



Niño espantapájaro Acrílico sobre lienzo 41 x 23 cm

MARÍA ELIZALDE FREZ

Profesora de Filosofía en la Universitat Oberta de Catalunya

La colmena del silencio: María Zambrano y el Budismo Zen

Resumen

Con el propósito de mostrar que María Zambrano se inscribe en la tradición epistemológica europea del siglo XX, examino las convergencias de la razón poética con la filosofía zen en sus fundamentos: la meditación, el despertar o *satori*, el papel del maestro y la noción de vacío; la procedencia del interés de Zambrano y, por último, las coincidencias de intereses, una vez más, con Martin Heidegger.

Palabras claves

Razón poética; Budismo zen; zazen;
despertar; vacío.

The Hive of Silence: Maria Zambrano and Zen Buddhism

Abstract

With the intention of showing that María Zambrano is part of the European epistemological tradition of the 20th century, I examine the convergences of Zambranian thought with zen philosophy in its foundations: meditation, awakening or *satori*, the role of the teacher and the notion of emptiness; the origin of Zambrano's interest and, finally, the coincidences of interests, once again, with Martin Heidegger.

Keywords

Poetic reason; zen Buddhis; zazen;
awakening; emptiness.

La desolación del invierno:
en un mundo de un solo color,
el sonido del viento.

Basho¹

Introducción

Se diría que los lectores de María Zambrano, sea cual sea el nivel de profundidad en su lectura de la obra, están de acuerdo en adjetivarla de heterodoxa. Como filósofa, como escritora, como exiliada de la guerra civil. En definitiva, como intelectual que ha influido ya a varias generaciones. El interés que suscita va manteniéndose a lo largo de los años y parece que fuera de la academia no decaiga el número de personas que buscan en sus textos profundizar en cuestiones fundamentales para el ser humano, como el lugar desde el que pensar el arte, la actitud política necesaria frente a la sociedad actual, la necesidad de pensar el mundo desde un lugar distinto a la sustancia pensante cartesiana o el método de la razón poética. Quizás muchos y muchas busquen en Zambrano a una maestra, quizás la misma figura de maestría ideal que define ella misma: «Defiende la veracidad y la autenticidad del maestro porque la ejerce desde su persona, y no por la materia que enseña, sino que es un ejercicio más propio de la razón ética», como subraya Juana Sánchez-Gey².

No obstante, de heterodoxias y maestrías tenemos el siglo XX filosófico repleto, tan distintos fueron los unos de los otros y todos siendo sujetos únicos del desarrollo e interpretación de las ideas que ésta, la originalidad, parece ser la característica común de la filosofía continental del siglo XX. Y se puede llegar a sospechar que quien escoge a Zambrano lo hace simplemente por la proximidad de género, o de lengua, o de algo que resulta familiar y que no se puede describir en un concepto, de nuevo el aire de familia. Como la enseñanza del Zen, Zambrano no acepta definirse en conceptos ni tan solo bajo el epígrafe de esotérica porque no hace referencia a secreto, sino a intimidad ese cierto aire de familia que abriga su filosofía como el abrigo que deseaba tanto ponerse en La Habana, pero el calor no se lo permitía.

Consideraré, en primer lugar, las posibles convergencias de Zambrano y el Zen, y el origen de esta relación; en segundo lugar, mostraré las larguísimas y prolíficas relaciones que se han establecido entre Oriente y Occidente también en el campo de la filosofía y que un pensador como Martin Heidegger (1899-1976) estudió en profundidad, buscando pensar la realidad y el conocimiento, como Zambrano. Para terminar, concluiré que María Zambrano sigue la corriente de su tiempo y de su lugar; que, a pesar del exilio en América, es de hecho una filósofa europea del siglo XX pensando en la misma dirección que sus compañeros de profesión y que el budismo Zen, sumado al resto de distintas tradiciones que trabajó desde la epistemología y desde la ontología, convergió para ampliar la razón poética.

1. Basho (1644-1694) fue el creador del haiku, muy vinculada al budismo zen. Para más información sobre la poesía japonesa, ver Haya, Vicente, *El corazón del haiku: la expresión de lo sagrado*, Madrid, Alquitala, 2002, p. 139.

2. Juana Sánchez-Gey Venegas, «La educación en María Zambrano: su reflexión sobre la persona» en Aurora: *Papeles del Seminario María Zambrano*, n.º 15, Barcelona, 2014, pp. 90-99.

María Zambrano y la experiencia filosófica del Zen

La taza de té

Nan-in, un maestro japonés de la era Meiji (1868-1912), recibió cierto día la visita de un erudito, profesor en la Universidad, que venía a informarse acerca del zen.

Nan-in sirvió el té. Colmó hasta el borde la taza de su huésped, y entonces, en vez de detenerse, siguió vertiendo té sobre ella con toda naturalidad.

El erudito contemplaba absorto la escena, hasta que al fin no pudo abstenerse más. «Está ya llena hasta los topes. No siga, por favor».

«Como esta taza», dijo entonces Nan-in, «estás tú lleno de tus propias opiniones y especulaciones. ¿Cómo podría enseñarte lo que es el Zen a menos que vacíes primero tu taza?»³.

En el prólogo de *Carne de zen. Huesos de zen* se advierte que las historias que contiene la recopilación fueron traducidas al inglés a partir de un libro titulado «Shaseki-shu (Colección de la Piedra y la tierra), escrito a finales del siglo XIII por el maestro japonés Muju («el desheredado»), y de anécdotas de monjes zen extraídas de varios libros publicados en el Japón a comienzos del siglo XX».

Doy comienzo con esta narración para introducir que el budismo basó su filosofía en dos caras de una misma moneda: la sabiduría y la compasión. La una sin la otra no se puede dar. Además, el budismo zen, nos dice Suzuki, es utilizado como sinónimo de *Prajña*. El significado de *Prajña* es «otro término difícil de traducir. Habitualmente utilizamos las expresiones «sabiduría trascendental» o «conocimiento intuitivo» para expresar el significado de *Prajña*. (...) es algo que nuestro conocimiento discursivo no puede alcanzar, pues pertenece a una categoría distinta a la del mero lenguaje»⁴. Se trata de aprehender, rompiendo el dualismo objeto-sujeto, siendo conocimiento y visión a la vez. Posiblemente, sería por estas cuestiones que el erudito que visitó al maestro Nan-in debía vaciar su taza.

En la misma dirección, escribe Zambrano al inicio de *Claros del bosque*:

Suspender la pregunta que creemos constitutiva de lo humano. La maléfica pregunta al guía, a la presencia que se desvanece si se la acosa, a la propia alma asfixiada por el preguntar de la conciencia insurgente, a la propia mente a la que no se le da tregua para concebir silenciosamente, oscuramente también, sin que la interruptora pregunte la suma en la mudez de la esclava⁵.

Resuenan en estas líneas las múltiples ocasiones en que Zambrano afirmó con rotundidad que había dejado atrás la idea de la pregunta por el ser a favor de la «revelación de la filosofía»⁶. Sobre el zen, hay unanimidad en afirmar que «no es algo que pueda ser expresado con palabras»⁷. Es una transmisión silenciosa de corazón-mente a corazón-mente⁸, a través de lecciones y anécdotas de los maestros. Cada pensador de esta corriente, «de un modo u otro, acepta el principio

3. *Carne de zen. Huesos de zen*, Madrid, EDAF, 2023.

4. Suzuki, D.T., *Budismo Zen*, Barcelona, Kairós, 2023, p. 53.

5. Zambrano, M. *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 12.

6. Zambrano, M., «Felices en La Habana», en *Las palabras del regreso: artículos periodísticos, 1985, 1990, Salamanca, Amarú*, 1995.

7. Shizuteru Ueda, *Zen y filosofía*. Herder, Barcelona, 2004, p. 26.

8. El término japonés *kokoro* que hace referencia al corazón, en realidad refiere a corazón-mente.

básico de que el zen está fundamentalmente relacionado con la participación directa en la base de la experiencia antes que, en el colorido de los conceptos, del pensamiento reflexivo y presupuestos incuestionados. En ello estriba la fuente de su creatividad, espontaneidad e iluminación de la vida»⁹.

Se puede decir de muchas maneras, la cuestión es que Zambrano suspende la pregunta y la violencia que ésta ejerce, para concebir oscura y silenciosamente, planteando una epistemología desde un lugar distinto al lugar cartesiano probablemente gracias a la disparidad de fuentes de conocimiento y de métodos filosóficos de trabajo.

En el pensamiento budista, como en todas las tradiciones educativas, la transmisión necesita de la figura del maestro. Acerca de la importancia de la educación y el papel del maestro en Zambrano, Juana Sánchez-Gey Venegas recoge esta definición del maestro de Zambrano en su vastísima investigación:

Podría medirse quizás la autenticidad de un maestro por ese instante de silencio que precede a su palabra, por ese tenerse presente, por esa presentación de su persona antes de comenzar a darla en modo activo. Y aun por el imperceptible temblor que la sacude. Sin ello, el maestro no llega a serlo por grande que sea su ciencia. Pues que ello anuncia el sacrificio, la entrega¹⁰.

Entre los consejos para la búsqueda de la verdad, *Gakudo Yojin Shu*, Eihei Dogen (1200-1253), fundador de la escuela Soto japonesa y maestro zen, trata también sobre el maestro en un sentido muy similar al de Zambrano: «Un auténtico maestro dijo: «Si el establecimiento de la voluntad para la verdad no es correcto, entonces todas las prácticas se convertirán en nada. ¡Cuán verdaderas son estas palabras! Y también debemos saber que practicar la verdad depende de si el maestro es verdadero o no»¹¹.

El maestro, a través de conversaciones basadas en historias y *koan*, da enseñanza a su discípulo, también, como en la historia de La taza de té, el maestro muestra a su interlocutor la importancia de ser «como una jarra de agua vacía», en palabras de Dogen. Según Rosales, *desacondicionarse* es el término que se usa en el budismo para referirse al proceso de desaprender lo aprendido, liberarse de las ideas preconcebidas, del conocimiento acumulado, o en palabras de Zambrano «basta descreerse, desinventarse, para que la vida nos invada sin tumulto»¹².

La práctica del zen, porque es práctica y no conceptualización, tiene otra forma más allá de la meditación sentada o *zazen*, que es el *sazen*, la discusión o conversación que ayuda a buscar la iluminación o despertar. Para este fin el zen cuenta con las famosas colecciones de *koan*, que son pequeñas historias o anécdotas que ponen de manifiesto que la realidad no es dual y que su comprensión nunca puede ser racional únicamente: «Si deseas regular tu cuerpo -y-mente, existen dos maneras de [hacerlo] de forma natural. Una es visitar a un maestro y escuchar sus enseñanzas. La otra, esforzarse en practicar *zazen*»¹³.

Por otro lado, es fundamental en el budismo zen el despertar súbito, conocido como *Satori*. Autoras como Maillard han relacionado el despertar con la aurora:

9. Heisig, J.W., Kasulis, T. P., Maraldo, J. C., *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016, p. 165.

10. Zambrano, M., «Filosofía y educación» en Casado, A. y Sánchez-Gey, J., *Manuscritos*, Málaga, Ágora, 2007, p. 101.

11. Dogen, Eihei, *Gakudo Yojin Shu: colección de conceptos para la búsqueda de la verdad*, Sevilla, Athenaica, 2024, p. 33.

12. Rosales, E., «El elemento Zen-trico en el pensamiento de María Zambrano» en *Revista Hispánica Moderna*, n.º 1, 2004, pp. 147-157.

13. Dogen, Eihei, *op. cit.*, p. 51.

«Para el Zen esto se llamaría *satori*, para Zambrano se llama «despertar». Pueden tener lugar muchos *satori*, muchos «despertares» a lo largo de una existencia»¹⁴.

Es decir, la pérdida de conciencia de sí mismo, y el borrado del límite entre sujeto y objeto. D.T. Suzuki afirma que «*satori* es la más íntima de las experiencias humanas», frase que utiliza Jung para aunar los diversos misticismos, occidentales y orientales, bajo la cualidad de experiencia individual de los métodos utilizados y «la forma iconoclasta de muchos maestros»¹⁵, añade refiriéndose ahora al zen, pero que podríamos extender a los místicos occidentales también¹⁶. El vacío o vacuidad, la completud de la meditación, la totalidad del mundo, la asistematicidad de la doctrina que se transfiere con la narración de anécdotas y lecciones de maestros a sus discípulos ponen de manifiesto, según Jung que «su uso [del budismo zen] es muy improbable entre los occidentales, pues las concepciones espirituales requeridas por el Zen están ausentes en Occidente»¹⁷. Esta idea de imposibilidad de que el zen sea comprendido en Occidente es la idea que contradicen Zambrano, Heidegger, y algunos de los filósofos que reconocieron la influencia del filósofo alemán, como Foucault o Lacan.

En la práctica del zen, se busca la iluminación de múltiples formas, también desde la ejercitación del arte como el arte floral, la escritura, la pintura... y también la famosa ceremonia del té, en la que se trata de, tal como escribe Thich Nhat Hanh en Las claves del zen, «ser uno con el té: el té eres tú, tú eres el té. No existe el bebedor de té, no existe el té que es bebido»¹⁸. Al respecto, hay un comentario en uno de los cuadernos de Pizarro. Tras la traducción de un fragmento de la obra de A.L. Sadler The Japanese Tea Ceremony (Cha-No-Yu), escribe:

Cha-no-yu (ceremonia del té) incluye filosofía y poesía. Y así como ésta forma nuevos versos con las viejas palabras, así usa el té material antiguo para nuevos intereses. (...)

Y recordando me vuelvo todo yo a la comprensión que en un instante tuve de la gracia, del encanto singular, de la luz que tuvieron ciertos días, tales horas, y el sentido de la poesía china y de la poesía japonesa se me hace claro pues es ciertamente el mismo que el que aquellos instantes tenían entonces. Y así¹⁹.

En la ceremonia del té se incluyen todas las artes, concentra en ella la esencia del budismo zen.

En tercer lugar, tenemos el *zazen*, o meditación, la base absoluta del budismo zen y que lo distingue a otras ramas del budismo. Según Dogen (1200-1253), fundador del Zen Soto, retornaba el budismo a su núcleo, es decir, el *zazen* o meditación, que «no es un medio para obtener la iluminación, sino una práctica efectiva de esta. En otras palabras, la práctica correcta es expresar la iluminación que uno ya tiene. [...] Dogen estudió la inseparabilidad de cuerpo y mente, la naturaleza de la temporalidad, la base contextual del significado, la intimidad entre humanidad y naturaleza, y la función de la tradición a la luz de la relatividad de la ética»²⁰. Se aprecia que se establece, superficialmente, una vinculación de esta rama del budismo con muchos de los aspectos de Zambrano. En

¹⁴. Maillard, Ch., «María Zambrano y el zen» en *Cuadernos hispanoamericanos*, nº 490, 1991, pp. 7-19.

¹⁵. Jung, Carl G. «Prólogo» en Suzuki, D.T., *Introducción al budismo zen*, Buenos Aires, Mundonuevo, 1960, p. 26.

¹⁶. En este sentido, ver, por ejemplo: Fernández Navas, David (2024). «Sufismo y política en María Zambrano» en *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (2), 2024, pp. 393-403.

¹⁷. Suzuki, *op.cit.*, p. 38.

¹⁸. Suzuki, *op.cit.*, p. 149.

¹⁹. Archivo Águeda Pizarro, documento inédito.

²⁰. Heisig, J.W., Kasulis, T. P., Maraldo, J. C., *op.cit.*, p. 162.

el capítulo *Antes de que se profiriesen las palabras* de *Claros del bosque*, Zambrano detalla el principio del *zazen* que dice que no se trata la meditación de dejar la mente en blanco, sino de no elaborar pensamientos, abandonar el dominio de la razón, simplemente observar los conceptos sin centrar la atención más que en el instante presente:

Circularían estas palabras sin encontrar obstáculo, como al descuido. Y como todo lo humano, aunque sea en la plenitud, ha de ser plural, no habría una sola palabra, habrían de ser varias, un enjambre de palabras que irán a reposarse juntas en la colmena del silencio, o en un nido solo, no lejos del silencio del hombre y a su alcance. (...)

Mas se las conoce porque faltan sobre todo. Parecen que vayan a brotar del pasmo del inocente, del asombro: del amor y sus alelados, formas de amor ellas mismas. (...)

Y volver el pensamiento a aquellos lugares donde ellas, estas razones de verdad, entraron para quedarse en «orden y conexión» sin apenas decir palabra, borrando el usual decir, rescatando a la verdad de la muchedumbre de las razones²¹.

El zen no pretende silenciar la mente en la meditación. Más bien busca que la mente no labore pensamientos y aquella persona que se sienta a meditar observe cómo se mueven los pensamientos, los conceptos y por tanto las palabras.

En este texto, como en tantos otros, Zambrano hace referencia a la acción de pasmo o asombro. Según la Real Academia Española, la definición de pasmo es ajustadísima al propósito de Zambrano en este pequeño texto sobre las palabras: Admiración y asombro extremados, que dejan como en suspense la razón y el discurso. Es la actitud de la meditación, podríamos decir. El verbo es pasmar, a su vez sinónimo del verbo anonadar (la no nada), esto es, reducir a la nada. Perder el contorno del sujeto, el límite del sujeto y el objeto sería reducirse a la nada.

Así que, ligado a la meditación, contamos con el siguiente concepto fundamental del zen: la vacuidad, el vacío, a veces la nada pero entendida de forma muy distinta a la nada occidental, que se entendía por vía negativa de falta de algo. Zambrano comprende el vacío como condición de posibilidad, como muestra en diversos textos de *Claros del bosque*. Por escoger un ejemplo, cito el siguiente fragmento que inicia el capítulo *El vacío y la belleza*:

La belleza hace el vacío —lo crea—, tal como si esa faz que todo adquiere cuando está bañado por ella viniera desde una lejana nada y a ella hubiere de volver, dejando la ceniza de su rostro a la condición terrestre, a ese ser que de la belleza participa. (...) Y en vez de la nada, un vacío cualitativo, sellado y puro a la vez, sombra de la faz de la belleza cuando parte. Mas la belleza que crea ese su vacío, lo hace suyo luego, pues que le pertenece, es su aureola, su espacio sacro donde queda intangible²².

21. Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, pp. 82-83.

22. Zambrano, M., *op. cit.*, p. 53.

Nishida Kitaro (1870-1975), el filósofo más reconocido de la Escuela de Kioto,

trabajó el concepto de la nada. No solamente fundó la Escuela sino que sus discípulos continuaron su labor. Se propuso unir el zen con la filosofía, de manera que sus escritos recogen la noción de experiencia pura, que luego tornaría en lógica del lugar, que considera que la realidad es «lo que percibimos interiormente en un sentido amplio. Sin lugar a duda, este punto de vista es previo a la división entre sujeto y objeto, pero únicamente si examinamos las cosas de dentro hacia fuera»²³. No obstante, más adelante incluye la noción de vacío al ampliar su teoría a la lógica del lugar:²⁴

Para reconocer qué es algo lo contraponemos a lo que *no es*. Pero eso que reconocemos que no es por contraposición a lo que es, es todavía un ser en contraposición. La verdadera nada debe comprender en sí el *ser* y el *no ser* de dicha contraposición; debe ser el lugar donde *ser* y *no ser* se constituyan. La nada que se contrapone al ser negándolo no es una nada verdadera. La verdadera nada debe ser lo que constituye el trasfondo del *ser*²⁵.

También Nishida puso la atención en el arte, en la contemplación estética, «si deseamos alcanzar una percepción auténtica de la belleza, es preciso que afrontemos la realidad desde un estado anímico de mu-ga, es decir, fuera de sí. La percepción de la belleza mana de esta fuente, que es su condición esencial: lo que llamamos «inspiración divina» del arte»²⁶.

Es decir, son muchas las convergencias que podemos hallar entre los principales ítems de la epistemología del budismo zen y la filósofa que nos ocupa.

Primeros contactos de Zambrano con el zen

Zambrano se había familiarizado con la tradición filosófica zen, al decir de ella misma, a través de su primo Miguel Pizarro: «No; no tengo ningún inédito de Miguel [Pizarro]. Tenía muchas cartas en Madrid, bellísimas casi todas y muchos trozos hubieran podido publicarse: sus recuerdos del Japón desde Bucarest. Y algunos trozos de textos del Zen traducidos para mí. Todo ello se quemó en Madrid —septiembre del 36»²⁷.

Al menos, recuerda estas traducciones realizadas entre 1933 y 1939 si fueron hechas desde Bucarest. Y como ella misma explica, los textos se perdieron al inicio de la guerra civil. Aun así, Zambrano conocía la cultura japonesa en 1935, cuando en nombre de Miguel Pizarro solicitaba una beca a la Junta de Ampliación de Estudios narrando los conocimientos que sobre la cultura japonesa Pizarro había adquirido²⁸.

Se pueden encontrar muchos estudios sobre el japonismo que inundó amplios sectores de la sociedad a finales del siglo XIX en la Península ibérica (ejemplo de ello es la arquitectura de Antoni Gaudí), con mucha relevancia estética. Quizás un interés más intelectual y menos estético sintieron pensadores como Unamuno, Maeztu o Ortega y Gasset, como recoge la bibliografía al respecto. Se han encontrado artículos de opinión de Unamuno sobre Japón, así como referencias a términos como *dharma* y *karma* en anécdotas de Ortega y Gasset²⁹.

23. Heisig, J.W., Kasulis, T. P., Maraldo, J. C., *op.cit.*, p. 672.

24. Nótese la similitud en la teoría de coincidencia de opuestos de Nicolás de Cusa.

25. Nishida Kitaro, «La lógica del lugar» en Heisig, J.W., Kasulis, T. P., Maraldo, J. C., *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016. p. 678.

26. Nishida Kitaro, Pensar desde la nada: ensayos de filosofía oriental, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 15.

27. Biblioteca Nacional. Sobre esta pérdida documental Trueba, Virginia, «Intermitencias de un reencuentro (Camilo José Cela y María Zambrano en su correspondencia)» en *Anuario de estudios celianos*, 2008-2009, pp. 179-209.

28. Elizalde. María, Miguel Pizarro Zambrano, la vida vivida y transformada en poesía, Málaga, Centro Cultural Generación del 27, 2020, p. 140.

29. Para estudiar con más profundidad la recepción del pensamiento oriental en España a principios del siglo XX, Segade Alonso C., «La recepción de la espiritualidad japonesa entre los intelectuales españoles de principios de siglo XX: prejuicios y sesgos en Miguel de Unamuno» en *Mirai. Estudios Japoneses*, 6, 2022, pp. 159-168.

El caso es que Zambrano sí tuvo acceso a algunos cuentos zen, probablemente, así como a la filosofía que se estaba dando en Japón cuando Pizarro residía allí. En la biblioteca de Pizarro se hallan libros de D. T. Suzuki, sin duda una de las personalidades más influyentes en la recepción del budismo Zen en Occidente por ser el primero en traducir los principios del budismo al inglés y realizar giras de conferencias por Estados Unidos de América. Suzuki comenzó a publicar en la década de 1920. En 1934 se publicaba en Kyoto *An introduction to Zen buddhism*, que se reeditaba en Londres y Nueva York en 1949 con prólogo de Carl G. Jung:

El que trata realmente de entender la doctrina budista aunque sea hasta cierto límite, después de liberarse de muchos prejuicios occidentales, o llega a descubrir una cierta hondura bajo la excéntrica capa de las experiencias individuales *satori*, o percibe dificultades inquietantes que hasta ahora el occidente filosófico y religioso ha estimado conveniente pasar por alto. Como filósofo, uno se interesa exclusivamente en el conocimiento que, de por sí, nada tiene que ver con la vida. Y, como cristiano, uno nada tiene que ver con el paganismo («te agradezco Señor el no ser como otros hombres»). No hay *satori* en los límites occidentales: ésta es una cuestión de Oriente. Pero ¿realmente es así? ¿No tenemos una realidad *satori*?³⁰

En los cuadernos de Pizarro, escritos ya en el exilio, se pueden leer muchas referencias a la obra de este autor, e incluso algunas traducciones, y a la relación que se establece entre el Zen y el psiquiatra Carl G. Jung³¹. Es decir, desde la década de 1920, María Zambrano recibe información del pensamiento budista Zen desde Japón, pero además es posible que acceda a las fuentes, más o menos tergiversadas³². Más tarde ampliará sin duda estas primeras aproximaciones en otras fuentes como se ha indicado en otros trabajos, pero el interés ya estaba creado, y la conversación también.

Convergencias del Zen y la fenomenología europea

A pesar de algunos prejuicios que todavía se resisten a desaparecer, la Escuela de Kioto no se opuso diametralmente al pensamiento occidental; de hecho, se dan muchos puntos de unión entre ambas formas de pensamiento, pero la Escuela mantuvo desde sus inicios una postura crítica frente a las concepciones occidentales de la modernidad que los posicionaron incluso políticamente. En referencia al budismo, los pensadores de la Escuela de Kioto «buscaron en el budismo y en el encuentro interreligioso soluciones para los problemas sociales y filosóficos», apropiándose de esta manera de ideas budistas.

Y así como buscaron en la propia tradición soluciones, miraron también hacia Occidente, de manera que podemos encontrar a filósofos de esa Escuela participando de un larguísimo diálogo con Martin Heidegger, por ejemplo. Efectivamente, según diversas fuentes, a principios de los años 20 del pasado siglo Tanabe Hajime (1885-1962), viajó a Europa y «aunque pronto se sintió decepcionado con Husserl, comenzó una amistad con el joven Heidegger»³³. Tanabe centró su interés, posteriormente, en Hegel. Heidegger, por su parte,

30. Jung, Carl G. «Prólogo», en Suzuki, D.T., *Introducción al budismo zen*. Buenos Aires, Mundunuevo, 1960, p. 26.

31. No olvidemos, por otra parte, la influencia de Jung en María Zambrano.

32. Segade Alonso C., *op. cit.*, pp. 159-168.

33. Heiseig, James W. *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Barcelona, Herder, 2013, p. 693.

fue conociendo a diversos pensadores japoneses de la misma escuela como Miki Kiyoshi o Nishitani Keiji. Recientes estudios han mostrado la vinculación de Heidegger, con el pensamiento oriental, que había ya despertado su interés en los años 20 y que comenzaría a tratar a partir de los años 50 del siglo XX. Saviani, en la monografía de 1998 titulada *El Oriente de Heidegger* y traducida por Raquel Bouso García, una gran conoedora de la cultura japonesa y especialmente de la filosofía zen mostraba cómo el filósofo alemán había entrado en contacto con las filosofías orientales desde muy temprana edad³⁴. De esta manera, la relación de la filosofía de Heidegger con la Escuela de Kioto y con el budismo Zen en particular quedaba establecida ya para la crítica. Así, afirma Antonio M. Martín Morillas en *El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático* que «la bibliografía existente permite estudiar la posible «influencia» (May), «correspondencia» (Strolz, Parkes) o «convergencia» entre el pensamiento de Heidegger y la filosofía de Extremo Oriente. Por ejemplo, en el segundo Heidegger se incluyen los tres topoi fundamentales de la «nada» (Nichts), el «vacío» (Leere) y el «claro» (Lichtung), que guardan relación con textos originales por él conocidos. [...] Está probado que Heidegger se había familiarizado desde su juventud con ciertas traducciones alemanas de textos filosóficos clásicos de la China y Japón.» Igualmente, el autor resalta la gran relevancia que el pensamiento heideggeriano ha tenido en Asia —una convergencia en ambas direcciones—, aportando datos sobre estudios y traducciones, pero también los nexos entre su pensamiento y la filosofía oriental:

Todos ellos [estudios de filosofía comparada] son en sí suficiente muestra de la proximidad que se da entre la búsqueda de un pensar que sobrepuja la metafísica y toda una tradición cultural, la asiática, que carece de metafísica en sentido occidental. Y, aunque Heidegger se mostraba algo escéptico respecto a los resultados de tales intentos de estudios comparativos, sobre todo por dificultades lingüísticas, el caso es que, como recuerda Pöggeler, también «reconocía ante los visitantes la cercanía de su pensamiento con la tradición taoísta y el budismo Zen³⁵.

A esta proximidad el autor la caracteriza como *convergencia de dos mundos filosóficos distintos*. Algo distinto es el comentario de Raimon Panikkar en el prólogo a la monografía de Heisig, *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la Escuela de Kioto*: «Estos tres pensadores, que el autor escoge con acierto como los más conspicuos representantes de la Escuela de Kioto se dedicaron a estudiar el pensamiento oriental sin resentimientos —cosa que ya prueba su magnanimitad conociendo la historia del colonialismo»³⁶. En cualquier caso y lejos de cualquier valoración moral, es evidente que ambas culturas filosóficas, la japonesa y la europea, sintieron curiosidad y deseo de conocer caminos del pensar distintos a los de su propia tradición.

A pesar de los muchos prejuicios, —opiniones y especulaciones, como en el relato Zen con el que se abría este texto—, en las últimas décadas han aparecido estudios que demuestran la relación de algunas filosofías orientales con la

34. Saviani, C., *El oriente de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2004.

35. Martín Morillas, A. «El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático» en *Proyección*, n.º LIX, 2012, p. 329.

36. Heisig, James W., *op. cit.*, p. 4.

tradición europea y las convergencias que entre ellas se han ido creando. Lejos de la mentalidad colonialista a la que apuntaba Panikkar, autores como Heidegger y Zambrano dialogaban fuera de su propia tradición, preocupados epistemológicamente por las formas de conocimiento, por el acto de pensar y construir filosofía. Más allá del diálogo interreligioso, la apuesta europea fue básicamente epistemológica y ontológica, es decir, búsqueda de los límites del conocimiento y de sus diversas fuentes, habiéndose agotado en Europa la suposición de un sujeto cartesiano dualista. Y como filósofa europea, gracias a traducciones originales de relatos budistas, así como a través de las primeras monografías al respecto y estancias en Europa que realizaban miembros de la Escuela de Kioto desde Japón, Zambrano creó convergencias entre su tradición y la filosofía zen.