

# La hermenéutica del *kōan*

Juan Arnau

*Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)*

## **Antecedentes: la tradición *chan***

El ritual tántrico escenifica la tensión entre lo inefable y su simbolización. Dicha tensión se retoma, con más fuerza si cabe, en la tradición *chan* (zen) de Asia oriental. Se ha hablado tanto de la inefabilidad de la experiencia del despertar zen que es fácil pasar por alto lo que de otra forma sería obvio: que el *chan* (zen) responde a una tradición que utiliza las palabras de los maestros ancestrales como código relativamente invariable de la iluminación. El adepto tendrá que «descifrarlo» y probar que su comprensión del código es tan profunda como la de los antiguos maestros. De hecho, algunas de las más influyentes tradiciones *chan* son auténticas tradiciones literarias, críticas del lenguaje que funcionan, al mismo tiempo, como filosofías de un lenguaje sagrado de liberación.

La tradición *chan* asumió numerosos formalismos religiosos y lingüísticos del universo cultural chino en el que se desarrolló. Las ideas y prácticas de la India budista jugaron su papel, pero fueron asimiladas a modos culturales chinos y estuvieron asociadas, de forma imprecisa, con ese fenómeno tan difícil

de definir que llamamos «taoísmo». El budismo de la India se fundió de forma natural con concepciones afines del taoísmo, un ejemplo de lo cual fueron las correspondencias entre las enseñanzas *madhyamaka* y los célebres aforismos taoístas. «La vía que puede nombrarse no es una vía verdadera», o: «Los que saben no hablan y los que hablan no saben». El silencio de los budas se convierte, en China, en el silencio del conocedor del tao.

El estilo del sabio taoísta, su peculiar modo de conocer, decir y hacer, deja su sello particular en el budismo chino. Los filósofos taoístas tuvieron predilección por la paradoja, la expresión metafórica y la frase o gesto escandaloso; sus gestos fluctuaron entre lo profano y lo iconoclasta. Estas peculiaridades de estilo revelan tres importantes aspectos del lenguaje religioso del taoísmo y el zen: (1) la paradoja indica la naturaleza dialéctica del lenguaje religioso; (2) la metáfora señala su valor metalingüístico, su naturaleza trascendente e independiente; (3) lo iconoclasta apunta a su poder de transformación.

Estos tres elementos de la cultura china prebudista se entendieron perfectamente con el espíritu de los textos del *mahāyāna* indio. En algunos de ellos se vislumbra ya una predilección por la paradoja, la metáfora y la afirmación escandalosa que contradecía, incluso, los mismos principios budistas. También fueron frecuentes, como vimos, las alusiones al silencio del Buda. El silencio y estos tres elementos discursivos (paradoja, metáfora e iconoclasia) fueron el material con el que la tradición *chan* elaboraría cuidadosamente el tejido de una dialéctica rigurosa que serviría tanto de fundamento como de técnica para la liberación.

La relación que estableció el taoísmo con las palabras y el silencio no fue menos sofisticada que la mantenida por el budismo en India. Nos centraremos en dos aspectos de esa relación. El primero tendrá en cuenta que el énfasis taoísta en el silencio no es necesariamente una negación incondicional del valor del lenguaje. El segundo considerará que lo que convierte a las palabras en problemáticas y carentes de significado es, precisamente, su capacidad de ser portadoras del mismo.

El primero de estos dos aspectos se hace patente en el *Chuang-tzu*. Los sabios, se nos dice en primer lugar, se mueven en una esfera que las palabras no pueden alcanzar: «su camino no es el camino del habla, su discurso es un discurso sin palabras [...], y las palabras se dejan

descansar en el lugar donde la comprensión ya no comprende más, y esto es lo más excelso». En el texto se afirma que el abandono del habla es la perfección del habla, y que: «cuanto más hablas del (camino), más te alejas de él». <sup>1</sup> Y, aún más, se dice que: «si se habla de manera adecuada se puede hablar todo el día y todo lo dicho estará en consonancia con el camino»; si bien, lo más último y más alto no lo pueden expresar ni las palabras ni el silencio.

Las palabras son instrumentos, ahí está el secreto de su correcto uso. Sólo al utilizarlas como herramientas las usamos con propiedad, como sugiere este pasaje:

La red del pescador existe debido al pez; una vez atrapado el pez, uno se puede olvidar de la red. La trampa de conejos existe debido al conejo; una vez cazado el conejo, se puede olvidar la trampa. Las palabras existen debido a su significado; una vez obtenido el significado, se pueden olvidar las palabras. ¿Dónde encontraré a un hombre que pueda olvidarse de las palabras para poder hablar con él?<sup>2</sup>

Asimismo, el *Chuang-tzu* distingue tres tipos de expresiones lingüísticas no profanas: (1) las «palabras atribuidas» (*yü-yen*), es decir, las palabras asociadas a los sabios del pasado; (2) las «palabras repetidas» (*ch'ung-yen*), dichos citados por los sabios; y (3) las «palabras *chih-yen*», palabras que son como una copa que cae cuando se llena y recupera su

posición erguida cuando se vacía.<sup>3</sup> Estas últimas son consideradas las más efectivas. Son las únicas que armonizan con todas las cosas, pues sólo ellas pueden dar cuenta de un mundo en constante transformación, ya que las palabras, una vez han sido objeto de la reflexión, terminan inevitablemente reificándose. Lo que se dice acerca de algo sólo es cierto en el instante mismo de la pronunciación. Debido a que responden a las mutaciones de las cosas, las palabras *chih-yen* son palabras que no son palabras, son palabras de silencio: «Puedes hablar con ellas toda tu vida y no haber dicho nada, o puedes gastar tu vida entera sin hablar de ellas y nunca habrás dejado de hablar.»<sup>4</sup>

Una de las fuentes textuales de la doctrina chan del silencio de los sabios fue un texto indio, las *Enseñanzas de Vimalakīrti*. En uno de sus pasajes, el sagaz Vimalakīrti adoctrina a los discípulos más avanzados del Buda. Uno de ellos acaba de exponer su propia versión de la no dualidad, provocando que los presentes se vuelvan en busca de confirmación hacia el bodhisattva Mañjuśrī, símbolo y patriarca de la sabiduría. Y Mañjuśrī sentencia: «En verdad habéis hablado bien, sin embargo vuestras explicaciones son en sí mismas duales. No conocer ningún *dharma*, no expresar nada, no decir nada, no explicar nada y no anunciar nada, no indicar nada y no designar nada, es el umbral de la no dualidad.» En ese momento Mañjuśrī solicita a Vimalakīrti

que exponga el ingreso del bodhisattva en la no dualidad, a lo que el laico contesta manteniéndose quieto y en absoluto silencio. Entonces Mañjuśrī vuelve a tomar la palabra: «Excelente, excelente, noble señor. Ésa es en verdad la entrada a la no dualidad de los bodhisattva. Aquí no hay uso de sílabas, de sonidos o de ideas».

La naturaleza del silencio del sabio fue uno de los principales puntos de controversia dentro de la escuela *chan*, que intentó a menudo emular el silencio de Vimalakīrti. Podría parecer a primera vista que la actitud *chan* hacia el lenguaje es un rechazo intransigente de las palabras, pero los textos muestran de hecho algo muy distinto, y sería más exacto decir que hay una cierta desconfianza hacia la palabra escrita y la comprensión intelectual, aunque no siempre es fácil delimitar las fronteras de dicha desconfianza, dado que la tradición ha tendido a subrayar, tanto en el periodo clásico como hoy día, la expresión directa (a menudo metafórica) de una experiencia personal. Con respecto al lenguaje en general, sin embargo, la posición *chan* parece inclinarse más hacia una crítica del dualismo habla/silencio que hacia un rechazo incondicional de la expresión verbal. Con frecuencia se dice que el silencio literal no es menos habla (expresión simbólica) que las palabras. De modo que la experiencia de lo inefable se definiría mejor mediante la superación de la dualidad expresable/inexpresable.

Los Dichos recordados de Bodhidharma (*Ta-mo yü-lu*) comentan asimismo las palabras del *Vimalakīrti*: «El bodhisattva sigue el camino del *dharma* siguiendo lo que no es el camino». <sup>5</sup> Se pregunta qué quiere decir esto, y se responde que «recorrer lo que no es el camino significa no abandonar los nombres, no abandonar los signos externos. Penetrar (en el camino del Buda) significa no tener nombres entre nombres, no tener signos entre signos». <sup>6</sup> El pasaje está todavía lejos de una solución satisfactoria del problema fundamental. No se dice qué es más consistente con la no dualidad, si la aceptación o el rechazo de la expresión verbal. El texto refleja un estadio en la evolución del chan en el que la tradición todavía no había desarrollado un conjunto de expresiones verbales que, en virtud de su antigüedad, pudieran reclamar invariancia y servir de iconos.

En un momento posterior, bajo la dinastía Sung, encontramos un tratamiento más sofisticado del significado del silencio de *Vimalakīrti*. Por ejemplo, en el caso ochenta y cuatro de la célebre colección de *kōan Pi-yen lu* (siglo XII), se deja constancia de que *Vimalakīrti* ha dicho algo pero sin hablar. <sup>7</sup> El comentario en verso de Hsüeh-tou comienza diciendo: «¡Bah!, ese viejo idiota de *Vimalakīrti*», y en su comentario, Yüan-wu explica: «¿Por qué decir ¡Bah!? Dadle trescientas bofetadas en la mañana y ochocientas más por la tarde. Un ¡Bah!» no nos lleva a ninguna parte. [...] Que se levante la

ensortijada espada del Rey Diamante y corte con ella su cabeza». El sentido del pasaje se aclara un poco en el caso sesenta y cinco, donde Yüan-wu cita los versos atribuidos a Huai T'ien-i (discípulo de Hsüeh-tou): «*Vimalakīrti* no permaneció en silencio por mucho tiempo. Lo infringió allí sentado». El comentario no reprocha a *Vimalakīrti* carecer del ojo del discernimiento, sino pretender estar en silencio cuando en realidad no lo está, y crear la ilusión de que existe un estado de absoluto silencio, un absoluto inexpressible que sirve de refugio frente a las tribulaciones de un mundo construido por el lenguaje.

Este caso es, de hecho, muy antiguo, y está basado en un episodio de una de las colecciones clásicas de diálogos, el *Samyukta-āgama*, donde el Buda responde con el silencio a las cuestiones que plantea un śramaṇa no budista —el *tīrthika* o extranjero:

Un extranjero preguntó al Buda: «Yo no pregunto acerca de lo que puede decirse, yo no pregunto acerca de lo que no puede decirse». El Bienaventurado permaneció (en silencio) por un rato. El extranjero lo alabó diciendo: «El Bienaventurado tiene gran compasión, gran piedad. Ha apartado de mí las nubes de la confusión y he logrado así la entrada». Después de que el extranjero se hubo marchado, Ananda preguntó al Buda: «El extranjero dijo: He logrado la entrada, ¿qué obtuvo?». El Buda contestó: «Él es como un buen caballo, corre a la sombra del látigo.

## El *kōan*

Si la tradición *chan* se hubiera detenido en este punto no sería más que una escuela filosófica con cierto interés para el investigador, pero el *chan* fue también una institución y una religión. Los seguidores del *chan* han utilizado durante siglos símbolos sagrados que consideran medios efectivos (*fang-pien*) para tomar conciencia de que ni el habla ni el silencio constituyen el verdadero silencio, y estos símbolos están compuestos de palabras y frases. Son, de hecho, palabras sagradas. Durante la dinastía Sung se difundieron y sistematizaron expresiones que, todavía hoy, se conocen con el nombre de *kōan* (*kung-an*) y aquellos que las utilizaban aseguraban practicar «la meditación mirando dentro de las palabras» (*k'an-hua ch'an*). Con el *chan*, la idea de una experiencia religiosa más allá de las dualidades implícitas en el lenguaje tomó forma en un sistema de símbolos en el que las palabras, utilizadas como «palabras contempladas» (*k'an-hua*), no eran elementos del pensamiento discursivo que pudieran analizarse mediante la reflexión, sino que funcionaban como expresiones que deberían provocar una experiencia especial, algo que no ocurre con el uso corriente del lenguaje.

Según la tradición, el máximo exponente de la iluminación a través de las palabras fue Ta-hui (1089-1163), el principal discípulo de Yüan-wu. Ta-hui criticó a los que abogan por el silencio, a los defensores de la meditación sin

palabras, el error en boga en aquellos días que consistía en esconderse tras la «montaña oscura» del silencio quietista. La tendencia de la mente a dejarse arrastrar por la aflicción o el entusiasmo arrastró a muchos a ponderar la práctica de la serenidad como antídoto contra la distracción mental. Esta concepción, según Ta-hui, llevaba al error de ignorar el hecho de que nuestro yo, «único gran maestro» en el camino, está más allá de la pasividad y la excitación (o, en nuestros términos, del silencio mental y del discurso mental). Por tanto, aquellos que se comprometen sólo con el silencio cometen un grave error. Basándose en el Chuang-tzu, Ta-hui añadía que cuando el sabio habla, en realidad está en silencio; y cuando la gente corriente guarda silencio, en realidad está hablando; y aquellos que intentan imitar el silencio del sabio sin hablar no comprenden lo que el Buda y los sabios hacen y dicen.

Se podría decir que el *kōan* comparte con el mantra ciertos aspectos de su tipología simbólica, aunque estos dos tipos de «palabras de silencio» difieren en algunas de sus características. El *kōan* corresponde al lenguaje corriente en cuanto a la forma y el contenido semántico; mientras que el mantra mantiene sólo una semblanza fonológica con el lenguaje común. El significado religioso del *kōan* es similar al del mantra, pero en su forma específica y su modo de aplicación existen diferencias sustanciales.

Una vez la tradición *chan* hubo desarrollado su sistema de iconos verbales más o menos invariables (los *kōan*), la escuela se enfrentó al desafío de convertir las «palabras repetidas» en «palabras *chih-yen*»; es decir, ya no era suficiente asegurar la transmisión adecuada de los símbolos (la «letra»), esas palabras tenían que seguir siendo metáforas vivas capaces de extraer una experiencia («el espíritu») del devoto. Para lograr ese objetivo se manejaron dos tipos de transmisión religiosa, ambas muy contextualizadas, la verbal y la ritual. El contexto ritual dirigió la práctica de la meditación, y la transmisión oral y escrita fue preservada mediante la relación gurú/discípulo y el mantenimiento de estos linajes sin interrupción.

El aspecto verbal del significado del *kōan*, más susceptible al análisis crítico que ese otro de la meditación, muestra claramente los diferentes niveles en los que opera dicho instrumento. En primer lugar, el *kōan* expresa la inefabilidad de lo sagrado, es una palabra que no pretende ser palabra común; una «nopalabra». En segundo lugar representa la autoridad e invariancia de las declaraciones religiosas, la palabra de los budas y los patriarcas. Tercero, expresa la trascendencia cuando se transforma en palabra liberadora. Y, por último, encarna la inmanencia de lo sagrado, pues es la palabra que expresa todas las palabras.

La forma del *kōan* muestra la primacía del primero de estos cuatro aspectos. Su

carácter paradójico, su inaprehensibilidad conceptual, transmite su valor religioso tan efectivamente como el contenido o significado de las palabras que lo constituyen. El «estilo» de transmisión religiosa implícito en la forma del *kōan* es lo que se ha llamado la «implicación hermenéutica» o aplicación de la doctrina de los medios hábiles (*upāya*). El *kōan* se ciñe además a los modos institucionalizados de transmisión cuya retórica y dialéctica parece a veces socavar la misma tradición, pero que sin embargo la refuerza.

Pero la crítica del *kōan* no es sólo una función específica de la tradición: con ella se pretenden dismantelar todas las dualidades construidas mediante el pensamiento conceptual. De este modo el *kōan* se sitúa, como el mantra, en un tercer nivel, un orden más allá de la afirmación y de la negación (en términos de la metafísica de Nāgārjuna, un orden más allá de lo que es y de lo que no es). El *kōan* es, por tanto (como la doctrina del vacío), un medio hábil o una herramienta para quienes pretenden alcanzar el silencio y, al mismo tiempo, trascenderlo.

Éste es el principio básico del que es sin duda el más célebre de los *kōan*, el *kōan Mu* (*wu* en chino), que forma parte de un diálogo clásico entre un maestro zen y su discípulo. Este diálogo constituye una amalgama de elementos doctrinales junto al estilo del taoísmo y las enseñanzas budistas fundamentales, incluida la del silencio: «Un monje preguntó una

vez al legendario maestro del *chan* Chao Chou (778-897?): ‘¿Tiene (ese) perro la naturaleza del Buda?’ Chou replicó: ‘No, no la tiene’. (El equivalente chino a «No, no la tiene» es el monosílabo *wu*).

Cuando un maestro entrega un *kōan* a su discípulo —al menos hoy, en la práctica de meditación japonesa zen rinzai—, éste no considera el *wu* como un sí o un no, sino como un más elevado «no éste, no ése», que define la naturaleza de buda del individuo. El discípulo debe encontrar ese «no» que no es un «no» y traérselo al maestro.

Wu-men Hui-k’ai, el maestro *chan* que hizo del *wu* el fundamento del entrenamiento contemplativo, explica el significado y uso de este monosílabo:<sup>8</sup>

La práctica de la meditación debe pasar a través de las barreras (erigidas) por los Maestros, nuestros Ancestros. Para obtener esta misteriosa realización hay que cortar completamente los caminos (habituales) de la mente... Si preguntas cuál es esa barrera de los Maestros del pasado, es simplemente una sola palabra: *wu*. Ésta es la única barrera y puerta de la enseñanza ancestral. ¿Eres tú uno de esos que buscan traspasar esta barrera? Si lo eres, despierta una bola de incertidumbre en todo tu cuerpo, con sus trescientos sesenta huesos y sus ochenta y cuatro mil poros capilares. Infunde tu cuerpo (con esa duda) al concentrarte en la palabra *wu*. Día y noche llévala contigo y ponla ante tus ojos. No la tomes

como un concepto de la nada vacía, ni como el «no» de «es» y «no es». Debe ser como si te hubieras tragado una bola de hierro candente que no pudieras de ninguna manera expulsar. Arroja cualquier conocimiento erróneo o comprensión que hayas adquirido ese día. Tras un tiempo (ese proceso) madurará; espontáneamente, lo interior y lo exterior se volverán uno. Como un mudo que ha tenido un sueño, tú conocerás esto, pero sólo por ti mismo.

Atravesar la barrera del *wu* no significa recluirse en un mutismo espiritual, pues en cualquier caso el mudo deberá también despertar de su sueño. El propio Wu-men advierte contra los peligros de los que sólo buscan «unificar y pacificar» la mente y caen en el hoyo profundo de la «iluminación silenciosa». Anclarse en el silencio es tan sólo otro síntoma de la patología del lenguaje: reificación y apego. Las palabras no son ni más ni menos (aquí coinciden el tantra y el zen) que un medio de liberación.

Desde esta perspectiva, todas las palabras son, en cierto sentido, mentiras, pero, puesto que el silencio también es una mentira, ¿qué podemos entonces decir o no decir? El caso *treinta y cuatro* de la misma obra dice: «Cuando encuentres en la vereda a un hombre del camino, no lo saludes con palabras, no lo saludes con silencio. Dime, ¿cómo lo saludarás?». Se busca la palabra que pueda expresar de forma adecuada el silencio. Esa palabra, como veremos más adelante, es una pa-

labra liberadora, un gesto liberador, la llamada «respuesta» al kōan. Y es aquí donde el uso zen de las palabras se distancia del mantra tántrico.

## La ensañanza de los sabios ancestrales

El pasaje a través del silencio de la meditación, desde el significado literal de las palabras hasta el uso transformado de ellas, fue descrito por el maestro chino Ch'ing-yüan de la siguiente manera:

[...] Antes de que este viejo monje hubiera practicado la meditación durante treinta años, veía las montañas como montañas, los ríos como ríos. Después, cuando llegó a una percepción y conocimientos íntimos, alcanzó el punto donde ya no veía las montañas como montañas ni los ríos como ríos. Finalmente, ahora que ha obtenido la sustancia misma de las cosas, el lugar donde descansan, vuelve a ver con naturalidad las montañas como montañas y los ríos como ríos. [...]

En cierta medida, el kōan podría ser entendido como un remedio para aliviar los síntomas de la enfermedad del lenguaje, una terapia para combatir los vicios del pensamiento discursivo, un modo de escapar al círculo hermenéutico. Pero para la tradición no fue sólo un reactivo contra los males de lo discursivo sino una especie de culminación y, al mismo tiempo, la expresión de un acon-

tecimiento cognitivo. Los kōan fueron, en este sentido, palabras de silencio. A diferencia de los sermones del Buda, no consistían en declaraciones doctrinales —aunque incorporaran a menudo elementos de esta índole—; al contrario que los mantras, no representan aspectos de la budeidad, sino que son *pronunciaciones del silencio* de los sabios del pasado, los Maestros Ancestrales del linaje *chan* (*tsung*), que establecieron con ellos los fundamentos de un linaje espiritual.

La etimología tradicional de la palabra kōan tiene su *locus classicus* en los *Dichos recordados de Chung-feng*, donde leemos:

Los kōan (*kung-an*) pueden compararse a los casos registrados en un tribunal de justicia. El gobernante puede imponer el orden en su reino si existe una ley. (El aspecto) público (*kung*) (de este proceso) es la huella dejada por todos los sabios y gente honorable, el principio más alto que sirve de guía al mundo. Son los casos genuinos registrados de declaraciones hechas por los sabios y la gente honorable en relación con el principio último. Los kōan no son la opinión privada de un individuo [...]. La palabra *kung* (público) significa que los kōan ponen fin a la comprensión privada; la palabra *an*, o «casos registrados», significa que son garantía de acuerdo entre budas y patriarcas... Mediante el [*kung-an*], la intención de los patriarcas se hace suficientemente clara. La mente del Buda es como un libro abierto y revelado.

El pasaje atribuye al *kōan* el valor de palabra sagrada, y, por implicación, de palabra institucional, palabra de transmisión. Se trata de una declaración pública que «pone fin a la comprensión privada»; es la palabra sagrada cuya ley define los límites de la experiencia individual y, por extensión, los límites de lo que puede decirse. Pero, además, esta ley es «garantía de acuerdo» con la única verdadera experiencia, por tanto legítima, que existe, esa que los Ancestros vivieron por primera vez. El *kōan*, por tanto, induce a una experiencia restringiéndola y garantiza su valor conduciéndola.

En cuanto palabra liberadora, el *kōan* pertenece a la categoría de conceptos budistas llamados «contraagentes» (*pratipakṣa*). Así, Ta-hui hablará de «una palabra que contrarreste el nacimiento y la muerte». Sin embargo, el *kōan* no combate el cautiverio del engaño simplemente a un nivel abstracto o doctrinal, también se lo concibe como expresión de la liberación y como medio necesario en su búsqueda.

Ya hemos visto algunas de las similitudes que el *kōan* guarda con el mantra: el que medita se concentra en él, y el sonido del *kōan* se repite en la mente (en casos excepcionales se pronuncia) hasta que el meditador «se convierte en uno con él» y captura su significado sin la intervención del pensamiento discursivo. Sin embargo, existen también importantes diferencias. El *kōan*, como

el mantra, pasa de ser una herramienta de concentración a convertirse en el estado mismo de concentración, a hacerse uno con el sujeto meditante. Pero aquí la analogía comienza a romperse. Aunque las palabras de un *kōan* no representan homologías específicas, no pueden ser reemplazadas por ninguna otra palabra. Son el test que prueba la entrada en el plano del silencio, y esta prueba se cifra en la capacidad de pronunciar directamente, sin ningún género de duda, la palabra adecuada o el gesto preciso que corresponda a la experiencia, siendo su «solución» una reacción espontánea a la experiencia de la iluminación y, al mismo tiempo, la expresión pública de la experiencia privada del despertar.

El *kōan* puede asimismo interpretarse como la esencia íntima de todas las cosas, o mejor, como lo que expresa lo que todas las palabras expresan en el fondo. En un sentido todos los *kōan*, como todas las palabras, expresan la misma cosa: la naturaleza de Buda que es la naturaleza del mundo, la vacuidad. Pero cada *kōan*, como cada palabra, tiene una aplicación específica. La especificidad del *kōan* se sigue de la presencia de la plenitud de la iluminación en todas y cada una de las cosas. En diferentes contextos lingüísticos, por tanto, sólo ciertas palabras o gestos podrán actuar como expresiones correctas y adecuadas de la budeidad.

Hay otra razón por la cual los *kōan* ofrecen soluciones específicas, y a menudo muy concretas. A diferentes niveles

de comprensión, determinadas expresiones son las más adecuadas. La tradición desarrolló esquemas para definir su uso apropiado y su contexto, y en todos ellos se confirma el papel central del lenguaje (y el significado del silencio, lo sin forma) como medio de transformación que libera al hombre de las palabras, sin eliminar la influencia de lo discursivo.

Lo que sugieren los textos de esta tradición es por tanto mucho más complejo que la mera alternativa «discursivo» versus «no discursivo». Esto no quiere decir que el zen no sea una doctrina para la cual el carácter incomunicable del despertar sigue siendo capital. Pero dicha tradición, una de las empresas intelectuales más audaces que haya conocido la historia del hombre, no se detuvo ahí, y creó un lenguaje especial (los *kōan*) a través del cual obtener una experiencia que está en sí misma más allá de la descripción o explicación, pero que es, sin embargo, reconocible en el orden lingüístico mediante el examen del maestro. Más aún, la *experiencia inefable* y su subsiguiente lustre por medio del filtro de otros *kōan* debe conducir finalmente al practicante a transformar su capacidad de utilizar el lenguaje, los símbolos y la comunicación. El zen, por tanto, como la mayoría de las tradiciones budistas que hemos examinado en este capítulo, no encajaría fácilmente en una taxonomía en la que la inefabilidad y la formulación verbal fueran mutuamente excluyentes.

## Bibliografía

- Blacker, Carmen. 1972. «Methods of Yoga y Japanese Buddhism», [en John Bowan (ed.), *Comparative Religion: The Charles Strong Trust Lectures*, Leiden, E. J. Brill, 1972]
- Buswell Robert E. 2004. (ed.). *Encyclopedia of Buddhism*, New York, Macmillan.
- Cleary, Thomas y Cleary, J. C. 1977. (trad.). *The Blue Cliff Records* (3 vols.), London, Shambhala.
- Conze, Edward. 1969. *Buddhist Meditation*, New York, Harper & Row.
- Faure, Bernard. 1991. *The Rhetoric of Immediacy: A critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, Princeton University Press.
1992. «Fair and Unfair Language Games in Chan/Zen», en Katz (ed.) 1992.
1995. *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- Gómez, Luis O. 1972. «La meditación budista. ¿Mística o metafísica?», *Diálogos* 8 (22).
- 1987a. «Buddhist Literature: Exegesis and Hermeneutics», en Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 2, New York, Macmillan.
- 1987b. «Buddhist views on language», bajo la entrada «Language» en Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, New York, Macmillan.
- Gregory, Peter. 1987. (ed.) *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* (*Studies in East Asian Buddhism*, 5) Honolulu, University of Hawaii Press.
- Hakeda, Yoshitaka. 1972. *Kūkai: Major Works*, New York, Columbia University Press.
- Jayatilleke, Kulatissa Nanda. 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, G. Allen & Unwin.

Kapleau, Phillip. 1965. *The Three Pillars of Zen*, Tokio, Weatherhill.

Lamotte, Etienne. 1962. *L'enseignement de Vimalakīrti*, Lovain, Institut Orientaliste.

1988b. «The assessment of textual interpretation in Buddhism», trad. Sara Boin-Webb, en *Buddhist Hermeneutics*, (Donald S. López, ed.), Honolulu, University of Hawaii Press.

Miura, Isshū y Fuller Sasaki, Ruth. 1965. *The Zen Koan*, San Diego (CA) Harcourt Brace and Company.

Nagao, Gadjin M. 1955. «The silence of the Buddha and its Madhyamic interpretation» en *Studies in Indology*, Presented in Honour of Professor Susumu Yamaguchi, Kyoto, Hozokan. 1992. *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, trad. Leslie S. Kawamura, Delhi, Motilal Banarsidass.

Suzuki, Daisetz Teitaro. 1933. *Essays in Zen Buddhism*, London, Rider & co.

Terada, Tiry y Mizuno, Yaoko. 1970–72. *Dōgen (Shōbōgenzō of Dōgen Kigen, 2 vols.)*, Nippon Shisō Taikei, 12–13.

Thurman, Robert. 1976. *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, London, The Pennsylvania State University Press.

Vallée Poussin, Louis de la. 1925 «Mysticism (Buddhist)», *Enciclopedia of Religion and Ethics*, vol. 9, New York, Charles Scribner's Sons.

Watson, Burton. 1968. *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press.

Wayman, Alex. 1974. «Two Traditions of India—Truth and Silence», *Philosophy East and West*, 24.

Yampolsky, Philip. 1971. *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*. New York, Columbia University Press.

Yu, Chun-Fang. 1979. «Ta-hui Tsung-kaō and Kung-an Ch'an», *Journal of Chinese Philosophy*, 6.

## Notas

1. 22.84; (Watson 1968, 247) y 25. 80-82 (Watson 1968, 293).

2. (Capítulo 26 «Cosas externas» y 27 «Palabras atribuidas», Watson 1968, 302).

3. 27.1-2 (Watson 1968, 303).

4. 27. 5-6 (Watson 1968, 304).

5. VknChin, 584c29-589a1.

6. Yanagida 1969: § 27.

7. La traducción del *Pi-yen lu* se debe a Thomas Cleary (1977), *The Blue Cliff Record*, colección de *kōan* compilada originalmente en China durante la dinastía Song y que adquirió la forma presente del maestro Yüan-wu (1063-1135). Su sucesor Ta-hui (1089-1163) defendió la práctica de la meditación mediante el *kōan*, frente a otras técnicas quietistas e instauró un sistema «ortodoxo» del uso del *kōan* que prevalecería durante varios siglos en China e influiría en algunos maestros zen japoneses, como Hakuin, que pertenecía también a la tradición Lin-chin (Yu 1979).

8. Comentario al caso I de la colección de *kōan* titulada *Wu-men-kuan* (en japonés: *Mumokan*). Dos son las colecciones principales de *kōan* en el budismo chan/zen: *Pi-yen lu* (*The Blue Cliff Records*) editados por Yüan-wu, que ya mencionamos, y la colección de *Wu-men*, llamada *Wu-men-kuan*, publicada por primera vez en 1228 y que consiste de 48 *kōan* compilados por *Wu-men Hui-k'ai* (1183-1260), también llamado *Mumon*, y sus comentarios en prosa poética. *Wu-men* fue el abad del monasterio *Lung-hsiang* en China.