

Wittgenstein y el Budismo Zen¹

Hudson, H.

Daniel López Salort

Traducción exclusiva para Observaciones Filosóficas

En años recientes ha habido aquellos que han expresado que la filosofía de Wittgenstein se asemeja al Budismo Zen, y aquellos que niegan eso sobre la base de que cualesquiera supuestas semejanzas son sólo aparentes. Pero, hasta donde conozco, nadie ha efectuado ningún intento serio para substanciar su reclamo. Normalmente, esto es comprensible porque los principales propósitos descansan en diferentes direcciones. Por ejemplo, es bastante común para estos últimos ubicar meramente a Wittgenstein en una tradición filosófica diferente y sujetarlo en un examen tal como el Positivismo Lógico o el Empirismo Lógico. Pienso que el tema es mucho más complejo que esto, lo realmente ninguna parte parece admitirlo. Quiero tratar de ver en cada posición qué alcance puede ser soportado. Todos los errores y confusiones de los cuales sea culpable pueden quizás estimular a alguien a dar un tratamiento más riguroso o intentar una clarificación posterior como modo de corrección.¹

En una de sus típicas disertaciones, el mismo Wittgenstein puntualizó que su espíritu era diferente de las principales corrientes de la civilización europea y americana.² Sobre esto K.T. Fann comenta: “No sorprende que encontráramos semejanzas inesperadas entre los métodos de Wittgenstein y aquéllos del Budismo Zen –una filosofía de una cultura muy diferente”.³ Puesto que no es relevante a su principal interés, Fann no procede a clarificar o sostener su afirmación sobre

estas semejanzas. Se contenta con una o dos observaciones generales sobre la bien conocida habilidad de los maestros zen para mostrar el sinsentido del carácter de las cuestiones metafísicas, junto a una observación sobre la similitud entre la iluminación atribuida a Buddha y el estado de completa claridad por el que Wittgenstein estuvo luchando. Esto parece un punto de partida como cualquier otro, y entonces comenzaré negativamente desafiando algunas de las semejanzas mencionadas por Fann.

En principio una de sus afirmaciones debe ser rechazada y otra considerada como seriamente errónea. En primer lugar, el Zen es descrito como “una filosofía de una cultura muy diferente”. Que el Zen sea de una cultura muy diferente no se discute, pero que es una filosofía tiene que ser negado, y los propios partidarios del Zen siempre lo han hecho. Verdaderamente el Zen es un rechazo deliberado y

¹ Publicado originalmente en *Philosophy East & West*, V. 23, pp. 471-481, University of Hawaii Press, Hawaii, 1973. Inédito en Español

transparente de la propiedad de importar filosofías de cualquier clase en las situaciones donde la persona está interesada directamente en la obtención de la iluminación y liberación atribuida al Buddha. Esto bien pueda dar al Zen un cierto interés filosófico, especialmente cuando algunos de los métodos usados por los maestros zen tienen el propósito de ayudar al individuo a tomar conciencia de lo absurdo de lo que hace. Uno también podría, por supuesto, filosofar sobre el "objetivo" del Zen y sus métodos pero, como ha sido frecuentemente señalado, esto no se realiza.

Segundo, Fann habla de los maestros zen mostrando el carácter del sinsentido de las cuestiones metafísicas. Esto es verdadero, pero erróneo. Podría ser interpretado como significado, por ejemplo, que los maestros zen sostienen implícitamente al menos alguna tesis general sobre el sinsentido de esas cuestiones y afirmaciones. Pero esto no es así, ni en el Zen en particular ni en el Budismo en general. Cuando el Buddha fue preguntado sobre las famosas Cuatro Nobles Verdades se nos ha dicho que rehusó responder, diciendo que ellas eran inútiles a causa de que su irrelevancia para el problema de liberarnos del sufrimiento y que ellas eran incontestables o indecibles. Pero luego él tenía que tomar como significado lo que dijo y exhortarnos a dejar lo que es indecible como indecible. Al abstenerse de cualquier clase de sí o no como respuesta, tomó El Camino del Medio o la libertad de ninguna posición en este tema. Las preguntas que han sido realizadas son como preguntar si el cabello de una tortuga es suave o duro; pero lo que sea que pensemos de esta analogía, el error implicado parece ser que se confunde lo Trascendente con lo que es empírico en el sentido ordinario

de esta última palabra⁴. Alternativamente eso crece hasta confundir lo que está más allá de toda conceptualización con lo que es conceptualizable, o confundir las dos diferentes categorías. Más tarde, en la dialéctica Mādhyamika, hay un esfuerzo sistemático para mostrar que si abandonamos la posición del Buddha en estas cuestiones y reincidimos en el dogmatismo o en dar un sí o un no como respuesta, el resultado es una autocontradicción y un sinsentido. Pero la dialéctica es un intento de demostrar lo absurdo de las actitudes dogmáticas en las proposiciones, más que lo absurdo de las proposiciones mismas. No hay nada erróneo en la conceptualización, la falla radica en nosotros, cuando confundimos lo que está más allá de la conceptualización y tomamos una actitud dogmática sobre la verdad de las consecuencias de nuestro error o sobre la falsedad de algún otro tema. En el Zen, mientras el principal interés es con la meditación, un maestro zen puede verdaderamente mostrar el carácter sinsentido de afirmaciones y preguntas metafísicas, pero cuando él hace esto habla desde la posición del Buddha, con los puntos en mente que hemos mencionado, aquéllos que están comprometidos activa y directamente con la obtención de la iluminación.

Sin embargo, hay una función perfectamente legítima para la metafísica budista, aunque tiene ciertas condiciones. Debe estar construida de modo tal que sea valiosa en librarnos del apego y de acuerdo con los principios de la no substancialidad de todas las cosas, su impermanencia y condicionalidad. Tal ayuda no nos puede dar ni describirnos una imagen del mundo como es vista por un Buddha, pero puede señalar la experiencia de un Buddha. Tales esquemas nos dan un relato en términos de constituyentes básicos o cosas no interrelacionadas, de tal manera que sería imposible o aun absurdo unirlos conceptualmente. Somos capaces de agrupar nuestras propias imágenes o construcciones, con las cuales

formulamos tales narraciones, y cuando eso sucede somos víctimas de una ilusión. Así, podemos decir que cualquier metafísica budista contiene una inherente corrección contra los apegos dogmáticos a ella: como una medicina que contuviera en ella misma un antídoto contra su adicción.

Desde un punto de vista convencional tal metafísica puede ser considerada como verdadera, y ciertamente cada esfuerzo que se haga para proveerla de algo puede ser considerado así. Pero esta clase de verdad se aplica solamente a construcciones conceptuales, y su importancia yace en el hecho de que realza la utilidad del esquema para ayudar a la gente. En pocas palabras, su función es básicamente

terapéutica, y el motivo implicado es la compasión. Uno no es culpable de dogmatismo aun si uno considera tal esquema como verdadero, porque uno puede ver a través de él, o sea verlo es solamente un mero juego de construcciones conceptuales, ver que señala lo que es realmente importante. Esta es la clase de cosas con las cuales sería absurdo apegarse, de manera que uno es libre de tomarlas o dejarlas de acuerdo a las circunstancias. El Budismo ha sido descrito frecuentemente con antimetafísico, pero esto es una seria sobresimplificación. Todo depende de lo que tengamos en mente por metafísica.

Wittgenstein tampoco fue un antimetafísico, al menos no en el sentido de lo que ha sido frecuentemente supuesto. Él no tiene un proyecto tal como la eliminación de la metafísica ni tiene ninguna intención de reducir las proposiciones metafísicas a un sinsentido. Cuando Wittgenstein hace filosofía, las afirmaciones metafísicas son al comienzo un típico rompecabezas. Entonces, cuando somos capaces de ver que una característica de esas proposiciones es que ellas borran la distinción entre investigaciones empíricas y conceptuales⁵, toman un aspecto de aquel sinsentido. Pero en un nivel más profundo de análisis comprendemos que nos están iluminando porque ayudan a darnos una visión clara de la gramática lógica o filosófica de términos importantes en nuestro lenguaje. Esto es debido a que perdemos tal visión por muchos de nuestros problemas filosóficos que surgen.⁶ Las afirmaciones metafísicas permanecen bastantes calmas o inalteradas para nosotros si nosotros mismos podemos ver que ellas son correctas si quedan como están. Nuestro ángulo de visión de ellas ha cambiado. Esta situación llama a la caracterización de un maestro zen sobre lo que sucede en la práctica zen. “Antes de que estudie Zen, las montañas son montañas y los ríos son ríos; mientras está estudiando, las montañas ya no son montañas y los ríos ya no son ríos; pero una vez que usted obtuvo la Iluminación, las montañas son nuevamente montañas y los ríos son ríos”⁷. A pesar de las obvias diferencias de práctica filosófica entre Wittgenstein y la meditación zen hay un intrigante paralelo entre los pasos tomados en cada caso para la iluminación o el entendimiento.

Cuando Wittgenstein habla de traer los términos metafísicos de regreso a sus usos en el lenguaje ordinario,⁸ él no lo hace desde un espíritu de hostilidad a la metafísica sino porque desea mostrar cómo ello ilumina la lógica gramatical más profunda de nuestro lenguaje. Esto consiste en reglas análogas a “una esfera no tiene extensión” o “una varilla tiene longitud”, y las reglas por supuesto no son descripciones.

Pero con afirmaciones metafísicas nosotros podemos obtener lo que podría ser descrito como propósitos de alterar algo de la gramática básica. Con esto podemos iluminarlas y aun en un nivel más profundo de análisis podemos darle un mirar paradójico; aunque una vez que podemos ver lo que sucede ellas pierden esto. Pero esta clase de visión no tiene paralelo, en mi conocimiento, con el pensamiento budista.

En cuanto al punto de vista de que una característica de las proposiciones metafísicas es que ellas borran la distinción entre investigaciones conceptuales y empíricas, ahí puede aparecer algún acuerdo, pero esto es superficial y encubre una importante diferencia. El término “empírico” puede estar malentendido aquí. Lo que Wittgenstein tiene en mente por investigación empírica sería considerado en el budismo como otra clase meramente conceptual. Para Wittgenstein, por ejemplo, la ciencia natural contaría ciertamente con una indagación empírica, pero no para el budismo, porque tiene una elaborada estructura conceptual. Nuevamente: el Zen es frecuentemente visto como lo que está interesado con la experiencia directa y concreta. Cuando nosotros hablamos de una experiencia de este modo, podríamos pensar de una experiencia perceptual directa como ejemplo típico, aunque esta clase de experiencia está conceptualizada; en el Zen tenemos que pensar en términos de experiencia sensoria no conceptualizada. Pero este tipo de experiencia no sería pensada como meramente no conceptual. Es la experiencia de alguien que está libre de sí mismo y de los apegos que van con ello. No es usual argumentar que hacer esto es estrictamente imposible. Un golpe con el bastón de un maestro o el primer momento de pena después de quemarnos a nosotros mismos con un hornillo caliente cortará nuestras sofisticaciones. Así, la demarcación entre lo empírico y lo conceptual es llevada a lo largo de las diferentes líneas tomadas por la filosofía occidental.

No hay tampoco ninguna analogía entre la obra de Wittgenstein, correspondiente al error, con el pensamiento budista que yace detrás de la metafísica dogmática, esto es, la confusión de la experiencia trascendental con la experiencia cotidiana. Y mientras la metafísica puede ser iluminada para cada uno, difícilmente puede ser vista del mismo modo dicha iluminación. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, hay un paralelo interesante entre los varios pasos o estados de iluminación y las actitudes flexibles hacia la metafísica. Supongo que el error mencionado tiene alguna analogía con la clase de error que Gilbert Ryle llamó “categoría de confusión”, o con lo que Wittgenstein

describiría como una confusión de las reglas de las diferentes clases de juegos de lenguaje. El Buddha parece haber dejado una regla básica para la conducta del pensamiento religioso. No es tanto que esta regla sea peculiar al budismo sino la manera en que está aplicada es un factor crucial que le da al budismo su carácter distintivo.

Wittgenstein no trata de restringirnos a ninguna visión metafísica. Como muchas otras afirmaciones, las aseveraciones metafísicas son multifuncionales. Él tiene sugerencias sobre otro modo de mirarlas. Nuestro lenguaje ordinario “sostiene nuestras mentes en una posición, como si fuera única, y en esta posición se siente a veces que eso está sujetado, teniéndose un deseo de otras posiciones también”⁹. El recurso metafísico de una anotación que acentúa una diferencia con mayor fuerza, lo hace más obvio que lo que lo realiza el lenguaje ordinario. Él ha descubierto “una

nuevo modo de mirar las cosas. Como si hubiera inventado una nueva manera de pintar, o una nueva métrica, a una nueva clase de canción”¹⁰. De acuerdo a esta sugerencia, entonces, la metafísica puede ser considerada como lo que nos da la gramática para hablar, un nuevo modo de pensar involucrado en ver el mundo de manera distinta y que nos libra de una clase de sufrimiento –en el sentido de una limitación o constricción mental o espiritual. Entonces puede ser, cuando mucho, solamente una muy limitada analogía entre la clase de sufrimiento que Wittgenstein y los budistas tienen en mente, y la noción de la palabra “liberación” sirve para encubrir una diferencia importante más que indicar alguna similitud significativa. Para el Budismo, la liberación sirve para ubicarnos para la vida en este mundo cotidiano, librándonos de su trampa o dándonos una visión de un mundo diferente o aun de este propio mundo, pero visto en términos de categorías diferentes y distinciones conceptuales. A pesar de esta sugerencia, tal vez sea significativo que Wittgenstein mismo en su trabajo se concentró en la práctica filosófica de tratar de librarnos de perplejidades y rompecabezas personales. Pero si esto indica una semejanza más profunda requiere una consideración aparte y posterior.

El Budismo ha sido descrito como un conjunto de métodos y técnicas más que una colección de doctrinas, y aunque sea costumbre hablar de “doctrinas” son únicamente construcciones conceptuales, y su prueba es su utilización. De acuerdo a ello, son miradas más metodológicamente que como una declaración de verdades absolutas y fundamentales. También Wittgenstein rechazó que él pensara tesis filosóficas o doctrinas, eran solamente métodos que funcionan como modos de terapia. Porque las perplejidades filosóficas son como

diferentes clases de enfermedades, y así los diferentes métodos son usados de acuerdo a las circunstancias. Sea que el Budismo y Wittgenstein se relacionan o no básicamente con la misma cosa, sus actitudes hacia el dogmatismo en filosofía son sorprendentemente similares.¹¹

A causa de este obvio interés en el lenguaje ordinario y su conexión con nuestras perplejidades, muchos parecieron pensar que Wittgenstein estaba preocupado principalmente con una terapia de lenguaje. Sin embargo, él no estaba interesado en patología lingüística y algún tipo de reconstrucción quirúrgica del lenguaje, salvo con las personas –los usuarios del lenguaje-, y con alguna clase de características especiales del instrumento que ellos utilizan cuando usan el lenguaje. Estas son las características que son de especial interés para los filósofos, dado que la pérdida de la apreciación apropiada de ellos es un causa importante de nuestros problemas filosóficos. No hay nada erróneo con el lenguaje natural; no hay nada erróneo aun con el lenguaje metafísico; el problema yace en nosotros: en nuestra pérdida de conocimiento y punto de vista que hacemos cuando usamos el lenguaje. Consecuentemente, él dice: “La filosofía no puede de ninguna manera interferir con la actual uso del lenguaje; puede tan sólo describirlo”¹². Por supuesto que él no quiere significar que la filosofía no puede afectar nuestro propio uso personal del lenguaje, por ejemplo dándole mayor claridad, pero él no vio la obligación de la filosofía, como lo hizo, como la introducción de reformas lingüísticas que supuestamente sustituyen con formas más precisas y refinadas al lenguaje ordinario. Quiso ayudar a los usuarios a que ellos mismos reformaran. Esto, por supuesto, es un reclamo lejano de la posición de varios proveedores contemporáneos de sistemas y programas lingüísticos formales, quienes

impacientemente contribuyen a su mito del proceso de situarnos en la sociedad automatizada y computarizada.

Desde un punto de vista zen no hay nada equivocado con las formas de la experiencia ordinaria ni con las formas de vida que se producen en la existencia ordinaria. Ni no nada equivocado aun con el pensamiento conceptual y con la metafísica. El problema está en nosotros. No hay un programa sustituto de alguna experiencia supermundana especial para la experiencia ordinaria, ni algún tipo especial de vida sagrada para la vida cotidiana. Pero después de esta clase de punto de vista, que puede ocurrir en la práctica zen, aunque en un sentido todo es dejado como está, la persona es diferente porque su ángulo de visión ha cambiado. La experiencia ordinaria es ahora la experiencia de un bodhisattva y nuestra vida ordinaria es la vida sagrada. Aquí, nuevamente, aunque uno podría decir que Wittgenstein y los budistas zen están hablando obviamente sobre cosas diferentes, hay una interesante similitud de actitud y aproximación. Relacionado con esto, Wittgenstein enfatizó que el lenguaje estaba ineludiblemente conectado con la vida y con la experiencia "... el habla de un lenguaje es parte de una actividad, o una forma de vida"¹³, "¿qué es la lingüística sino una experiencia?"¹⁴

Wittgenstein nos habló de que los problemas filosóficos tienen profundidad: que "ellos son profundas inquietudes; sus raíces son tan profundas en nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje"¹⁵. Pienso que los budistas zen acordarían con la primera afirmación y también con la caracterización de Wittgenstein de la filosofía como una batalla contra el encanto de la inteligencia por las palabras, pero ellos no considerarían como adecuada la segunda afirmación. Queremos un corazón que no esté encantado, no meramente una inteligencia. Las raíces de nuestros problemas son ciertamente hondas, pero la profundidad difiere de nuestras formas lingüísticas y es proporcional a la profundidad de nuestro egoísmo constitutivo.

Los métodos zen nos capacitan a buscar en o salir a través del pensamiento y del lenguaje, como normalmente lo usamos, en un nivel o tipo de experiencia bastante diferente. El lenguaje puede aun ser usado aquí, por supuesto, pero no como es normalmente utilizado en la vida cotidiana y en la ciencia; por ejemplo, como cualquier lectura de literatura zen rápidamente lo muestra, y verdaderamente no en un modo apropiado a un más tipo lingüístico de terapia de usuarios del lenguaje en un contexto filosófico. Para ayudarnos a buscar saliendo del pensamiento y del lenguaje, y apreciar el tipo diferente de tarea o problema con el que estamos enfrentados, ciertamente movimientos más intelectuales y filosóficos son algunas veces realizados como pasos preliminares. Aquí está la advertencia de Fann sobre la bien conocida habilidad de los maestros zen para mostrar el carácter sinsentido de las cuestiones metafísicas, y las expresiones sirven para recordarnos que pensamientos de este tipo están fuera de lugar. El uso de comentarios más filosóficos como advertencias nos llama a una de las caracterizaciones de Wittgenstein de la filosofía como "recuerdos reunidos para un propósito cierto"¹⁶. Pero, aunque la función general es la misma, la función más especial es distinta para los comentarios filosóficos que son usados para recordarnos las cosas diferentes. Wittgenstein cuida de tratar de traernos de vuelta de las abstracciones hacia lo que es concreto y familiar, pero cuando estamos aptos para olvidar que estamos haciendo filosofía, y él se cuida de recordarnos de estas cosas y de lo que

la gente hace, y no de lo que meramente dice en las situaciones familiares cotidianas. Esto no debería ser tomado para significar que él da a lo que es familiar y cotidiano un estatuto especial a expensas de lo que es inusual o extraño, sino que él usa una para iluminar al otro. Obviamente, esto no puede ser hecho a menos que uno pueda ver lo que está ante nuestros ojos o bajo nuestra nariz al mismo tiempo.

Puesto que es una severa forma práctica del Budismo, el Zen es por excelencia Budismo meditativo. En el Rinzai Zen, como es bien conocido, los *koans* son introducidos en la situación meditativa. Estos *koans*, entre otras cosas, pueden ser considerados como que funcionan como recordatorios o avisos de que los tipos de pensamiento intelectual y lógico están fuera de lugar. Pero si los *koans* son introducidos en la situación meditativa o si la situación es en sí misma considerada como un *koan*, el efecto al comienzo es generar perplejidad y un rompecabezas profundo. Aquí la persona no sabe de qué trata su camino, y aun si ella está dando sugerencias habituales y admoniciones, no sabe cómo ajustarlas a la situación. Ni aun si estuviera hablando o mostrando algo, suponiendo que esto fuera posible, esto derrotaría todo el punto de vista del procedimiento. Ella debe encontrar por sí misma su camino. Esto hace profundamente personal al Zen, en un modo muy directo. El reconocimiento de esto agrega otra dimensión a lo que nosotros deberíamos comprender, aun si hablamos de 'una experiencia personal concreta'. Esto es dicho con toda deferencia a Wittgenstein, quien también pensó que la filosofía era hondamente personal y no algo formal, neutral e imparcial.

Porque la persona no conoce su camino tanto como la situación en la meditación con *koans*, la situación pareciera tener la forma típica de alguien que puede ser clarificado por el inquirir de la inteligencia, la experimentación y la reflexión. A pesar de las advertencias y admoniciones, él tenderá a tratar eso como si fuera una situación similar, y continuará más perplejo y embrollado que antes. Él despliega una tendencia a forzar todas las situaciones de los problemas en el mismo molde general, lo que muestra cómo está su pensamiento sustentado por ejemplos incompletos, lo que Wittgenstein señala como la causa principal del fracaso filosófico; una afirmación con la que ningún maestro zen acordaría. Un paso crucial es realizado cuando la persona ve, no meramente de manera intelectual sino que siente profundamente, que su aproximación rígida y estereotipada no es correcta. Esto es una clase muy inteligente de punto de vista. Más también, por el camino de la sobrecorrección de tendencias dominantes, mucho es lo apto para ser hecho por la así llamada no-racionalidad del Zen.

El rompecabezas profundo y la frustración generada en esta situación tienen una analogía en el procedimiento de Wittgenstein con sus estudiantes. Él hizo todo lo posible para asegurarse de que ellos estuvieran completamente perplejos por un problema filosófico. Tenían que sentirlo y vivirlo realmente, trabajar a su modo y superarlo. Una persona tiene que sentir la necesidad de clarificación, lo que un comentario u observación sobre un problema filosófico puede traer, de otra manera es muy poco valioso. Él no nos da ninguna de las denominadas respuestas, sino únicamente métodos y sugerencias para ser usados de acuerdo a las circunstancias, ni tampoco nos explica cómo usar estos métodos, aunque nos da ejemplos para ilustrar sus puntos de vista, los que tenemos que verlos por nosotros mismos. Nuevamente, él creyó que una pregunta está mejor expuesta por otra pregunta; dar una respuesta frecuentemente es parcializar, porque nos envuelve en un solo lado y en todo caso es bastante capaz de cerrar posteriores investigaciones.

Algunas veces él expone una pregunta o una tesis con una broma. Una vez sugirió que un trabajo filosófico perfectamente serio podría ser escrito como consistiendo totalmente con bromas o preguntas. Esta similitud en el tipo de procedimiento usado con lo utilizado por un maestro zen es demasiado obvia como para requerir otros comentarios.

Finalmente, Wittgenstein no tiene intención de tratar de unirnos a la filosofía. Por el contrario, librándonos de las perplejidades filosóficas busca liberarnos de la filosofía; el descubrimiento que realmente cuenta es el que a uno lo hace capaz de no filosofar cuando uno quiere. Es agudamente sorpresivo que varios filósofos profesionales consideren tal punto de partida con divertida incredulidad y escepticismo. En el Budismo el objetivo también es, entre otras cosas, librarnos de la atadura de doctrinas y enseñanzas, aun de las propias budistas: porque éstas son meramente como balsas, que nos estimulan a cruzar el río. Cuando hemos cruzado no necesitamos más hacer uso de ellas. Nuevamente aquí, lo que podamos decir sobre la similitud, o carencia en este caso, entre el objetivo final de paz y claridad por el que Wittgenstein estaba luchando y el objetivo del Zen, difícilmente uno pueda negar una similitud de actitud ante estas doctrinas.

Wittgenstein vio los problemas filosóficos no como rompecabezas interesantes e intelectuales sino como tormentas personales y genuinas, y para él la práctica de la filosofía era un modo de vida para librarnos de ellas. Él habla de la paz que deviene con el descubrimiento realmente filosófico, “el...descubrimiento que me hace capaz de detenerme de hacer filosofía cuando quiero”¹⁷. Así, para él, la filosofía puede ser considerada como un modo de liberación de preocupaciones obsesivas y perplejidades que tienen un rol central en nuestras vidas y encuentran su expresión en problemas filosóficos. Debe ahora ser enfrentado la cuestión culminante de si hay una analogía entre “el verdadero problema filosófico”, del que él habla, y la serenidad y claridad y la habilidad de “tomar y dejar” a éstas, a las actitudes y sentimientos tal como vienen y van, sin agitación o disturbio, que son producto de la meditación y el entrenamiento zen.

Pienso que bastante se ha dicho para mostrar que es insostenible la creencia de que no hay similitud entre el Zen y la práctica filosófica de Wittgenstein. Pero, aunque las similitudes mencionadas pueden ser interesantes y sorpresivas, y depende de nuestro punto de vista y acercamiento, no se sigue que ellas garantizan todo reclamo de semejanza tal como uno se pregunta. Quizás lo que se toma por presentarse como ausencia de similitud es lo que algunos tienen en mente cuando dicen que no hay una real semejanza. Intentaré ahora desarrollar algunas consideraciones que sostienen este reclamo.

Siempre se ha dicho que la filosofía budista y la práctica zen están basadas en una fe que comprensible no encuentra expresión en la posición de Wittgenstein. Nāgārjuna, por ejemplo, verdaderamente puede haber sido un gran crítico y un filósofo dialéctico de derecho propio, pero él fue un hombre profundamente religioso y su filosofía es llevada fuera de su posición y puede ser adecuadamente entendida solamente en términos de ello. Nuevamente, sin dudas, hay que decir por lo menos que si el Zen tiene algo aproximado es el mismo punto de vista de dispersión de duda y perplejidad que tiene Wittgenstein. En el Rinzai Zen, por ejemplo, uno no trata de clarificar y resolver las dudas y preocupaciones sobre el sentido de la vida, el mundo, etc., por análisis lingüísticos u otra clase de análisis. Uno simplemente

duda y duda, como ha sido dicho, hasta que uno deviene uno con la duda. Realmente es incierto si “duda” es incluso la palabra adecuada, porque hay envuelto también asombro y fe. El procedimiento de Wittgenstein con sus estudiantes es realmente sorprendente, como aquéllos de un maestro zen con sus discípulos. Pero sus objetivos son diferentes. El primero quiere conseguir que sus estudiantes sientan la duda por ellos mismos como un preliminar para explorar y probar. El último quiere ayudar a sus discípulos a deshacerse de todo lo que los distraerá, dejándolos solos con sus dudas y haciéndose una con ellas. Esto, por supuesto, se aplica entre otras cosas a las demostraciones de lo absurdo de las preguntas y respuestas de tipo metafísicas. En otras palabras, él usa estos procedimientos para sostener un desaliento a la clase de actividades que Wittgenstein utiliza para estimular.

Se podría decir que, comprensiblemente, no hay analogía en la filosofía de Wittgenstein para la meditación -la que es central y crucial en el Zen y en el Budismo en general- puesto que no puede haber lugar para la técnica apropiada de meditación en la práctica de su filosofía. Esto, por supuesto, es verdadero, pero la diferencia es más profunda que ello. Tiene que ver con los diferentes diagnósticos del desorden espiritual, lo que provee que uno esté preparado para describir el enigma y perplejidad con el que Wittgenstein estaba tan afligido. Visto que él parece adscribirse a nuestra pérdida de una visión clara de la lógica gramatical en nuestro discursos, y utiliza el conocimiento de esto ganado por la filosofía, produce la distinción que nos ayuda a liberarnos de nuestras preocupaciones; en el Zen, nosotros llegamos a ver cómo la egoidad y el apego nos lleva a producir distinciones y mantener las cosas separadas cuando en verdad ellas están juntas todo el tiempo. Si uno dijera que ambos acuerdan en considerar la ignorancia como la fuente crucial de nuestros problemas, entonces parece lo suficientemente claro que cada uno entiende el término en forma diferente. Wittgenstein está mucho más preocupado con la terapia que con el estilo de vida que sigue a una terapia exitosa. Uno tiene la impresión de que él trata la clase de entendimiento que vio como el que produce el fin de la práctica filosófica crucial de la persona, por supuesto en la profundidad y extensión de su comprensión, y trata de ayudar a otros dándoles a conocer sus técnicas y métodos. Tan lejos como el Zen está empeñado, hay una confusión desafortunada y más bien predominante de que la iluminación o satori es el fin y culminación de la práctica zen, mientras que es el comienzo de todo.

Tanto para Wittgenstein como para el Zen, la iluminación está pensada en término de cambiar el ángulo de visión de lo que es natural, o de lo que es dado más bien como reemplazo de alguna otra cosa, o de dirigir nuestra atención a otro lugar. A causa de las formas de la naturaleza, de vida, y de lenguaje, todo está bien como está, la fuente de las dificultades yacen en nosotros mismos. Wittgenstein compara la filosofía a una terapia para los usuarios del lenguajes antes que el lenguaje por sí mismo; hay diferentes métodos como diferentes terapias y deberían usarse de acuerdo a las circunstancias. Él rechaza llevarnos a algún método y no tiene tesis filosóficas que proponer. Constantemente está tratando de liberarnos del hechizo de las palabras y los conceptos y la ignorancia de lo que estamos haciendo cuando usamos el lenguaje -todo lo que nos lleva a la rigidez y al dogmatismo y a los énfasis y tesis parciales. Esta aproximación instrumental, y el intento de liberarnos de la rigidez y el dogmatismo, tienen obvias semejanzas a lo que es considerado como los resultados de la práctica zen. La iluminación conferida tanto por Wittgenstein como por la práctica zen es un tipo de emancipación o libertad.

Para Wittgenstein es un tipo de emancipación que lo hace a uno capaz de no filosofar cuando lo quiere, tomarlo o dejarlo. Más allá de todo, significa libertad de las preocupaciones y perplejidades obsesivas que tienen un rol central en su vida. Podría decirse que cualquier similitud entre la libertad obtenida por Wittgenstein y la de los métodos zen puede, cuando mucho, ser solamente parcial. Pero, pienso que la posición de que si una persona ha hecho algo para obtener libertad wittgensteniana uno no podría garantizar que fuera libre de preocupaciones –como aquéllas sobre la muerte, y en otros temas también -, del modo en que es tratado por otros caminos; mientras que si ella obtiene genuinamente la libertad vista por el Zen, uno debería ser capaz de garantizar esto. En otras palabras, uno no puede asegurar que lo wittgensteiniano estaría libre de esas preocupaciones sino solamente que uno no puede garantizarlo. Finalmente, considerando el procedimiento, hay ciertamente similitudes sorprendentes entre la práctica de Wittgenstein de “reunir soñadores para un determinado propósito” y sus métodos con sus estudiantes, y ciertos aspectos de la práctica zen.

Negar las diferencias y similitudes mencionadas, como superficiales y sin importancia, no me parece razonable, pero esto significa que cualquier intento de valorar el objeto por el que Wittgenstein estuvo luchando, es el mismo objetivo visto por el Zen, no es un tema simple y sencillo. Las diferencias son tales que no puede ser dicho que buscan el mismo e idéntico fin. Por otra parte, las similitudes son bastantes como para hacer irrazonable afirmar que ellos son completamente diferentes. En vista de esto, pienso que podemos concluir que hay una similitud entre el objetivo de Wittgenstein y el Zen, lo que significa que quiero decir que la semejanza es significativa y no meramente una de tipo superficial. Ir más lejos que esto no parece posible porque ningún argumento por hacerlas íntimas puede ser descrito con criterios correctos que las conserven luego aparte unas de otras y viceversa. Cuando se reclama que los dos objetivos tienen una similitud o semejanza es natural querer alguna definición más definitiva, y preguntar: “¿Cuánto de distintas y cuánto de semejantes son?” Pero esa pregunta nos lleva a otras, difíciles y complejas, que estaría fuera de lugar tratar de responder aquí; por ejemplo, ¿cuáles son los criterios a ser empleados en la búsqueda de una decisión y qué clase de persona está mejor calificada para obrar como juez o asesor en tal materia? Verdaderamente, ¿tiene esa pregunta alguna respuesta definitiva, y en qué sentido si algo la tiene?

Publicado originalmente en *Philosophy East & West*, V. 23, pp. 471-481, University of Hawaii Press, Hawaii, 1973.

Cuando escribo de Budismo me refiero al Budismo Zen y utilizo el término Zen en lugar de Budismo Zen por una cuestión de conveniencia. El Wittgenstein sobre el cual escribo es el Wittgenstein de *Investigaciones Filosóficas* y otros trabajos asociados, no el primer Wittgenstein que escribió el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

² Cf. Wittgenstein: *Foreword to his Philosophische Bemerkungen*.

³ K. T. Fann: *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, p. 110, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1969.

⁴ Cf. T. R. V. Murti: *The Central Philosophy of Buddhism*, pp.44-45, London: Allen and Unwin, 2d ed. 1960.

⁵ Cf. Wittgenstein, Zettel trans. C. E. M. Anscombe, ed. C. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, para. 458, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.

⁶ Cf. *Philosophical Investigations*, trans. C. E. M. Anscombe, para. 122., Oxford: Blackwell, 1953.

⁷ D. T. Suzuki, *Zen Buddhism: Selected Writings of Suzuki*, pp. xvi-xvii, ed. William Barrett, New York: Doubleday, 1956.

⁸ *Philosophical Investigations*, para 116.

⁹ Wittgenstein, *Blue and Brown Books* 1st ed., p. 59, ed. Rush Rhees, Oxford: Blackwell, 1958.

¹⁰ *Philosophical Investigations*, para. 401.

¹¹ Cf. *ibid.*, paras. 132 and 133.

¹² *Ibid.*, para. 124.

¹³ *Ibid.*, para. 23.

¹⁴ *Ibid.*, para. 649.

¹⁵ *Ibid.*, para. 111.

¹⁶ *Ibid.*, para. 127.

¹⁷ *Ibid.*, para. 133.