontológico» y Heidegger me preguntó si definiríamos como ontológica dicha identidad entre pensamiento y ser. Dije que no, nosotros la llamaríamos pre-ontológica. Se mostró muy complacido con mi respuesta (pp. 68-69).

En 1973, recuerda el propio Chang, inició una traducción del *Tao Te Ching*, en cuyo comentario se refería con frecuencia a Heidegger. Por ejemplo, a propósito del cap. XXV sugería que el significado de *wu* o «cosa» no indica la cosa entendida ordinariamente, sino más bien en la línea de la interpretación heideggeriana de la cosa, según la cual, «cosa» designa un reunirse. La presencia de una cosa es una «pura, coligación escanciante» de la simple unidad de la Cuaternidad de tierra y cielo, los divinos y los mortales.²⁴ Además, a propósito del cap. XLVIII, indicaba que la máxima de Lao-tzu, «quien se dedica al conocimiento aumenta día a día / quien se dedica al Tao disminuye día a día» es comparable con la de Heidegger del «paso atrás» en el camino del pensamiento.²⁵

En conclusión, cabe subrayar que en *Philosophy of Chuang-tzu*, Chang cuenta un detalle de su entrevista con Heidegger omitido en la rememoración de *Erinnerung an Martin Heidegger*: Heidegger le mostró una traducción alemana del *Chuang-tzu*, y la discutió con una competencia inequívoca.²⁶

24. Cf. M. Heidegger, «Das Ding», en *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 166 [trad. cast., «La cosa», en *Conferencias y artículos*, cit.].

25. La referencia también procede de la traducción de P. Shih-yi Hsiao, *Il Tao-Te-King di Lao-tse*, cap. XLVIII.

26. Ch.-y. Chang, «Philosophy of Chuang Tzu», en *Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, Bonn, 22, 1977, p. 190.

II

LA CONFRONTACIÓN CON EL BUDISMO ZEN

1. PRIMEROS ENCÜENTROS

Ya en los años veinte, Heidegger tuvo la posibilidad de establecer contactos directos e indirectos con estudiosos budistas japoneses. Como recuerda, K. Tsujimura en su discurso pronunciado en Meßkirch el 26 de septiembre de 1969, con motivo de la celebración del ochenta cumpleaños de Heidegger:

Corría el año 1921, cuando por primera vez un japonés estudió con nuestro pensador durante su docencia en Friburgo. Su nombre era Tokuryū Yamanouchi, más tarde fundador del Instituto de Filosofía griega en la Universidad de Kioto. Un año después, en 1922, llegó a Friburgo mi maestro Hajime Tanabe. Él fue, a mi modo de ver, el primero en descubrir la importancia del pensamiento heideggeriano, no sólo en Japón, sino quizá en el mundo entero. En su ensayo de 1924, *Neue Wendung der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens*, ya se puede reco-

nocer una primera versión de *Sein und Zeit*. (...) Después, en Marburgo, llegó hasta Heidegger el barón Shūzō Kuki. A él debemos los japoneses la primera dilucidación fiable de *Sein und Zeit*. (...) En el convulso período de los años treinta, mi maestro y predecesor en la cátedra de la Universidad de Kioto, Keiji Nishitani, asistió en Friburgo a las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche.¹

El propio Heidegger, al inicio de «Aus einem Gespräch von der Sprache», recuerda esos primeros estimulantes encuentros, mencionando a Sh. Kuki y a H. Tanabe.²

En aquellos años, tan sólo eran accesibles a los lectores occidentales poquísimos textos sobre el zen: los artículos publicados en *The Eastern Buddhist*, la revista de la Eastern Buddhist Society de Kioto, publicada de forma

1. K. Tsujimura, «Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie», en *Festrede in Ansprache zum 80. Geburtstag* (ed., Stadt Meßkirch), 1969, pp. 9-10; ahora en *Japan und Heidegger*, cit., p. 159. Acompañando el volumen, Heidegger escribió el 16-8-1970 a M. Boss: «La conferencia del japonés es muy instructiva» (cf. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, (ed., B. Boss), Fráncfort M., 1987, p. 359). El ensayo de Tanabe mencionado por Tsujimura se encuentra, por vez primera traducido en Occidente, en *Japan und Heidegger*, cit., pp. 89-108. Recordemos que en 1924 Heidegger recibió y, tras alguna vacilación, rechazó la propuesta de ir a enseñar tres años en Japón (cf. M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel*, cit., p. 48 [trad. cast., *Correspondencia (1920-1963) Martin Heidegger – Karl Jaspers*, cit.]); fue Miki Kiyoshi quien le transmitió la propuesta (cf. G. Parkes, «Rising sun over Black Forest», en R. May, *Heidegger's Hidden Sources*, Londres – Nueva York, 1996, p. 113, n. 61). Recordemos, además, que se debe a Shūzō Kuki el primer volumen dedicado al pensamiento de Heidegger en el mundo: *Heidegaa no tetsugaku*, Tokio, 1933.

2. M. Heidegger, GA, XII: *Unterwegs zur Sprache*, cit., pp. 81-86 [trad. cast., «De un diálogo del habla», en *De Camino al habla*, cit.].

irregular desde 1921 a 1939 bajo la dirección de D. T. Suzuki; pero sobre todo, en trad. al., K. Okakura, *Der Buch des Tee* (1919) y *Die Ideale des Ostens* (1923); R. Otto, «Zazen als Extrem des numinosen Irrationalen», en *Aufsätze das Numinose betreffend* (1923); Id., «Meister Ekeharts Mystik im Unterschiede von östlicher Mystik», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1925, pp. 325-350 e 418-436; Id., «Die östliche Buddhist», en *Die christliche Welt*, 1925, pp. 978-982; Id., *West-Östliche Mystik* (1926); K. Nukariya, *The religion of the Samurai* (1923); *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan* (ed., S. Ohasama – A. Faust) (1925, con «Prefacio» de R. Otto). Dada tal escasez, resulta comprensible el privilegio del que gozó Heidegger al poder establecer, en Friburgo, en Marburgo y después nuevamente en Friburgo, contactos personales con estudiosos y expertos en budismo zen como H. Tanabe, Sh. Kuki y K. Nishitani, independientemente de la lectura de los textos que posteriormente también le interesaron.³

3. Heidegger asistió ciertamente al menos a alguna de las lecciones que impartió Tanabe, invitado por Husserl, sobre la filosofía de Nishida (cf. G. Parkes, *Rising sun over Black Forest*, cit., p. 89). En 1938, durante su período de estudios en Friburgo, K. Nishitani regaló a Heidegger el primer volumen de los *Ensayos* de Suzuki, de 1927, moviéndole así a tomar prestado de la biblioteca universitaria y a leer con interés el volumen *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan*, cit.; cf. a este respecto, G. Parkes, «Introducción», en *Heidegger and Asian Thought* (ed., G. Parkes), Honolulu, 1987, pp. 9-10.

2. EL ENCUENTRO CON SHŪZŌ KUKI

La profunda amistad que unió a Heidegger y a Shūzō Kuki (1888-1941), un pensador que reviste una singular importancia dentro del panorama filosófico japonés y europeo del siglo pasado, se remonta al período marburgués. Durante una larga estancia en Europa por estudios, desde 1921 a finales de 1928, Kuki conoció a Rickert y Herrigel en Heidelberg, a Husserl en Friburgo y a Heidegger en Marburgo (verano 1927 – verano 1928) y, finalmente, al jovencísimo Sartre en París, que supo de Heidegger por primera vez por el refinado barón japonés. A su regreso a Japón, en 1929, fue solicitado por Nishida para enseñar Filosofía en la prestigiosa Universidad Imperial de Kioto, en la cual impartió cursos y publicó ensayos sobre Heidegger. En 1936 acogió a Karl Löwith en Japón, en la Universidad de Sendai.⁴

Ya en 1926, durante su primera estancia parisina, Kuki había escrito un ensayo sobre «Iki no honshitsu» [La esencia del Iki], en el que citaba el ensayo de Tanabe sobre Heidegger. En 1929, ya en Japón, Kuki había elaborado su obra maestra, *Iki no kōzō* (*La estructura del Iki*), publicándola en 1930. La noción de *Iki* y el problema, ejemplar, de su traducibilidad por «Anmut», «gracia», constituyen el eje del célebre *Diálogo* de Heidegger con el *Japonés*.⁵

4. Sobre la estancia de Löwith en Japón, cf. del propio Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, 1992, y *Scritti sul Giappone*, Soveria Mannelli, 1995.

5. Sh. Kuki, *La struttura dell'Iki*, Milán, 1992 (con un ameno ensayo de Giovanna Baccini). Sobre el significado de *Iki*, cf. R. May, *Ex oriente lux*, cit. p. 34, y E. Zolla, *Lo stupore infantile*, Milán, 1994,

D. T. Suzuki, en un escrito que comentaremos más adelante, recuerda:

Antes de despedirnos, Heidegger me mostró tres o cuatro fotos de la tumba de Kuki. (...) Kuki, terminados sus estudios con Heidegger, se fue a París. Buscando un profesor de francés, se encontró nada menos que con Sartre. Sartre supo de la filosofía de Heidegger por Kuki. (...) No he visto todavía la tumba de Kuki. Cuando he visto las fotos, me ha venido en mente que la caligrafía sobre la losa sepulcral es una de las últimas caligrafías de Nishida. Su mujer me contó que se había fatigado muchísimo al componerla. Ahora me viene en mente que quizá también por ello la enfermedad de Nishida se agravó.⁶

También Tomio Tezuka, el *Japonés del Diálogo* mencionado por Heidegger, recuerda en su relato del diálogo sobre el que volveremos más adelante:

Me pareció entender que quien suscitó el interés de Heidegger por el Japón, por primera vez, fue Shūzō Kuki, ahora fallecido. Heidegger habló muy afectuosamente de

pp. 225-236. Cf. también R. Ōhashi, «Heidegger und Graf Kuki», en *Von Heidegger her* (ed., H.-H. Gander), Fráncfort M., 1991, pp. 93-104. La interpretación del *Iki* como «*das Anumtende*», «gracia», se encuentra en *Aus einem Gespräch von der Sprache*, cit., p. 132-133 [trad. cast., «De un diálogo acerca del habla», en *De camino al habla*, cit.]. Sin embargo, quizá podría ser un eco la expresión «*Anmutung des Seyns*», en «Aus der Erfahrung des Denkens», en GA, XIII: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, cit., p. 81.

6. D. T. Suzuki, «Erinnerung an einen Besuch bei Martin Heidegger», en *Japan und Heidegger*, cit., pp. 169-172. Nishida había traducido y escrito en caligrafía japonesa la poesía de Goethe *Ein Gleiches*.

Kuki. El profesor, durante una visita de Uchigaki Keiichi de Kioto, le había manifestado su deseo de ver alguna fotografía de la tumba de Kuki en Kioto. Ante tal deseo, Uchigaki Keiichi se había puesto en contacto con su ciudad y había hecho que le enviaran algunas fotografías al antiguo maestro de Kuki. Heidegger me las enseñó. La tumba de piedra viva, con la noble inscripción y las plantas alrededor, es una de las más elegantes y concienzudamente ideadas que yo conozca. En una especie de entrelazamiento entre naturaleza y arte, muestra plenamente la dignidad del sentir japonés. De ahí derivó la conversación sobre la naturaleza esencial japonesa. Heidegger expresó su interés por el pensamiento zen, un pensamiento abierto a la vastedad del mundo, y también nombró a Suzuki Daisetz.⁷

3. LA TRADUCCIÓN JAPONESA DE «WAS IST METAPHYSIK?»

Otro episodio importante, que Heidegger ha recordado en diversas ocasiones, se sitúa al comienzo de su período docente en Friburgo: la traducción inmediata al japonés, en 1930, de «Was ist Metaphysik?», a cargo de su alumno, Seinosuke Yuasa (1905-1970).⁸

Heidegger ha señalado repetidas veces la plena comprensión que este texto alcanzó en el acto en Japón frente a la errónea interpretación de «nihilista» que recibió en Europa.

7. Tomio Tezuka, «Eine Stunde mit Heidegger», en *Japan und Heidegger*, cit., p. 173.

8. Cf. de S. Yuasa, «Heidegger in Vorlesungsaal», de 1930, ahora en *Japan und Heidegger*, cit., p. 173.

Ya en el «Gespräch», Heidegger le hace decir al *Japonés*:

J: (...) en Japón, comprendimos en el acto la conferencia ¿*Qué es la metafísica?*?, cuando en 1930 nos llegó una traducción que se arriesgó a hacer un estudiante japonés que había asistido a sus cursos. Aún hoy nos sorprende y nos preguntamos por qué los europeos pudieron caer en la cuenta de tomar la Nada en un sentido nihilista. Para nosotros, el vacío es el nombre eminente para lo que usted quisiera decir con la palabra «ser»...⁹

Compárese con el siguiente pasaje de la carta abierta de Heidegger a Takehiko Kojima del 18-8-1963, que presentamos a continuación:

Uno de los primeros escritos («Was ist Metaphysik?», 1929), caracteriza la situación por la que el hombre corresponde a la llamada del Ser, preparando así un lugar de custodia para su manifestación [*Offenbarkeit*], con la expresión: el hombre es «el lugarteniente de la Nada». La disertación, traducida al japonés ya en 1930, fue comprendida inmediatamente en su país, a diferencia de la malinterpretación de la expresión mencionada como nihilista que todavía hoy sigue vigente en Europa. La Nada en cuestión se refiere a aquello que, respecto al ente, no «es» nunca alguna cosa existente, por tanto, a la Nada; pero que, al mismo tiempo, determina el ente como un «qué» y, en consecuencia, es denominado «el Ser». El hombre como «el lugarteniente de la Nada» y como «el pastor

9. «Aus einem Gespräch von der Sprache», en GA, XII: *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 103 [trad. cast., «De un diálogo acerca del habla», en *De camino al habla*, cit.]

(no el señor) del Ser» («Brief über den Humanismus», 1947) dicen lo Mismo.¹⁰

Asimismo, en el discurso de agradecimiento pronunciado en 1969 en Meßkirch para la ceremonia de celebración de su ochenta cumpleaños, dirigiéndose a K. Tsujimura, Heidegger dijo:

En 1929, como sucesor de mi maestro Husserl en Friburgo, ofrecí una disertación con el título «Was ist Metaphysik?». En aquella lección, el discurso versaba sobre la nada; he intentado mostrar que el ser, a diferencia de todo ente, no es un ente y que, en este sentido, es una nada. La filosofía alemana y también la extranjera tildaron a este discurso de nihilismo. Al año siguiente, en 1930, un joven japonés de nombre Yuasa, precisamente de la edad y del aspecto de su hijo, tradujo al japonés esa lección, que había escuchado cuando asistía al curso del primer semestre. Él comprendió lo que quería decir dicha lección.¹¹

Compárese, finalmente, con el pasaje de la carta enviada por Heidegger a Roger Munier el 31-7-1969:

10. Martin Heidegger – Takehiko Kojima, «Ein Briefwechsel», en *Japan und Heidegger*, cit., p. 225

11. M. Heidegger, «Dankansprache», en *Ansprachen zum 80. Geburtstag* (ed. Stadt Meßkirch), 1969, p. 34; ahora en *Japan und Heidegger*, cit., p. 166, y M. Heidegger, «Dankansprache am 26. September 1969 in Meßkirch», en GA, XVI: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Fráncfort M. 2000, p. 712. Como apunta K. Tsujimura, probablemente el mismo Heidegger habría ayudado a Yuasa (cf. *Japan und Heidegger*, cit., p. 239). En el mismo volumen, véase también el «Prefacio» que Heidegger escribió en 1930 para dicha traducción (pp. 209-210).

En 1930 apareció una traducción japonesa (de «Was ist Metaphysik?»), obra de un joven estudiante de talento que había participado en mis seminarios. En Europa, la reacción al escrito lo tildó de nihilismo y de hostilidad hacia la «lógica». En el Extremo Oriente se encontró en él, en la expresión «Nada» correctamente entendida, la palabra para el ser.¹²

4. LA CONVERSACIÓN CON DAISSETZ TEITARO SUZUKI

Si a finales de los años 30 Heidegger está en contacto con K. Nishitani, quien asiste en Friburgo a sus lecciones sobre Nietzsche y el nihilismo,¹³ es en los años 50 y 60 cuando las relaciones con los estudiantes budistas japoneses se intensifican.

La primera entrevista documentada es la ya mencionada, que tuvo lugar con D. T. Suzuki el 8 de julio de 1953. Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966) figura entre los

12. Cf. C. Ochwald, «Posfacio a *Vier Seminare*», en GA, XV: *Seminare*, cit., 1986, p. 414.

13. Al pensamiento de Heidegger, Nishitani ha dedicado expresamente, además de un importante capítulo de *Nihirizumu* (*El nihilismo*, 1949; tr. ing., *The Self-Overcoming of Nihilism*, Albany 1990, pp. 157-172) y numerosas referencias en *Shūkyō to wa nanika* (*La religión y la nada*, cit.), los ensayos «Two Adresses by Martin Heidegger», en *The Eastern Buddhist*, 1, 1966, pp. 48-59 (ahora en *Heidegger and Asian Thought*, [ed., G. Parkes], Honolulu 1987, pp. 145-154; tr. al. «Vorbereitende Bemerkungen zu zwei Meßkircher Ansprachen von Martin Heidegger», en *Japan und Heidegger*, cit., pp. 147-158); además de Nishitani cf., en trad. al., «Ein tiefes Gefühl für die Krise der modernen Zivilisation», en *Japan und Heidegger*, cit., pp. 193-194 (aquí Nishitani señala el interés de Heidegger por el budismo zen).

estudiosos y divulgadores del budismo zen más cualificados. Compañero de estudios y amigo de Kitarō Nishida, profesor desde 1909 a 1920 en la Universidad de Tokio y desde 1921 a 1940 en la Universidad Budista de Otani de Kioto, Suzuki difundió las doctrinas zen por Occidente, así como por el propio Japón, a través de decenas de obras y frecuentes cursos y conferencias impartidos en Europa y en los Estados Unidos. Establecido en Nueva York en 1953, llevó a cabo hasta 1957 una serie de célebres seminarios en la Columbia University.¹⁴

Refiere Suzuki:

Hemos hablado durante una larga hora. El tema principal de nuestra conversación ha sido el pensamiento en su relación con el *ser*. Cuando he dicho que el *ser* está allí donde el hombre que medita sobre el *ser* se advierte a sí mismo, sin por ello separarse del *ser*, el profesor Heidegger me ha preguntado de qué forma puede ser expresado eso lingüísticamente. Y cuando respecto a esta cuestión le he hablado de Tokusan, el profesor, sin hacer ningún comentario, ha mostrado su aprobación en silencio. (...) Antes o después de este relato, he añadido que en el budismo zen el lugar del *ser* es mostrado evitando las palabras o los signos gráficos, puesto que todo intento de hablar de él conduce inevitablemente a una contradicción (p. 169).¹⁵

14. El fragmento aquí incluido está extraído de las anotaciones que hizo Suzuki durante su viaje por Europa, publicadas en 1953 en la revista japonesa *Kokoro*, ahora en *Japan und Heidegger*, cit., pp. 169-172, bajo el título «Erinnerung an einen Besuch bei Martin Heidegger», en la traducción alemana de E. Weinmayr.

15. Jap. *Tokusan*, ch. *Teh-shan Hsuan-chien* (780-865), uno de los grandes maestros chinos de la época T'ang. Suzuki explica aquí:

Y, a propósito de la confrontación entre el pensamiento occidental y el oriental, Suzuki cuenta que le preguntó a Heidegger qué pensaba de la filosofía de Nishida. La respuesta fue: «Nishida es occidental». Suzuki entiende esta respuesta como «Nishida se ha contagiado de Occidente» y se pregunta «si Heidegger, en el caso de que éste sea el sentido de su respuesta, desea que en Oriente se desarrolle sólo aquello que es oriental, tal como es» (p. 170).¹⁶

Tras haber dicho que Heidegger le contó que había leído sus pocos libros traducidos (p. 170), Suzuki explica que discutió con él la importancia de la postura corporal en el pensar: «Heidegger ha dicho que los griegos meditaban tumbados de costado. Me ha explicado que, tumbado en la cama antes de levantarse, a menudo le vienen ideas interesantes» (p. 171).

«Una vez, Tokusan pronunció este sermón desde el púlpito: “Si se pregunta, se comete un error; si no se pregunta, se da la espalda al problema”. Entonces, un monje se adelantó y se inclinó ante Tokusan. En ese momento, Tokusan le golpeó, sin mediar palabra. El monje se fue sumamente contrariado y dijo: “Tan sólo me he inclinado. ¿Por qué me golpeas?”. Tokusan respondió sin rodeos: “Esperar a que hubieras abierto la boca no habría servido de nada”» (p. 169).

16. Cf. M. Heidegger, «Aus einem Gespräch von der Sprache», en GA, XII: *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 124 [trad. cast., «De un diálogo acerca del habla», en *De camino al habla*, cit.]: «J: (...). El profesor Tanabe volvía con frecuencia a una pregunta que usted le planteó una vez: ¿por qué no se dedicaban los japoneses a reflexionar acerca de los venerables inicios de su propio pensamiento en lugar de correr ávidamente tras la última novedad de la filosofía europea? De hecho, esto sucede aún hoy».

5. LA CONVERSACIÓN CON TOMIO TEZUKA

Más rico en referencias teóricas es el relato ya citado que T. Tezuka hace del mismo diálogo que Heidegger reconstruye en el citado *Gespräch*. T. Tezuka (1903-1983), docente de Literatura alemana en la Universidad de Tokio, fue autor de estudios sobre la poesía alemana contemporánea y traductor, además de textos de Heidegger sobre Hölderlin y Rilke, de textos de Goethe, Hölderlin, Kleist, Rilke, Nietzsche y Hesse. Publicado en Japón en 1955 («Haidegā to no ichijikan», en *Risō*, 264, Tokio, pp. 54-58), el relato de Tezuka se articula en dos escritos conmemorativos, ahora en *Heidegger und Japan*, cit., en la versión alemana de E. Weinmayr, con los títulos «Eine Stunde mit Heidegger» (pp. 173-179) y «Drei Antworten» (pp. 179-180).

En la primera parte de la entrevista, concertada para discutir el significado actual del cristianismo para Europa, Heidegger formuló a Tezuka preguntas sobre la lengua japonesa. «Más que algo sobre lo japonés», precisa Tezuka, «quiso escuchar el japonés mismo. Le transcribí entonces en *rōmaji* (caracteres latinos) y en ideogramas este haiku de Bashō: “Una alondra. / Más allá, en la quietud, / este valle”. [*Hibari yori / u-e-ni yasura-u / to-o-ge kana*] y se lo expliqué palabra por palabra. Leyó para sus adentros mi transcripción en *rōmaji*. (...) Después me preguntó: “En japonés seguramente hay una palabra que designa al lenguaje. ¿Qué significado tiene propiamente esa palabra?” Respondí: “La palabra sobre la que me pregunta es *koto-ba*. No soy un especialista en este campo, por lo que no puedo hablar con total seguridad, pero creo que probablemente *koto* hace referencia a *k o t o*, que vuelve a sonar en *koto-gara*, con el significado de ‘cosa’ o ‘estado de cosas’. *Ba* es una

eufonía para *ha* y esto designa, a mi modo de ver, ‘muchos’ o ‘espeso’; se puede ver en *ki-no-ha* (hoja o hojas de árbol). Si se admite esta interpretación, entonces *koto*, lenguaje, y *k o t o*, cosa o evento, podrían ser considerados los dos lados de una misma realidad. El evento-cosa resplandece y se convierte en *koto-ba*, lenguaje. Quizás la palabra *koto-ba* nace de una concepción semejante”. Esta explicación respondió a las expectativas de Heidegger. Mientras tomaba apuntes en un trozo de papel, dijo: “¡Interesante! Entonces la palabra japonesa *kotoba* significa *Ding*, cosa”. Esta explicación me pareció demasiado relativa a un concepto ya preconcebido, pero no podía refutarla. “Sí, se podría decir que significa tanto *Ding*, ‘cosa material’, como *Sache*, ‘cosa-evento’”. “Ah, ¿ha leído mi conferencia *Das Ding*? En ella he escrito algo que tiene que ver con todo esto”» (pp. 174-175).¹⁷

A continuación, a propósito de la sensibilidad artística japonesa, en la que «una *Ding* minúscula o una *Sache* insignificante, eleva su significado, su ser-así, por estar situada en un espacio vasto» y «a través de lo sensible es suscitado lo espiritual», Heidegger preguntó: «¿Cuáles son en japonés las palabras corrientes que expresan *Erscheinung*, el fenómeno, y *Wesen*, la esencia? No me refiero a la terminología técnica. ¿No se encuentran en el len-

17. Cf. M. Heidegger, «Aus einem Gespräch von der Sprache», cit., p. 108 y pp. 134-138 [trad. cast., «De un diálogo acerca del habla», en *De camino al habla*, cit.]. En japonés, al sonido /*koto*/ le corresponden dos ideogramas: uno significa «palabra», «lenguaje», etc., el otro «cosa», «asunto», «evento». Con el espaciado en blanco hemos distinguido el segundo del primero. Sobre los problemas de traducción de este término, cf. T. Ogawa, «Heideggers Übersetzbarkeit in ostasiatische Sprachen», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, cit., pp. 193-194.

guaje habitual las palabras correspondientes?». Tezuka respondió:

Las palabras para «esencia» y «fenómeno» no pertenecen al lenguaje cotidiano. Originariamente son términos budistas, por tanto, palabras empleadas conscientemente en la meditación. Sin embargo, puesto que estas palabras suenan familiares desde hace mucho tiempo al corazón de los japoneses y se han convertido en palabras corrientes, según mi modo de ver, son bastante cercanas al lenguaje común. Son *shiki* y *kū*. *Shiki* indica el fenómeno y *kū* la esencia en general. Ahora bien, en el pensamiento budista, como también en el pensamiento de los japoneses, que mantiene cierta afinidad con el pensamiento budista, *kū* y *shiki* son concebidos ciertamente como opuestos pero, al mismo tiempo, como lo mismo. Esta concepción, más que en una idea filosófica, ha penetrado natural y espontáneamente en el ánimo de la gente común. Por eso, estas palabras constituyen la respuesta a su pregunta. En la base de esta concepción se encuentra el modo de pensar *shiki* es a la vez *kū*, *kū* es a la vez *shiki*. Este modo de pensar ha calado profundamente en el fondo de nuestra conciencia. Para aclarar con más detalle el significado de estas palabras, *shiki* significa color, tinta, y por tanto, fenómeno. *Kū* significa, en el fondo, *Leere*, el vacío, pero también *Himmel*, el cielo, y *das Offene*, lo abierto (el mundo abierto). Si, por una parte, *kū* debe entenderse como la nada vacía, por otra, este vacío no designa simplemente algo negativo, sino más bien el modo de ser originario de todo, la condición ideal a que debemos aspirar. El budismo presta una atención particular a la conciencia de dicha nada. El carácter simbólico del arte japonés al que antes hacía referencia simboliza, en última instancia, precisamente *kū*. Cuando se obtiene, el resulta-

do se considera plenamente logrado. Cuando *shiki* está junto a *kū*, *shiki* empieza a acercarse a su carácter esencial. Nuestros modos de pensar y de sentir tradicionales parecen consistir en advertir dicho carácter esencial, un advertir que se orienta hacia este vacío de la nada, es decir, a esta indeterminación. Antes, profesor, usted ha hablado del carácter metafísico del arte japonés. En esta indeterminación tiene precisamente dicho carácter metafísico su rasgo esencial. En suma, el arte japonés es, en cierto sentido, un arte del espacio (p. 176).¹⁸

Después, prosigue Tezuka, se habló sobre la película *Rashomon*, de la que Heidegger quiso saber cuál era su fuente literaria y a la que definió como interesante. Dice Tezuka:

La especie de indeterminación que muestra esta película acerca del conocimiento de la realidad, a lo mejor podía haberle interesado como un rasgo oriental. Si puede o no considerarse a esta obra una representación pura del carácter oriental es otra cuestión (p. 177).¹⁹

Así, en la primera parte de la conversación con Heidegger, tuve que responder a su ráfaga de preguntas. Por

18. Cf. M. Heidegger, «Aus einem Gespräch von der Sprache», cit., p. 97 y p. 103 [trad. cast., «De un diálogo acerca del habla», cit., p. 93 y p. 99]. Como puede observarse, al re-construir la conversación, Heidegger ha sustituido *shiki* por *Iro*. En general, la comparación de los dos textos puede revelar proyecciones y «sugerencias» obradas por Heidegger en la redacción del *Gespräch*, como por ejemplo la discusión de la decisiva noción de *Iki*. El propio Heidegger lo admitió en un diálogo con R. Panikkar. Cf. R. Panikkar, «Eine unvollendete Symphonie», en *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit., p. 175.

19. M. Heidegger, «Aus einem Gespräch von der Sprache», cit., pp. 99-100 [trad. cast., «De un diálogo acerca del habla», cit.].

el modo en que formulaba las preguntas, podía descubrir hacia dónde se dirigía su interés. Por ejemplo, cuando propuse *das Offene* como posible traducción de *kū*, tuve la sensación de que a él, intérprete de Hölderlin y de Rilke, le gustaría; en efecto, estuvo complacido. Dijo además: «Es en esta profundidad en la que Oriente y Occidente deben dialogar. Es insignificante conceder una entrevista siguiendo simplemente la actualidad» (p. 177).

La primera parte de la conversación concluyó con una discusión sobre el ensayo de Heidegger «Wozu Dichter?», sobre Hölderlin, Rilke y la figura del «poeta en tiempos de la indigencia». Dice Tezuka: «Heidegger en ese ensayo considera a Rilke, como Hölderlin, un “poeta en tiempos de la indigencia” y un “poeta del amor”, pero al final, como si tuviera reservas, se expresa en modo poco claro y escribe: “(...) si Rilke es ‘poeta en tiempos de la indigencia’”. Le pregunté a Heidegger: “Profesor, ¿tenía usted algún motivo para escribir ‘sí?’”. Heidegger cogió un ejemplar de *Holzwege*, en donde está contenido el ensayo, y la abrió en el lugar en cuestión. “Aquí está”, dijo. Después asintió a mi pregunta: “Sí, aquí he evitado un juicio definitivo y he dejado *offen*, abierto, el problema. (...) Sobre Rilke debo meditar de forma aún más radical”» (p. 178).²⁰

En la segunda parte de la conversación, Tezuka volvió sobre su interés principal y le preguntó a Heidegger su opinión sobre la relación entre la civilización europea actual y el cristianismo.

Es remarcable en este texto la perplejidad mostrada por Heidegger respecto a la fuerza propulsora del cristia-

20. Cf. M. Heidegger, «Wozu Dichter?», en GA, V: *Holzwege*, cit. p. 320 [trad. cast., «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, cit.]

nismo en la Europa de la época (1954); Heidegger definió el cristianismo como «aburguesado», la expresión de una «religiosidad convencional» y carente de la fuerza de una «fe viva», la cual más bien permanecería presente «todavía en el pueblo italiano» (p. 179).

6. LAS CONVERSACIONES CON HŌSEKI SHIN'ICHI HISAMATSU

El 18 de mayo de 1978 en la Universidad de Friburgo, Heidegger y Hōseki Shin'ichi Hisamatsu condujeron un breve seminario en el que participaron, entre otros, K. Tsujimura, Max Müller y Egon Vietta.

Sh. Hisamatsu (1889-1980) fue alumno de Nishida y desde 1915 monje zen de la tradición Rinzai. Enseñó filosofía y budismo en prestigiosas universidades japonesas y en 1957-58 dictó cursos y conferencias en Europa y en los Estados Unidos, y tuvo la oportunidad de conocer a filósofos y teólogos occidentales. Célebre maestro de Shodō, el arte de la caligrafía, es autor de importantes textos sobre las nociones budistas de «Nada», de arte y de «ateísmo», dos de los cuales han sido traducidos al italiano.²¹

El 11 de mayo de 1958, Hisamatsu había asistido en Viena a la conferencia de Heidegger *Dichten und Denken. Zu Stefan George Gedicht «Das Wort»*, después recogida en

21. H. Sh. Hisamatsu, *Tōyōteki mu*; trad. al., *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen, (1975) 1980; trad. it., *La pienezza del nulla*, Génova, 1985, e Id., *Satori (Satori) y Mushinron (Ateísmo)*; trad. it., *Una religione senza dio*, Génova, 1996. Sobre la figura y la obra de Hisamatsu, cf. D. W. Mitchell, *Kenosi e Nulla assoluto*, cit., pp. 224-247.

Unterwegs zur Sprache con el título «Das Wort», y había mantenido en aquella ocasión una conversación con el propio Heidegger. El 19 de mayo pronunció una conferencia en la universidad de Friburgo titulada *Kunst und Kunstwerke im Zen-Buddhismus*. Recuperamos a continuación los aspectos más destacados del seminario mencionado.²²

La discusión se inicia con la petición dirigida por Heidegger a Hisamatsu de precisar la noción japonesa de arte o el propio término que lo designa. Hisamatsu responde:

La respuesta es sencilla. «Arte» en el sentido moderno (occidental-estético) existe en Japón desde hace unos 70 años y es una traducción. Los japoneses han adoptado todos los conceptos occidentales y los han traducido a partir de las raíces antiguas propias. En la traducción de estos conceptos occidentales se han formado sobre todo nombres compuestos. Así, *Gei* significa originariamente «arte» como «capacidad», «habilidad». El compuesto *Gei-jitsu* es, en cambio, la traducción del concepto occidental-estético de «arte» (pp. 211-212).

Y a la petición de Heidegger de precisar «la experiencia originaria del arte antes de la adopción del concepto occidental» (p. 212), Hisamatsu añade:

22. En el encuentro en Viena, Hisamatsu le dedicó una caligrafía, *Begegnung in Wien*, publicada en *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit., pp. 216-217. El texto de la conferencia en Friburgo está incluido en *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, cit., pp. 236-249. Sobre el seminario de Friburgo, Alfredo Guzzoni redactó un protocolo titulado «Die Kunst und das Denken», parte integrante del volumen *Heidegger und Hisamatsu und ein Zuhörer*, publicado en 1963 en Tokio, en edición trilingüe (alemán, japonés e inglés), ahora en *Japan und Heidegger*, cit., pp. 211-215 y en trad. it. en *Micromega*, 1, 1998, pp. 181-187). El texto de la conferencia de Hisamatsu se encuentra en *Der Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung* (ed., R. Ōhashi), cit., pp. 236-249.

Existe otro término antiguo para «arte»; un término antiguo japonés que tiene un sentido más profundo, no influenciado por el europeo. Es *Gei-dō*: la vía del arte. *Dō* es en chino *Tao*, que no significa sólo «vía» como método; guarda una relación profunda e intrínseca con la vida, con nuestro ser. Por tanto, el arte tiene un significado decisivo para la vida misma (*ibid.*).

En cuanto a la relación entre el arte y el budismo zen, Hisamatsu añade:

En el arte zen, la capacidad tiene un doble significado: en primer lugar, el hombre es conducido de la realidad al origen de la realidad: el arte es una vía con la cual el hombre es introducido en el origen; en segundo lugar, el arte encuentra sentido en el hecho de que el hombre, una vez introducido en el origen, vuelve a la realidad. La esencia auténtica del arte zen consiste en este retorno. Este retorno no es otra cosa que el obrar, el ponerse-a-la-obra de la verdad zen misma. El origen de la realidad es la verdadera vida originaria, el Sí mismo, y es, al mismo tiempo, el abandono divino de todo vínculo, el ser libre de todo vínculo formal. Este ser libre es denominado también *Nada* [*Nichts*]. Todo lo que acabamos de nombrar se refiere a lo mismo (*ibid.*).

En este punto, Heidegger y Hisamatsu intercambian el denso diálogo que sigue sobre el carácter de la obra de arte:

Me gustaría volver sobre la conversación que mantuve en Viena con el señor Hisamatsu, para poder dar un paso adelante en la cuestión que nos ocupa. El ser del arte europeo se distingue por el carácter de la *presentación*. Presentación,

Eidos, hacer visible. Al contrario, en el mundo asiático, la presentación es un obstáculo; lo que hay en una imagen, la imagen que hace visible, constituye un impedimento.

Hisamatsu:

Hasta que el hombre se encuentre en la vía del origen, el arte como presentación de la imagen constituye un obstáculo. Sin embargo, una vez introducido en el origen, hacer visible lo eidético ya no constituye un impedimento, sino más bien el aparecer de la verdad originaria misma.

Heidegger:

Lo escrito, lo dibujado, no es únicamente impedimento sino «sin impedimento» [*Ent-hinderung*], la ocasión del movimiento del Sí mismo hacia el origen.

Hisamatsu:

Una obra de arte zen es bella, si habla desde ella, de forma viva, el fondo originario. Entonces, también para el observador se hace posible que emerja dicho fondo.

Heidegger:

En el arte asiático no se produce nada objetual que opere sobre el espectador. Asimismo, la imagen no es un símbolo, un emblema; más bien, yo sigo en el color, por escrito, el movimiento hacia el Sí mismo.

Hisamatsu:

En la acción, la esencia de una línea trazada no reside en el carácter-símbolo, sino en el movimiento. Coincido

plenamente con esta concepción del movimiento. La obra de arte no es un objeto detrás del cual hay un significado o un sentido; más bien es un obrar inmediato, movimiento. Sin embargo, mientras se hable del perdurar en el movimiento del origen mismo, ya no se está más o, no se está aún, en el origen. Si se está en el origen, entonces el movimiento se mueve a sí mismo (pp. 212-213).

Llegamos así, desde una perspectiva meontológica, al momento más interesante. Dice Hisamatsu:

En Occidente, el origen es en algún modo un ente, eidético. En el zen el origen es informe, lo *no*-ente [nicht-*Seiende*]. No obstante, este «no» no es una mera negación. Esta Nada carece de toda forma, con lo cual, en tanto que totalmente informe, puede moverse totalmente libre, siempre y por todas partes. En este movimiento libre consiste el movimiento por el cual la obra de arte es producida.

Y Heidegger, por alusión:

Este Vacío no es la Nada negativa. Si entendemos el vacío como un concepto espacial, debemos decir que el Vacío de este espacio es eso-que-crea-espacio [*das Einräumende*], eso que recoge todas las cosas (p. 213).²³

23. Con el significado de «admitir», «conceder», «crear espacio», el término *einräumen* aparece ya en §§ 24 y 70 de *Sein und Zeit* [trad. cast., *El Ser y el Tiempo*, cit]. Cf. también M. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en GA, V: *Holzwege*, cit., p. 31 [trad. cast., «El origen de la obra de Arte», en *Arte y poesía*, México, (1958¹) 1985]; GA, LXV: *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 192; GA, LXVI: *Besinnung*, cit., p. 102; «Heimkunft», en GA, IV: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., p. 18 [trad. cast., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*,

Y Hisamatsu:

Estoy completamente de acuerdo con el «crear-espacio». Este crear espacio debe estar siempre libre de toda atadura. Debe estar desligado de la objetividad y la validez. Es el libre obrar de la vida, propio de la verdad zen misma. En eso consiste la belleza de una obra de arte en el zen: lo informe se presenta en algo figurativo. Sin este presentarse del Sí mismo informe en lo formal, la obra de arte zen es imposible. La belleza en el zen debe ser pen-

Barcelona, 1983]; *Das Wesen der Sprache*, en GA, XII: *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 202 [trad. cast., «La esencia del habla», en *De camino al habla*, cit.]; *Bauen Wohnen Denken*, en *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 149-150 [trad. cast., «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, cit.]; «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, cit., p. 15 [trad. cast., *Tiempo y ser*, cit.]; *Die Kunst und der Raum*, St. Gallen, 1969, ahora en GA, XIII: *Aus der Erfahrung des Denkens*, cit., pp. 203-210 (junto a las nociones de *Räumen* y *Leere*, a propósito de la escultura); *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, St. Gallen, 1996 (aquí, en la p. 13, se encuentra la única fuente textual en la que Heidegger explica, con un clarísimo ejemplo, el sentido que le da al verbo *einräumen*: «Cuando permitimos algo o aceptamos un argumento, nuestra lengua habla de un *einräumen*»; y, en un apéndice, Heidegger habla del «crear-espacio» [*Räumen*] como «roturar» [*roden*] y «aclarar» [*lichten*], p. 19. Cf. además, en M. Heidegger, GA, XL: *Einführung in die Metaphysik*, cit., pp. 70-71 [trad. cast., *Introducción a la metafísica*, cit.]: «(Para los griegos) Cada cosa ocupa su lugar. En este “espacio” tópico se sitúa lo que deviene y que de él parte. Pero para que esto sea posible, el “espacio” mismo debe estar libre de todas las posibles maneras de aparecer que debería poder apropiarse desde donde fuese. (...) $\chi\omega\rho\alpha$ no podría significar la separación de todo lo singular, lo que se aparta y que precisamente de este modo admite lo otro y le “deja lugar”?». Sobre la interpretación de la $\chi\omega\rho\alpha$ platónica en la Escuela de Kioto, cf. R. Elberfeld, «“Lieu”. Nishida, Nishitani, Derrida», en *La réception européenne de l'école de Kyōto. Revue philosophique de Louvain*, 4, 1994, pp. 474-494.

sada, por tanto, siempre junto a la libertad del Sí mismo originario (pp. 213-214).

Y sobre los criterios objetivos para reconocer si una obra de arte expresa o no el origen, Hisamatsu afirma asimismo tajantemente:

Eso tan sólo puede ser examinado desde el origen mismo (p. 214).

Sobre la relación entre el arte y el zen, Hisamatsu concluye:

La belleza de las obras de arte zen, su ser, consiste en el libre movimiento del Sí mismo originario. Cuando ese movimiento aparece en alguna cosa formal, ésa es una obra de arte. La belleza más elevada se encuentra incluso allí donde no aparece ninguna forma o estructura. Así, el arte del zen no está limitado a ámbitos particulares. Más bien, tal movimiento puede aparecer por todas partes (p. 215).

Y, en definitiva:

En múltiples sentidos. Allí donde vive el zen, hay arte (*ibid.*).

Heidegger concluye el seminario diciendo:

Ha quedado claro que nosotros con nuestras representaciones (es decir, con la representación de una vía directa y continua) no podemos llegar allí donde los japoneses están ya. Me gustaría concluir con un *kōan*, el *kōan* prefe-

rido del Maestro Hakuin: (alzando una mano) «¡Escucha el sonido del aplauso de una sola mano!» (*ibid.*).²⁴

Al día siguiente, el 19 de mayo de 1958, tuvo lugar una conversación privada entre Heidegger e Hisamatsu en la residencia de Heidegger en Friburgo, grabada por un alumno japonés de Hisamatsu y publicada en Japón. Ahora se encuentra en *Japan und Heidegger*, cit., pp. 189-192, con el título «Wechselseitige Spiegelung».

La conversación trató principalmente del arte moderno; en particular, Heidegger cita a P. Klee como su pintor preferido y enseña a Hisamatsu un grabado japonés que representa un templo zen.²⁵

Justo después, Hisamatsu le pregunta a Heidegger sobre los desarrollos más recientes de su pensamiento. Y éste, refiriéndose a la mencionada conferencia sobre George, dice:

Tengo ideas nuevas, pero aún no definidas del todo.
Las he puesto por escrito, pero todavía no las he presenta-

24. Hakuin Ekaku (1686-1769), célebre maestro zen japonés de la Escuela Rinzaï, fue compilador de *Kōan*, pintor, calígrafo y escultor; el *Kōan* «*Sekishu*» citado por Heidegger es uno de los más famosos de la tradición japonesa. Sobre Hakuin, cf. Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, vol. II, Roma, 1977, pp. 179-181 [trad. cast., *Ensayos sobre el budismo zen*, vol. II, cit.].

25. Hisamatsu la reconoce al instante como «la capilla Tōguji, llamada Tōgu-dō. Se encuentra allí la primera sala de té japonesa. Puede decirse que la vía del té japonesa se inició en el pabellón de Ginkakuji. El Shōgun Yoshimasa encargó y animó a Murata Jūkō a iniciar la vía del té». Dice H. W. Petzet en su biografía que en el estudio de Heidegger «hubo durante mucho tiempo una xilografía japonesa de Moronobu, que representa un monasterio zen, que le había regalado para su 75 cumpleaños», *Auf einen Stern zugehen*, cit., p. 178. Para el grabado en cuestión, cf. Miyeko Murase, *L'arte del Giappone*, Milán, 1996, pp. 178-182.

do. Avanzo lentamente, paso a paso. Depende del lenguaje. En mi reciente conferencia he anticipado algo sobre este nuevo pensamiento. Éste constituye el trasfondo de la conferencia, pero no ha sido expresado de modo claro y articulado. Me gustaría superar los preconceptos sobre el lenguaje. El modo conceptual de entender gramaticalmente el lenguaje está bajo el dominio no sólo de la impronta aristotélica, sino de toda la ontología griega. Sin embargo, el lenguaje del poeta no se puede comprender desde esta concepción gramatical del lenguaje. De esto ya he hablado. Tomando en consideración el japonés antiguo, que no tenía ningún tipo de contacto con las lenguas indogermánicas, probablemente se pueden extraer algunas cuestiones interesantes. Klee escribió una vez en una poesía: «Envidiar a los pájaros / evitan / pensar en el tronco y en las raíces / y felices se balancean ágiles todo el día / cantando en las últimas ramas» (p. 191).²⁶

Hisamatsu dice:

La cuestión a la que se refiere aparece también en los diálogos zen. El lenguaje tiene valor en el zen como una expresión totalmente libre. Tan libre que, sólo después de haber sido pronunciado, se forma una gramática.

Y Heidegger:

También mis reflexiones van en esa dirección (p. 191).

26. P. Klee, *Gedichte*, Zürich, 1960, p. 55 [trad. cast., *Poemas*, (trad., Andrés Sánchez Pascual), Barcelona, 1995].

7. LA CORRESPONDENCIA CON TAKEHIKO KOJIMA

En 1965, por iniciativa de Heidegger, fue publicado en la revista suiza *Begegnung*, con el título «Martin Heidegger, Briefwechsel mit einem japanischen Kollegen», ahora nuevamente publicado en *Japan und Heidegger*, pp. 216-227, un intercambio epistolar entre Takehiko Kojima y Heidegger mantenido dos años antes.

Formado en la Universidad Imperial de Tokio con Kuwaki Genyoku y en la Universidad Imperial de Kioto con Nishida y Tanabe, Takehiko Kojima fue desde 1952 director de la International Philosophical Research Association of Japan de Tokio y, desde 1964 a 1984, enseñó en la Universidad Meisei de Tokio; en 1965, se encargó de la edición en Japón de la traducción de *Die Technik und die Kehre* (1962) de Heidegger.

El 5 de julio de 1963, Kojima presentó una carta abierta (pp. 216-220) a Heidegger en las páginas del periódico *Yomiuri Shinbun* de Tokio. En ella, después de haber recordado brevemente una conversación que habían mantenido en Meßkirch ocho años atrás, Kojima menciona la conferencia de Heidegger *Zum Atomzeitalter*, dedicada a los peligros extremos del dominio de la técnica y a la necesidad de hacerle frente o, más bien, de comprenderlo con el ejercicio del «pensamiento meditativo» y del «abandono».²⁷

27. Como se ha recordado antes, la conferencia, de 1955, fue publicada en Japón en 1958 (trad., K. Tsujimura) antes que en Alemania; ahora está en M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, (1959) 1977, pp. 9-26 [trad. cast., *Serenidad*, Madrid, 1989].

Cuando la conferencia fue difundida en Japón, dice Kojima, «nos pareció casi como si usted, profesor, hubiera querido dirigirse a nosotros los japoneses». De hecho, sobre todo en Japón, explica Kojima, la época de la noche del mundo se empobrece cada vez más, o bien, citando al propio Heidegger, «ya se ha empobrecido tanto que no es capaz de reconocer la falta de Dios como una falta» (p. 217).²⁸

Si en Europa, continúa Kojima, ya Kierkegaard y Nietzsche habían advertido la incumbencia de esta noche, Japón consideró la «restauración Meiji» de 1868 y la europeización que le siguió como un alba, acogiendo todo lo que era europeo o, más bien, adaptándose a convivir «hombre con hombre». Pero hoy, lamenta Kojima, después de haber recibido hasta la bomba atómica, Japón «se hunde totalmente en la mediocridad de ese “hombre con hombre”. El alba japonesa es como una imitación del alba, todo adviene como en un sueño con los ojos abiertos. Siempre más producción, siempre más técnica, siempre más congresos. Ya no se puede atisbar ni rastro de los dioses huídos» (*ibid.*). Y con Japón, todo el mundo no europeo pero europeizado «sigue este camino hacia la ausencia del hombre [*Menschenlosigkeit*], de forma aún más despreocupada que la propia madre Europa», por el cual, el poder de la técnica «ha alcanzado, más fácil y más rápidamente que en la misma Europa, una autonomía económica y social de dimensiones colosales» (p. 218). Europa, por su parte, parece yacer en una doble agonía: la autoalienación tecnológica y la constante amenaza de un conflicto con las nuevas potencias competidoras, las cuales, hecho aún más

28. Cf. «Wozu Dichter?», en GA, V: *Holzwege*, cit., p. 268 [trad. cast., «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, cit.].

grave, «han sido catapultadas en la era atómica, sin haber tenido tiempo de desarrollar una cultura propia» (*ibid.*). Ahora bien, se pregunta Kojima, «en este mundo actual, en medio de una guerra que en el fondo ni siquiera puede ser llamada guerra, en una paz que no puede llamarse tal, ¿queda pues, obstruida definitivamente, la vía hacia la realización del hombre?» (p. 219).

Sin embargo, a Kojima le parece que precisamente esta cuestión «escatológica» queda obstruida para la conciencia extremo-oriental y japonesa. «Los japoneses nos sentimos custodiados por el abrazo de la naturaleza. (...) Para el japonés, la naturaleza es un sentimiento del Ser omnicomprendivo, abierto, en el que «se percibe una sed que querría apurarlo todo hasta el fondo. Ésta es la razón por la que Japón ha podido y “debido” acoger sucesivamente a la civilización del continente chino, el budismo, la civilización europea y muchas otras orientaciones del pensamiento, dejándolas coexistir una al lado de otra. Por eso, no nos aislamos de los demás pueblos, ni tan siquiera tenemos un sentimiento escatológico del mundo» (*ibid.*).

Los japoneses, dice Kojima, «amoldándose [*der jeweiligen Stimmung folgend*], se aclimatan a la atmósfera que los rodea. La palabra japonesa para *Stimmung* significa originariamente “aclimatación” (participación en la atmósfera)» (*ibid.*).

Kojima cita a este respecto las palabras de un monje y poeta budista: «Cuando se está enfermo, conviene considerar lo mejor estar enfermo, cuando se llega al momento de la muerte, conviene considerar lo mejor morir. Éste es el único modo para huir de la desgracia». Y explica: «Su actitud de “abandono” es esta fresca sintonía [*Stimmung*] que sigue al extrañamiento de sí, cuando el hombre se ha sumergido totalmente en la naturaleza y ha resurgido desde sus profundidades». El japonés se siente continuamente

reclamado por las profundidades de la tierra, en las que siente palpitar la fuente de la vida: «Este reclamo se ha convertido en canto, diálogo zen, “haiku”. En Japón, “canto” significa, según el significado y la etimología, “reclamo”. Silenciosamente, el canto indicó la verdadera morada del Ser e invitó a recogerse en él. En esta invitación, les fue revelado a los japoneses cómo pueden morar juntos dolor y amor, renuncia y esperanza» (*ibid.*).

No obstante, precisamente este sentimiento común de la naturaleza comporta, según Kojima, la incompreensión, desde una perspectiva histórica, de un presente tan peligroso. Concluye Kojima:

Lo único en lo que podemos creer es en una palabra tal que, anticipándose a la mañana del mundo, que no podemos saber en qué momento vendrá, sea capaz de descender en esta larga noche. Ojalá pueda una palabra así acercárenos siempre de nuevo, evocar nuestro pasado y resonar en el futuro. Con esta esperanza espero, querido profesor, una amable respuesta suya (p. 220).

En su carta (pp. 222-226), fechada en 18 de agosto de 1963, Heidegger articula la intervención de Kojima en tres preguntas: (1) ¿Qué significa «europeización del mundo»? (2) ¿Qué se entiende con la expresión «ausencia del hombre»? (3) ¿Dónde se muestra un camino hacia la peculiaridad del hombre?

En cuanto al significado de la expresión «europeización del hombre», Heidegger reconduce el «dominio planetario» de Europa, entendida como el Occidente moderno, a aquella fórmula que asume el producir [*Her-Stellen*], esencia de la técnica, a través de la ciencia moderna. Escribe Heidegger:

A través de la técnica moderna se desvela la energía oculta en la naturaleza, aquello que se hace accesible es transformado, aquello que es transformado es potenciado, lo potenciado es acumulado y esto último es distribuido. Las formas en que la energía natural es asegurada son controladas, tal control debe a su vez volver a ser asegurado. Por todas partes reina el instalar que provoca, asegura y calcula (pp. 222-223).²⁹

Sin embargo, explica Heidegger, para que este discurso sobre la europeización del mundo no se quede en un «título histórico-geográfico superficial», hace falta meditar sobre la peculiaridad de la potencia del instalar y preguntarse si el pensamiento occidental con su tradición tiene la capacidad para hacerlo. En realidad,

(...) el pensamiento occidental-europeo que, por primera vez, se ha interesado por esta potencia del instalar y ha sido planteado desde ella, en su forma hasta ahora existente, ya no es suficiente para interrogar la potencia del instalar desde su peculiaridad (*ibid.*).

En cuanto al peligro de la «ausencia del hombre» [*Menschenlosigkeit*], denunciado por Kojima, Heidegger afirma que el mayor peligro no es la pérdida de la identidad humana transmitida hasta el momento.

29. La traducción de *stellen* por «instalar» intenta dar, etimológicamente, el sentido de arreglar y disponer las condiciones de funcionamiento y, semánticamente, de dejar preparado y poner a punto. Aquí Heidegger recupera literalmente algunos pasajes de la conferencia titulada *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, cit., p. 18.

Más bien, mucho mayor que el peligro de esta pérdida parece resultar otro: que se le impida al hombre llegar a ser lo que todavía no puede ser abiertamente (p. 224).

A la tercera y última cuestión, Heidegger responde que, si fuera del dominio planetario del instalar ya no hay «ningún ámbito donde el camino buscado pueda mostrarse», sólo puede ser explorado desde dentro. Pero, «en vez de dedicarse a comisionar y contemplar el mundo técnico», se hace necesario el «paso atrás» [*Schritt zurück*].

Pero, ¿atrás hacia dónde? Basta aquí con aclarar la cuestión a través de un aseverar negativo. El paso atrás no quiere decir una huida del pensamiento hacia las épocas pasadas, sobre todo, no quiere decir una reanimación [*Wiederbelebung*] del inicio de la filosofía occidental. El paso atrás no significa tampoco (...) el vano intento de detener el progreso técnico. El paso atrás es, más bien, el paso fuera del camino en que advienen el progreso y el retroceso del comisionar. A través de ese paso del pensamiento, la potencia del instalar logra una apertura «de frente» [*Entgegen*], sin convertirse en un objeto [*Gegenstand*]. Gracias a ese paso, la potencia del instalar se hace visible en su relación con el humano comisionar las existencias [*Bestände*] calculables del mundo. Y muestra, a su vez, que el hombre es lo provocado [*der Herausgeforderte*] por la potencia del instalar en la producción de las existencias calculables del hombre. Así reclamado, el hombre pertenece a la peculiaridad de la potencia del instalar. Ser reclamado [*der Beanspruchte*] de tal modo caracteriza lo que es propio del ser humano en la época de la técnica (pp. 224-225).

Todo esto muestra, según Heidegger, que:

(...) la asunción del hombre en el comisionar (es decir, para la explotación del mundo como algo técnico), demuestra la pertenencia del hombre a la peculiaridad del Ser. Ésta forma lo que es propio de su humanidad. Pues sólo en el fundamento de su pertenencia al Ser, el hombre puede advertir [*vernehmen*] el Ser (p. 225).

Llegados a este punto, Heidegger recuerda dos de sus definiciones previas del hombre como «el lugarteniente de la Nada»³⁰ y como «el pastor del Ser»,³¹ las cuales, explica, «dicen lo Mismo». Con todo, dice Heidegger,

(...) estas expresiones hablan aún un lenguaje insuficiente. Sólo en la presente carta se alcanza a reconocer que precisamente la mirada sobre el dominio del instalar, esto es, sobre la peculiaridad de la tecnificación del mundo, constituye el camino hacia lo que es propio del hombre, lo que caracteriza su humanidad en el sentido de estar ocupado a través del Ser y por él. El hombre es el uso [*der Gebrauchte*] de la potencia del instalar por él. Su peculiaridad estriba en el hecho de que no se pertenece a sí mismo.

Luego,

(...) la potencia del instalar, suficientemente mediada, contiene en sí el anuncio de que el hombre puede llegar

30. M. Heidegger, «Was ist Metaphysik?», en GA, IX: *Wegmarken*, cit., p. 118 [trad. cast., *¿Qué es metafísica?*, Madrid, 2003].

31. M. Heidegger, «Brief über den “Humanismus”», en GA, IX: *Wegmarken*, cit., p. 342 [trad. cast., *Carta sobre el humanismo*, cit.].

al modo más propio de su determinación, si está preparado para una larga estancia en la más digna de las preguntas. Ésta medita sobre eso en lo que se oculta la peculiaridad de lo que el pensamiento occidental-europeo hasta ahora ha tenido que representar con el nombre de «Ser» (p. 225).

Más allá de la falsa alternativa entre dominar la técnica o ser su siervo, concluye Heidegger, el «paso atrás» permite

(...) escuchar en la meditación al misterio, aún oculto, de la potencia del instalar. Dicho meditar no se puede cumplir a través de la filosofía occidental-europea hasta ahora existente, pero tampoco sin ella, es decir, sin que su tradición, apropiada de forma renovada, sea empleada desde un camino adecuado (p. 226).

8. LA CONVERSACIÓN CON MAHA MANI

En su biografía, como ya se ha dicho, H. W. Petzet dedica un largo párrafo, «Der Mönch aus Bangkok» (El monje de Bangkok), al interés de Heidegger por la cultura asiática (pp. 175-192). Además de los detalles ya mencionados, en este capítulo recuerda los encuentros con los alumnos japoneses, sobre todo con Sh. Kuki; la amistad con Julius Bisser y Mark Tobey, artistas sensibles al arte zen; la amistad, desde los tiempos de las conferencias privadas en el sanatorio Bühlerhöhe,³² con Emil Preetorius, durante

32. Recuerda Petzet: «Preetorius era uno de los pocos verdaderos interlocutores de Heidegger» (p. 178). Sobre las «tardes de los

muchos años director de la Academia de Bellas Artes de Múnich, gran experto y coleccionista de arte asiático; la competencia que Heidegger demostraba acerca del arte zen; la aversión, común a ambos, hacia la lengua inglesa; pero también la actitud prudente, si no escéptica, con que comentaba el interés despertado en Japón:

Aunque se sabía comprendido por hombres como Nishitani y Tsujimura, no creía que sucediese lo mismo en todo el ámbito oriental. En sus últimos años, conversando una vez con un estudioso alemán de las religiones, se mostró escéptico: no tenía idea de qué encontraban los amigos japoneses en su filosofía; y le resultaba difícil creer a ciegas que sus ideas tuvieran el mismo significado en una lengua tan ajena (p. 176).³³

En cambio, casi todo el capítulo está dedicado a la minuciosa descripción de una conversación privada que Heidegger mantuvo con Maha Mani, un monje budista tailandés de tradición Theravada. La conversación tuvo lugar el 27 de septiembre de 1964 en la residencia de Heidegger en Friburgo. El día después, en los estudios *Südwestfunk* en Baden-Baden, se habría realizado la grabación y la retransmisión televisada de un debate entre ambos sobre el papel de la religión.

Cuenta Petzet que Bikkhu Maha Mani, de unos treinta años, monje influyente del templo más antiguo de

miércoles», en el sanatorio Bühlerhöhe en Baden-Baden y las conferencias privadas que daba Heidegger, cf. R. Safranski, *Un maestro de Alemania*, cit., p. 452.

33. Petzet se refiere aquí a la contribución de H. A. Fischer-Barnicol, «Spiegelungen – Vermittlungen», en *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit., p. 102.

Bangkok, docente de Filosofía y Psicología en la Universidad budista local, una de las personalidades espirituales más relevantes de Oriente, había recibido el encargo de la radio de su país de realizar transmisiones sobre sus enseñanzas y, para conocer mejor Occidente, había sido enviado a Europa. Convencido defensor de un uso comedido de la tecnología y de los medios de comunicación de masas como instrumentos educativos, había querido conocer en Alemania a Heidegger para confrontar sus posiciones respecto al tema de la técnica. Petzet dice que, por su parte, Heidegger había aceptado la idea de una conversación televisada tan sólo por su antigua inclinación hacia el mundo espiritual de Oriente; pero primero había solicitado un encuentro privado.

Así, describe Petzet a Maha Mani:

El monje viste una simple toga de lino, color rosa (que, según se dice, denota el rango más elevado de la Orden). Ésta recuerda a la toga de la antigüedad colocada igualmente hacia atrás sobre el hombro derecho. Camina con los pies desnudos, con ligerísimas sandalias abiertas, que dejan libres los pies y el maléolo; sus pies son tan menudos como sus manos, de dedos delicados. Cuando las mueve de su posición de reposo, componen gestos llenos de significado, pero carentes de *pathos*, nada estudiados. A veces, la mímica se eleva a una gran fuerza expresiva, pero esto sólo sucede dos o tres veces durante toda la conversación (p. 181).

En general,

(...) la conversación no se conduce nunca en voz alta, ni siquiera en los momentos más intensos en que Heidegger llega incluso a agitarse. La voz del monje permanece a su

vez moderada, clara y llena de amabilidad. No revela nada la emoción que, como se desprende de algunas palabras hacia el final, invade también al monje (*ibid.*).

La conversación se desarrolló en inglés, Petzet hizo de intérprete. Cuenta que ya desde el inicio, sobre el tema de la técnica,

(...) la comprensión se hace difícil; el discurrir de la lengua inglesa en cada palabra hace comprender claramente lo poco apta que resulta superadas las cosas banales. Por otra parte, el monje advierte muy bien que aquí no tiene cabida la banalidad; disgustado, sacude la cabeza y murmura que en inglés no sabría hallar ninguna palabra adecuada para lo que quiere preguntar o decir.

También sobre la segunda cuestión, la relación entre el pensamiento oriental y el occidental.

Heidegger sostiene que la cuestión es quién hace de mediador. Dice que a menudo está de acuerdo con Lao-tzu, pero que lo conoce sólo a través de los traductores alemanes, por ejemplo, Richard Wilhelm; que, sin embargo, Oriente también nos llega de otra forma. ¿Cómo llegan a Oriente, pregunta, las nociones del pensamiento occidental? El monje responde que llegan a través de los libros en inglés; que incluso lo que él mismo sabe de Heidegger le ha llegado, junto a muchas otras informaciones, a través de publicaciones en inglés. Con aire preocupado, Heidegger duda de que así pueda ser traducido lo decisivo porque la propia lengua inglesa es absolutamente no filosófica, como el propio monje ha apuntado poco antes (p. 183).

En síntesis, la conversación trató sobre la cuestión del Ser planteada por Heidegger, la conexión esencial entre la filosofía y la ciencia modernas y la técnica, y las dificultades de un encuentro entre el pensamiento occidental y el oriental.

Respecto a este último punto, Heidegger dijo, de forma indirecta, según el resumen proporcionado por Petzet:

No somos verdaderamente libres, dice, sino que estamos en una prisión que llevamos con nosotros durante toda la vida. Todo su trabajo de toda una vida, continúa, ha tenido que ver con la liberación de esta prisión; pero es una lucha contra el predominio de dos milenios, a partir de Platón. El peso de la historia está presente en cada proceso del pensamiento. Sin embargo, es precisamente esta historia lo que nos separa del pensamiento oriental. (...) La diferente actitud hacia el mundo hace imposible una simple confrontación de «tesis» filosóficas entre Oriente y Occidente. Se nos culparía de una falsificación, pues los presupuestos son distintos (p. 185).

También se abordó el tema de las diversas expresiones religiosas. Cuando el monje subrayó el hecho de que «en Oriente no existe algo comparable, aunque sólo sea de forma aproximada, a la “fe”» (*ibid.*) y que por religión no entendía otra cosa que la doctrina de los fundadores, Heidegger dijo: «Yo considero decisiva sólo una cosa, seguir las palabras del fundador. Sólo esto, ni los sistemas, ni las doctrinas o los dogmas son importantes. La religión es Imitación [*Nachfolge*]» (p. 186). Y además: «Sin lo Sagrado, nos quedamos sin contacto con lo Divino. Sin tocar lo divino, nos falta la experiencia del dios» (*ibid.*). Pero Heidegger afirmó la necesidad prioritaria de un nuevo

camino del pensamiento que sólo podría ser realizado en el diálogo inmediato de hombre a hombre y a través de un ejercicio de «ver en el pensamiento» y de la escucha, en los cuales sería necesario ser educados; pero dice, «¡Nosotros tenemos demasiada cultura!» (p. 188). El camino sólo puede ser preparado desde el abandono [*Gelassenheit*] a las cosas y desde la apertura al misterio [*Geheimnis*].

Por último, un punto decisivo, cedemos la palabra a Petzet:

Heidegger había hablado de «abandono», de «apertura al misterio». Así, al final se habla de la esencia de la meditación [*Meditation*]: ¿qué significa para el hombre oriental? El monje responde con total simplicidad: «Recogerse». Y explica que el hombre, cuanto más se recoge, sin esfuerzo de la voluntad, más se des-hace [*ent-werde*] a sí mismo. El «yo» se extingue. Al final, sólo queda la Nada. Pero la Nada no es «nada», sino justamente lo contrario: la Plenitud [*die Fülle*]. Nadie puede nombrarla. Pero es, Nada y Todo, la plena Realización [*Erfüllung*]. Heidegger ha comprendido y dice: «Esto es lo que yo he dicho siempre, toda mi vida». Una vez más, el monje repite: «Venga a nuestra tierra, nosotros le comprendemos». Heidegger está conmovido. Concluye la conversación con las palabras (dirigidas a mí): «Dígale que toda mi fama en el mundo no significaría nada para mí si no fuese comprendido y encontrase comprensión. No sólo estoy agradecido por ello, sino que he tenido una confirmación en esta conversación, como raras veces me ha sido dada». Ambos se levantan y se miran largo rato. Después el monje se inclina profundamente y se va. La conversación ha durado más de dos horas y se ha hecho de noche (p. 190).

Al final de su relato, Petzet vuelve sobre el desacuerdo entre Heidegger y Maha Mani sobre las posibilidades de la tecnología y de los medios de comunicación de masas:

Aproximadamente un año después del encuentro con el monje (o ¿tal vez más?), un día me llamó: quería comunicarme algo triste: «El monje con quien tuve aquella agradable conversación ha abandonado su orden y ha aceptado un puesto en una sociedad televisiva americana» (p. 191).

9. UN TESTIMONIO DE KŌICHI TSUJIMURA

Concluimos presentando un fragmento significativo de un texto de Kōichi Tsujimura.³⁴ Alumno de filosofía, de H. Tanabe y K. Nishitani y, en la práctica del zen, de H. Sh. Hisamatsu y D. R. Ōtsu, K. Tsujimura (nacido en 1922) estudió desde 1956 a 1958 con Heidegger en Friburgo. Como conclusión del seminario dirigido por Heidegger sobre la *Wissenschaft der Logik* de Hegel, en 1957 había pronunciado una conferencia sobre el tema *Vom Nichts im Zen*.³⁵ Exponente de la tercera generación de la Escuela de Kioto, Tsujimura es el estudioso que más ha profundizado en el tema de la afinidad entre el pensamiento de Heidegger y el budismo zen.

34. *Martin Heidegger im Gespräch*, (ed., R. Wisser), Friburgo – Múnich, 1970; pp. 27-29.

35. El texto de la conferencia se encuentra en *Il Pensiero*, V, 1, 1960, pp. 5-16; [trad. it., A. Guzzoni, *Del nulla nello Zen*, ivi, pp. 133-143].

Considerado por Heidegger, un «excelente filósofo»,³⁶ pronunció en 1969 en Meßkirch, como se ha recordado, el discurso para el ochenta cumpleaños del pensador. En éste, además de delinear los motivos del profundo interés japonés por el pensamiento de Heidegger, lleva a cabo una interpretación magistral del pasaje de Heidegger dedicado al «árbol en flor» (en *Was heißt Denken?*, Tübinga, 1954, pp. 16 y ss.; trad. cast., *¿Qué significa pensar?*, cit., p. 41 y ss.), enlazada con la del célebre *Kōan* de Chao-Chou del «ciprés en el jardín».³⁷

En el siguiente fragmento, Tsujimura, como imagen de la confrontación epocal entre los dos mundos culturales, alude significativamente al «puentecillo» [*Steg*] que Heidegger nombra en el primero de sus breves textos poéticos publicados en el volumen *Aus der Erfahrung des Denkens*. La primera poesía nombra, en efecto, «Weg und Waage, / Steg und Sage (...)».³⁸ De la misma recopilación

36. El juicio de Heidegger está recogido en H. A. Fischer-Barnicol, «Spiegelungen – Vermittlungen», en *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit., p. 102.

37. K. Tsujimura, «Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie», *Festrede en Ansprache zum 80. Geburtstag*, cit., pp. 15-19; ahora en *Japan und Heidegger*, cit., pp. 163-165.

38. M. Heidegger, «Aus der Erfahrung des Denkens», en GA, XIII: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, cit., p. 75 [trad. cast., *Desde la experiencia del pensamiento*, cit.]. Recordamos la correspondencia en Heidegger entre la imagen hölderliniana de *Steg* (*Andenken*, vv. 9 y 22), interpretada en las lecciones del semestre de invierno 1941-42 (GA, LII: *Hölderlins Hymne «Andenken»*, Fráncfort M., 1982, p. 124), y la imagen representada por Hakuin en la obra en tinta china *Mama-no-tsugihashi* (*El puentecillo de Mama*), una de las más queridas por Heidegger. Como señala H. Buchner, a finales de los años cincuenta le había pedido una reproducción al propio Tsujimura y desde entonces la había tenido expuesta en su residencia de Friburgo; cf. *Japan und Heidegger*, cit., p. 264.

ción es la poesía que Tsujimura cita por entero. Los versos zen proceden de un célebre texto chino del siglo XII que Tsujimura, junto a H. Buchner, había traducido al alemán en 1958.³⁹

(...) ¿Hay entonces una *afinidad* entre el pensamiento de Heidegger y el budismo zen? Sí. Si bien aún no suficientemente aclarada, hay una afinidad muy íntima; en la cual, sin embargo, se abre un profundo *surco*. ¿Dónde se adivina esta *afinidad*? Aquí sólo puedo aducir un ejemplo. Heidegger dijo una vez: «Los bosques se extienden / los torrentes descienden / las rocas perduran / la lluvia cae. / Los campos aguardan / las fuentes manan / los vientos demoran / la bendición medita».

Esta palabra deja a cada cosa en lo suyo propio. Lo que queda sin decir, y por eso resalta, es esto: el mundo que munde a el hombre que habita en el mundo. (...) Y ahora un ejemplo del budismo zen: «Inmenso el río, / tal como fluye. / Roja florece la flor, / tal como florece».

Esta palabra dice: no sólo nosotros los hombres, sino la tierra, los prados, los árboles, cada presencia primero se

39. *Ochs und seine Hirte*, Stuttgart, (1958), 1995, p. 45. Es clara la referencia implícita de Tsujimura a la interpretación heideggeriana del verso de Silesius, «La rosa es sin porqué; florece porque florece», en *Der Satz vom Grund*, cit., pp. 68-73, pp. 77-80 y pp. 101-102 [trad. cast., *La proposición del fundamento*, cit.]. En cuanto a este texto zen fundamental, cf. Sh. Ueda, *Leere und Fülle. Shūnyatā im mahāyāna Buddhismus*, pp. 136-147. La antigua leyenda zen ha sido traducida al italiano: *Alla ricerca del toro*, Génova, 1991; los versos citados por Tsujimura son leídos de otra forma en p. 72. Traducida del inglés se encuentra en D. T. Suzuki, *Ensayos sobre el budismo zen*, vol. 1, Buenos Aires, 1995 (1973), pp. 407-413; D. T. Suzuki, *Manuale di Buddhismo Zen*, Roma, 1976, pp. 101-110, y Mumon, *La porta senza porta*, cit., pp. 77-101.

ha convertido en Buda o más bien, ya lo era. Aquí en la Apertura, igual al cielo, que no está ni en el río, ni en la flor, ni en ninguna otra cosa, fluye el río, florece la flor, habita el hombre. Los ejemplos aducidos no son simples descripciones de la naturaleza, sino el Evento de la verdad. La peculiar grandeza del pensamiento de Heidegger consiste, a mi modo de ver, en el hecho de que no permanece en este campo de la verdad, pero alcanza la zona llena de peligros de la no-verdad como desviación. También es así para el budismo zen.

Pero, ¿dónde se abre el profundo surco que mantiene separados uno del otro al pensamiento de Heidegger y el budismo zen? Es difícil de nombrar, si no se quiere hacer desaparecer esta vaguada invisible, que es una e idéntica para ambos flancos, en una mera uniformidad. Y, sin embargo, hasta el más oscuro abismo pertenece al cielo y, esto es, a la Apertura, pues el cielo reina incluso en el abismo.

Heidegger habla a veces de *aquello*, es decir, de aquello que debe permanecer impronunciado. En el zen, a menudo decimos: *esto*, es decir, esta palabra única anterior a todo decir. Desde *esta* palabra *anterior* a todo decir, una vía podría conducir a *aquello* que debe permanecer impronunciado. Un camino [*Weg*] y un puentecillo [*Steg*], que el pensador Martin Heidegger nos ha indicado a los japoneses.⁴⁰

40. Sobre la diferencia, inevitable en toda proximidad, entre el pensamiento de Heidegger y el budismo zen, se pronuncia K. Tsujimura en «Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts», en *Die Philosophie der Kyōto-Schule* (ed., R. Ōhashi), cit., pp. 441-454.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

I. LA CONFRONTACIÓN CON EL TAOÍSMO

A) TEXTOS CLÁSICOS DEL TAOÍSMO CONSIDERADOS EN ESTE ESTUDIO

Il libro degli insegnamenti di Lao-tzu (Went-tzu), Milán, 1993.

LAO TSE, *La via in cammino (Taotēching)*, (ed., L. Parinetto), Milán, 1995.

LAO TSE, *Tao-tē-king*, (ed., J. Ulenbrook), Fráncfort M.-Berlín, 1980.

LAO-TSE, *Il libro della Norma e della sua azione*, (trad. it. R. Pilone), Milán, 1962.

LAO-TZU, *Il libro del Tao*, (ed., G. Mancuso), Roma, 1995.

LAO-TZU, *Il libro della virtù e della via*, (ed., L. Lanciotti), Milán, 1981.

LAOTSE, *Il Tao-Tē-King*, (trad. it. de Paolo Siao Sci-yi), Bari, (1941), 1989.

LAOTSE, *Tao te king*, (trad. y com. de R. Wilhem), Düsseldorf-Colonia, (1911), 1957.

STRAUß, V. VON, *Lao-tse's Tao Te King*, Leipzig, 1870.

Tao tē ching, (ed., F. Tomassini), en *Testi taoisti*, Turín, 1977.

Tao-tē-ching, (ed., J. J. L. Duyvendak; trad. it. del p. A. Devoto), Milán, 1973.

Zuang-zi (Chuang-tzu), Milán, 1982.

B) ESTUDIOS OCCIDENTALES SOBRE LA RELACIÓN
ENTRE HEIDEGGER Y EL TAOÍSMO

- CHAN, W. C., *Heidegger and Chinese Philosophy*, Taipei, 1986.
- CHANG, CH.-YUAN, «Commentary on J. Glenn Grays “Splendor of the simple”», en *Heidegger and Eastern Thought*, cit., pp. 241-246.
- CHANG, CH.-YUAN, *Creativity and Taoism*, Nueva York, 1970.
- CHANG, CH.-YUAN, *Tao: A New Way of Thinking*, Nueva York, 1975.
- CHANG, CH.-YUAN, «The Philosophy of Taoism according to Chuang-tzu», en *Philosophy East and West*, 27, 4, 1977.
- CHARLES, D., «L'Ereignis dans le Tao», en *L'Herne: Martin Heidegger* (ed., Michel Haar), París, 1983, pp. 449-452.
- CHENG, CH.-YING, «Remarks on Ontological and Trans-ontological Foundations of Language», en *Journal of Chinese Philosophy*, 5, 1978.
- CHO, K. K., *Bewusstsein und Natursein*, Friburgo / Múnich, 1987.
- CHO, K. K., «Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, 3, cit., pp. 299-324.
- FU, CH. WEI-HSUN, «Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger», en *Journal of Chinese Philosophy*, 3, 1976.
- FU, CH. WEI-HSUN, «The Trans-onto-theo-logical foundations of language in Heidegger and Taoism», en *Journal of Chinese Philosophy*, 5, 1978, pp. 301-333.
- GRAY, G., «Splendor of the simple, en Heidegger and Eastern Thought», en *Philosophy East and West*, Honolulu, 20, 3, 1970, cit., pp. 229-240.

- HEIM, M., «A Philosophy of Comparison: Heidegger and Lao Tzu», en *Journal of Chinese Philosophy*, 11, 1984, pp. 307-335.
- HIRSCH, E. F., «Martin Heidegger and the East», en *Heidegger and Eastern Thought*, cit., pp. 247-263.
- HSIUNG, W., «Chinesische Heidegger-Rezeption», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, (ed., D. Papenfuss – O. Pöggeler), 3, Fráncfort M., 1992, pp. 292-298.
- JUNG, HWA YOL, «Heidegger's Way with Sinitic Thinking», en *Heidegger and Asian Thought*, cit., pp. 217-244.
- MAXIA, B., «Heidegger's Fieldpath: An Interpretation in Perspective of Chuang Tzu», en *Journal of Chinese Philosophy*, 13, 1986, pp. 445-453.
- MAY, R., *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiastischen Einfluss*, Wiesbaden, 1989.
- ŌHASHI, R., «Heidegger und die Frage nach der abendländischen Moderne –ausgehend von einem Text Tschuang Tses», en *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophieggeschichte nach Martin Heidegger* (ed., Thomas Buchheim), Weinheim, 1989, pp. 129-139.
- PARKES, G., «Intimations of Taoist Ideas in Early Heidegger», en *Journal of Chinese Philosophy*, 11, 4, 1984, pp. 353-374.
- PARKES, G., «Thoughts on the Way: "Being and Time" via Lao-Chuang», en *Heidegger and Asian Thought*, cit., pp. 105-144.
- PÖGgeler, O., «West-East Dialogue –Heidegger and Lao-tzu», en *Heidegger and Asian Thought* (ed., Graham Parkes), Honolulu, 1987, pp. 47-78.
- SMITH, C. T., «A Heideggerian Interpretation of the Way of Lao Tzu», en *Ching Feng*, 10, 1967.

STAMBAUGH, J., «Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics», en *Heidegger and Asian Thought*, cit., pp. 105-144.

STROLZ, W., «Heideggers Entsprechung zum Tao-Te-King und Zen-Buddhismus», en *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik* (ed., Walter Strolz), Friburgo Br., 1984, pp. 83-106.

VETSCH, F., *Heideggers Angang der interkulturellen Auseinandersetzung*, Würzburg, 1992.

II. LA CONFRONTACIÓN CON EL BUDISMO ZEN

A) SOBRE LA ESCUELA DE KIOTO

El texto más claro y exhaustivo aparecido hasta el momento sobre la Escuela de Kioto, con la bibliografía más completa y actualizada es el de JAMES W. HEISIG, *Filósofos de la nada: Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*, Barcelona, 2001; (ingl., *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, Honolulu, 2001).

Cf. también el portal:

www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN

B) ESTUDIOS EN LENGUAS OCCIDENTALES SOBRE
LA RELACIÓN ENTRE HEIDEGGER, LA ESCUELA
DE KIOTO Y EL BUDISMO ZEN (en orden cronológico)

- TSUJIMURA, K., «Vom Nichts im Zen», (1957), en *Il Pensiero*, V, 1, 1960, pp. 5-16; tr. it., *Del nulla nello Zen*, ivi, pp. 133-143.
- NIELSEN, N. C., «Zen-Buddhism and the Philosophy of M. Heidegger», en *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, (Venecia, 1958), vol. 10, Florencia, 1960, pp. 131-137; tr. it., «Il Buddhismo Zen e la filosofia di Heidegger», en *Dharma*, 7, 2001, pp. 55-59.
- TANABE, H., «Todesdialektik», en *Martin Heideggers zum 70. Geburtstag* (ed., G. Neske), Pfullingen 1959, pp. 93-133.
- NISHITANI, K., «Two Adresses by Martin Heidegger», en *The Eastern Buddhist*, 1, 1966, pp. 48-59; tr. al., «Vorbereitende Bemerkungen zu zwei Meßkircher Ansprachen von Martin Heidegger», en *Japan und Heidegger*, (ed., H. Buchner), Sigmaringen, 1989, pp. 147-158.
- TSUJIMURA, K., «Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie. Festrede zum 26. September 1969», en *Ansprachen zum 80. Geburtstag am 26. September 1969 in Meßkirch* (ed., der Stadt Meßkirch), Meßkirch 1970, pp. 9-19; ahora en *Japan und Heidegger*, (ed., H. Buchner), Sigmaringen 1989, pp. 159-165.
- Heidegger and Eastern Thought*, núm. monográfico de *Philosophy East and West*, 20, 3, Honolulu 1970:
- GRAY, J. G., «Splendor of the simple», pp. 229-246;
 - HIRSCH, E. F., «Martin Heidegger and the East», pp. 248-263;
 - UMEHARA, T., «Heidegger and Buddhism», pp. 271-281.

- TSUJIMURA, K., «Zeugnis», en *Martin Heidegger im Gespräch*, (ed., R. Wisser), Friburgo – Múnich 1970, pp. 27-29.
- TSUJIMURA, K., «Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts», (1971), en *Die Philosophie der Kyōto-Schule / Texte und Einführung*, (ed., Ōhashi, R.), Friburgo Br. – Múnich, 1990, pp. 441-454.
- CHANG, CH.-Y., «Pre-rational Harmony in Heidegger's Essential Thinking and Ch'an Thought», en *The Eastern Buddhist*, V, 2, 1972.
- SCHÜRMMANN, R., «Trois penseurs de délaissement: Maitre Eckahrt, Heidegger, Suzuki», en *The Journal of the History of Philosophy*, 4, XII, 1974; 1, XIII, 1975; tr. cast., «Tres pensadores del abandono: Meister Eckahrt, Heidegger, Suzuki», en R. Schürmann – J. D. Caputo, *Heidegger y la Mística*, Córdoba, 1995.
- ŌHASHI, R., *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, Múnich, 1975, pp. 86-178.
- KAKIHARA, T., «Wahrheit des Seins. Eine onto-theologische Frage von Martin Heidegger», en *Transzendenz und Immanenz*, Stuttgart, 1977, pp. 283-287.
- TSUJIMURA, K., «Seinsfrage und absolutes Nichts – Erwachen», en *Transzendenz und Immanenz*, cit., pp. 289-301.
- STAMBAUGH, J., «Time-being: East and West», en *The Eastern Buddhist*, X, 2, 1976.
- STEFFNEY, J., «Non-being Being versus non-being of Being. Heidegger's ontological difference with Zen Buddhism», en *The Eastern Buddhist*, X, 2, 1977, pp. 65-75.
- STEFFNEY, J., «Transmetaphysical Thinking of Heidegger and Zen Buddhism», en *Philosophy East and West*, 27, 3, 1977, pp. 323-335.
- TSUJIMURA, K., «Andenken eines Japaners», en *Dem Andenken Martin Heideggers*, Fráncfort M., 1977, pp. 60-61.

- TSUJIMURA, K., «Die Seinsfrage und absolutes Nichts – Erwachen. In memoriam Martin Heidegger», en *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, (ed., D. Papenfuss – J. Söring), Stuttgart, 1977, pp. 289-301.
- TAKEUCHI, A., «Ein Weg zu dem Selben in M. Heideggers Denken. Eine phänomenologische Analyse des Nichts», en *Philosophisches Jahrbuch*, 85, I, 1978.
- WATANABE, J., «Wahrheit und Unwahrheit oder Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit: Eine Bemerkung zu Heideggers Sein und Zeit», en *Analecta Husserliana*, vol. VIII: *Japanese Phenomenology*, Dordrecht-Boston-Londres, 1979, pp. 131-203.
- TSUJIMURA, K., «Eine Bemerkung zu Heideggers “Aus der Erfahrung des Denkens”», en *Nachdenken über Heidegger*, (ed., Ute Guzzoni), Hildesheim, 1980, pp. 275-286.
- STEFFNEY, J., «Man and Being in Heidegger and Zen Buddhism», en *Philosophy Today*, 25, 1981, pp. 46-54.
- OLSON, C., «The Leap of Thinking. A Comparison of Heidegger and the Zen Master Dogen», en *Philosophy Today*, 25, 1981, pp. 46-54.
- STEFFNEY, J., «Mind and Metaphysics in Heidegger and Zen Buddhism», en *The Eastern Buddhist*, 14, 1, 1981, pp. 61-74.
- TSUJIMURA K., «Zu “Gedachtes” von M. Heidegger», en *Philosophisches Jahrbuch*, 88, 1981, pp. 316-332.
- PASQUALOTTO, G., «Oltre la tecnica: Heidegger e lo zen», (1981), en Id., *Il Tao della filosofia*, Parma, 1989, pp. 147-174.
- LUTHER, A. R., «Original Emergence in Heidegger and Nishida», en *Philosophy Today*, 26, 1982, pp. 345-356.
- STROLZ, W., «Heideggers Entsprechung zum Tao-Te-King und Zen-Buddhismus», en *Sein und Nichts in der aben-*

- dländischen Mystik*, (ed., Walter Strolz), Friburgo Br., 1984, pp. 83-106.
- TSUJIMURA, K., «Zur Bedeutung von Heideggers "übergänglichem Denken" für die gegenwärtige Welt», en *Neue Hefte für Philosophie*, 23, Gotinga, 1984, pp. 46-58.
- DUVAL, J. F., *Heidegger et le zen*, Sisteron, 1984.
- JONEDA, M., *Gespräch und Dichtung. Ein Auseinandersetzungsversuch der Sprachauffassung Heideggers mit einem japanischen Sagen*, Fráncfort M., 1984.
- STEFFNEY, J., «Nothingness and Death in Heidegger and Zen Buddhism», en *The Eastern Buddhist*, 18, 1, 1985, pp. 90-104.
- IKEGAMI, T., «Der geschehende Sachverhalt in der japanischen Denkweise», en *Philosophisches Jahrbuch*, 92, 1985, pp. 123 ss
- OSHIMA, Y., *Zen – anders Denken? Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger*, Heidelberg, 1985.
- HEINE, S., *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen*, Albany 1985.
- ABE, M., «The Problem of Time in Heidegger and Dōgen», (1985), en Id., *A Study of Dōgen*, Albany, 1992, pp. 107-144.
- Heimat der Philosophie / Symposion 1985 anlässlich der Städtepartnerschaftsbesiegelung zwischen Meßkirch und Unoke als Geburtsstädten von Martin Heidegger und Kitaro Nishida*, (ed., Stadt Meßkirch), Meßkirch, 1985.
- JUNG, H. Y., «The Piety of Thinking. Heidegger's Pathway to Comparative Philosophy», en *Analecta Husserliana*, 21, 1986, pp. 337-368.
- THOMPSON, E., «Planetary Thinking / Planetary Building. An Essay on M. Heidegger and Nishitani», en *Philosophy East and West*, 36, 1986, pp. 235-252.

- STEVENS, B., «Pratique du Zen et pensée de l'être», en *Revue philosophique de Louvain*, 84, 1986, pp. 45-76.
- ŌHASHI, R., «Zur Philosophie der Kyōto-Schule», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40, 1986, pp. 121-134.
- HEMPEL, H. P., *Heidegger und Zen*, Fráncfort M. (1987) 1992.
- PARKES, G., «Dōgen / Heidegger / Dōgen. A Review of Dōgen Studies», en *Philosophy East and West*, 37, 1987, pp. 437-454.
- Heidegger and Asian Thought*, (ed., G. Parkes), Honolulu 1987:
- PÖGGELER, O., «West-East Dialogue – Heidegger and Lao-tzu», pp. 47-78; al. en Id., *Neue Wege mit Heidegger*, Friburgo Br., 1992, pp. 387-425.
 - YUASA, Y., «The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger», pp. 155-174;
 - TAKEICHI, A., «On the Origin of Nihilism – In View of the Problem of Technology and Karma», pp. 175-185;
 - MIZOGUCHI, K., «Heidegger's Bremen Lectures: Towards a Dialogue with His Later Thought», pp. 187-199; también en *Martin Heidegger: Critical Assessments*, (ed., Ch. Macann), I, Londres, 1992, pp. 370-382.
 - KOTOH, T., «Language and Silence: Self-Inquiry in Heidegger and Zen», pp. 201-211; ahora en *Martin Heidegger: Critical Assessments*, (ed., Ch. Macann), III, Londres, 1992, pp. 39-49.
 - PARKES, G., «Afterwords - Language», pp. 213-216.
- KAWAHARA, M. E., «Heideggers Auslegung der Langeweile», en *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken*, (ed., R. Wísser), Friburgo Br. – Múnich 1987, pp. 87-110.
- CHO, K. K., *Bewusstsein und Natursein*, Friburgo Br./ Múnich, 1987.

- ENNS, A., «The Subject-Object Dichotomy in Heidegger's "A Dialogue on Language" and Nishitani's "Religion and Nothingness"», en *Japanese Religions*, 15, 1, 1988, pp. 38-48.
- MAY, R., *Ex oriente lux / Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Wiesbaden, 1989; tr. ingl., *Heidegger's Hidden Sources. East-Asian Influences on His Work*, Londres, 1996.
- COMOLLI, G., «Il fiorire e lo svanire della parola. Su Heidegger, la poesia e alcuni motivi orientali», en *aut-aut*, 234, 1989, pp. 119-142; ahora en Id., *Risonanze*, Roma – Nápoles, 1993, pp. 133-159.
- Japan und Heidegger*, (ed., H. Buchner), Sigmaringen 1989:
- ŌHASHI, R., «Die Frühe Heidegger-Rezeption in Japan», pp. 23-37;
 - WEINMEYR, E., «Denken im Übergang – Kitarō Nishida und Martin Heidegger», pp. 39-61;
 - YUASA, Y., «Kiyoshi Miki und Tetsurō Watsuji in der Begegnung mit der Philosophie Martin Heideggers», pp. 63-78;
 - TSUJIMURA, K., «Ereignis und Shōki. Zur Übersetzung eines heideggerschen Grundwortes ins Japanische», pp. 79-86;
 - BUCHNER, H., «Zur japanischen Heidegger-Gesamtausgabe», pp. 237-244.
- Desktruktion und Übersetzung / Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, (ed., Th. Buchheim), Weinheim, 1989:
- PÖGGELER, O., «Destruktion und Augenblick», pp. 9-29;
 - KŌZUMA, T., «Technische Welt und anderer Anfang des Denkens», pp. 63-76;
 - WEINMEYR, E., «Der "andere Anfang" im Zugleich verschiedener Zeiten und Welten», pp. 77-84;

- ŌHASHI, R., «Heidegger und die Frage nach der abendländischen Moderne – ausgehend von einem Text Tschuang-Tses», pp. 129-139;
 - SONODA, M., «Wohnen die Ostasiaten in einem anderen “Haus des Sein”? Probleme einer Aufnahme Heideggers in japanisches Denken», pp. 149-160;
 - HEINZ, M., «Zur Problematik einer Aufnahme Heideggers in japanisches Denken», pp. 161-170;
 - ROMBACH, H., «Die Seinsgeschichte als eine Epoche auf dem Wege der Menschheit. Versuch einer Ortung des Denkens von Martin Heidegger im Gesamthorizont der Kulturen», pp. 171-176;
 - WEINMEYR, E., «Aspekte des Übersetzens zwischen Heidegger und Japan», pp. 177-196.
- HEINE, S., «Philosophy for an “age of death”: The Critique of Science and Technology in Heidegger and Nishitani», en *Philosophy East and West*, 40, 2, 1990, pp. 175-193.
- NITTA, Y., «Der Weg zu einer Phänomenologie des Un-scheinbaren», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, (ed., D. Papenfuss – O. Pöggeler), 2, Fráncfort M., 1990.
- OSHIMA, Y., «Ein erhobener Finger von Meister Gutéi – Mit Heidegger unterwegs zum Zen», en *Gottes Nähe / Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung*, (ed., P. Imhof), Würzburg, 1990.
- STAMBAUGH, J., «Imaginary Dialogue between Heidegger and a Buddhist with Apologies for Possible Implausibilities of the Personalities», en *The Eastern Buddhist*, 24, 1991, pp. 123-134.
- BILIMORIA, P., «Heidegger and the Japanese Connection», en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 22, 1, 1991, pp. 3-20.

- ŌHASHI, R., «Heidegger und Graf Kuki», en *Von Heidegger her / Meßkircher Vorträge 1989*, (ed., H.-H. Gander), Fráncfort M., 1991, pp. 93-104.
- SINN, D., *Ereignis und Nirvana: Heidegger, Buddhismus, Mythos, Mystik: zur Archotypik des Denkens*, Bonn, 1991.
- WEINMAYR, E., *Einstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers: mit einem Blick nach Japan*, Múnich, 1991, pp. 269-312.
- PARKES, G., «Heidegger and Japanese Thought: How much did he Know and When did he Know it», en *Martin Heidegger: Critical Assessments*, (ed., Ch. Macann), IV, Londres, 1992, pp. 377-406.
- DALLMAYR, F., «Nothingness and Sūnyatā: A Comparison of Heidegger and Nishitani», en *Philosophy East and West*, 42, 1, 1992, pp. 37-48.
- UEDA SH., «The Place of Man in the Noh Play», en *The Eastern Buddhist*, 25, 1992, pp. 59-88.
- VETSCH, F., *Martin Heideggers Angang der interkulturellen Auseinandersetzung*, Würzburg, 1992.
- MCDERMOTT, «A Deeply Concealed Kinship: Heidegger and Zen», en *Jour. of Religious Studies*, 18, 1992, pp. 114-124.
- Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, (ed., D. Papenfuss – O. Pöggeler), 3, Fráncfort M., 1992:
- OGAWA, T., «Heideggers Übersetzbarkeit in ostasiatische Sprachen», pp. 181-196;
 - MISHIMA, K., «Über eine vermeintliche Affinität zwischen Heidegger und dem ostasiatischen Denken», pp. 325-341;
 - TAKEICHI, A., «Individuum und Welt», pp. 342-356.
- HEMPEL, H. P., *Heideggers Weg aus der Gefahr*, Meßkirch 1993.
- ZIMMERMANN, M. E., «Heidegger, Buddhism, and Deep Ecology», en AA. VV., *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, 1993, pp. 240-267.

- Philosophie der Struktur – «Fahrzeug» der Zukunft? Für Heinrich Rombach*, (ed., G. Stenger – M. Röhrig), Friburgo / Múnich, 1995:
- PÖGGELER, O., «Westliche Wege zu Nishida und Nishitani», pp. 95-108;
 - OSHIMA, Y., «Nähe und Ferne – Heideggers Begegnis mit Bashō», (1990), pp. 133-158.
- STEVENS, B., «Situation de Nishida», en *Revue philosophique de Louvain*, 1, 1996, pp. 43-68; ahora en Id., *Topologie du Néant. Une approche de l'École de Kyōto*, Lovaina – París, 2000, pp. 173-194.
- PARKES, G., «Rising Sun over Black Forest», en May, R., *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work*, Londres 1996, pp. 79-117.
- STEVENS, B., «Histoire de l'être et nihilisme dans la perspective de l'école de Kyōto», en *Heidegger Studies*, 12, Berlín, 1996, pp. 57-82; ahora en Id., *Topologie du Néant. Une approche de l'École de Kyōto*, Lovaina – París, 2000, pp. 143-172.
- ROTHAN, PH., «Pour l'instauration de relations originelles entre le Japon et l'Europe», en *Heidegger Studies*, 13, Berlín 1997, pp. 109-122.
- WOLZ-GOTTWALD, E., «Die Wendung nach Asien: Heideggers Ansatz interkultureller Philosophie», en *Prima Philosophia*, 10, 1997, pp. 89-107.
- HARTIG, W., «Die Lehre des Buddha und Heidegger: Beiträge zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert», *Forschungsberichte – Universität Konstanz, Buddhistischer Modernismus*, 15, 1997.
- OSHIMA, Y., *Nähe und Ferne: mit Heideggers unterwegs zum Zen*, Würzburg, 1998.
- TANI, R., «Inquiry into the Disclosedness, and Self-consciousness: Husserl, Heidegger», Nishida, en AA. VV.,

- Phenomenology in Japan*, Dordrecht – Boston – Londres, 1998.
- VEITER, H., «Die Nähe des späten Heidegger zum Buddhismus», en *Daseinanalyse*, 15, 1998, pp. 17-26.
- YUSA M., «Philosophy and Inflation: Miki Kiyoshi in Weimar Germany, 1922-1924», en *Monumenta Nipponica*, 53, 1, 1998, pp. 45-71.
- ARIFUKU, K., «Die Antinomien von Technik und Umwelt: Heidegger und der Buddhismus», en Id., *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus: komparative Studien*, Berlín, 1999, pp. 167-183.
- STEVENS, B., «La thématique du nihilisme chez Heidegger et Nishitani», en *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, (dir., A. Berque), I, Bruselas, 2000, pp. 291-336.

C) EDICIONES EN CASTELLANO DE LAS OBRAS
DE HEIDEGGER CITADAS EN ESTE ESTUDIO

- Desde la experiencia del pensamiento* [*Aus der Erfahrung des Denkes*]. Texto trilingüe castellano, catalán y alemán. (trad., Joan B. Llinares), Barcelona, 1986.
- De camino al habla* [*Unterwegs zur Sprache*], (trad., Yves Zimmerman), Barcelona, 1987.
- «El habla» [*Die Sprache*], pp. 9-31.
 - «De un diálogo acerca del habla entre un japonés y un inquiridor» [*Aus einem Gespräch von der Sprache*], pp. 77-140.
 - «La esencia del habla» [*Das Wesen der Sprache*], pp. 141-194.
- Conferencias y artículos* [*Vorträge und Aufsätze*], (trad. Yves Zimmerman), Barcelona, 1994.

- «Ciencia y meditación», pp. 39-61.
 - «Superación de la metafísica», pp. 63-89.
 - «¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?», pp. 91-112.
 - «Construir, habitar, pensar», pp. 127-142.
 - «La cosa», pp. 143-159.
- «Hacia la pregunta del ser» [«Zur Seinsfrage»], en *Acerca del nihilismo*, (trad., José Luis Molinuevo), Barcelona, 1994.
- Identidad y diferencia* [*Identität und Differenz*], texto bilingüe, (trad., Helena Cortés y Arturo Leyte), Barcelona, 1990.
- Caminos de bosque* [*Holzwege*], (trad., Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, 1995.
- «La época de la imagen del mundo», pp. 75-109.
 - «¿Y para qué poetas?», pp. 241-289.
 - «La sentencia de Anaximandro», pp. 290-336.
- Carta sobre el humanismo* [*Brief über den Humanismus*], (trad., Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, 2000.
- «Entrevista del *Spiegel*» [«Tatsachen und Gedanken»] en *Escritos sobre la Universidad alemana*, (trad., Ramón Rodríguez), Madrid, 1996 (1989¹).
- La proposición del fundamento* [*Der Satz vom Grund*], (trad., Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela), Barcelona, 1991.
- Introducción a la metafísica* [*Einführung in die Metaphysik*], (trad., Angela Ackermann Pilári), Barcelona, 1999.
- Nietzsche* [*Nietzsche*], (trad., Juan Luis Vernal), Barcelona, 2000.
- Tiempo y ser* [*Zur Sache des Denkens*], (trad., Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque), Madrid, 1999
- «El final de la filosofía y la tarea del pensar», pp. 77-93.
- El ser y el tiempo* [*Sein und Zeit*], (trad., José Gaos), México, 1996 (1951¹).

- «De la esencia del fundamento» [«Vom Wesen der Wahrheit»], en *Ser, verdad y fundamento*, (trad., Eduardo García Belsunce), Buenos Aires, 1941.
- ¿*Qué es metafísica?* [Was ist Metaphysik?], (trad., Xabier Zubiri), Buenos Aires, 1941; ¿*Qué es metafísica?*, (trad., Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, 2003.
- Serenidad* [Gelassenheit], (trad., Yves Zimmermann), Madrid, 1989.
- ¿*Qué significa pensar?* [Was heisst Denken?], (trad., Haraldo Kahanemann), Buenos Aires, 1958.
- Conceptos fundamentales*. [Grundbegriffe], (trad., Manuel E. Vázquez García; ed., Petra Jaeger), Madrid, 1989.
- Correspondencia (1920-1963) Martin Heidegger – Karl Jaspers*. [Briefwechsel 1920-1963], (trad., Juan José García Norro; eds., Walter Biemel y Hans Sauer), Madrid, 2003.
- Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* [Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung], Barcelona, 1983.

APÉNDICES

MARTIN HEIDEGGER – HŌSEKI SHIN'ICHI HISAMATSU

EL ARTE Y EL PENSAMIENTO

HEIDEGGER: Desde nuestra perspectiva europea, nos gustaría tratar de entender algunas características esenciales del arte. Para nosotros, la cuestión de si el arte todavía tiene cabida en nuestra época es perentoria. Querríamos iniciar la conversación preguntando cómo se comprende a sí mismo lo que llamamos arte asiático. En concreto, dada la pluralidad del mundo asiático, querríamos preguntar si puede hablarse de arte en general y de obra de arte en el sentido que nosotros le atribuimos. ¿Tienen en Japón un término para «arte»?

HERMANN GUNDELT: Igualmente, a buen tiento, se podría formular la pregunta inversa, es decir, si eso que nosotros llamamos arte también es arte en el sentido asiático. En Japón, eso a menudo es muy discutido.

HEIDEGGER: Para responder a eso, se debería preguntar sobre el concepto de arte en general. Aquí nos limitamos a algo provisional. ¿Existe en japonés un término para lo que nosotros llamamos «arte»?

HISAMATSU: La respuesta es sencilla. «Arte» en el sentido moderno (occidental-estético) existe en Japón desde hace unos 70 años y es una traducción. Los japoneses han adoptado todos

los conceptos occidentales y los han traducido a partir de las raíces antiguas propias. En la traducción de estos conceptos occidentales se han formado sobre todo nombres compuestos. Así, *Gei* significa originariamente «arte» como «capacidad», «habilidad». El compuesto *Gei-jitsu* es, en cambio, la traducción del concepto occidental-estético de «arte».

HEIDEGGER: ¿Qué era anteriormente? ¿Lo que se consideraba una obra de arte era una imagen? ¿Cuál era la experiencia del arte originaria, anterior a la adopción del concepto occidental? Esto es lo interesante.

HISAMATSU: Existe otro término antiguo para «arte»; un término antiguo japonés que tiene un sentido más profundo, no influenciado por el europeo. Es *Gei-dō*: la vía del arte. *Dō* es en chino *Tao*, que no significa sólo «vía» como método; guarda una relación profunda e intrínseca con la vida, con nuestro ser. Por tanto, el arte tiene un significado decisivo para la vida misma.

EGON VIETTA: ¿Es necesaria esta vía del arte para el budismo zen? ¿El zen siente una necesidad esencial del arte? ¿Por qué el arte se llama «vía»? ¿Por qué el zen precisa del arte?

HISAMATSU: En el arte zen, la capacidad tiene un doble significado: en primer lugar, el hombre es conducido de la realidad al origen de la realidad: el arte es una vía con la cual el hombre es introducido en el origen; en segundo lugar, el arte encuentra sentido en el hecho de que el hombre, una vez introducido en el origen, vuelve a la realidad. La esencia auténtica del arte zen consiste en este retorno. Este retorno no es otra cosa que el obrar, el ponerse-a-la-obra de la verdad zen misma. El origen de la realidad es la verdadera vida originaria, el Sí mismo, y es,

al mismo tiempo, el abandono divino de todo vínculo, el ser libre de todo vínculo formal. Este ser libre es denominado también *Nada* [*Nichts*]. Todo lo que acabamos de nombrar se refiere a lo mismo.

HERMANN GUNDERT: Hay dos vías en el zen: principalmente, la vía en sentido negativo, en la cual la realidad es negada. Esa negación es la premisa para obtener lo positivo. Regresar de esta Nada, producir lo viviente: eso es lo esencial del arte zen.

HISAMATSU: No *obtener* el origen, sino más bien el hecho de que él mismo aparezca: esto es lo esencial en el arte zen. Lo positivo del ser del zen reside en este brotar del origen, el salir fuera del origen mismo. Esto es el obrar de la verdad zen. El ser del zen no reside en la vía de ida sino en la vía del retorno.

HEIDEGGER: Me gustaría volver sobre la conversación que mantuve en Viena con el señor Hisamatsu, para poder dar un paso adelante en la cuestión que nos ocupa. El ser del arte europeo se distingue por el carácter de la *presentación*. Presentación, *Eidos*, hacer visible. Al contrario, en el mundo asiático, la presentación es un obstáculo; lo que hay en una imagen, la imagen que hace visible, constituye un impedimento.

HISAMATSU: Hasta que el hombre se encuentre en la vía del origen, el arte como presentación de la imagen constituye un obstáculo. Sin embargo, una vez introducido en el origen, hacer visible lo eidético ya no constituye un impedimento, sino más bien el aparecer de la verdad originaria misma.

HEIDEGGER: Lo escrito, lo dibujado, no es únicamente impedimento sino «sin impedimento» [*Ent-hinderung*], la ocasión del movimiento del Sí mismo hacia el origen.

HISAMATSU: Una obra de arte zen es bella, si habla desde ella, de forma viva, el fondo originario. Entonces, también para el observador se hace posible que emerja dicho fondo.

HEIDEGGER: En el arte asiático no se produce nada objetual que opere sobre el espectador. Asimismo, la imagen no es un símbolo, un emblema; más bien, yo sigo en el color, por escrito, el movimiento hacia el Sí mismo.

HISAMATSU: En la acción, la esencia de una línea trazada no reside en el carácter-símbolo, sino en el movimiento. Coincido plenamente con esta concepción del movimiento. La obra de arte no es un objeto detrás del cual hay un significado o un sentido; más bien es un obrar inmediato, movimiento. Sin embargo, mientras se hable del perdurar en el movimiento del origen mismo, ya no se está más o, no se está aún, en el origen. Si se está en el origen, entonces el movimiento se mueve a sí mismo.

MAX MÜLLER: Recapitulando, por lo que he entendido, diría: este movimiento acontece sólo si se ha irrumpido en el origen. No es una propedéutica. El verdadero arte nace después de haber buscado el origen. El verdadero arte no nace del movimiento que nos lleva al origen, sino del movimiento que el origen cumple en su aparecer.

HISAMATSU: En Occidente, el origen es en algún modo un ente, eidético. En el zen el origen es informe, lo *no-ente* [nicht-*Seiende*]. No obstante, este «no» no es una mera negación. Esta Nada carece de toda forma, con lo cual, en tanto que totalmente informe, puede moverse totalmente libre, siempre y por todas partes. En este movimiento libre consiste el movimiento por el cual la obra de arte es producida.

HEIDEGGER: Este Vacío no es la Nada negativa. Si entendemos el vacío como un concepto espacial, debemos decir que el Vacío de este espacio es eso-que-crea-espacio [*das Einräumende*], eso que recoge todas las cosas.

HISAMATSU: Estoy completamente de acuerdo con el «crear-espacio». Este crear-espacio debe estar siempre libre de toda atadura. Debe estar desligado de la objetividad y la validez. Es el libre obrar de la vida, propio de la verdad zen misma. En eso consiste la belleza de una obra de arte en el zen: lo informe se presenta en algo figurativo. Sin este presentarse del Sí mismo informe en lo formal, la obra de arte zen es imposible. La belleza en el zen debe ser pensada, por tanto, siempre junto a la libertad del Sí mismo originario.

SIEGFRIED BRÖSE: Lo que se ha dicho es también, por decirlo así, lo que intenta el arte figurativo actual en Occidente. La obra de arte en la intención de los artistas contemporáneos no es un símbolo, sino el movimiento mismo que pone de manifiesto lo que está detrás de las cosas mismas. Existen tres tendencias en el arte actual: geométrica, informal y sígnica. El arte moderno quiere abandonar todo significado, todo sentido. La meta no es algo que tenga un significado sino el espacio que acoge, que crea-espacio, no una cosa en el espacio. En este sentido, Klee es todavía un simbolista. En él aún se encuentra una instancia objetivista, no el mero ponerse-a-la-obra del artista.

HEIDEGGER: ¿Verdaderamente es ése el caso de Klee? No lo creo. Pero, admitamos que las cosas son como usted dice, ¿qué queda allí donde lo simbólico queda superado? ¿Qué tipo de mundo es ése? No se puede ignorar la diferencia de que aquello que nosotros aquí quizá todavía buscamos, en Japón ya existe, los japoneses ya lo tienen.

HISAMATSU: La pintura abstracta: la esencia de su abstracción consiste en el hecho de que el pintor se encamina en la dirección de la negación formal. Este movimiento que va más allá de las formas está todavía ligado a lo formal, precisamente porque aún busca ir más allá. La pintura zen, al contrario, se mueve exactamente en la dirección opuesta. De lo que se trata es de la aparición del Sí mismo informe a nosotros.

MAX MÜLLER: Tampoco se debe ignorar la diferencia de que la pintura japonesa justamente pinta cosas, mientras que la pintura abstracta no las pinta.

SIGFRIED BRÖSE: También la pintura no objetual que parte sólo de la forma, del movimiento, se encuentra en formas, en cosas, que son totalmente parecidas a las cosas reales. Y sin embargo no son representaciones. Nacen del intento de obtener determinadas dimensiones de la Nada.

HISAMATSU: En Japón tenemos a la pintura abstracta en gran consideración.

ALCOPLEY: Querría preguntarle si una caligrafía del Grupo Bokujin puede ser definida como arte zen. Este grupo se halla muy cerca del arte moderno abstracto.

HISAMATSU: Prefiero no hablar aquí sobre ello porque no tendré ocasión de comentarlo.

ALCOPLEY : ¿Cuáles son los criterios para juzgar si una obra de arte viene o no del origen?

HISAMATSU: Eso tan sólo puede ser examinado desde el origen mismo.

SIEGFRIED BRÖSE: Para nosotros existen diversos ámbitos del arte, la pintura, la música, etc. ¿También hay en Japón diversas artes? ¿Y qué puede decir de esas artes que según nuestras concepciones no lo son, por ejemplo, el arreglo floral, la ceremonia del té, etcétera? ¿También ésas son artes en el sentido del arte?

HISAMATSU: La belleza de las obras de arte zen, su ser, consiste en el libre movimiento del Sí mismo originario. Cuando ese movimiento aparece en alguna cosa formal, ésa es una obra de arte. La belleza más elevada se encuentra incluso allí donde no aparece ninguna forma o estructura. Así, el arte del zen no está limitado a ámbitos particulares. Más bien, tal movimiento puede aparecer por todas partes.

Y (ANÓNIMO): ¿Existe en el arte zen alguna técnica, algún adiestramiento? ¿Es un arte que puede ser aprendido? ¿O ese arte se da a través de la experiencia zen? O bien, ¿existe una disposición?

HISAMATSU: Cuando un artista ha alcanzado la experiencia zen, sabe encontrar también el modo de hacer aparecer la verdad. El adiestramiento técnico del artista consiste en encontrar el modo apropiado.

Y (ANÓNIMO): ¿Hay un arte moderno zen?

HISAMATSU: En múltiples sentidos. Allí donde vive el zen, hay arte.

HEIDEGGER: Ha quedado claro que nosotros con nuestras representaciones (es decir, con la representación de una vía directa y continua) no podemos llegar allí donde los japoneses están ya. Me gustaría concluir con un *kōan*, el *kōan* preferido del Maestro Hakuin: (alzando una mano) «¡Escucha el sonido del aplauso de una sola mano!».

PAUL SHIH-YI HSIAO

HEIDEGGER Y NUESTRA TRADUCCIÓN
DEL TAO TE CHING

Supe del interés de Heidegger por una traducción del *Tao Te Ching* de Lao-tzu en la primavera de 1946, durante nuestro encuentro en la Holzmarktplatz de Friburgo. Fue entonces cuando me propuso colaborar en una traducción del *Tao Te Ching* al alemán, durante el verano, en su cabaña de Todnauberg, ya que sólo entonces gozaría de una pausa en su trabajo. Acepté entusiasmado, convencido de que las ideas de Lao-tzu contribuirían a ofrecer a los alemanes, y, en el fondo, a todo el mundo occidental una ocasión para la reflexión tras la catastrófica Guerra Mundial. Desgraciadamente, no llevamos a término el proyecto; aun así, creo que aquel trabajo ejerció una influencia significativa sobre Heidegger. Él mismo dijo en una ocasión a un amigo alemán que dedicándose a Lao-tzu, así como a Confucio y a Mencio, había aprendido algo más sobre Oriente.

I

Conocí a Heidegger en 1942. Tras haber obtenido la licenciatura en psicología y en filosofía china en Pequín, llegué a Milán para proseguir mis estudios. Y, en el rigor escolástico de la

Universidad del Sacro Cuore, aprendí una no menos rígida disciplina y una nueva profundidad de pensamiento. Se me concedió asistir de oyente a los seminarios de Heidegger. De vez en cuando, le presentaba fragmentos de mi traducción del *Tao te Ching* al italiano, cuya publicación había hecho posible Benedetto Croce.¹ Probablemente, en mi traducción, Heidegger topó con algo que no había encontrado en otras, de otro modo no me habría propuesto a continuación que colaborase en una traducción al alemán.

El 27 de noviembre de 1944, la belleza de la ciudad de Friburgo de Brisgovia, la pintoresca capital de provincia de la Selva Negra, había sido destruida por una incursión aérea. El ataque llegó inesperadamente pues se creía que Friburgo había sido declarada zona libre. Doce horas antes, muchas personas y animales se habían empezado a sentir inquietos. Había sido particularmente extraño el comportamiento de un gran pato del parque de la ciudad, que había graznado y revoloteado salvajemente por los alrededores durante al menos doce horas. Generalmente se tiende a creer que los animales salvajes tienen premoniciones sobre las catástrofes naturales por medio de algún cambio atmosférico «en el aire». Pero las incursiones aéreas no son catástrofes naturales, sino acciones decididas y dirigidas por seres humanos. El monumento al pato en el lago del parque de la ciudad de Friburgo (con la inscripción: «Las criaturas de Dios se lamentan, acusan y amonestan») constituye un motivo para la reflexión no sólo de los parapsicólogos, sino, me parece, también de los filósofos.

Cuento estas impresiones de mis años en Friburgo porque discutí con Heidegger sobre ello repetidas veces durante nuestras conversaciones. Y esto, porque he vivido la misma expe-

1. *Il Tao Te-King di Laotse, Prima Traduzione da un testo critico cinese*, Laterza & Figli, Bari, 1941

riencia de muchos otros asiáticos: en mi intento por comprender las ideas de Heidegger, primero tuve que entender por qué su pensamiento resultaba tan difícil para muchos de sus contemporáneos occidentales, o parecía tan desconcertante. Lo que él ha «llevado al lenguaje» ha sido dicho, a menudo del mismo modo, en el pensamiento del Extremo Oriente. Por ejemplo, en China la temporalidad ha sido concebida siempre de forma distinta a Occidente. Para nosotros, el pato no necesita ningún poder paranormal: cada cosa está conectada con todas las demás y, en cada momento, todo el pasado queda cancelado así como el futuro abierto.

Así, en medio de las ruinas del casco antiguo de la ciudad, donde los escombros todavía rodeaban la catedral, volví a encontrarme con Heidegger, por primera vez después de la guerra, en la Holzmarktplatz, un lugar céntrico de Friburgo.

Allí todos los visitantes admiran la catedral con su impresionante campanario. Es considerado el campanario más bello de todas las catedrales góticas de Europa. También los chinos lo encontramos bellísimo, si bien, no tanto como los occidentales. Nosotros estamos acostumbrados a la simplicidad «románica» de los templos de nuestros antepasados y a los palacios imperiales y, por eso, encontramos estas estructuras góticas algo desproporcionadas, impresionantes pero no armoniosas. Sólo quien ha conocido la piedad, el anhelo y el temor ante la potencia divina, propios del hombre gótico, está capacitado para comprender esta magnífica estructura.

Sin embargo, en 1946 la ciudad todavía parecía devastada; a pesar de todo, estábamos contentos de estar allí, aún vivos. Muchos de nuestros conocidos y amigos estaban reemprendiendo sus actividades; otros habían perdido la vida en los campos de batalla, en prisión o bajo los escombros. En cuanto a nosotros, en modo alguno éramos unos indolentes. Mi regreso a China para ocupar un puesto de profesor aún era incierto.

Heidegger todavía se hallaba sometido al proceso de «desnazificación», a menudo, desagradable, formalmente burocrático y cargado de ingeniosidad maliciosa.

«Señor Hsiao, ¿que diría si la gente formulase dos afirmaciones opuestas sobre el mismo pasaje de un escrito suyo?», Heidegger me sorprendió con esta pregunta repentina y algo provocadora. «¿Cómo es posible? Los nazis dijeron de un pasaje de mi libro *Sein und Zeit*: “Señor Heidegger, de lo que ha escrito usted aquí en su libro resulta evidente que usted no es ario”. Y ahora sus aliados, los franceses, me han puesto delante el mismo pasaje y me han dicho: “Señor Heidegger, de cuanto usted ha escrito resulta evidente que usted es un nazi”. Ve, señor Hsiao, qué distintos efectos puede producir el mismo pasaje del mismo libro. ¿Qué me dice?»

Estaba perplejo y apenas podía creer que los europeos pudiesen malinterpretar de tal manera sus propios idiomas. Mi confusión derivaba, en parte, de los malentendidos sobre el pasado de Heidegger. Todos sabían que entre 1933 y 1934, Heidegger había sido rector de la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo, pero que pronto había dimitido de tal infortunado encargo. Sin embargo, ¿desde cuándo dejó de estar de acuerdo con las prácticas y la ideología del nazismo? y ¿cómo fue posible que dejase de colaborar con ellos? Aun sin saber nada con certeza, me parecía evidente que Heidegger no debía de haber sido un mero «secuaz», sino un convencido nacionalsocialista, de otra forma nunca habría llegado a ser rector en 1933. ¿Cómo podía imaginarse algo semejante, Heidegger un «secuaz»?

Me parecía incomprensible la decepción de Gabriel Marcel, quien también había venerado a Heidegger. Cuando le visité en los años sesenta en París, Marcel me dijo que la admiración del mundo filosófico por Heidegger se habría duplicado si después de la guerra no hubiese persistido en su obstinado silencio y hubiese dicho algo acerca de su comportamiento de 1933.

También fue esto lo que, de algún modo, me coartaba respecto a nuestra colaboración. Sólo después de su muerte supe que Heidegger había declarado diez años antes en una entrevista para *Der Spiegel* que había sido rector únicamente durante diez meses. ¡Ahí es donde Heidegger muestra su sabiduría y su grandeza!

En suma, ahí estaba yo, frente a Heidegger en la Holzmarktplatz con sentimientos muy confusos. Aun así, al mismo tiempo, sentía una notable empatía: evidentemente Heidegger estaba sufriendo una injusticia; no hace falta conocer el pasaje de *Sein und Zeit* para poder decir con convencimiento que tanto los nazis como los aliados estaban en un error. En realidad, si los responsables de ambas partes eran igualmente pseudo-filósofos, podían estar todos ellos equivocados. El contenido del pasaje indudablemente no tenía nada que ver con las acusaciones; que ambos acusadores fueran ingenuos no es posible. Es una lástima no haberle preguntado entonces a Heidegger cuál era el pasaje en cuestión.

Cabe decir que, después de la guerra, China era (como reza una expresión china, «con la cabeza quemada y la frente herida») un vencedor digno de compasión, en realidad era sólo un «medio aliado», aunque perteneciente a los «Cuatro Grandes» (en esa época, Francia había sido dejada al margen). No obstante, yo estaba frente a Heidegger con algo del tranquilo orgullo del vencedor, aunque, al mismo tiempo, con la conciencia ligeramente inquieta pues veía claramente el modo incorrecto y estúpido en que había sido tratado. Y por eso creció en mí el espíritu y la fuerza de combatir la injusticia.

Esto era algo más bien normal para un chino: como la mayor parte de los chinos, durante mi infancia había leído muchas novelas que hablaban de ladrones, de caballeros y de héroes. Tanto los ladrones como los caballeros combatían contra la injusticia: mientras que los héroes no robaban, los ladrones desva-

lijaban sólo a los ricos para salvar a los pobres. Y así, los chinos, en general, sienten la gratificante necesidad de rebelarse contra las ofensas, especialmente en favor de los demás.

En realidad, en aquella época yo no podía hacer nada por Heidegger. Si bien era un «medio aliado», todavía me encontraba bajo la jurisdicción del ejército francés. No podía tratar a los oficiales de servicio como escolarcillos, a pesar de que muchos de ellos, como aquellos de servicio en otras zonas ocupadas, lo mereciesen. En calidad de vencedores, eran incapaces de liberarse de las nocivas influencias soldadescas, aun cuando se declarasen cruzados de la democracia y del espíritu humanitario.

En mi confusión, vinieron en mi ayuda unas palabras consoladoras de Mencio (372-293 a.C.), el más grande confuciano después de Confucio (551-479 a.C.). «Profesor Heidegger, usted me pregunta qué pienso de las afirmaciones de los nazis y los aliados. Sólo puedo darle una respuesta como chino. Me parece que las interpretaciones seguramente falsas de los nazis y de los aliados demuestran lo mismo: en el futuro, su filosofía deberá ser estudiada más asidua y atentamente. Si es comprendida adecuadamente, tendrá una gran importancia para el futuro. Mencio dijo: “Cuando el Cielo está a punto de conferir a un hombre graves responsabilidades, seguramente, primero atormenta su corazón y su voluntad, fatiga sus músculos y sus huesos, hace pasar hambre a su cuerpo, empobrece su persona, trastoca sus empresas: de ese modo estimula su corazón, temple su carácter y repara su incapacidad. (...) Sólo después se comprende que la vida tiene lugar en el dolor y en las preocupaciones y, la muerte, en la tranquilidad y en los placeres”».

Heidegger pareció algo impresionado por esta cita. En lo sucesivo no hablamos más de este tema. Fue precisamente durante este encuentro cuando me propuso que tradujésemos juntos el *Lao-tzu*. Acepté encantado la propuesta.

Apenas concluyó el semestre de verano, nos encontramos regularmente cada sábado en su cabaña en Todnauberg. Nuestra colaboración proporcionaba de algún modo un antídoto contra la injusticia. Un amigo había puesto a mi disposición una motocicleta, arreglándoselas para que no pudiera ser requisada. Además, como «medio aliado», recibía gratis cada semana un paquete lleno de todo tipo de buenos productos que en otras circunstancias me habría sido imposible obtener en Alemania: café, cacao, pasta, salchichas, mantequilla, cigarrillos, y cosas por el estilo. Nos lo dividíamos todo. Por otra parte, el camino hacia Todnauberg era impracticable y no había medios de transporte. La señora garantizaba a su marido el tiempo necesario para dedicarse al trabajo intelectual, encargándose ella de hacer la compra en el pueblo. Ahora yo tenía la posibilidad de aliviarla parcialmente de esa carga. Veinte años después, el campesino en cuya propiedad aparcaba a veces mi preciosa Puch 200, todavía le hablaba a Heidegger con asombro de aquel «amarillo» [*Chinaman*] que hasta sabía llevar una motocicleta.

Al principio, nuestro trabajo de traducción procedía a partir del *Lao-tzu* editado por Chiang-Hsi-Chang,⁹⁷ basado en el cotejo de otros ochenta y cuatro textos antiguos y que podía ser adoptado provisionalmente como texto crítico. No consultamos otras traducciones y comentarios, pues queríamos ofrecer un comentario del *Tao Te Ching* lo más ajustado posible al pensamiento de Lao-tzu.

Para empezar, trabajamos en los capítulos concernientes al *tao*, los más difíciles e importantes. A causa de la naturaleza extremadamente meticulosa del pensamiento de Heidegger, a fina-

2. Chiang-Hsi-Chang, *Lao-Tse-Chao-Ku*, Shanghai, 1937.

les de verano habíamos trabajado sólo en ocho de los ochenta y un capítulos en total. Según la observación, muy perspicaz, de su amigo Hans Fischer-Barnicol, con las visitas, Heidegger era «una persona tímida, muy reservada. No sólo modesta en el sentido convencional, sino una persona que escuchaba en un modo particular, muy atento a lo que los demás tenían que decir, humilde. (...) Obligadas a pensar, yo creía que, a lo sumo, las personas no querrían presentarse sin algún pensamiento ante aquellos ojos, aquellos increíbles y estupefacientes ojos que más que mirar escuchaban. Aunque la naturaleza del sentido del humor de Heidegger no me resultaba clara, aquellos ojos eran capaces de sonreír».³

A finales de verano, tan sólo había sido completada una décima parte del trabajo. Presumiblemente, habríamos acabado más o menos en un decenio; o, tal vez, algo antes, pues los demás capítulos no son tan oscuros, y Heidegger ya no sentiría la necesidad de interrogarme tan agudamente, escrutándome con esa mirada inquisitiva y siempre a la escucha. Ahora comprendo la frase de Heidegger «porque el preguntar es la piedad del pensamiento».⁴ Es esta piedad del pensamiento la que envuelve tan poderosamente a Heinrich Buhr en su dedicación a la generación más joven.⁵

Queríamos continuar nuestro trabajo el verano siguiente. Mientras tanto, había sido invitado a dar mi primera conferencia en la universidad sobre el tema *El encuentro entre China y Occidente*. Después, siguieron a ésta otras numerosas invitaciones por toda Alemania, también durante el verano. Debía elegir: ¿continuar esta importante colaboración con Heidegger,

3. Hans A. Fischer-Barnicol, «Spiegelungen-Vermittelungen», en *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen, 1977, p. 88.

4. Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1978, p. 36.

5. Heinrich Buhr – Erika Reichle, «Der Weltliche Theolog. Vor der Gemeinde als dem lieben Gott», en *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit.

o aceptar estas ofertas? La traducción del *Lao-tzu*, realizada conmigo por Heidegger, provocaría un escándalo en el mundo filológico. Por un lado, mis lecciones podrían dar consuelo a los alemanes que habían sufrido tantas injusticias y privaciones, sobre todo a través de las palabras de Chiang-Kai-shek. Discrepando de los métodos de los aliados en Alemania, él consideraba inocente al pueblo japonés y se manifestaba incluso contra las indemnizaciones de guerra. En su opinión, el punto decisivo de la era de paz consistía en esto: «Si seremos más o menos capaces de guiar al enemigo tan hábilmente como para que se arrepienta de corazón y se haga partidario de la paz».⁶ Por otro lado, debo admitir que durante nuestro trabajo no conseguía librarme de cierto temor a que las notas de Heidegger quizá pudieran ir más allá de lo necesario en una traducción. Como intérprete y mediador, esa tendencia me inquietaba.

Esencialmente, Heidegger me había formulado preguntas, de modo penetrante, infatigable e inexorable, sobre cada posible unidad de sentido en la misteriosa interacción de las relaciones simbólicas internas del texto. Tan sólo una constelación completa de significados bastaba para que osase determinar el esquema de una forma de pensamiento capaz de aclarar y hacer comprensible en el lenguaje occidental el significado con más niveles de significación del texto chino.

Aparte de una breve nota en octubre de 1947 (véase aquí a continuación), en la que escribió dos líneas del capítulo XV, Heidegger, lamentablemente, no me transmitió ningún otro intento de traducción. Así, sólo me queda la esperanza de que sus notas contenidas en los escritos póstumos [*Nachlass*] puedan salir a la luz mientras yo aún viva. Después del verano de 1946 ya nunca reanudamos nuestra colaboración. Una vez, en los años

6. «Responsibility for Peace», discurso de Chiang-Kai-shek, traducido y comentado por Paul S.-y. Hsiao, en *Die Gegenwart*, 1-2, 1946.

sesenta, cuando un amigo con quien hice una visita a Heidegger mencionó el *Lao-tzu*, él apuntó el índice hacia mí con cierta emoción, a la vez que con una sonrisa, y dijo: «Pero ha sido él quien no ha querido hacerlo». También yo sonreí, avergonzado.

III

Si bien los ocho capítulos traducidos constituyen tan sólo una pequeña parte del *Tao Te Ching*, ejercieron una influencia significativa en Heidegger. En una conferencia sobre la técnica pronunciada en la Paulus-Kirche de Friburgo, Heidegger, refiriéndose al pensamiento contemporáneo, dijo: «Dios puede en la óptica de la causalidad descender al nivel de una causa, una "causa efficiens"». Después añadió: «Si se quiere demostrar la existencia de Dios a través de una de las pruebas tradicionales, ontológica, cosmológica, teleológica, ética y así sucesivamente, se verá reducido necesariamente, pues Dios es algo como el tao que es inefable». Sería un error, creo ahora, reducir a Dios al estado de una «causa efficiens», y es uno de los mayores errores de algunos de los pensadores o estudiosos contemporáneos, que se llaman a sí mismos filósofos pero a quienes no les gusta pensar; o se encuentran en el lugar equivocado, como dice un proverbio chino: «Aun sentados en el fondo de un pozo profundo, esperan ver el cielo entero».

Después de la conferencia, oí a una sencilla ama de casa decir: «Pero, ¿quién dice que Heidegger es difícil de comprender? Yo no soy filósofa y, sin embargo, ¡he comprendido del sesenta al setenta por ciento de su lección!». También a mí me había parecido clara la lección. Pero había que escucharla atentamente y comprender los puntos principales, sobre todo esas palabras ofrecidas de una forma totalmente nueva; de otro modo, podría ser malinterpretada fácilmente.

Un día, un industrial amigo mío insistió en que le condujera a la cabaña de Todnauberg. Quería convencer a Heidegger para que pronunciara una lección ante un círculo reducido de personas influyentes. Heidegger rehusó porque no tenía tiempo. Sabíamos que también había declinado la invitación de su amigo español José Ortega y Gasset. Más tarde supe que había temido tener que conducir un monólogo más que participar en un diálogo, ya que la mayor parte de los españoles no gustan de conversar en alemán.

Mi amigo, un hombre de negocios dedicado a la industria, no quiso desaprovechar la oportunidad de continuar la conversación: «Señor profesor y honorable maestro, usted ahora quiere traducir el *Lao-tzu*, pero como europeo encuentro ese texto incomprendible en muchos aspectos. He aquí algunos ejemplos: "Cuando el gran Tao fue olvidado / se inventó la humanidad y la justicia" (cap. XVIII), "Un ejército fuerte / se destruye a sí mismo / el leño fuerte se rompe" (cap. LXXVI), "El sabio / saca su cuerpo afuera y conserva el cuerpo / ¿acaso no es porque él no es egoísta? / He ahí por qué puede cumplir su interés" (cap. VII). ¿Por qué los chinos hablan de este modo?». Tuve la impresión de que la pregunta iba dirigida a mí y, por eso, tras esperar un poco, dije: «Porque los chinos de aquella época no conocían la lógica aristotélica». «¡Gracias a Dios, no!» rebatió espontáneamente Heidegger. Ciertamente, Heidegger no era contrario a la lógica, pero se oponía a su mal uso, o sea, a la tendencia logicizante. De hecho, el dicho de Lao-tzu en el cap. VII fue completamente malinterpretado por un notable sinólogo europeo, que lo entendió como si Lao-tzu hubiera sido el mayor egoísta de la historia de la raza humana; como si el sabio deseara exactamente inmortalizar su ego; o como si con su dicho, Lao-tzu estuviese ensalzando la astucia y la malicia del sabio. En realidad, la frase de Lao-tzu se acerca a la de Agustín «Ama y haz lo que deseas».

En las entrevistas, Heidegger raramente hablaba de cuestiones religiosas. Un día fui a verle con Yau-Wan-Shan, una conocida artista budista de Hong Kong. Quería oír su opinión sobre la religión. Pero Heidegger le dijo: «El defecto más grave de nuestro mundo es la pereza del pensamiento». Para un budista, ésta era una respuesta completamente religiosa.

El meditar profundo era para Heidegger una inclinación natural. Debo reconocer que en mi traducción del *Lao-tzu* al italiano no me atreví, ni siquiera pensé en atreverme, a ir más allá de las palabras del texto. Las dos líneas del cap. XV, traducidas literalmente, rezan: «¿Quién puede, aquietando, esclarecer lentamente lo turbio? ¿Quién puede, moviendo, reavivar lentamente la calma?». Pero Heidegger fue más allá diciendo que el esclarecer al final saca algo a la luz, y el movimiento imperceptible en la quietud y en lo inmóvil puede llevar algo al ser.

Heidegger me pidió que escribiera estas dos líneas en caligrafía china. Escribí las dos líneas de ocho caracteres cada una sobre un pergamino, de los que era posible encontrar entonces; «el tao del cielo», que no aparece en el texto, lo escribí en el centro como un adorno. Le di una cuidadosa explicación etimológica de cada carácter, de manera que lo pudiese comprender todo hasta el último detalle. La versión heideggeriana muestra una vez más la profundidad de su pensamiento.

En nuestra traducción tratamos de no concentrarnos demasiado en los detalles interpretativos, a fin de tener tiempo para el texto auténtico. De otro modo, habríamos abierto un gran número de cuestiones ya desde el primer capítulo; por ejemplo, el género masculino o femenino del tao, que probablemente no le interesaba para nada a Lao-tzu; tao como superación de la inmanencia y la trascendencia; la «nada» en el taoísmo, en el budismo, en el cristianismo y en el propio Heidegger; los «caminos del pensamiento» en Lao-tzu y Heidegger; los confines entre la filosofía y la mística, y así sucesivamente.

El conocido estudioso Chao-Yi, que vivió en tiempos del emperador Chien-Lung (1736-95) de la dinastía Ch'ing, dijo una vez que una persona no debe ser juzgada hasta que la cubierta de su féretro no haya sido cerrada. Muchos estarían de acuerdo en sostener que todavía es demasiado pronto para juzgar a Heidegger. En una catalogación europea de «historia de la filosofía», esto podría ser incluso lo justo. En mi opinión, los recelos frente a Heidegger, la mayor parte inconfesados, derivan del miedo a la profundidad de su pensamiento. No debemos dudar en estarle agradecidos, porque precisamente en sus profundas preguntas podemos –quizá por vez primera después de mucho tiempo– descubrirnos de nuevo a nosotros mismos, nuestras preguntas y lo problemático que hay en nosotros mismos.

La gran autenticidad de su preguntar: esto es lo que nunca olvidaré. A menudo, interrogaba más con la mirada, sin palabras, en busca de una comprensión siempre más profunda. Por tanto, ojalá los occidentales que aprenden de Heidegger puedan buscar la verdad con esa integridad, apertura y perseverancia que nos ha sido transmitida a los asiáticos, «pues el preguntar es la piedad del pensamiento».

CARTA DE MARTIN HEIDEGGER
A PAUL SHIH-YI HSIAO

Cabaña, 9-10-1947

Querido señor Hsiao:

Pienso a menudo en usted. Espero que pronto podamos reanudar nuestros encuentros. Vuelvo a pensar sobre los versos que me ha transcrito:

«¿Quién puede permanecer quieto [*still*] y, desde la quietud [*Stille*] y a través de ella, llevar sobre el camino [*Weg*] (en-caminar) [*be-wegen*] algo, de modo que comparezca?».

(¿Quién es capaz, aquietando, de llevar algo al ser?)
El Tao del cielo.

Le saludo cordialmente.

Suyo Martin Heidegger

TOMIO TEZUKA

UNA HORA CON HEIDEGGER

A finales de marzo de 1954 hice una visita al profesor Heidegger en Friburgo y escuché sus opiniones acerca del papel del cristianismo contemporáneo en la civilización europea. Escribí un artículo sobre ello aparecido en el *Tōkyō-Shinbun* a finales de enero de 1955. Redacté antes ese artículo porque he vuelto una y otra vez sobre este problema para compararlo con las condiciones de los japoneses hoy día. Planteé ese tema y se lo propuse al profesor. A decir verdad, en la primera mitad de la conversación me formuló algunas preguntas sobre la mentalidad y el arte japoneses y me hizo hablar a mí. Puesto que se me suele preguntar a menudo cómo se desarrolló esa primera parte de la conversación, querría describirla aquí brevemente.

Me pareció entender que quien suscitó el interés de Heidegger por el Japón, por primera vez, fue Shūzō Kuki, ahora fallecido. Heidegger habló muy afectuosamente de Kuki. El profesor, durante una visita de Uchigaki Keiichi de Kioto, le había manifestado su deseo de ver alguna fotografía de la tumba de Kuki en Kioto. Ante tal deseo, Uchigaki Keiichi se había puesto en contacto con su ciudad y había hecho que le enviaran algunas fotografías al antiguo maestro de Kuki. Heidegger me las enseñó. La tumba de piedra viva, con la noble inscripción y las plantas alrededor, es una de las más elegantes y concienzudamente ideadas que yo conozca. En una especie de entre-

lazamiento entre naturaleza y arte, muestra plenamente la dignidad del sentir japonés. De ahí derivó la conversación sobre la naturaleza esencial japonesa. Heidegger expresó su interés por el pensamiento zen, un pensamiento abierto a la vastedad del mundo, y también nombró a Suzuki Daisetz. Generalmente, en Europa, el nombre de Suzuki sale a relucir a menudo entre los estudiosos y los pensadores.

De las obras de Heidegger, he leído las que dedica a la poesía. Para Heidegger, lo esencial del ser humano se condensa precisamente en el lenguaje. Por esto trata de comprender al hombre y sus actos a través de la palabra, cuando brota con pureza y con energía vigorosa (como en las poesías excelentes). Por eso Heidegger quiso oír de mí algo en lengua japonesa; más que algo sobre lo japonés, quiso escuchar el japonés mismo. Le transcribí entonces en *rōmaji* (caracteres latinos) y en ideogramas este haiku de Bashō: «Una alondra. / Más allá, en la quietud, / este valle». [*Hibari yori / u-e-ni yasura-u / to-o-ge kana*] y se lo expliqué palabra por palabra. Leyó para sus adentros mi transcripción en *rōmaji*. Y dijo: «En una expresión así de simple puedo intuir la vastedad del mundo; la simplicidad no es la falta de contenido».

Después me preguntó: «En japonés seguramente hay una palabra que designa al lenguaje. ¿Qué significado tiene propiamente esa palabra?».

Respondí: «La palabra sobre la que me pregunta es *koto-ba*. No soy un especialista en este campo, por lo que no puedo hablar con total seguridad, pero creo que probablemente *koto* hace referencia a *k o t o*, que vuelve a sonar en *koto-gara*, con el significado de "cosa" o "estado de cosas". *Ba* es una eufonía para *ha* y esto designa, a mi modo de ver, "muchos" o "espeso"; se puede ver en *ki-no-ha* (hoja o hojas de árbol). Si se admite esta interpretación, entonces *koto*, "lenguaje", y *k o t o*, "cosa" o "evento", podrían ser considerados los dos lados de una misma

realidad. El evento-cosa resplandece y se convierte en *koto-ba*, "lenguaje". Quizá la palabra *koto-ba* nace de una concepción semejante».

Esta explicación respondió a las expectativas de Heidegger. Mientras tomaba apuntes en un trozo de papel, dijo: «¡Interesante! Entonces la palabra japonesa *kotoba* significa *Ding*, "cosa"».

Esta explicación me pareció demasiado relativa a un concepto ya preconcebido, pero no podía refutarla. «Sí, se podría decir que significa tanto *Ding*, "cosa material", como *Sache*, "cosa-evento".»

«Ah, ¿ha leído mi conferencia "Das Ding?" En ella he escrito algo que tiene que ver con todo esto. Si la ha leído, dígame qué impresión le ha causado, se lo ruego.»

A continuación, la conversación derivó hacia el carácter esencial del arte japonés. Tampoco sobre este tema he llevado a cabo investigaciones de especialista y por eso le conté simplemente lo que sentía vivamente desde que salí del Japón. «La peculiaridad del pueblo japonés y, en consecuencia, del arte japonés, consiste antes que nada en lo sensible. El pueblo japonés, y por tanto su arte, es débil en la especulación abstracta y también está débilmente motivado para ello. Todo tiene su inicio concreto en la sensibilidad o en la impresión. La peculiaridad no consiste, sin embargo, en contentarse con la mera reproducción de la sensación, sino en la tendencia a dar siempre más valor al crecimiento del sentido artístico, de forma que lo que ha sido captado en la sensibilidad adquiera un carácter simbólico. Por ello, a menudo ocurre que cuando se muestra algo minúsculo, es reproducido en modos diversos en la espacialidad. En definitiva, algo, ya sea una *Ding* minúscula o una *Sache* insignificante, eleva su significado, su ser-así, por estar situada en un espacio vasto. El carácter espiritual del arte japonés estriba en esta concepción que va más allá del carácter sensible. A través de lo sensible es suscitado lo espiritual. Por otra

parte, aunque a veces es posible constatar una disposición diversa que contrasta conscientemente con ese carácter, en mi opinión, dicho carácter permanece incontestable.»

Para estas explicaciones, Heidegger volvió a proponer el empleo de términos que le son queridos. «Entonces, ¿este carácter espiritual se puede designar como metafisicidad, no es así?» Tras una breve reflexión, mostré mi conformidad pese a que sentía que debía añadir alguna aclaración respecto al carácter metafísico japonés. Heidegger se iba poniendo de muy buen humor. Dijo: «También la idea platónica es algo metafísico, captado a través de lo sensible. En Platón, sin embargo, lo metafísico y lo sensible son separados en dos ámbitos. En Japón parecen, más bien, constituir una unidad».

También su interés por el japonés respondía a este problema.

«¿Cuáles son en japonés las palabras corrientes que expresan *Erscheinung*, el fenómeno, y *Wesen*, la esencia? No me refiero a la terminología técnica. ¿No se encuentran en el lenguaje habitual las palabras correspondientes?»

Era una pregunta muy difícil. Después de dar un breve repaso a mi memoria, respondí:

«Las palabras para “esencia” y “fenómeno” no pertenecen al lenguaje cotidiano. Originariamente son términos budistas, por tanto, palabras empleadas conscientemente en la meditación. Sin embargo, puesto que estas palabras suenan familiares desde hace mucho tiempo al corazón de los japoneses y se han convertido en palabras corrientes, según mi modo de ver, son bastante cercanas al lenguaje común. Son *shiki* y *kū*. *Shiki* indica el fenómeno y *kū* la esencia en general. Ahora bien, en el pensamiento budista, como también en el pensamiento de los japoneses, que mantiene cierta afinidad con el pensamiento budista, *kū* y *shiki* son concebidos ciertamente como opuestos pero, al mismo tiempo, como lo mismo. Esta concepción, más que en una idea filosófica, ha penetrado natural y espontáneamente

en el ánimo de la gente común. Por eso, estas palabras constituyen la respuesta a su pregunta. En la base de esta concepción se encuentra el modo de pensar *shiki* es a la vez *kū*, *kū* es a la vez *shiki*. Este modo de pensar ha calado profundamente en el fondo de nuestra conciencia. Para aclarar con más detalle el significado de estas palabras, *shiki* significa color, tinta, y por tanto, fenómeno. *Kū* significa, en el fondo, *Leere*, el vacío, pero también *Himmel*, el cielo, y *das Offene*, lo abierto (el mundo abierto). Si, por una parte, *kū* debe entenderse como la nada vacía, por otra, este vacío no designa simplemente algo negativo, sino más bien el modo de ser originario de todo, la condición ideal a que debemos aspirar. El budismo presta una atención particular a la conciencia de dicha nada. El carácter simbólico del arte japonés al que antes hacía referencia simboliza, en última instancia, precisamente *kū*. Cuando se obtiene, el resultado se considera plenamente logrado. Cuando *shiki* está junto a *kū*, *shiki* empieza a acercarse a su carácter esencial. Nuestros modos de pensar y de sentir tradicionales parecen consistir en advertir dicho carácter esencial, un advertir que se orienta hacia este vacío de la nada, es decir, a esta indeterminación. Antes, profesor, usted ha hablado del carácter metafísico del arte japonés. En esta indeterminación tiene precisamente dicho carácter metafísico su rasgo esencial. En suma, el arte japonés es, en cierto sentido, un arte del espacio. En esto reside tanto su fuerza como su límite».

Heidegger mostraba un interés continuado y de vez en cuando tomaba apuntes. Manifestó el deseo de leer literatura japonesa, acaso en traducciones inglesas. Puesto que me preguntó por la fuente literaria de la película *Rashōmon*, le hablé de la novela de Akutagawa Ryunosuke, un escritor japonés moderno, en quien podía advertirse el influjo de Browning. Cuando le pregunté qué le había parecido la película *Rashōmon*, respondió en tono sincero y enérgico: «Era interesante». La especie de

indeterminación que muestra esta película acerca del conocimiento de la realidad, a lo mejor podía haberle interesado como un rasgo oriental. Si puede o no considerarse a esta obra una representación pura del carácter oriental es otra cuestión.

Así, en la primera parte de la conversación con Heidegger, tuve que responder a su ráfaga de preguntas. Por el modo en que formulaba las preguntas, podía descubrir hacia dónde se dirigía su interés. Por ejemplo, cuando propuse *das Offene* como posible traducción de *kū*, tuve la sensación de que a él, intérprete de Hölderlin y de Rilke, le gustaría; en efecto, estuvo complacido. Dijo además: «Es en esta profundidad en la que Oriente y Occidente deben dialogar. Es insignificante conceder una entrevista siguiendo simplemente la actualidad». Después me enseñó sus ensayos más recientes y me ofreció una copia de la separata de su ensayo sobre Trakl. Me hizo muy feliz. De la actualidad, Heidegger sólo habló cuando me preguntó mi opinión sobre el futuro de las relaciones entre la URSS y la China comunista.

Mientras tanto, Heidegger había notado que me había hecho hablar demasiado y me dijo que ahora podía hacerle cualquier pregunta con toda tranquilidad. Y así volví a mi papel de germanista y pregunté a Heidegger su opinión sobre la situación de la crítica literaria actual en Alemania. Señaló en particular a Steiger de Zurich; en su opinión, ocupaba una posición central en los estudios germánicos. Alabó su método de *Interpretation* de crítica literaria, pero también observó que tenía demasiados epígonos.

Formulé a Heidegger unas preguntas sobre su ensayo «Wozu Dichter?» En este ensayo presenta a Rilke como un poeta que, como Hölderlin, desempeña una tarea en el tiempo de la indigencia, y desarrolla en él su propio pensamiento. Puesto que mi campo es la poesía alemana, quería escuchar, más que el pensamiento de Heidegger, su opinión sobre Rilke. El que Hölderlin fuese realmente un «poeta en el tiempo de la indigencia», lo

demuestran no sólo los conceptos presentes en sus poesías, sino también el doloroso tono de sus palabras. Sobre esto, entre Heidegger y yo, dos apasionados de Hölderlin, no podía haber desacuerdo. El nuestro, no era un juicio arbitrario, pues puede ser confirmado en cada una de las poesías de Hölderlin. Sin embargo Rilke, desde este punto de vista, a mi modo de ver, resulta muy *problematisch*. Para ser un «poeta en tiempos de la indigencia», el poeta, aunque aparezca distante de su época, debe sentir necesariamente un amor profundo por toda su época y por los hombres de su tiempo. La plegaria central de Rilke no consiste en eso. Por eso es peligroso afirmar que Rilke es un «poeta del amor» tomando conceptos aislados de sus poesías. Heidegger en ese ensayo considera a Rilke, como Hölderlin, un «poeta en tiempos de la indigencia» y un «poeta del amor», pero al final, como si tuviera reservas, se expresa en modo poco claro y escribe: «(...) si Rilke es “poeta en tiempos de la indigencia” ». Le pregunté a Heidegger: «Profesor, ¿tenía usted algún motivo para escribir “sí”?». Heidegger cogió un ejemplar de *Holzwege*, en donde está contenido el ensayo, y la abrió en el lugar en cuestión. «Aquí está», dijo. Después asintió a mi pregunta: «Sí, aquí he evitado un juicio definitivo y he dejado *offen*, abierto, el problema. ¿Ha notado sólo aquí un tono de reserva o también en otros textos?».

Esta defensa agresiva me gustó mucho. Con total naturalidad expuse mi actual interpretación de Rilke: en modo alguno podría equiparar Hölderlin a Rilke. El motivo decisivo consiste en la diferencia entre ambos respecto a la tipología del amor, en el caso de que la palabra “amor” se sustituya con la palabra “responsabilidad”. Hölderlin, si bien vive en una atmósfera etérea, en el fondo de su corazón ha asumido una responsabilidad frente a los demás y esta responsabilidad, al final, le ha hecho enloquecer. ¿Hay, en cambio, espacio para tal responsabilidad en Rilke?

Heidegger asintió: «Es como usted dice. Sobre Rilke debo meditar de forma aún más radical». Y puesto que no había duda para ninguno de los dos acerca del significado de un poeta como Hölderlin, en lo tocante a su forma de poetizar y a su pasión, que Heidegger comparaba a Rilke, este tema fue discutido en una atmósfera aún más profundamente íntima. Me volví a prometer releer «Wozu Dichter?» más a fondo, satisfecho, al mismo tiempo, con las respuestas que me había dado Heidegger. Nos deseamos poder acercarnos sólo a la verdadera poesía y poder comprenderla. No albergábamos dudas sobre el hecho de que la auténtica poesía, si bien no de forma aparente, está ligada en su forma más íntima a la propia época y a sus exigencias.

Esto sucedió en la primera parte de mi visita a Heidegger. Después, volví a mi interés principal y le pedí a Heidegger que me diera su opinión acerca de las relaciones entre la civilización europea actual y el cristianismo.

KŌICHI TSUJIMURA

EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER
Y LA FILOSOFÍA JAPONESA

Distinguido Prof. Heidegger,
Distinguida Sra. Heidegger,
Ilmo. Sr. Alcalde Schüle,
Señoras y señores,

Es un gran honor, no únicamente para mí sino para la filosofía japonesa, poder pronunciar un discurso para el ochenta cumpleaños de nuestro gran pensador. Por ello expreso de corazón mi gratitud a las personas que han organizado esta ceremonia.

La razón por la cual tal honrosa tarea me ha sido confiada, a mí, un japonés desconocido, probablemente reside en el hecho de que yo, un estudiante japonés de Heidegger, si puede decirse así, vengo de *lejos*. Detrás de este venir de lejos, sin embargo, discurre un camino aún más largo a través del cual muchos japoneses han intentado y, hoy día intentan cada vez más, alcanzar la proximidad del lugar en que permanece [*sich aufhält*] el pensamiento de nuestro maestro. Permítanme recordar brevemente a algunos de mis importantes predecesores en este camino.

Corría el año 1921, cuando por primera vez un japonés estudió con nuestro pensador durante su docencia en Friburgo.

Su nombre era Tokuryū Yamanouchi, más tarde fundador del Instituto de Filosofía griega en la Universidad de Kioto. Un año después, en 1922, llegó a Friburgo mi maestro Hajime Tanabe. Él fue, a mi modo de ver, el primero en descubrir la importancia del pensamiento heideggeriano, no sólo en Japón, sino quizá en el mundo entero. En su ensayo de 1924, *Neue Wendung der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens*, ya se puede reconocer una primera versión de *Sein und Zeit*. Tanabe ha proseguido su diálogo con el pensamiento de Heidegger hasta su muerte, ocurrida en 1962, y es tenido por el pensador más significativo del Japón. En sus últimos años, una vez me dijo: «Heidegger, en mi opinión, es el único pensador después de Hegel». Después, en Marburgo, llegó hasta Heidegger el barón Shūzō Kuki. A él debemos los japoneses la primera dilucidación fiable de *Sein und Zeit*. Desgraciadamente murió demasiado pronto, en 1941. En el convulso período de los años treinta, mi maestro y predecesor en la cátedra de la Universidad de Kioto, Keiji Nishitani, asistió en Friburgo a las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche. Gracias a la profunda interpretación de Nishitani, nos fue accesible el pensamiento del Heidegger tardío, por ejemplo, el que expresa en el ensayo titulado *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Pertenece hoy, a mi juicio, al círculo de aquellos que comprenden de modo más profundo el pensamiento de Heidegger. Así, desde hace ya medio siglo, también entre nosotros en Japón, en particular en la Universidad de Kioto, se da una continua asimilación y transmisión del pensamiento heideggeriano. Y de esta manera, también en nombre de mi maestro y predecesor recordado, expreso aquí nuestra veneración y nuestro reconocimiento al profesor Heidegger.

El largo camino mencionado indica que el pensamiento de Heidegger guarda, en nuestra opinión, una relación de singular importancia con la filosofía japonesa. De ahí, el título de este

discurso de celebración que, por nuestra parte, pretende ser un discurso de agradecimiento.

Para intentar describir esta relación, debemos partir ante todo de una definición y de una dificultad constitutiva [*Wesensnot*] de la filosofía japonesa. Si consideramos la filosofía japonesa en el sentido de la filosofía en el Japón, entonces, también allí se encuentran todas las tendencias de la filosofía contemporánea. Al haber sido importadas casi todas de Europa y de América, no constituyen para nosotros un pensamiento autóctono. Pero si entendemos por «filosofía japonesa» aquel esfuerzo del pensamiento que no tiene su origen en el lugar [*Ort*] de la filosofía occidental-europea, sino que surge del fondo originario de nuestra propia tradición espiritual, entonces tal filosofía es algo poco común. Me gustaría, a continuación, abordar la «filosofía japonesa» en este último sentido; y la dificultad esencial [*wesentlichen Not*] en que vive dicha filosofía.

Nosotros los japoneses, desde la antigüedad, somos, en cierto sentido, hombres naturales. Es decir, en modo alguno queremos dominar la naturaleza, mientras que, en cambio, querríamos vivir y morir, en la medida de lo posible, en una manera conforme a la naturaleza. Un hombre japonés corriente dijo en su lecho de muerte: «Estoy a punto de morir. Tal como las hojas caen en otoño». Y un maestro zen, el progenitor, por así decir, de mi práctica zen personal, hallándose próximo a la muerte rechazó una inyección y dijo: «¿Para qué prolongar la vida de forma tan forzada?». En vez de tomar el fármaco, bebió un sorbo de su *sake* preferido y serenamente [*gelassen*] murió. Bien mirado, aquí se advierte un llamativo contraste entre la antigua tradición espiritual japonesa y una vida determinada por la tradición espiritual europea y por la ciencia y la técnica europeas. En suma, vivir y morir según la naturaleza: esto era, por decirlo de alguna manera, un ideal para la sabiduría japonesa antigua.

Evidentemente, esto no significa que los japoneses no tengamos voluntad, sino que en el fondo de la voluntad reina la naturaleza. La voluntad nace en primera y última instancia de la naturaleza y desaparecerá en la naturaleza, la cual, sin embargo, resiste a toda objetivación científica aun estando presente en todas partes. En japonés, naturaleza se dice *shizen* o *zinen*, «ser tal como se es por sí mismo»; esto es, «ser sí mismo» y «ser verdadero». Por eso la «naturaleza» en japonés antiguo era sinónimo de libertad y de verdad. Esta concepción de la naturaleza ha sido profundizada a través de la «visión de la transitoriedad y de la vacuidad» de todas las cosas propia del budismo.

Para aclarar la dificultad constitutiva [*Wesensnot*] de la filosofía japonesa en el sentido mencionado, dirijamos ahora brevemente nuestra mirada a otro aspecto de la cuestión. A partir de la europeización del Japón, iniciada hace aproximadamente unos cien años, hemos introducido con todas nuestras fuerzas la cultura y la civilización europeas en casi todas las esferas de nuestra vida. La europeización ha sido para nosotros una necesidad histórica a fin de conservar nuestra independencia en el mundo actual, es decir, en la esfera de influencia [*Machtbereich*] determinada por la voluntad. Pero, al mismo tiempo, en ella estriba el peligro de perder nuestra esencia peculiar, antes esbozada. Para conjurarlo, la europeización del Japón ha tenido lugar, *grosso modo*, sin una conexión intrínseca con nuestra tradición espiritual. Desde entonces hemos tenido que sufrir en lo más profundo de nuestro ser una grave divergencia [*Zwiespalt*] entre nuestro modo de ser y de pensar conforme a la naturaleza, y la manera occidental de vivir y de pensar determinada por la voluntad, que nos vemos obligados a aceptar. Esta divergencia permanece, al menos eufemísticamente, velada y, sin embargo, visible, en una fórmula nacida entonces: «espíritu japonés y habilidad europea». Por tal «habi-

lidad» se entiende sobre todo la ciencia y la técnica modernas. La divergencia persiste aún hoy en nuestra vida cotidiana. Nosotros, «japoneses europeizados», debemos conducir más o menos una doble vida.

Reconducir de alguna forma esta divergencia a una unidad originaria debe ser, a mi modo de ver, la verdadera tarea de la filosofía japonesa. Con todo, salvo ciertos intentos contados, aún no se ha logrado. También la filosofía japonesa, en general, ha residido en la misma divergencia no mediada, «espíritu japonés, habilidad europea», y aún está en ella en mayor medida. Las diferentes corrientes de filosofía europea que tratan de transplantarse en nuestro país desde la segunda mitad del siglo pasado no han conseguido echar raíces en nuestro terreno; mientras tanto, en cambio, casi todas han sido meramente imitadas como una moda o, como mucho, empleadas en un ámbito limitado en calidad de ciencia y técnica al servicio de nuestra vida social. De esta manera, el propio nombre «filosofía japonesa» ya es un signo de su dificultad originaria constitutiva [*Wesensnot*]. Esta dificultad procede, por una parte, del hecho de que hemos acogido la filosofía europea sin una confrontación crítica substancial con el fondo surgido de nuestra propia tradición espiritual; por otra, de que las principales corrientes filosóficas no nos han permitido tocar y remover ese mismo fondo del que surge nuestra vida espiritual.

Sin embargo, con el pensamiento de Heidegger se trata de algo completamente distinto. Lo que gracias a su pensamiento se convierte en algo digno de ser preguntado [*fragwürdig*] es lo que ya somos y lo que de nosotros ya ha sido comprendido, de algún modo, de forma no objetiva; y que, por este motivo, ha sido constantemente obviado, saltado a pies juntillas [*übersprungen*], en la ciencia y en la filosofía. Me parece que la cosa en cuestión en el pensamiento [*die Sache des Denkens*] de Heidegger conserva siempre este carácter. Por ello, la cosa en

cuestión en su pensamiento se retrae en su verdad, apenas se la quiere simplemente representar, captar y saber. Y por eso su pensamiento, por su razón de ser, sigue siendo inimitable. La cosa en cuestión más importante en su pensamiento, indicada tal vez con la palabra griega antigua *alētheia* (no-latencia), podría ser experienciada, desde una mirada retrospectiva a la filosofía occidental y, esto es, a la metafísica, como un fondo oculto de la metafísica misma. Así, la cosa en cuestión, propia de nuestro pensador, ha hecho necesaria una mutación del pensamiento filosófico en «otro pensamiento». Sólo gracias a ese otro pensamiento, o sea, al «paso atrás [*Schritt zurück*] de la filosofía» ha surgido «propiamente», lo «propio» del pensamiento filosófico, es decir, de la esencia [*Wesen*] del mundo occidental y de su humanidad. Esto es un evento [*Ereignis*] inaudito. En este sentido, nosotros los japoneses, advertimos que en el pensamiento de Heidegger se vislumbra lo «propio» de la humanidad occidental y de su mundo.

Frente a este pensamiento, también los japoneses deberemos ser necesariamente arrojados [*zurückgeworfen*] de nuevo al terreno olvidado de nuestra tradición espiritual. Si puedo alegar aquí algo personal, justo después de mi primer encuentro con *Sein und Zeit*, en el período en que aún estaba en secundaria, sentí que, al menos para nosotros los japoneses, el único acceso posible a una comprensión real de esta obra de pensamiento estaba oculto en nuestra tradición del budismo zen, pues el budismo zen no es otra cosa que intuir [*Durchblicken*] lo que somos nosotros mismos. Ante tal intuir, debemos renunciar a representar, producir, reproducir, disponer, operar, hacer y querer, en resumen, a la entera conciencia y a su actividad, y volver desde esta vía a su fondo surgente. También lo dice así uno de los más grandes maestros zen: «Debes ante todo aprender (...) el paso atrás [*Schritt zurück*]» (Dōgen, *Fukan zazenji*).

Y, sin embargo, ¿qué tiene que ver el pensamiento de Heidegger con el budismo zen? Quizá nada, por lo que respecta a este pensamiento que es un pensamiento totalmente independiente. Pero, por nuestra parte, tenemos muchísimo que ver con este pensamiento. Aquí, tenemos que limitarnos a mencionar solamente un aspecto de la notable relación entre el pensamiento de Heidegger y nuestro budismo zen: a propósito del «árbol en flor» sobre el que Heidegger habló una vez (*Was heißt Denken?*, 1954).

Allí, el árbol está en flor. Así habla Heidegger de algo tan simple como esto: «Estamos ante un árbol en flor, y el árbol está delante de nosotros». Cualquiera puede decirlo. Después, Heidegger describe así esta situación: «Nos ponemos frente al árbol, ante él, y el árbol se nos presenta (ante nosotros)». Ya aparece la singularidad de su pensamiento: habitualmente, en alemán se dice «nosotros nos (=a nosotros, dativo) representamos [*stellen uns ... vor*] un árbol»; Heidegger dice, en cambio, «(Nosotros) nos (=nosotros, acusativo) ponemos frente [*stellen uns ... gegenüber*] a un árbol, ante él». ¿Qué sucede en esta descripción? Tal vez nada más que la desaparición del «nosotros» como sujeto que representa y, al mismo tiempo, del «árbol» como objeto representado.

Desde Descartes en adelante, pensar significa siempre: yo pienso, o sea, yo represento a *mí*. El que yo pienso, Descartes lo entiende a partir de esto: yo pienso. *Cogito* significa «cogito *me* cogitare». De esto deriva la filosofía del Idealismo trascendental y el principio schopenhaueriano, «el mundo es mi representación». Al contrario, Heidegger describe la situación del mundo antes expuesta. La situación, en la que nosotros estamos ante un árbol en flor y el árbol está ante nosotros, nuestro pensador no la piensa o la ve a partir del «yo pienso», sino del «nos» [*«Da»*], donde está el árbol, que es el suelo «donde vivimos y morimos». En su descripción, hemos «saltado lejos

del campo [*Bereich*] consuetudinario de las ciencias y también (...) de la filosofía». Frente a la simple cosa de que el árbol está en flor, nosotros, como sujeto que representa, y el árbol, como objeto representado, no podemos más que desaparecer en otro «representar». De otro modo ni siquiera podríamos ver realmente el árbol allí en flor. El budismo zen caracteriza esta situación, por ejemplo de la siguiente forma: «El asno mira en el pozo y el pozo en el asno. El pájaro mira la flor y la flor mira el pájaro».

Este otro «re-presentar» [«*Vor-stellen*»], en que el árbol se presenta [*sich vorstellt*] y el hombre se pone [*sich stellt*] frente al árbol, a lo mejor podría ser indicado como un representar *abandonado* [*gelassenes*]; por el contrario, el «yo me (a mí, dativo) represento» puede ser definido, por así decir, como un representar volitivo [*willentliches*]. No debemos saltar [*springen*] de esto a aquello. Heidegger habla así de este salto [*Sprung*]: debemos, en primer lugar, «saltar sobre el suelo donde vivimos y morimos», esto es, «donde estamos propiamente». Sólo a través de este singular salto, se abre un campo [*Bereich*] en que «el árbol y nosotros *somos*». En este campo, denominado «contrata» [*Gegnet*], el árbol se presenta ante nosotros, como eso que es, y nosotros nos ponemos, tal como somos, frente al árbol en flor. Y, sin embargo, éste es el campo en el cual nosotros habitamos y el árbol está desde el principio.

Me gustaría ahora hacer referencia a un ejemplo del budismo zen bastante apropiado. Es un famosísimo *kōan*, un problema zen. Una vez, un monje preguntó al maestro Chao-Chou: «¿Por qué el primer patriarca Bodhidharma vino a China?». Y Chao-Chou respondió: «Ciprés en el jardín». El monje volvió a preguntar: «Maestro, te lo ruego, ¡no recurras a un objeto!». Chao-Chou replicó: «No recurro a ningún objeto». Entonces el monje preguntó otra vez: «¿Por qué el patriarca Bodhidharma vino a China?». Chao-Chou respondió: «Ciprés en el jardín».

Se deduce que el primer patriarca de la India fue a China para transmitir la verdad budista. Por eso la pregunta del monje quiere decir: «¿Cuál es la primera y última verdad budista?». La respuesta de Chao-Chou reza simplemente «Ciprés en el jardín». Esta respuesta ilumina como un rayo, que de un sólo golpe echa por tierra la pregunta junto al monje que la formula y, al mismo tiempo, hace resplandecer desnuda la verdad requerida. Con una respuesta así, el monje debería súbitamente saltar [*springen*] al suelo sobre el que él y el ciprés ya están. Pero el rayo no alcanza al monje. No presta atención a la respuesta de Chao-Chou, sino a su referente, al ciprés del jardín como objeto representado. Por ello tiene que rogar: «No indiques (la verdad), recurriendo a un objeto». Puesto que desde el principio el maestro Chao-Chou no la ha indicado recurriendo a un objeto, su respuesta a la pregunta formulada de nuevo suena exactamente como antes. Pero el monje no llega al salto, esto es, al despertar. Todavía está ligado al representar, al ver y al pensar objetivante.

Cabría añadir que Chao-Chou también podría no haber dado la respuesta «Ciprés en el jardín». Allí donde el árbol es, tal como es, nosotros somos, tal como somos, allí está [*west*] la verdad budista, que precisamente por esto no tiene necesidad de ser indicada expresamente como verdad *budista*. El primer patriarca podría no haber llegado a China desde un mar lleno de peligros; *sin embargo*, tuvo que llegar; *sin embargo*, Chao-Chou tuvo que decir expresamente, «Ciprés en el jardín»; *sin embargo*, Heidegger tiene que pensar, preguntar y decir expresamente, por ejemplo: «Debemos en primer lugar saltar sobre el suelo donde vivimos y morimos». ¿Por qué es necesario este «sin embargo»? Principalmente, porque debemos saltar sobre el suelo donde vivimos y morimos; porque, en el olvido del suelo que pisamos, erramos a cada momento por aquí y por allá. Incluso la respuesta de Chao-Chou, «ciprés

en el jardín» puede hacernos errar. Debemos tener por superflua tal respuesta.

En suma, entre el «singular salto» heideggeriano y nuestro «no tenemos necesidad y sin embargo...» existe en mi opinión una relación profundamente oculta. Heidegger pregunta: «¿Qué sucede cuando el árbol se presenta a nosotros y nosotros nos ponemos frente al árbol?». Acaso podría responderse con él: «La contrada [*Gegend*] (o más bien la contrata) recoge, si bien nada adviene, cada cosa en su relación con otra, haciéndola permanecer en el aquietarse en sí misma» (*Gelassenheit*, 1959). Esta contrata es, desde nuestra perspectiva, el «campo del Buda» [*Bereich des Buddha*], es decir, el campo de la verdad. Si el maestro zen japonés Dōgen hubiera escuchado la pregunta de Heidegger, posiblemente habría respondido así: «En el instante en que un viejo ciruelo florece, en su florecer adviene [*ereignet sich*] el mundo» (*Shōbōgenzō*, cap. «Baika»).

Al final del ejemplo del árbol en flor, Heidegger amonesta y reclama: «Finalmente se trata, antes que nada, de no dejar caer el árbol en flor, sino de dejarlo estar allí donde está» (*Was heißt Denken?*). En otro contexto, pero en el fondo en el mismo sentido, también en el zen somos amonestados por el *kōan* del ciprés en el jardín: «No taléis, no quebréis aquel árbol exuberante; a su sombra fresca descansan los hombres».

Podríamos ahora, recordando lo que ha sido dicho, resumirlo quizá en el modo siguiente: el pensamiento de Heidegger y el budismo zen concuerdan al menos en el echar por tierra el pensamiento representativo. El campo de la verdad, que está abierto, indica una afinidad entre ambos, aún no suficientemente aclarada pero muy íntima. Con todo, mientras que el budismo zen no llega aún a esclarecer, *pensando*, el campo de la verdad (o bien, el de la no-verdad) en sus rasgos esenciales, el pensamiento de Heidegger intenta incesantemente elucidar los rasgos esenciales de la *alētheia* (no-latencia). Esta dife-

rencia nos permite entrever una laguna en el budismo zen, al menos en su forma tradicional. Lo que falta en el budismo zen tradicional es un pensamiento epocal y poner el mundo en tela de juicio. Sobre este cuestionamiento del mundo debemos aprender del pensamiento de Heidegger y comprenderlo resueltamente; en particular, su inaudita noción de «instalación» [«*Gestell*»] como esencia de la técnica. De otra forma, el propio budismo zen podría convertirse en un árbol seco. De otra forma, no podría ser recorrida por el zen ninguna vía hacia una posible filosofía japonesa.

Esta noche hay una fiesta. Nuestro anciano gran pensador ha vuelto a su tierra natal. Para celebrar su retorno al terruño [*Heimkunft*], me gustaría concluir este discurso de celebración y de agradecimiento con una antigua poesía nuestra:

«¡Volvemos al terruño! Hacia Sur, Norte, Este y Oeste. En el fondo de la noche, contemplamos juntos la nieve sobre el risco de los mil estratos».

MARTIN HEIDEGGER
DISCURSO DE AGRADECIMIENTO

En estos días, pienso a menudo en la fiesta de mi setenta cumpleaños que resultó todo un éxito. Parece como si fuera hoy y, sin embargo, dista ya un decenio. En este breve lapso de tiempo, el mundo sin paz ha sufrido rápidas transformaciones. La más antigua espera, ciertamente ya frágil, de que lo patrio de la patria [*das Heimatliche der Heimat*] pueda ser todavía salvado de forma inmediata, ya no podemos mantenerla. Apropriadadas, suenan las palabras que escribí en 1946 a un amigo francés: «El desarraigo [*Heimatlosigkeit*] es el destino mundial» (*Über den*

Humanismus). El hombre moderno está a punto de establecerse en ese desarraigo.

Pero ese desarraigo se oculta tras un fenómeno que mi amigo Tsujimura ya indicaba y que yo sintéticamente llamo «civilización mundial»; desde hace un siglo también ha irrumpido en Japón. «Civilización mundial» quiere decir hoy predominio de las ciencias de la naturaleza, predominio y preeminencia de la economía, de la política, de la técnica. Todo el resto no es ni siquiera una superestructura [*Überbau*], sino tan sólo un mero andamiaje [*Nebenbau*].

Nosotros estamos en esta civilización mundial. Con ella debe medirse el pensamiento. Entre tanto, esta civilización mundial ha sometido a la Tierra entera. Por eso, señor Tsujimura, nuestra dificultad [*Not*] es la suya. Usted ha pretendido demasiado de los ciudadanos de Meßkirch y también de mí, intentando hacernos comprensible el budismo zen mediante algún ejemplo. Como no puedo entrar aquí en su mérito, me limitaré a recordar un hecho que quizá le es conocido. En 1929, como sucesor de mi maestro Husserl en Friburgo, ofrecí una disertación con el título *Was ist Metaphysik?* En aquella lección, el discurso versaba sobre la nada; he intentado mostrar que el ser, a diferencia de todo ente, no es un ente y que, en este sentido, es una nada. La filosofía alemana y también la extranjera tildaron a este discurso de nihilismo. Al año siguiente, en 1930, un joven japonés de nombre Yuasa, precisamente de la edad y del aspecto de su hijo, tradujo al japonés esa lección, que había escuchado cuando asistía al curso del primer semestre. Él comprendió lo que quería decir dicha lección. Esto bastará como respuesta a su discurso. Le doy las gracias y le ruego que salude a los amigos japoneses y especialmente a su maestro directo, de quien usted es sucesor, el profesor Nishitani, y que preserve conmigo el recuerdo de su maestro, el profesor Tanabe, que en 1922, cuando yo mismo era aún un principiante,

vino a Friburgo, donde intenté acercarle a los aspectos fundamentales y a los métodos del pensamiento fenomenológico. Él llegó a ser el pensador más significativo del Japón y ha muerto en soledad; verosímilmente en el modo que usted antes mencionaba.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:4069



Carlo Saviani (1959) enseña Historia y Filosofía en un Instituto de Secundaria y desarrolla actividades de investigación en la Universidad «L'Orientale» de Nápoles.

Sobre el mismo tema de este libro ha publicado varios artículos y traducciones en revistas especializadas. Ha editado la edición italiana de *La religión y la nada*, de Keiji Nishitani.

James Heisig

Filósofos de la nada

Un ensayo sobre la Escuela de Kioto

464 págs. ISBN: 84-254-2216-7

Martin Heidegger

Camino de campo

64 págs. ISBN: 84-254-2310-4

Martin Heidegger

¿Qué es la filosofía?

78 págs. ISBN: 84-254-2310-4

Martin Heidegger / Hannah Arendt

Correspondencia 1925-1975

436 págs. y 16 láminas

ISBN: 84-254-2109-8

Amador Vega

El bambú y el olivo

118 págs. ISBN: 84-2534-2357-0

Este libro arroja luz sobre un tema controvertido que ha venido despertando un creciente interés entre los estudiosos de Heidegger en los últimos años: la afinidad entre la filosofía heideggeriana y el pensamiento asiático, en particular respecto a la cuestión de la «Nada». El autor constata, por un lado, la escasez de referencias explícitas en la obra de Heidegger a fuentes asiáticas; por otro, presenta una enorme cantidad de material y testimonios que documentan el interés del pensador alemán por el taoísmo y el budismo zen, y ponen de manifiesto las evidentes conexiones entre las dos partes implicadas en este fecundo diálogo. Se incluyen, además, una conversación sobre el arte que Heidegger mantuvo con el filósofo japonés H. S. Hisamatsu; el relato testimonial de P. Shih-yi Hsiao, con quien emprendió una traducción conjunta del *Tao Te Ching*; el discurso de K. Tsujimura para el ochenta cumpleaños del filósofo alemán, y la versión de T. Tezuka de su famosa conversación con Heidegger, que este último reescribió en «De un diálogo acerca del habla entre un japonés y un inquiridor».

ISBN 84-254-2314-7



9 788425 423147

Herder

www.herdereditorial.com