

ARTÍCULOS

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55146>

LA ARTICULACIÓN DE LA REALIDAD

APROXIMACIÓN AL LENGUAJE RELIGIOSO DESDE EL PENSAMIENTO JAPONÉS*



THE ARTICULATION OF REALITY AN APPROACH TO RELIGIOUS LANGUAGE FROM THE PERSPECTIVE OF JAPANESE THOUGHT

RAQUEL BOUSO**

Universitat Pompeu Fabra - Barcelona - España

* La investigación que recoge este escrito forma parte del proyecto “Textos y temas fundamentales del pensamiento japonés. Materiales para una filosofía intercultural”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España (Ref. FFI2012-36210).

** raquel.bouso@upf.edu

Cómo citar este artículo:

MLA: Bouso, R. “La articulación de la realidad. Aproximación al lenguaje religioso desde el pensamiento japonés.” *Ideas y Valores* 65. Sup. N.º 2 (2016): 17-29.

APA: Bouso, R. (2016). La articulación de la realidad. Aproximación al lenguaje religioso desde el pensamiento japonés. *Ideas y Valores*, 65 (Sup. N.º 2), 17-29.

CHICAGO: Raquel Bouso. “La articulación de la realidad. Aproximación al lenguaje religioso desde el pensamiento japonés.” *Ideas y Valores* 65, Sup. N.º 2 (2016): 17-29.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

A partir de la idea de Lluís Duch de que no existe un lenguaje específicamente religioso, se examina el *kōan*, lenguaje característico de la tradición budista zen, que consiste en una forma de diálogo compilada por escrito en varias colecciones y utilizada como técnica de meditación. A la luz de las interpretaciones del *kōan* llevadas a cabo por algunos filósofos japoneses contemporáneos, se reflexiona acerca de los recursos expresivos que la literatura zen ha desarrollado para dar cuenta de la tensión existente entre la inefabilidad de la experiencia de la realidad última y las posibilidades infinitas de articulación lingüística de la realidad.

Palabras clave: L. Duch, budismo, lenguaje religioso.

ABSTRACT

On the basis of Lluís Duch's idea that there is no specifically religious language, the article examines the *kōan*, a form of dialogue typical of Zen Buddhism used as a meditation technique and compiled in several written collections. Using the interpretations of the *kōan* carried out by some contemporary Japanese philosophers, the paper reflects on the expressive resources developed by Zen literature in order to account for the tension between the ineffability of the experience of an ultimate reality and the infinite possibilities of linguistic articulation of reality.

Keywords: L. Duch, Buddhism, religious language.

[L'èsser humà], ésser de mediacions que viu i mor entre la imatge i el concepte, entre la presència i l'absència, entre la idolatria i la iconoclàstia.

([El ser humano], ser de mediaciones que vive y muere entre la imagen y el concepto, entre la presencia y la ausencia, entre la idolatría y la iconoclastia.)

LLUÍS DUCH

Religió i comunicació

Hablando-callando habita el hombre en el mundo de lo infinito abierto.

UEDA SHIZUTERU

“Silencio y habla en el budismo zen”

Introducción

Un antiguo *mondō*¹ zen, una forma de diálogo entre maestro y discípulo desarrollado en esta escuela budista, reza que en una ocasión:

El maestro Shoushan [J.² Shuzan, 926-993] alzó su bastón de bambú.

Mostrándose a sus discípulos, dijo: “Si vosotros, ¡oh monjes!, llamáis a esto un bastón de bambú, vais contra los hechos. Decidme rápido, vosotros monjes, ¿cómo lo llamáis?” (*Wumenguan* caso 43, cit. en Izutsu 99)

Con el tiempo, este tipo de diálogos se recogieron por escrito y algunos de ellos se empezaron a utilizar como *kōan*, un método de instrucción empleado en la práctica del zen.³ Pese a que la compilación

1 La palabra japonesa *mondō* 問答 está formada por dos caracteres: el primero significa “pregunta” y el segundo “respuesta”.

2 Se usará la letra “J.” para indicar nombres o lecturas de palabras en japonés.

3 Además de la meditación en posición de loto (*zazen*), otras formas de practicar zen incluyen la conversación con el maestro (*sanzen*) y “hacer servicios” (*samu*) como trabajar en el campo o el huerto, hacer las tareas domésticas o caminar (*angya*). Para una explicación más detallada, cf. Ueda USS (5-7). El *kōan* 公安 (lit. “caso público”), basado en los encuentros dialógicos entre maestros y discípulos, se emplea como instrumento pedagógico durante el *sanzen*. “Lo peculiar del *kōan* es el modo en que se cree que encarna la experiencia de iluminación del Buddha y de los maestros zen

de diálogos entre maestros y discípulos con fines didácticos se puede documentar en distintas tradiciones culturales (*i. e.* relatos jasídicos, sufíes), el *kōan* zen constituye un fenómeno cuando menos peculiar en la historia de las religiones. Ante todo remite a un encuentro interpersonal en el que se da un intercambio de naturaleza verbal y no verbal, pues tanto los silencios como los gestos resultan elocuentes. Quizá lo peculiar de este encuentro resida en que quien escucha o lee el *kōan* que lo evoca no logra entender, de entrada, el significado de las palabras intercambiadas ni, por tanto, interpretar el sentido de la escena que se propone como ejemplar. La perplejidad del oyente o lector es, en cierto modo, la misma en que se halla sumido el interlocutor del diálogo, quien suele ser un joven monje ávido de conocimientos o un maestro cuya sabiduría es puesta a prueba. De nada sirve aplicar los dictados de la lógica o el sentido común. ¿Esto es así porque el *kōan* responde al propósito de minar la razón?

La visión común del zen, alimentada por buena parte de la retórica de los propios exponentes de la escuela, es que se declara contrario tanto a las palabras como a las escrituras y pone en tela de juicio el pensamiento racional. Desecharía todo tipo de mediación lógico-lingüística porque su interés son las cosas mismas; apela a una experiencia de la realidad concreta y directa, solo transferible de corazón-mente a corazón-mente.⁴ Según esto, solo corresponde a los que siguen el camino del zen desentrañar el sentido del *kōan*, o mejor, el sentido que adquiere cada vez que se propone en cada nueva situación a un practicante de zen neófito. Dicho de otro modo, solo cobra sentido para quienes comparten el mismo contexto espiritual.

Sin negar esta evidencia, han sido muchos los pensadores que se han interesado por el zen y su potencial filosófico. Proponemos a continuación examinar brevemente cómo algunos filósofos japoneses modernos, buena parte de ellos vinculados a la llamada Escuela de Kioto, han intentado profundizar y aclarar la relación entre la experiencia y el lenguaje a la luz de la literatura zen. Con ello trataremos de mostrar cómo del estudio de un tipo de lenguaje religioso deriva una cierta concepción religioso-poética del lenguaje.

Presencia y ausencia

Aunque reconoce que hablar de filosofía zen sería un contrasentido, el filósofo japonés Izutsu Toshihiko (1914-1993),⁵ interesado en las

a lo largo de una línea de sucesión ininterrumpida” (Heine y Wright 4). Hoy en día son apreciados desde el punto de vista psicoterapéutico y literario.

4 J. *kokoro* o *shin* 心. En ocasiones también se traduce por “espíritu”.

5 Seguimos la convención japonesa de citar primero el apellido y después el nombre.

posibilidades filosóficas del zen, nos ofrece una clave de comprensión del *mondō* mencionado (cf. 99). Desde el punto de vista del zen, llamar al bastón de bambú un “bastón de bambú” equivaldría a hipostasiar el significado de la palabra en una sustancia separada y autosubsistente, y ello no sería otra cosa que una falsa articulación de la realidad. Se falsearía la realidad porque en este contexto es concebida como una apertura ilimitada, es decir, como una posibilidad inagotable de articulaciones. Una determinación sería una delimitación de la realidad que no haría justicia a su naturaleza compleja y cambiante. Pensemos en el tallo del bambú que recibió la forma y el uso de un bastón. Antes de convertirse en un objeto, era un ser vivo, una planta que se mecía al viento; se nutría del sol, el agua y las sustancias minerales obtenidas de la tierra donde hundía sus raíces; había brotado gracias a una planta anterior. Ahora es un bastón pero quizá se le den otros usos. Tal vez incluso alguien lo talle y lo convierta en una escultura. ¿Tendrá sentido seguir llamándole, entonces, bastón de bambú? Si, por el contrario, negamos que el bastón de bambú sea eso mismo, diciendo “no es un bastón de bambú”, entonces contradecemos el hecho de que la realidad, aquí y ahora, se manifiesta en la forma fenoménica particular de ese bastón de bambú, una forma que reconocemos e identificamos fácilmente si la hemos visto antes y hemos aprendido de qué está hecha y para qué sirve, e incluso puede que estemos bien familiarizados con ella al tratarse de un objeto común de uso cotidiano. Sin duda no es un pincel u otro objeto alargado de bambú, tampoco un bastón de madera de pino, sino el bastón de bambú del maestro, debían pensar los monjes. ¿Qué podemos decir entonces?

El mismo *mondō* aparece en la célebre colección de *kōan*, *Wumenguan*,⁶ compilada por el maestro Wumen (J. Mumon, 1183-1260), quien lo comenta como sigue: “Si lo llamáis un bastón de bambú, lo fijáis. Si no lo llamáis un bastón de bambú, vais contra los hechos. Luego, no podéis ni decir algo, ni no decir nada. (¿Qué es entonces?) ¡Decídmelo inmediatamente! ¡Decídmelo inmediatamente!” (caso 43; cit. en Izutsu 99).

Esta exhortación a hablar (“¡Decídmelo inmediatamente!” o “¡Rápido, ‘di’ algo!”) aparece a menudo en la literatura zen. El maestro urge a sus discípulos a decir algo decisivo, sin pensar. La mínima reflexión los alejaría de inmediato de lo que Izutsu denomina el nivel primario de la realidad o, en términos zen, la realidad tal como es en sí.⁷ Puede

6 J. *Mumonkan* 無門關, se trata de una de las tres colecciones de *kōan* más conocidas, compiladas entre los siglos XII y XIII. Consta de cuarenta y ocho casos, y fue elaborada por el mencionado monje chan chino de la tradición Linji (J. Rinzai).

7 J. *jinen* 自然 (“espontáneo”, “natural”, “automático”, lo que es por sí mismo), o *sono mama* そのまま, ser como tal, tal como se es (a veces empleado para traducir el término

decirse que aquí se aplica la distinción entre una realidad convencional, falsa pero aceptada por conveniencia, y una realidad verdadera, que se muestra a sí misma tal como es cuando no se le superponen intereses ni opiniones. No se refiere a la realidad tal y como la percibimos o experimentamos cada uno de nosotros, pues ello no sería distinto de un subjetivismo radical. Tampoco se trata de reducir la realidad a su aspecto material aparente. De lo que se trata aquí es de la realidad en sí que se manifiesta en su inmediatez a quien es capaz de comprenderla como es. La literatura zen se refiere a esa comprensión como “ver la naturaleza de las cosas” o, en un grado aún más profundo, “despertar” o “iluminación”.⁸ Para lograr esa aprehensión directa de la realidad, los deseos y los juicios no deben nublar nuestra visión. Así el bastón de bambú podrá ser captado en su realidad. Y quien lo logre podrá dar cuenta de ello en respuesta a la interrogación del maestro.

De esto se derivan diversas cuestiones. Una de ellas tiene que ver con qué se entiende por realidad y qué conocimiento podemos obtener de ella. Hemos visto que, desde el punto de vista budista, la realidad en que creemos vivir no es la verdadera, esta solo puede ser conocida una vez han sido eliminados los apegos que nos sumen en la ignorancia. De hecho, no se trata de dos realidades distintas, sino de dos puntos de vista sobre la realidad. El budismo *mahāyāna* expresa esta idea como “samsara es nirvana”, es decir, nuestro mundo, el mundo fenoménico cambiante, en el que vivimos y morimos (samsara), es el único mundo real; pero para quien ha superado todo apego, ha despertado a la verdad y entrado en el nirvana, no es un mundo de sufrimiento, sino incondicionado y liberador. Otra forma de expresarlo se encuentra en el *Sutra del corazón*: “forma es vacuidad, vacuidad es forma”.⁹

Puede decirse que la filosofía desarrollada por la Escuela de Kioto es heredera de esta visión no-dualista de la realidad. Por ejemplo, el punto de partida del filosofar de Nishida, fundador nominal de la Escuela, es la “experiencia pura”, si bien después lo revisó y desarrolló en otros conceptos.¹⁰ En su primera obra, *Indagación del bien* (publicada en 1911),¹¹ Nishida partía de que experimentar es conocer los hechos como realmente son. Su idea era explicarlo todo sobre la base de la experiencia pura como la única realidad. La experiencia pura se refiere al

sánscrito *tathatā*, “asidad” o “mismidad”).

8 J. *kenshō* 見性 (“ver la propia naturaleza”); *satori* 悟り (“despertar”).

9 En sánscrito: *Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra*, “*rūpam eva śūnyatā, śūnyatāiva rūpam*”. Por ejemplo la versión bilingüe de Edward Conze en *Buddhist Wisdom* (cf. 2001 86).

10 “Experiencia pura” (J. *junsui keiken* 純粹経験). Los principales conceptos desarrollados por Nishida posteriormente serían “autodespertar” (*jikaku* 自覚) y “lugar” (*basho* 場所).

11 *Zen no kenkyū* 善の研究, NKZ 1: 3-200 (traducción española Nishida 1990).

“momento de ver un color o de oír un sonido” (Nishida 1990 41), es decir, la experiencia directa, sin elaborar, anterior a la dicotomía entre sujeto y objeto. Distinciones como esta se establecen con la discriminación deliberativa, el pensamiento y el juicio. Para Nishida, la experiencia es una totalidad unificada concreta, previa incluso al individuo, y puesto que de ella nacen todas las distinciones, es activa y no pasiva. Así, acceder a la realidad unificada, según Nishida, sería posible desde la unidad de la conciencia.

En otro escrito, Nishida se refiere a su proyecto filosófico como un intento de fundamentar filosóficamente “la forma de lo informe, el sonido del silencio” (NKZ 4: 6),¹² una experiencia común en las tradiciones culturales asiáticas sobre la cual la filosofía occidental no habría reflexionado lo suficiente. Nishitani Keiji (1900-1990) retoma esta idea en su obra *La religión y la nada* (publicada en japonés en 1961 y en inglés en 1982),¹³ y discute las nociones de sustancia y sujeto a la luz de la doble dimensión de la realidad: vacío originario y forma fenoménica, ausencia y presencia. Desde este punto de vista, la realidad del bastón de bambú del *mondō* aquí referido podría ser expresada como una “forma sin forma” o una “forma de la no-forma”.¹⁴ Es decir, como una de las formas cambiantes e interdependientes que adopta la realidad en sí sin forma. Con el término “vacuidad”,¹⁵ Nishitani apunta a la posibilidad de ser que se halla inscrita en todos los seres como una nada constitutiva, que las hace ser y dejar de ser. Una mirada atenta, a la escucha, permite acceder a esa verdad que las distintas formas o los distintos seres ya expresan. Lo explica comentando las siguientes palabras del poeta Bashō: “El asunto del pino/ apréndelo del pino,/ y el del bambú/ del bambú” (cit. en Nishitani 1999 184-185). El pino profiere el asunto (*koto*)¹⁶ del

12 *Hataraku mono kara miru mono e* 『働くものから見るものへ』 (1927).

13 Originalmente, *Shūkyō to wa nani ka* 『宗教とは何か』 (¿Qué es la religión?), cf. NKZ 10 (traducción española Nishitani 1999).

14 Nishitani distingue en la obra entre la “forma sin forma” (*mukeisō no keisō* 無形相の刑相) y la “Forma sin Forma” (*musō no sō* 無相の相). En esta última, “Forma” tiene el sentido de fenómeno, apariencia, como el que aparece en la frase citada del *Sutra del corazón*. La primera, en cambio, no remite directamente al budismo sino al sentido de “forma” en la filosofía occidental, en vocablos como *eidōs*, forma visible o imagen, o las formas kantianas de la intuición (cf. Nishitani 1999 364).

15 Frente a la noción de “nada absoluta” (*zettai mu* 絶対無) empleada por Nishida, Nishitani prefiere “vacuidad” (*kū* 空), eje de la discusión de la obra mencionada y que remite a la escuela madhyamaka, en particular al pensador Nāgārjuna (siglos II-III).

16 J. *koto* 事 (こと) significa tanto “cosa” como “asunto”, “suceso”. Podría haber un juego de palabras con la ambivalencia de sentidos del término griego *logos*, en tanto que también se lee *koto* el primer carácter de la palabra japonesa común para “lenguaje” o “habla”, *kotoba* 言葉 (*kotoba* 詞 se refiere también a expresión, palabra, lenguaje, letra con un sentido específico más lírico).

pino, el bambú el del bambú. Para Nishitani, el *logos*, como “asunto y palabra”, aparece cuando las cosas expresan lo que son. Aquí, *logos* y *koto*, en cuanto que orden racional “donde *ratio* y orden son tomados en sentido ontológico”, indican el modo de ser originario de las cosas donde se manifiestan tal como son:

Nuestro conocer el orden racional, o *logos*, siempre empieza y acaba en el lugar donde las cosas hablan de sí mismas, de su propio asunto. Su punto de partida está donde las cosas se manifiestan en su propio terruño, tal como son, en su mismidad. Por eso, el que las cosas sean como realmente son y que pronuncien su propio asunto son una y la misma cosa. (Nishitani 1999 259)

Se trata de ver las cosas desde un modo de ser que no tiene nada que ver con nuestras representaciones o juicios (Nishitani 1999 184). Las cosas en sí mismas, o el sí mismo, no son sujeto ni substancia, dice Nishitani, sino proceso y relación. Por ello, debemos situarnos en otra perspectiva si queremos comprenderlas en su verdad, como nos anima a hacer el poeta. Bashō “[n]os llama a dirigirnos a la dimensión en la cual las cosas se manifiestan tal como son, a que armonicemos con la mismidad del pino y del bambú” (*id.* 185).

Lenguaje y silencio

Otra de las cuestiones que se plantean es cómo dar cuenta de esta aprehensión de la realidad. Aquí surge el problema del lenguaje. ¿Qué tipo de lenguaje puede apuntar hacia esa realidad sin detener su flujo siempre cambiante fijándola en una forma determinada y parcial? ¿Solo puede expresarse en términos poéticos o mediante la expresión paradójica “forma de la no-forma” que es el bastón de bambú? La respuesta al *kōan*, como hemos dicho, no requiere deliberación sino brotar del propio interior espontáneamente. Podríamos decir que el zen no se detiene en la inefabilidad de la realidad última, la realidad en sí. Otro filósofo de la Escuela de Kioto, Ueda Shizuteru (1926), afirma que “la nada no es la última palabra en el zen” (2006 27). Por difícil que resulte decir algo sin quedar atrapados en las trampas del lenguaje (caer en la univocidad, la representación, la abstracción), la exigencia del maestro es “¡di algo!”.

Como bien ha estudiado Ueda, el zen no rechaza el lenguaje sino un determinado uso de él. Así, la articulación lingüística de la realidad en el zen puede incluir desde formas de evocar el silencio absoluto hasta una afirmación poética simple o el diálogo. En cuanto al primero, Ueda observa: “Sobre el silencio absoluto no puede hablarse. Para responder al silencio absoluto (quizá mejor para “desilenciarlo”) no basta quizá con no hablar. Solamente la profundización en el *zazen* sin fondo conduce al silencio absoluto” (*id.* 26).

Esta idea de responder al silencio recuerda a las palabras de George Steiner: “El lenguaje, la palabra, requiere alguien que escuche y, si es posible, alguien que conteste. [...] Hablamos porque se nos ha invitado a responder, el lenguaje es, en su sentido radical, una ‘vocación’” (43). Una “modificación lingüística del silencio” sería el lenguaje negativo, una suerte de *vía apofática*¹⁷ que expresa mediante el lenguaje la imposibilidad de nombrar lo que carece de nombre, en este caso, la dimensión primaria de la realidad en su no-articulación. El zen se sirve de negaciones como *mu* (“nada” o “no”)¹⁸ y antinomias que incluyen una afirmación y una negación (como “la forma de la no-forma”, “ni ser ni nada, ni no-ser ni no-nada”). Las afirmaciones con frecuencia son tautológicas para captar lo más directamente posible lo que las cosas son en sí y expresan en sí mismas (“las montañas, montañas; el agua, agua; lo largo, largo; lo corto, corto”, “las flores florecen como florecen”). Aquí el lenguaje poético es un vehículo privilegiado, como la forma japonesa del *haiku*. En cuanto a la forma de expresión dialógica, hemos visto un ejemplo del *mondō-kōan*. Se trata de preguntas y respuestas breves, sin explicaciones y sin apenas datos sobre el contexto de la conversación original, contienen interjecciones y gestos, frases ambiguas y aparentemente irracionales, arbitrarias e incluso disparatadas. Podría decirse que se juega con la ambigüedad, los contrasentidos y el absurdo como forma de humorismo, es decir, para resaltar el lado cómico de la vana pretensión de circunscribir la realidad en palabras del interlocutor derrotado en la contienda verbal. El aspecto lúdico parece descansar en la aceptación de esta limitación como inherente a la condición humana. Para Ueda, estos diálogos no solo son encuentros sino ejercicios para el encuentro:

Lo que sirvió como respuesta en el contexto del intercambio original, en el contexto del *sanzen*, se convierte en una nueva pregunta y, de esta forma, la llama viva del zen se transmite de generación en generación. El pasado, expresado como una pregunta para el presente, se convierte en presente; la antigüedad se hace contemporánea al darle voz en la forma de pregunta y respuesta. (2004 47).

Este ejercicio propicia la disposición para salir del propio ensimismamiento y abrirse al mundo. Para Ueda, sentarse a meditar en silencio y de ahí levantarse e interactuar y hablar con los demás constituye una dinámica gracias a la cual el silencio se vuelve más profundo

17 En la tradición cristiana, Pseudo-Dionisio Areopagita es célebre por su distinción de la vía afirmativa y la vía negativa en teología. La primera hace afirmaciones mediante los atributos divinos y consta de distintos grados según la distancia de Dios (purgativa, iluminativa y proficiente), mientras que la segunda no admite grados, pues es el camino más directo para llegar a Dios (*cf.* 376-377).

18 Chino *wu*, J. *mu* 無.

y las palabras más expresivas. Se trata, en definitiva, de un movimiento desde y hacia el lenguaje. El lenguaje articula nuestra comprensión del mundo y nuestra autocomprensión en él. Pero el mundo no es el único horizonte de sentido en la medida en que está situado a su vez en una apertura ilimitada. Esta se sustrae al lenguaje y nos hace callar, pero después nos devuelve al lenguaje con infinitas posibilidades expresivas. Así, la realidad se articula, en el doble sentido de expresarse y vincularse.¹⁹

Conclusiones

Hemos visto cómo a partir de un lenguaje religioso de una tradición particular, principalmente el *kōan* en el budismo zen, se derivan toda una serie de consideraciones filosóficas sobre el lenguaje y su poder de articular la realidad. A la luz de estas consideraciones, se ha puesto de manifiesto que el zen no solo ha empleado repetidamente el lenguaje, pese a sus reticencias, sino que su posición respecto a él constituye uno de los rasgos característicos de la forma en que la tradición se ha configurado y se ha entendido a sí misma. Los seguidores del zen a lo largo de los siglos han generado un corpus literario compuesto por distintos géneros o formas literarias, y asimismo se han servido de otros modos de expresión artísticos, como la pintura, la ceremonia del té, el *ikebana* o las artes escénicas. Además, como sugiere Ueda, el uso zen del lenguaje requiere que las palabras o los gestos sean plenamente significativos, que procedan directamente de la fuente de la realidad primordial, la apertura absoluta que envuelve nuestro mundo, como una suerte de epifanía del silencio absoluto.

El hecho de que el zen se exprese mediante distintos tipos de lenguajes viene a corroborar la tesis del antropólogo de la religión Lluís Duch de que no hay un lenguaje religioso o lenguajes específicamente religiosos, sino “lenguajes utilizados por la religión”:

[L]a religión [...] no se configura mediante una serie de lenguajes peculiares reconocidos más o menos apriorísticamente como “religiosos” o mediante unas determinadas estructuras históricas y políticas consideradas *a priori* como “religiosas”, sino que, en la multiplicidad de las peripecias históricas de los seres humanos, lo religioso de la religión de cada individuo y grupo humano se limita a utilizar las distintas modalidades de la capacidad lingüística del ser humano. (2012 119)

Para Duch, la religión es “una de las expresiones más importantes y existencialmente más significativas de la naturaleza cultural del hombre” (2012 119). Con el uso de determinados registros lingüísticos, explica

19 Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua española, “articular” viene del latín *articulare*, a su vez derivado de la palabra *articūlus*, “juntura”.

Duch, las tradiciones religiosas van consolidando sus expresividades, que pueden concretarse en sistemas dogmáticos, litúrgicos, canónicos y morales. Pero siempre se tratará de articulaciones lingüísticas “de carácter coyuntural y fragmentario” (*id.* 118). El lenguaje religioso, o la “dicción de la superación de los límites impuestos por la contingencia”, se dará siempre que haya seres humanos que instituyan “praxis de dominación de la contingencia” desde sus situaciones concretas en el mundo y con las posibilidades expresivas que tienen a su alcance.

El mismo autor nos recuerda que la necesidad humana de dar forma lingüísticamente a la realidad en sus diversas facetas se ve contrastada por el impulso de saltar más allá de las palabras ante la insuficiencia de *todos* los lenguajes, la “gran intuición de los auténticos místicos de todas las religiones” (Duch 2010 88). De forma análoga, podríamos decir que, sin restar importancia a las propuestas surgidas del “giro lingüístico (*linguistic turn*)”, cabría prestar atención a las voces críticas con el logocentrismo, los excesos de la hermenéutica o el punto de vista que expresa la llamada metafísica de la presencia –por ejemplo, Hans Ulrich Gumbrecht (2004) o, más recientemente, James Risser (2012)–.²⁰ El propio Duch se refiere incluso a un *iconic turn*, el “giro icónico” de una época como la actual que sobrevalora la visualidad. En este sentido, sería interesante contrastar las diferentes formas de pensar y nombrar la realidad que recorren la filosofía occidental con las perspectivas de otras tradiciones de pensamiento, como la que representa la Escuela de Kioto, formada en una cultura que ha privilegiado la ausencia y el silencio. Algo que en cierto modo ha intentado el sinólogo François Jullien en su obra *Si parler va sans dire. Du logos et d’autres ressources* (2006), en la cual trata de repensar, a la luz de la filosofía china, el estrecho vínculo entre el término *logos* con su pluralidad de significados en la tradición occidental, como, por ejemplo, discurso, habla o lenguaje, y lógica; vínculo que no se habría establecido tan explícitamente en el pensamiento chino:

China no ha pensado según el pliegue del Ser y por tanto de la entidad-identidad, sino según el de la capacidad investida que se despliega incesantemente en el gran proceso del mundo (la noción

20 Gumbrecht aclara que no enfatiza en un redescubrimiento de los efectos de la presencia y el interés de las “materialidades de la comunicación”, lo “no-hermenéutico” y la “producción de la presencia” para suprimir la dimensión de la interpretación y la producción de significado sino para mostrar la tensión entre ambas dimensiones (*cf.* 2004 18). Por su parte, Risser explora los vínculos entre vida y comprensión y propone una hermenéutica post-gadameriana vinculando la hermenéutica a la experiencia básica de la filosofía definida por Platón, entendida como una “vida de comprensión” a fin de ampliar el alcance de la hermenéutica como filosofía e ir más allá de una teoría sobre la interpretación textual (*cf.* 2012 1, 4).

de *de* en relación con la de *dao*, el “tao”, la “vía”); tal como no ha concebido, en sus inicios, un relato mítico de la ambigüedad de la cual un *logos* discriminante y determinativo debería haberse emancipado afinando su principio de no contradicción. (Jullien 38, traducción propia)

Se abre, por tanto, un prometedor campo de reflexión sobre la relación entre la filosofía y el lenguaje, como también entre la filosofía y la religión, con la consideración de tradiciones de pensamiento no occidentales. De hecho, “filosofía” e “intercultural” son dos términos que cada vez más nos acostumbramos a ver juntos, como ha sucedido antes con otras disciplinas. Si admitimos que la razón o la verdad no son exclusividad de una cultura o de una tradición en particular, abrir la filosofía a esos otros modos de pensamiento no puede sino contribuir a que nos comprendamos todos mejor: a los otros y a nosotros mismos. Desde una perspectiva intercultural, también son pertinentes las observaciones del mencionado antropólogo Lluís Duch sobre la deficiente calidad de la comunicación en general y la religiosa en particular en la sociedad actual. Los seres humanos de todos los tiempos con frecuencia olvidamos que “todos somos radicalmente *iguales*, pero histórico-culturalmente *diferentes*” (Duch 2010 31). De esto se desprende que ningún lenguaje religioso podrá explicar de manera unívoca u omnipotente las verdades de la fe. Para Duch, la religión es la máxima expresión de la intimidad del ser humano, “su *misterio*” y la representación más afinada de aquello que desde su nacimiento hasta su muerte es “*ambigüedad*”. Por ello el ser humano nunca podrá abandonar “el ámbito de la parcialidad, es decir, el ámbito de *las* culturas, de *las* tradiciones y de *las* religiones” (*id.* 63).

Una de las maneras que, a lo largo de su historia, ha propuesto el zen para ahuyentar la tentación de reclamar la absolutidad de la verdad y el dominio exclusivo de la palabra, sería, como hemos visto, el diálogo abierto y aparentemente sinsentido del *kōan*. No sabemos si algún discípulo supo dar una respuesta adecuada a la pregunta desafiante del maestro Shoushan, pero Izutsu nos presenta en su obra aquí referida otro *kōan* similar. La frase final indica qué respuesta prefirió el maestro. Así mismo, su risa delata que tampoco habría que tomarla demasiado en serio, es decir, como la única correcta posible y definitiva:

El maestro [Baizhang, J. Hyakujō, 720-814] cogió una botella de agua, la depositó en el suelo y planteó la pregunta: “Si no tuvierais que llamarla botella de agua, decidme, ¿cómo la llamaríais?”.

El monje al frente del monasterio respondió diciendo: “¡No se la puede llamar en ningún caso un leño!”.

Entonces el maestro se dirigió a Wei Shan [J. Isan, 771-853] y le pidió que también respondiese.

Acto seguido, Wei Shan pisoteó la botella de agua [...]. El maestro se rió y comentó: “El abad ha sido vencido por este monje en la contienda”. (*Wumenguan* caso 40, cit. en Izutsu 99-100)

Bibliografía

- Buddhist Wisdom. The Diamond Sutra and The Heart Sutra* [1958]. Ed. Judith Simmer-Brown. Trad. Edward Conze. New York: Random House, 2001.
- Duch, L. *Religió i comunicació*. Barcelona: Fragmenta, 2010.
- Duch, L. *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela, 2012.
- Gumbrecht, H. U. *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Heine, S., and Wright, D. S. “The Kōan Tradition: Self-Narrative and Contemporary Perspectives.” *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. Eds. Steven Heine and Dale Wright. Oxford: Oxford University Press, 2000. 3-14.
- Izutsu, T. *Hacia una filosofía del budismo zen*. Trad. Raquel Bouso. Madrid: Trotta, 2009.
- Jullien, F. *Si parler va sans dire: Du logos et d’autres ressources*. Paris: Editions du Seuil, 2006.
- Nishida, K. 『西田幾多全集』 *Nishida Kitarō Zenshū* [NKZ]. 19 vols. Tokio: Iwanami Shoten, 1978-1980.
- Nishida, K. *Indagación del bien*. [1911]. Trad. Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Nishitani, K. 『西谷啓治著作集』 *Nishitani Keiji Chosakushū* [NKC]. 26 vols. Tokio: Sōbunsha, 1986-1995.
- Nishitani, K. *La religión y la nada* [1961, 1982]. Trad. Raquel Bouso. Madrid: Siruela, 1999.
- Pseudo-Dionisio Areopagita. *Obras completas*. Ed. Teodoro H. Martín-Lunas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Risser, J. *The Life of Understanding: A Contemporary Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- Steiner, G. *Gramáticas de la creación*. Trad. Andoni Alonso y Carmen Galán. Madrid: Siruela, 2010.
- Ueda, S. 『上田閑照集』 *Ueda Shizuteru Shū* [USS]. 11 vols. Tokio: Iwanami Shoten, 2001 - 2003.
- Ueda, S. *Zen y filosofía*. Ed. Raquel Bouso. Trad. Raquel Bouso e Illana Giner. Barcelona: Herder, 2004.
- Ueda, S. “Silencio y habla en el budismo zen.” Trad. Martín Ramírez. *Las palabras del silencio: el lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*. Eds. Óscar Pujol y Amador Vega. Madrid: Trotta, 2006. 13-38.