



KONVERGENCIAS, *FILOSOFÍAS DE LA INDIA*



LENGUAJE Y SILENCIO

EN LAS TRADICIONES BUDISTAS¹

Juan Arnau

LIBERACIÓN DEL LENGUAJE

¿Cuál es la actitud del budismo ante las palabras si, como afirman algunos textos, el Buda no pronunció ninguna en todo su ministerio? ¿Cuáles fueron las relaciones entre la palabra sagrada –vehículo de la práctica religiosa– y el sentido filosófico del silencio del Buda? ¿Es posible considerar al budismo como una crítica del lenguaje? Y si es así, ¿qué idioma habla? Esta ponencia tratará de contestar, si las palabras lo permiten, algunas de estas cuestiones.

El cuidado de la palabra sagrada y su uso en la práctica religiosa ha jugado y juega un papel importante en la vida de los budistas y, sin embargo, junto a esa preocupación ha existido también un interés muy vivo por el sentido filosófico del silencio del Buda. De ahí que el énfasis en lo sagrado como algo inexpresable que se encuentra más allá del lenguaje y del pensamiento conceptual ha llevado a menudo a los investigadores a realzar

¹ Publicado originalmente en Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, XIX, pp. 85-105, Madrid, 2007.

la importancia de lo inefable en las tradiciones budistas, hecho que tiende a oscurecer (o simplificar excesivamente) la comprensión del marco intelectual y lingüístico de muchas de ellas. Los investigadores han mostrado en general una predilección especial por aquellas doctrinas budistas que pasan por alto o restan importancia a la palabra sagrada y al lenguaje religioso en general y enfatizan el silencio sagrado e inefable.

Desde sus comienzos el budismo mantuvo una cierta desconfianza hacia el lenguaje y el pensamiento conceptual. Según algunos textos, el pensamiento discursivo nubla la mente y en otros se lo llega a considerar como lo opuesto a la liberación espiritual, de modo que el budismo debería ser una religión de silencio. Esta impresión fue reforzada por otros factores como la aparente ausencia del rezo de petición tal y como lo conocemos en las religiones teísticas, el énfasis en la meditación (una experiencia religiosa introvertida) y el rechazo del valor último de símbolos y doctrinas religiosas.

Todo ello contribuyó a que se considerara al budismo como una religión ascética o yóguica, fundada en una experiencia (el despertar de Śākyamuni) que se encuentra más allá del lenguaje. La propia tradición cuenta que, tras el logro del despertar, el Buda dudó de la posibilidad misma de comunicar lo aprendido en dicha experiencia, lo que reforzaría la idea del budismo como religión de *silencio místico*.

En lo que sigue veremos que esta idea es equívoca y parcial, y, en la mayoría de los casos, de un reduccionismo superficial basado en tópicos, lugares comunes y nociones demasiado apresuradas de lo inefable y de los usos y significados del silencio.²

² No parece adecuado aplicar al budismo el término “místico” y deducir de ello que su mensaje esencial es una experiencia mística (La Vallée Poussin, 1925; Ling 1966; y Gómez, 1972), siendo todo lo demás una derivación accidental. En ese caso, esa esencia mística sería lo que el budismo compartiría con otras religiones o con una supuesta mística *universal* (Gardet, 1958; Walker, 1987). O esa esencia podría considerarse una dimensión experiencial, no doctrinal, del budismo, supuestamente genuina y exclusiva de esta tradición (Suzuki, 1957b; Pyysiäinen, 1993). Algunos investigadores han considerado esa *esencia mística* como el mensaje original del budismo, su elemento auténtico e inmutable (Vetter, 1988). Otras veces el término “misticismo” se ha utilizado de manera un tanto apresurada, para explicar lo que es el budismo trasladando a nosotros, extranjeros, lo que la propia tradición nunca expresó abiertamente. Ese *significado* escondido o más profundo puede concebirse de muy diferentes maneras, creando un secreto alrededor del cual gravitarán las más variadas interpretaciones. Para unos se trata de una práctica mística (Pyysiäinen, 1993), o de un “yoga” (Tola y Dragonetti, 1978); para otros el budismo no es una religión en absoluto (Suzuki, 1933). Esta actitud se debió en gran medida a la aparición de ciertas teorías sobre el misticismo universal (Stace, 1960a y 1960b). Hace ya casi veinte años que S. Katz editó el primero de tres volúmenes de ensayos que han venido a ser una singular excepción a esa

El silencio del Buda es un tema recurrente de la literatura pero veremos que ese silencio, tan cuidadosamente protegido, está íntimamente comprometido con las palabras, que jugarán un papel fundamental no sólo en la práctica religiosa, sino en la búsqueda del silencio mismo. Todo silencio presupone el habla; el interés por el primero implica el segundo, que queda en un segundo plano, implícito, con la discreción de un axioma.

Un breve examen histórico y textual nos revelará un número considerable de tradiciones budistas centradas en algún tipo de lenguaje sagrado.³ Trazaremos algunas de las vías de la reflexión budista en torno al lenguaje, las palabras y la Palabra (con mayúsculas). Esta ponencia no resolverá, por supuesto, la cuestión de qué es el misticismo y hasta qué punto el budismo es místico, y aunque el ponente considera que lo mejor sería prescindir de dicha palabra en lo referente al budismo, se aportarán algunas observaciones que ayudarán a reorientar la cuestión del misticismo en el caso budista.

LITERATURA PREMAHĀYĀNA

La literatura budista premahāyāna (*nikāya, āgama*) sugiere ya, aunque no con tanta intensidad como en el mahāyāna, lo inefable de la meta religiosa budista. «El Buda está más allá de los caminos del habla» (*Suttanipata* 1076) se dice; «no se puede concebir al Buda mediante imágenes o palabras» (*Theragatha* 469). Bajo el supuesto de que el mundo real es el mundo tal y como lo perciben los despiertos, la escolástica del *abhidharma* elaboró una teoría de los *dharmas*: un lenguaje técnico de la liberación que

tendencia general de ver el misticismo como una experiencia no lingüística o no conceptual (Steven T. Katz, 1978, 1983, 1992).

³ La *cuestión mística* no puede abordarse sin el estudio de las condiciones históricas y las divergencias polémicas en las doctrinas de las tradiciones descritas como “místicas”. La argumentación filosófica no es el único camino para buscar respuestas a la larga lista de cuestiones planteadas en la disputa sobre las experiencias místicas. Podríamos considerar, por ejemplo, si la palabra “misticismo” tiene algún otro uso que el de *mistificar* y no dar respuesta clara; si hay algún otro tipo de experiencias autónomas o *privadas* para las cuales no tenemos otras palabras que las de “experiencias místicas” o si tales experiencias son la única cosa sobre las cuales uno no puede hablar, y si dichas experiencias no están condicionadas lingüística o culturalmente, lo cual es, por cierto, diferente a afirmar que son universales. No hay modo de resolver estas cuestiones en abstracto. Habrá que investigar las afirmaciones de cada religión particular y los testimonios de sus figuras religiosas.

reemplazara las formas distorsionadas de ver el mundo. El discernimiento liberador (*prajñā*) entrañaba dimensiones discursivas y no-discursivas, y encontraban expresión en el concepto abhidhárnico de *prajñapti* (desarrollado por los *sautrāntika*). El término significa ‘designación convencional’, y se utiliza para explicar la función opacadora del lenguaje convencional en contraste con el lenguaje de la verdad (*paramārtha*), que describe de forma adecuada la naturaleza de la realidad, es decir, el mundo tal y como se ve desde el punto de vista del despertar. El término *prajñapti* sirvió de transición entre la filosofía del *abhidharma* y la filosofía madhyamaka. En esta última la experiencia del mundo tiene una doble naturaleza: la convencional (*savti*) y la de última realidad (*paramārtha*). El lenguaje es parte fundamental de la primera, y, como tal, herramienta de construcción de una realidad fingida, un simulacro, pero también sirve para expresar o señalar una esfera no lingüística donde es posible acceder a la verdadera naturaleza de las cosas. Las tradiciones textuales y escolásticas escogieron dos vías para trazar el puente que llevara de las palabras al silencio: la doctrina de la verdad convencional (*savti*) y la de los medios o estrategias (*upāya*) que hacían posible el logro del despertar. En ambas advertimos que el budismo como religión práctica difícilmente podría basarse en el silencio literal. El silencio del Buda se manifiesta en su habla, sus palabras se adaptan a la inteligencia de quien las escucha. El lenguaje no es necesariamente falso, no extravía bajo todas las circunstancias, porque puede usarse como un medio de liberación.

ELOGIO DEL SILENCIO

El mahāyāna entonó el canto del silencio del sabio, que ha aprehendido no sólo la vacuidad de las cosas, sino también la de las palabras que llevan a ellas; elogio que será heredado, como veremos, por las tradiciones chinas y japonesas. En el *Laṅkāvatara-sūtra* se dice que «el mundo del habla es el mundo del engaño» (también de la ilusión), parecido a un *delirio*, el Buda mora en «el silencio del sabio» y «nunca dijo una sola palabra». Otro texto clásico, las *Enseñanzas de Vimalakīrti*, tras afirmar que todo es lenguaje, declara que sólo el silencio puede expresar la realidad última.

Gran parte de la especulación budista sobre el silencio se centró en la interpretación de la vacuidad (*śūnyatā*). Para la escuela madhyamaka fue el punto de partida de una crítica radical de todo posicionamiento filosófico, la llave para la refutación de todas las opiniones. Esta escuela llevó hasta sus últimas consecuencias una idea que sólo estaba implícita en el escolasticismo anterior: el universo, tal y como lo conocemos, es una

construcción de la convención y diferenciación lingüísticas. Pero el *mādhyamika* no compartía la solución al dilema que proponía el *abhidharma*: la idea de que el mundo *real* podía conocerse (y reducirse) mediante un metalenguaje de *dharmas*, que constituían los únicos elementos verdaderamente reales del mundo.

De acuerdo con la escolástica *sarvāstivāda* y *sautrāntika*, la mayoría de los objetos materiales y mentales designados por las palabras del lenguaje corriente no eran realidades objetivas o cosas reales (*vastusat*), sino meras designaciones convencionales (*prajñapti*). Un análisis a fondo de dichos objetos revelaría sus verdaderos componentes, siendo reales sólo aquellos que fueran indivisibles (*asaskta*). Su razonamiento era una especie de atomismo que, llevado por la *retórica de lo elemental*, buscaba los elementos irreductibles con los que estaban constituidas las cosas. Estas entidades reales fueron llamadas «*dharmas*». Un lenguaje técnico de *dharmas* se utilizaba entonces para revelar la irrealdad de entidades creadas mediante las designaciones convencionales del lenguaje (principalmente el «yo») y para definir las entidades reales, siendo este *dharma*-lenguaje la única representación lingüística verdadera de la realidad.

Posteriormente, Nāgārjuna extendería su crítica de la diferenciación lingüística convencional a todas las visiones del mundo, incluyendo no sólo la teoría de los *dharmas* del *sarvāstivāda*, sino también al propio análisis *mādhyamika* de los puntos de vista. Es decir, la idea misma del mundo como construcción lingüística es a su vez otra construcción lingüística, no una herramienta metalingüística por medio de la cual el lenguaje revelara su verdadera naturaleza, y tampoco la encarnación de una realidad fuera de dicho lenguaje.

Nāgārjuna comparte con el *mahāyāna* el rechazo a esa tendencia tan escolástica de crear nuevos edificios conceptuales. Sin embargo, aunque interpretar el pensamiento de Nāgārjuna como una crítica del lenguaje no es incorrecto, una interpretación estrictamente lingüística dejaría de lado el papel jugado por el ideal religioso en su filosofía. De hecho, como veremos, la crítica del lenguaje de Nāgārjuna dio nueva vida al sentido religioso de la doctrina del vacío y del silencio de los sabios.

Nāgārjuna insiste en que su análisis se basa en un descubrimiento fundamental del Buda: la interconexión causal de todos los fenómenos: todo está en todo, el universo en una flor. La crítica del *abhidharma* la noción del «yo» debe aplicarse también a cualquier otra entidad, incluyendo los propios *dharmas*. Tanto el yo como el resto de las cosas son igualmente vacíos, pues ninguna entidad puede existir al margen de su relación con alguna otra cosa. Así, el «yo» que utilizamos en el lenguaje corriente sólo puede tener significado en función del contexto: «mis pensamientos», «mi cuerpo» o «mi hambre».

Pero no se evita ese error mediante la reificación de cada uno de los elementos (pensamientos, cuerpo, hambre) que pone de manifiesto este análisis, de modo que sería posible hablar del yo y de lo que le pertenece sin asumir que ese yo y esas propiedades fueran entidades reales. Comprender que todas las palabras –incluida la enseñanza del Buda– son meras designaciones convencionales es entrar en la *vía media* (MK 24. 18).

Así es como la vacuidad termina por identificarse con el silencio del Buda, que toma el lugar central, el significado más alto, de toda la enseñanza: «el Buda enseñó nada a nadie» (MK 25. 24). Pero basta echar un vistazo a la literatura de comentarios para constatar que la filosofía de Nāgārjuna no terminó en silencio. Si bien propuso que no tener puntos de vista era el único punto de vista que representaba el significado del despertar, resultaba ineludible preguntarse (como él mismo hizo) qué tipo de conducta se seguiría de esa carencia opinión. Pues considerar esa falta de puntos de vista como un estar en blanco, o como un vacío existencial, sería reificar la vacuidad, juzgarla una realidad autocontenida, permanente, y autónoma, y se caería de nuevo en la falacia de la naturaleza propia. La vacuidad no puede ser por tanto un silencio literal, un tipo de vacío mental o lingüístico. Si fuera así, la vacuidad sería tan peligrosa como agarrar una serpiente por la cola, o no tomar una medicina conforme a la prescripción (MK 24. 11). La serpiente te morderá, la medicina te envenenará o te convertirás en adicto al remedio.

La vacuidad fue una crítica de lo convencional que no descartó o suprimió esa realidad convencional, ni la reemplazó por algún tipo de vacío etéreo o absoluto, pues sin esa realidad convencional, llamada lenguaje, cultura o historia, el término «vacuidad» perdería su referente y su sentido. Desde esta perspectiva, la «verdad convencional» no es sino el conjunto de todas las concepciones del mundo, entre las cuales hay una, reflexiva, que permite ver la naturaleza vacía de las mismas. He ahí la vacuidad. Pero la vacuidad también es reflexiva en el sentido de que se describe a sí misma. Al no existir fuera de la realidad convencional, es la misma realidad convencional cuando es vista del modo adecuado, transformándose en una manera de hablar, una mirada y una forma de estar en el mundo.

Se opera así un desplazamiento del ámbito filosófico al ámbito del simbolismo religioso. La dimensión religiosa del silencio es aún más clara en unos textos con los que Nāgārjuna guarda una estrecha relación, los sūtra del mahāyāna, quizá uno de los periodos más prolíficos en la historia de la literatura budista.

Los budas llevan a cabo una labor pedagógica pero, en sentido estricto, no enseñan ninguna doctrina (la cita es de Candrakīrti, fuente todavía sin identificar):

Como una campana de viento, que suena movida por el viento y sin intérprete alguno, emite diversas tonalidades, así, movido por las disposiciones de todos los seres, la palabra del Buda vino, [aunque] él, perfectamente puro de pasado, se hallaba libre de toda conceptualización.

El Buda es silencioso en cuanto que la forma y el contenido de su enseñanza dependen de las circunstancias y la disposición de quien las escucha. De hecho, cualquier palabra, cualquier sonido, cualquier forma podría ser la enseñanza del Buda si hubiera una mente dispuesta a entenderla como tal, pues aquel que la recibe saca a relucir una verdad que no está en las palabras, que no se expresa mediante palabras, sino a pesar de las palabras – del mismo modo que el viento transforma la inanimada campana en virtuoso intérprete. El Buda no habla, no puede hablar. Pero, al mismo tiempo, todo lo que dice es sólo una palabra, o mejor dicho, un sonido instantáneo –el sonido de la vacuidad. Y puesto que es uno y vacío, su mensaje puede llegar a todos los seres, sin discriminación de su condición y en sintonía con su carácter, disposición y preocupaciones.

EL TANTRA Y EL LENGUAJE DEL MANTRA

Los rituales tántricos podrían describirse en términos de lo que generalmente se denomina, de forma un tanto imprecisa, *magia simpatética*: el orden y el control del microcosmos afecta al orden y control del macrocosmos. En el caso del tantra, la manipulación del microcosmos ritual actúa sobre el microcosmos psicofísico del practicante. La función principal del ritual no es aquí restablecer la comunicación con la deidad, sino el dominio de las fuerzas espirituales y la identificación con las energías que liberan. Más aún, ese control y esa identificación pueden verse como la identificación con la vacuidad (no olvidemos que la tradición situó a Nāgārjuna entre los maestros del tantrismo). El dominio de las fuerzas espirituales es el equivalente imaginario del control sobre el apego y la tendencia, esencialmente humana, a la representación conceptual. La derrota final de esta inercia debe tener como resultado un no-pensamiento, una supresión de las palabras: el silencio de la vacuidad.

Para lograrlo, sin embargo, son necesarias las palabras, que toman aquí la forma de unas fórmulas sagradas llamadas mantras. Su efectividad depende de la correspondencia entre el sonido y la mente del meditante. Mediante esas correspondencias se establecen homologías entre sonidos particulares y estados de la mente o partes del cuerpo. La manipulación de estas correspondencias pretende una transformación interior en términos de ciertos ideales pretántricos (he aquí las palabras) de carácter espiritual. Los sonidos de los mantras se convierten por tanto en algo más que una mera herramienta para la operación mágica; funcionan como marcas y símbolos de un estado interior, ese que pretende lograr la condición de despierto.

Las tradiciones literarias y filosóficas de la India han tenido, desde antiguo, una conciencia muy clara del poder emancipador de las palabras y una exquisita sensibilidad hacia las energías que éstas liberan. Existe una firme confianza en que la pronunciación de sílabas, palabras o frases facilitará la adquisición de una identidad liberada. En los mantras se expresa una paradoja que aparece con frecuencia en el mahāyāna: Lo inexpresable, el

silencio de los sabios, no contradice o excluye la esfera de la simbolización, y esta última puede ser un medio para la realización del silencio. El tantra no abandona el amor budista por el silencio, por lo que carece de forma, sino que efectúa un nuevo reconocimiento de la dimensión simbólica: el icono como encuentro o acuerdo (*samaya*) entre lo inefable y el lenguaje. El silencio se convierte así en un signo, en tanto que el lenguaje se reduce a sí mismo a silencio. Los mantras cumplen así varias funciones. Por un lado son patrones simbólicos y de conducta que se encuentran más allá del uso convencional; por el otro representan y, al mismo tiempo son, la actividad protectora de los seres diamantinos (los budas), operando en los niveles de la representación mental y simbólica; de la salvación y protección y, por último, en un nivel de trascendencia.

La conexión entre el sonido del mantra y su referente parecerá siempre arbitraria al lego y natural al iniciado, después de todo los mantras son el lenguaje de los budas. Como frases de un idioma desconocido, los mantras resultan ininteligibles a aquellos que no han penetrado en el ámbito ritual en el que circulan, sus sonidos son los sonidos del despertar, pero sólo serán efectivos si van acompañados de la instrucción en la gramática de ese lenguaje particular y de la *experiencia de campo* de la meditación tántrica, una experiencia que transformará ese lenguaje extraño en un universo lingüístico familiar.

Los budas del pasado y los que vendrán hacen acto de presencia en el ritual tántrico gracias a ese peculiar lenguaje, del mismo modo que las realidades de nuestros mundos culturales y sociales se construyen mediante nuestros sistemas simbólicos. Y sin embargo, el lenguaje especial del tantrismo pone de manifiesto un aspecto de la experiencia lingüística que los lenguajes comunes tienden a ignorar, salvo, quizá, en la experiencia poética: el terreno silencioso del ser. La razón por la que los mantras deben carecer ostensiblemente de significado es porque ellos representan todos los sonidos y, por tanto, la vacuidad de todos los sonidos, el silencio, el budismo sigue obsesionado con el paradigma de la mente no conceptual; y en el tantra esa mente se expresa mediante unos sonidos especiales: la música de los despiertos.

El énfasis tántrico en el lenguaje no debe interpretarse como la negación del silencio, del mismo modo que el énfasis *mādhyamika* en el silencio no debería significar la exclusión del lenguaje. La «palabra verdadera» del mantra y el «silencio» de Nāgārjuna hacen posible que uno de los dos, coordinado por su opuesto, se transforme en un término superordinado que trascienda la oposición, crean una *vía media* que trasciende a ambos mediante su correspondencia. Este término *medio* o *trascendente* puede ser cualquiera de la pareja de opuestos, si se utiliza como medio para ir más allá de la oposición. Aunque la elección de los términos no es insignificante, las dos vías llevan de la identidad del sonido y el silencio, a un *silencio sagrado*, o a un *sonido sagrado*, de modo que el *silencio sagrado* (de la especulación filosófica) sería equivalente al *sonido sagrado* (de la práctica ritual).

LA TRADICIÓN CHAN (ZEN)

Hemos visto como 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 del despertar. El discípulo deberá *descifrarlo* y probar que su comprensión del mismo alcanza la profundidad 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. Las ideas y prácticas de la India budista 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, estableciendo 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 transforma, 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 del 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. 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 el logro del despertar.

Y de nuevo el énfasis taoísta en el silencio no es necesariamente una negación incondicional del valor del lenguaje. Los sabios, nos dice el Chuang-tzu, 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». El abandono del habla es la perfección del habla, y que «cuanto más hablas del (camino), más te alejas de él». ⁴ Y añade «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 excelso y supremo no pueden expresarlo ni las palabras ni el silencio.

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? ⁵

Según Kūkai, «todas las cosas –los objetos de los sentidos y la mente misma– son ‘palabras’ (palabras escritas o caracteres)», y estas palabras «engañan a algunos y logran que otros alcancen el despertar». Pero el hecho de que todos los lenguajes provengan del lenguaje de los budas no evita que las palabras mientan. «La falsedad de las palabras nos hace sufrir largas noches (de oscuridad). Cada sílaba representa el universo visible y los universos posibles, el «Mar de la perfecta sabiduría» que es la realización de todos los budas». ⁶

EL KŌAN

Si la tradición chan se hubiera detenido en este punto no sería más que una escuela

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

⁵ Capítulo 26, “Cosas Externas” y 27, “Palabras atribuidas”, (Watson 1968, 302).

⁶ Hakeda 1972, 219.

filosófica interesante, pero el chan fue además una institución y una religión. Los seguidores del chan han utilizado durante siglos símbolos sagrados que consideran medios efectivos 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 del lenguaje tomó forma mediante un sistema de símbolos en el que las palabras, utilizadas como «palabras contempladas» (k’an–hua), no eran elementos del pensamiento discursivo corriente sino que funcionaban como expresiones que deberían provocar una experiencia especial, algo que no ocurre con el uso habitual 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 de parapetarse tras la «montaña oscura» del silencio quietista. Basándose en el Chuang-tzu, Ta–hui nos dice 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.

El aspecto verbal del significado del *kōan* muestra los diferentes niveles en los que opera. En primer lugar, el *kōan* expresa la inefabilidad de lo sagrado, es una palabra que no pretende ser palabra común. En segundo lugar representa la autoridad e invariancia de las declaraciones religiosas, la palabra de los budas y los patriarcas. En tercer lugar 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.

El que medita en el *kōan* se concentra en él, y su sonido se repite en la mente hasta que el meditador «se convierte en uno con él» y captura su significado sin la intervención de lo discursivo. Las palabras de un *kōan* 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 esa 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.

De modo que el zen (una de las empresas intelectuales más audaces que haya conocido la historia del hombre), creó un lenguaje especial (los *kōan*) mediante el 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.

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 (Ch'ing-yüan).

En cierto modo, el kōan puede verse como un remedio para aliviar los síntomas de la enfermedad del lenguaje y una terapia para combatir los vicios del pensamiento discursivo. Pero para la tradición no fue únicamente un reactivo contra los males del habla, sino la culminación y expresión de un acontecimiento cognitivo. Los kōan fueron, en este sentido, palabras de silencio, *pronunciaciones del silencio* de los sabios del pasado, los Maestros Ancestrales del linaje chan, que establecieron mediante ellos los fundamentos de un linaje espiritual.

Lo que sugieren los textos que hemos examinado es por tanto algo mucho más complejo que la mera alternativa «discursivo» *versus* «no discursivo». El zen, como la mayoría de las tradiciones budistas, no encajaría fácilmente en una taxonomía en la que la inefabilidad y la formulación verbal fueran mutuamente excluyentes.

CONCLUSIONES

Entre los filósofos y psicólogos de la religión del último siglo se han establecido dos posturas enfrentadas que explican el misticismo y el lenguaje en términos aparentemente incompatibles. Una declara que las afirmaciones de los místicos son concesiones renuentes al lenguaje ordinario, que cualquier descripción o formulación verbal de la experiencia mística es *ipso facto* una traición o una distorsión de una experiencia transcultural e inefable.⁷ El lado opuesto afirma que no existe tal experiencia fuera de la esfera del lenguaje (a menudo considerado sinónimo de cultura e historia), y que esa experiencia mística es generada y definida (en lugar de frustrada) por formulaciones doctrinales y verbales.⁸ En su formulación más extrema, esta segunda postura propone que los fenómenos mentales y verbales llamados «experiencias místicas» son de hecho fenómenos lingüísticos, es decir, conceptuales. Aquellos que, en esta segunda *corriente*, aceptan que existe algún tipo de experiencia individual detrás de las afirmaciones de los

⁷ Stace 1960a, 1960b.

⁸ Katz 1978; Gimelo 1978.

místicos, describen su experiencia como la «intensificación emocional» de un conocimiento discursivo.⁹

Ninguna de estas dos teorías puede dar cuenta del tipo de tratamiento budista del lenguaje que hemos examinado. En las diferentes tradiciones budistas discutidas anteriormente, la dicotomía no es simplemente lenguaje/silencio, sino una variedad de usos del lenguaje. Ciertos tipos de pronunciaciones sagradas pertenecen a órdenes de significado diferentes a los del lenguaje corriente. Algunos de estos usos sagrados desplazan las formas del discurso proposicional, de manera que resulta difícil (si no imposible) reducir este lenguaje sagrado a proposiciones doctrinales.

En muchos de los ejemplos presentados, ciertas formas del lenguaje tienen de hecho prioridad sobre el silencio. Sería reduccionista asumir que la experiencia que subyace a esta jerarquía pueda explicarse satisfactoriamente como no-lingüística, como una intuición completamente inefable. Pero la explicación contraria sería igualmente incompleta. En los contextos considerados, el supuesto *lenguaje del misticismo* es también un lenguaje de liberación. Independientemente de que uno acepte o no los reclamos soteriológicos budistas, toda teoría del lenguaje religioso debe tener en cuenta el marco hermenéutico del practicante, que, como hemos visto, define ciertos elementos de la retórica religiosa como una crítica del lenguaje, como una herramienta para transformar el uso del lenguaje y como un medio para abandonar ciertas formas del discurso.

Ya se considere esta experiencia como una transformación que da acceso a lo completamente inefable (Forman) o como una sublimación afectiva que no es sino una «intensificación experiencial de creencias y valores» (Gimello), en ambos casos nos topamos con ciertas dificultades. La primera opción pretende eliminar las diferencias doctrinales y culturales señalando una universalidad imaginaria e ignorando aquellas afirmaciones que insisten en la dimensión lingüística de la experiencia y que establecen una jerarquía del discurso. La segunda posición elimina, sin pretenderlo, la diferencia doctrinal reduciendo la dimensión experiencial a otro universal: lo psicossomático o emocional, viéndose entonces forzada a ignorar aquellos elementos que insisten en el carácter no verbal y no emocional de la transformación, o la conexión íntima entre lo emocional y el conocimiento.

Explicar las dimensiones no verbales de la experiencia religiosa como una intensificación afectiva de lo discursivo es proponer una explicación causal basada en una falsa polaridad. Hay numerosas experiencias cotidianas en las que ni lo discursivo ni lo afectivo pueden expresar adecuadamente un cambio de conciencia o conducta. ¿Estamos

⁹ Gimello 1983 (Studies in Chan and Hua-yen, editado por Robert M. Gimello y Peter N. Gregory).

diciendo, por ejemplo, que la única dimensión no verbal de aprender a montar en bicicleta o aprender a dibujar es una intensificación emocional de una construcción lingüística? O, lo que sería igualmente problemático, que en tales casos el único cambio que se produce es la adquisición de una determinada cognición discursiva culturalmente determinada. Esto no sólo sería absurdo a la luz del significado convencional de «aprender» o «experimentar», sino que es una explicación que no puede dar cuenta de la diferencia entre comprensión y realización (ejecución), entre comprensión y empatía, por no hablar del juego, la creatividad y la innovación (o del conflicto, la diferencia, el fracaso y la incompreensión).

Se podría, por supuesto, ampliar el concepto de lo «afectivo» para llevarlo hasta lo «psicosomático», pero este ensanchamiento apenas serviría, pues resulta muy difícil encontrar un aspecto de la experiencia humana que no sea psicosomático. La mayoría de las tradiciones religiosas estarían de acuerdo en que la interiorización de la doctrina religiosa es una transformación del conocimiento y no simplemente una intensificación emocional. Quizá en algunos casos este conocimiento se entienda mejor como una visión o una revelación (James, 1902) y en otros como una visión interior (Cua, 1981), o como sabiduría (Csikzentmihalyi, 1979, 1990; Sternberger, 1990), pero, sea como fuere, la transformación puede ser de tal calibre que reducirla a lo emotivo no sería hacerle justicia.

Las tradiciones budistas revisadas conciben estos usos del lenguaje como una ruptura que pretende alcanzar un ámbito más allá del silencio y las palabras. En su forma más extrema, esta idea no deja lugar a dudas sobre lo que significa trascender la doctrina: «Si ves al Buda, mávalo...», «Si dices la palabra Buda, ve a lavarte la boca».

La cuestión decisiva no es si puede existir o no un lenguaje especial cuya finalidad sea expresar lo inexpresable (y por lo tanto un tipo de no-lenguaje), sino el uso especial que las tradiciones budistas hicieron de este lenguaje como *tecnología del yo* (Foucault, 1988), como parte de una búsqueda y de una práctica contemplativa.

En todas las tradiciones religiosas la oposición entre lo verbal (definiciones doctrinales y preceptos) y lo no verbal (la experiencia personal) nunca se resuelve. Pero la existencia de esta dicotomía no es razón para que los investigadores tengan necesariamente que tomar partido. Por el contrario, es una razón más para tener en cuenta ambos extremos de la polaridad. Abogar por una interpretación de la experiencia religiosa que reduzca uno de los polos al otro significa ignorar las tensiones intrínsecas que revelan las tradiciones religiosas y de las que deriva gran parte de su fuerza creativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Masao Abe, *A study of Dōgen: His philosophy and religion*, ed. Steven

Heine, Albany (NY), State University of New York Press, 1992.

Juan Arnau (ed./trad.), *Fundamentos de la vía media* de Nāgārjuna, Madrid, Ediciones Siruela, 2004.

—, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, Mexico D.F., Fondo de Cultura Económica, 2005.

— (ed./trad.), *Abandono de la discusión* de Nāgārjuna, Madrid, Ediciones Siruela.

—, *Antropología del budismo*, Barcelona, Kairós, 2007.

S. Bagchi (ed.), *Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka* (Buddhist Sanskrit Texts, 9), Darbhanga, Mithila Institute, 1965.

Arthur Basham, *History and doctrines of the Ājīvikas. A vanished Indian religion*, London, Luzac and Company, 1951.

Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, London, Rider & Co, 1965.

Joseph M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, Notre Dame (IN), University Notre Dame Press, 1961.

Benoytosh Bhattacharya (ed.), *Guhyasamāja Tantra*, (Gaekwad Oriental Series 53), Baroda, Oriental Institute, 1931.

Carmen Blacker, “Methods of Yoga y Japanese Buddhism”, ed. John Bowan, *Comparative Religion: The Charles Strong Trust Lectures*, Leiden, E. J. Brill, 1972.

Jorge Luis Borges, *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1985.

Johannes Bronkhorst, *The Two traditions of Meditation in Ancient India*, (Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg, 28), Delhi, Motilal Banarsidass, 1986/1993.

Kenneth Burke, *The rhetoric of religion: Studies in logology*, Boston (MA), Beacon Press, 1961.

Robert E Buswell (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, McMillan, 2004.

Jose Ignacio Cabezón, *Buddhism and Language. A study of indo-tibetan scholasticism*, Albany (NY), State University of New York Press, 1994.

Thomas Cleary y J. C. Cleary (trad.), *The Blue Cliff Records*, 3 vols., London, Shambhala, 1977.

Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Edward Conze (ed./trad.), *Vajracchedikā Prajāpāramitā*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957.

—, *The Prajñāpāramitā literature*, Mouton, Gravenhage, 1960.

— (ed.), *Buddhist Text Through the Ages*, New York, Harper & Row, 1964.

—, *Thirty years of Buddhist studies (Selected Essays)*, Columbia (SC), The University of South Carolina Press, 1968.

—, *Buddhist Meditation*, New York, Harper & Row, 1969.

— (ed/trad.), *The large sutra of perfect wisdom*, Berkeley (CA), University of California Press, 1984.

—, *Buddhist thought in India*, Ann Arbor (MI), The University of Michigan Press, 1996.

Debiprasad Chattopadhyaya (ed.), *Tāranātha’s History of Buddhism in India*, Simla, Indian Institute of Advanced Study, 1970.

- M. Csikzentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York, Harper & Row, 1990.
- Anthony Cua, "Opposites as Complements: Reflection on the Significance of *Tao*", *Philosophy East and West* 31 (1981).
- Shashi Bhushan Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta, University of Calcutta, 1958.
- Carmen Dragonetti, *Dhammapada. La esencia de la sabiduría budista*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.
- , *Dīgha Nikāya, diálogos mayores de Buda*, Caracas, Monte Avila, 1977.
- , *Siete sūtras del Dīgha Nikāya, diálogos mayores del Buddha*, México D. F., El Colegio de México, 1984.
- Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven, Yale University Press, 1953.
- Mircea Eliade, *El yoga. Inmortalidad y libertad*, trad. Diana Luz Sánchez, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Robert Ellwood, *Mysticism and Religion*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall Inc, 1980.
- Vicente Fatone, *El budismo "nihilista"*, Buenos Aires, Eudeba, 1971.
- , *Obras completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1972.
- Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- , "Fair and Unfair Language Games in Chan/Zen", ed. Katz, 1992.
- , *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Robert Forman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1990.
- Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allende, Barcelona, Paidós, 1990.
- , *Hermeneútica del sujeto*, trad. Fernando Alvarez-Uría, La Plata (Argentina), Altamira, 1996.
- Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma literature and the origins of Buddhist philosophical systems*, trad. Sophie Francis Kidd, New York, State University of New York Press, 1995.
- Jonardon Ganeri (ed.), *Indian Logic: a Reader*, Richmond, Surrey, Curzon, 2001.
- Louis Gardet, *Thèmes et Textes: Reserche de Critères en Mystique*. Comparé. Sájese et Cultures, París, Éditions alsatia, 1958.
- Robert Gimello, "Mysticism and Meditation", ed. Katz, 1978.
- , "Mysticism and Its Contexts", ed. Katz, 1983.
- Richard Gombrich, *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, New York, Routledge, 1995a.
- , "Cómo comenzó el Mahāyāna", trad. Silvia De Alejandro, *Revista de Estudios Budistas*, México D.F., Eón, 1995b.
- Luis O Gómez, "La meditación budista. ¿Mística o metafísica?", *Diálogos* 8, 22 (1972).
- , "Emptiness and moral perfection", *Philosophy East and West* 23 (1973).

- , “Some aspects of the free-will question in the Nikāyas”, *Philosophy East and West* 25 (1975a).
- , “Consideraciones en torno al absoluto de los budistas”, *Estudios de Asia y Africa* 10 (1975b), El Colegio de México.
- , “Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon”, *Philosophy East and West* 26 (1976).
- , “The Bodhisattva as a wonder-worker”, *Praj-āpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze*, Berkeley (CA), University of California, 1977.
- , “Buddhist Literature: Exegesis and Hermeneutics”, ed. Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, vol. 2, New York, Macmillan, 1987a.
- , “Buddhist views on language”, bajo la entrada “Language”, ed. Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, New York, Macmillan, 1987b.
- , *The Land of Bliss. Sanskrit and Chinese versions of the Sukhāvativyūha sutras*, Honolulu, University of Hawai’ Press, 1996.
- , “Two jars on two tables. Reflections on the ‘Two Truths’,” ed. Jonathas A. Silk, *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2000a.
- , “Buddhism as a religion of hope: Observations on the “logic” of a doctrine and its foundational myth”, *The Eastern Buddhist* 32, 1 (2000b).
- , *Iniciación en la práctica del despertar (Bodhicaryāvatāra)* de Śāntideva, próxima aparición, Ediciones Siruela, 2002a.

Jan Gonda, *Vedic Literature (Sahitās and Brāmaas)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1975.

Peter Gregory (ed.), *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Studies in East Asian Buddhism 5, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987.

Paul Griffiths, *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*, Albany, SUNY Press, 1994.

— (ed./trad.), *The Realm of Awakening: A Translation and Study of the Tenth Chapter of Asanga’s Mahāyānasamgraha*, New York, Oxford University Press, 1989.

Michael Hahn (ed.), *Nāgārjuna’s Ratnāvalī*, Bonn, Indica et Tibetica Verlag, 1982.

Yoshitaka Hakeda (trad.), *Kūkai: Major Works*, New York, Columbia University Press, 1972.

Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2000.

Clair W. Jr. Huntington, *The Akutobhayā and Early Indian Madhyamaka*, Ph.D. Dissertation, Ann Arbor, The University of Michigan, 1986.

—, *The Emptiness of Emptiness: An introduction to the early indian Mādhyamika*, con Geshe Namgyal, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*, New York, Logman, 1902.

Kulatissa Nanda Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1963.

Gagānāha Jhā, *The Nyāya-Sūtras of Gauama*, With the Bhāya of Vāsyāyana and the Vārika of Uyoakara, 4 vols., Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

- Padmanabh S Jaini (ed./trad.), *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhavṛtti*, Patna, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1959.
- E. H. Johnston (ed./trad.), *Aśvaghōṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.
- y Arnold Kunst, *The Dialectical Method of Nāgārjuna, Vīgrahavyāvartanī*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.
- J. W. de Jong (ed./trad.), *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, París, Librairie Orientaliste Paul Geuther, 1949.
- (ed.), *Mūlamadhyamakakārikā. Nāgārjuna*, Madrās, The Adyar Library and Research Centre, 1977.
- , “Lo absoluto en el pensamiento budista”, trad. Vera Waksman, *Revista de Estudios Budistas* 7 (1994).
- David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy. A Historical Analysis*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1976.
- (ed./trad.), *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996.
- Phillip Kapleau, *The Three Pillars of Zen*, Tokio, Weatherhill, 1965.
- Kenjiu Kasawara, *The Dharma Samgraha. An ancient collection of Buddhist technical terms*, eds. Max Muller y H. Wenzel, Orford, Clarendon Press, 1885.
- Steven T. Katz (ed.), “Language, epistemology and Mysticism”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, 1978.
- (ed.), “The ‘Conservative’ Character of Mystical experience”, *Mysticism and Religious Traditions*, New York, Oxford University Press, 1983.
- , *Mysticism and Language*, New York, Oxford University Press, 1992.
- Leslie Kawamura (ed./trad.), *Golden Zephyr. Nāgārjuna's Sūhlekha. Mi-pham's commentary*, Emeryville (CA), Dharma Press, 1975.
- Etienne Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajāpāramitāsāstra)* (5 vols.), Lovain, Bureaux du muséeon, 1944 -1980.
- , “Sur la formation du Mahāyāna” *Asiatica* 49 (1954).
- (ed./trad.), *L'enseignement de Vimalakīrti*, Lovain, Institut Orientaliste, 1962.
- , *History of Indian Buddhism, from the origins to the Śaka era*, trad. Sara Boin-Webb, Louvain, Université du Louvain, 1988a.
- “The assessment of textual interpretation in Buddhism”, trad. Sara Boin-Webb, ed. Donald S. López, *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988b.
- Christian Lindtner, *Nagarjuniana. Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna*, Copenhague, Narayana Press, 1982.
- Trevor Ling, “Buddhist Mysticism”, *Religious Studies* 1 (1966), pp. 163-176.
- David R. Loy, “Language against its own mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dōgen”, *Philosophy East and West* 3 (1999).
- Bimal Krishna Matilal, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, The Hague, Mouton, 1971a.
- , “Negation and the Mādhyamika dialectic”, cap. 5 en Matilal 1971a, 1971b.
- , “A critique of the Mādhyamika position”, ed. Sprung, 1975.
- , “Mysticism and reality: Ineffability”, *Journal of Indian Philosophy* 3 (1975).

—, *Perception. An essay on classical indian theories of knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1986a.

— (ed.), “Buddhist logic and epistemology”, *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Boston (MA), Reidel, 1986b.

—, “Vaciedad y multilateralidad”, trad. Mariela Álvarez, *Revista de Estudios Budistas* 5 (1993).

Jacques May, “La philosophie bouddhique de la vacuité”, *Studia Philosophica* 18 (1958).

—, *Candrakīrti Prasannapadāmadhyamakavṛtti*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1959.

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

Satkari Mookerjee, *Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Calcutta, Calcutta University Press, 1935.

Gadjin M. Nagao, “The silence of the Buddha and its Madhyamic interpretation” *Studies in Indology, Presented in Honour of Professor Susumu Yamaguchi*, Kyoto, Hozokan, 1955.

—, *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, trad. John Keenan, Delhi, Sri Satguru, 1990.

—, *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies* trad. Leslie S. Kawamura, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992.

Hajime Nakamura, *Indian Buddhism: a survey with bibliographical notes*, Hirakata (Japón), Kufs Publication, 1980.

Bhikkhu Nānamoli (trad.), *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Buddhaghosa*, Seattle (WA), BPS Pariyatti Editions, 1999.

E. Obermiller (trad.), *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1986.

Raimon Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1996.

Agustín Paniker, *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Barcelona, Kairós, 2001.

Kart H Potter (ed.), *Presuppositions on India's philosophies*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991.

— (ed.), *Encyclopedia of Indian philosophies*, V. 8, *Buddhist Philosophies from 100 to 350 A. D.*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995a.

— (ed.), *Encyclopedia of Indian philosophies*, V. 9, *Buddhist Philosophies from 350 to 600 A. D.*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2003.

Ramón Prats (trad./ed.), *Libro de los muertos tibetano*, Madrid, Siruela, 1998.

Michael Pye, *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism*, London, Duckworth, 1978.

Ilkka Pyysiäinen, *Beyond Language and Reason: Mysticism in Indian Buddhism*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1993.

Laureano Ramírez (ed./trad.), *Sūtra de Vimalakīrti*, Barcelona, Kairós, 2004.

- Roy A. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, trad. Sabino Perea, Madrid, Cambridge University Press, 2001.
- Konstanty Regamey (trad./ed.), *The Bhadramāyākāvyākaraa. Introduction, tibetan text, translation and notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.
- Richard H. Robinson, "Some logical aspects of Nāgārjuna's system", *Philosophy East and West* 6 (1957).
- , "Mysticism and Logic in Seng-chao's Thought", *Philosophy East and West* 8 (1959).
- , "Did Nāgārjuna really refute all philosophical views", *Philosophy East and West* 22 (1972).
- , *Early Mādhyamika in India and China*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.
- David Seyfort Ruegg, "The Yses of the Four Positions of the Catuko i and the Problem of Description of Reality in Mahāyāna Buddhism", *Journal of Indian Philosophy* 5 (1977).
- , *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1981.
- H. Shastri (ed.), *Advayavajrasagraha*, Gaekwad Oriental Series, Baroda, Oriental Institute, 1927.
- J. Shaw, "Negation and the Buddhist Theory of Meaning", *Journal of Indian Philosophy* 6 (1978).
- Jaideva Singh, *The conception of Buddhist Nirvāa of Stcherbatsky*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996.
- David Snellgrove (ed/trad.), *The Hevajra Tantra*, London Oriental Series, 2 vols., London, Oxford University Press, 1959.
- Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea (trads.), *Majjhima Nikāya. Los sermones medios del Buddha*, Barcelona, Kairós, 1999.
- Mervyn Sprung (ed.), *The problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht, Reidel, 1975.
- , *Lucid exposition of the Middle Way. The essential chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, Boulder (CO), Prajñā Press, 1979.
- Frits Staal, *Exploring Mysticism: A Methodological Essay*, Berkeley, University of California Press, 1975a.
- , "The Concept of Metalanguage and its Indian Background", *Journal of Indian Philosophy* 3 (1975b).
- Walter Stace (ed.), *The Teachings of the Mystics, Being Selections from the Great Mystics*, New York, New York American Library, 1960a.
- , *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia, Macmillan, 1960b.
- A. Staël-Holstein (ed.), *The Kaśyapaparivarta, a Mahāyānasūtra of the atnakū a Class*. Shangai, Comercial Press, 1926.
- Ernst Steinkellner, "Remarks on Tantristic Hermeneutics", *Proceedings of the Csoma de Koros Memorial Symposium*, Budapest, Bibliotheca Orientalis Hungarica, 1978.
- R. J. Sternberg, *Wisdom: Its Nature, Origins and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, London, Rider & co, 1933.
- , *Studies in the Lakāvātāra Sutra*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957a.

- , *Mysticism Christian and Buddhist: The Eastern and Western Way*, London, Allen & Unwin, 1957b.
- Stanley Tambiah, “The Magical Power of Words”, *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute, New series* 3 (1968).
- , *A performative Approach to Ritual. The Radcliffe–Brown Lecture (1979)*, London, Oxford University Press, 1981.
- , *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Tiry Terada y Yaoko Mizuno, *Dōgen* (Shōbōgenzō of Dōgen Kigen, 2 vols.), Nippon Shisō Taikai, 12–13, 1970–72.
- Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, London, The Pennsylvania State University Press, 1976.
- Fernando Tola, y Carmen Dragonetti, *Yoga y mística de la India*, Buenos Aires, Editorial Kier, 1978.
- , *El idealismo budista. La doctrina de “solo la mente”*, Puebla (México), Premiá, 1989.
- , *Nihilismo Budista*, Puebla (México), Premiá, 1990.
- , *El Sūtra del Loto de la verdadera doctrina, saddharmapuarīkasūtra*, México D.F. El Colegio de México, 1999.
- Giuseppe Tucci (ed./trad.), *Ratnāvalī of Nāgārjuna, Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, 1936.
- , *Pre-Dinnaga Buddhist texts on logic from Chinese sources*, Vesta Publications, Madrás, 1981.
- , *The Religions of Tibet*, trad. Geoffrey Samuel, Berkeley (CA), University of California Press, 1988.
- Andrew Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*, New York, Oxford University Press, 1990.
- Louis de la Vallée Poussin, *The Way to Nirvana*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917.
- , “Mysticism (Buddhist)”, *Enciclopedia of Religión and Ethics*, vol. 9, New York, Charles Scribner’s Sons, 1925.
- , *Vijñaptimātratāsiddhi– La Siddhi de Hiuan–tsang*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928. 1929.
- (ed.), *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, Osnabruck, Biblio Verlag, 1970.
- (ed./trad.), *Abhidharmakośabhāyam* de Vasubandhu, trad. Leo M. Pruden, versión inglesa de la traducción de La Vallée Poussin al francés a partir de la versión china y tibetana de esta obra sánscrita, Berkeley (CA), Asian humanities Press, 1988, 4 vols.
- Tilmann E. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden & New Cork, E. J. Brill, 1988.
- Susan Walker (ed.), *Speaking of Silence: Christians and Buddhists on the Comtemplative Way*, New York, Paulist Press, 1987.
- Burton Watson (trad.), *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1968.

- Alex Wayman, *The Buddhist Tantras: Light on Indo–Tibetan Esoterism*, New York, S. Weiser, 1973.
- , “Two Traditions of India—Truth and Silence”, *Philosophy East and West* 24 (1974).
- , *Yoga of the Guhyasamāja Tantra*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1977.
- , *Buddhist Insight. Essays by Alex Wayman*, ed. George Elder, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.
- Alex Wayman, y Ferdinand Lessing, *Mkhas Drub Rje’s Fundamentals of the Buddhist Tantra*. Paris, Mouton, 1968.
- Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life, According to the Texts of the Theravāda Tradition*, trad. Claude Grangier y Steven Collins, New York, Cambridge University Press, 1996.
- Paul Williams, “Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka”, *Journal of Indian Philosophy* 8 (1980).
- , *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal foundations*. London, Routledge, 1989.
- , “On the Interpretation of the Madhyamaka Thought”, *Journal of Indian Philosophy* 19 (1991).
- , *The reflexive nature of awareness. A tibetan Madhyamaka defence*, Richmond, Curzon Press, 1998.
- Unrai Wogihara (ed), *Bodhisattvabhūmi: a statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of Yogacarabhūmi)*, Tokyo, Sankibo, 1971.
- Ramón Xirau, *Palabra y silencio*, México D.F. Siglo XXI Editores, 1968.
- Philip Yampolsky, *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*. New York, Columbia University Press, 1971.
- Keith Yadell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Chun–Fang Yu, “Ta–hui Tsung–kao and Kung–an Ch’an”, *Journal of Chinese Philosophy* 6 (1979).
- Longxi Zhang, *The Tao and the Logos: Literary hermeneutics, East and West*, Durham, Duke University Press, 1992.