

Zen y experiencia religiosa: Suzuki Daisetsu y William James

BERNAT MARTÍ OROVAL¹

Resumen: En este artículo presentamos los conceptos de experiencia religiosa y misticismo en la obra del teórico japonés Suzuki Daisetsu. Asimismo, comparamos la definición de estos conceptos dada por el pensador japonés con las ideas expresadas por William James en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) y, ayudándonos de este último texto, señalamos algunos de los problemas derivados de las tesis de Suzuki.

Palabras clave: Zen, mística, experiencia religiosa, sentimiento, inefabilidad.

Abstract: In this paper I present the concepts of mysticism and religious experience in Suzuki Daisetsu's works and compare the definition of this concepts made by the Japanese scholar with the ideas that William James expressed in his book *The varieties of religious experience* (1902). Finally, basing on James's theories, I will point out some of the problems that Suzuki's thesis entails.

Key words: Zen, mysticism, religious experience, feeling, ineffability.

Suzuki Daisetsu (鈴木 大拙 1870-1966), sin duda el autor que más contribuyó a la difusión del pensamiento zen en Occidente, dejó como legado una vasta obra tanto en lengua inglesa como en japonés que comprende escritos de naturaleza muy variada: traducciones de textos clásicos budistas al inglés, obras de divulgación sobre el zen o sobre el budismo shin (es decir, *jōdoshin* 浄土新 o «verdadera Tierra pura»), escritos introductorios al budismo mahāyāna o estudios comparados entre mística cristiana y mística budista. El éxito de su trabajo se debe, en buena medida, a que escribió parte de su obra en un pulcro inglés, así como a su continuo recurso a algunas de las llamativas paradojas propias de la tradición zen.² Pero a nuestro entender la clave de dicho éxito tendría como última razón el dominio que Suzuki tenía de los conceptos filosóficos occidentales y la asimilación del pensamiento budista a dicha tradición. Deberíamos, por tanto, empezar por aclarar al lector que no estamos ante un pensador zen tradicional, ya que, pese a que muchos han creído que Suzuki fue un monje zen, en realidad se trató de un seguidor laico de la escuela zen rinzai (臨濟宗) que durante sus años de formación en la Universidad Imperial de Tokyo se dedicó con ahínco al estudio

Fecha de recepción: 16 enero 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

1 Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement, Universitat de València. E-mail: oroval@uv.es. Este trabajo ha sido posible gracias a una beca doctoral F.P.U. otorgada por el Ministerio de Educación y Ciencia (AP-2004-1675).

2 Es más que probable que su esposa Beatrice Erskine Lane, de origen norteamericano, tuviera una importancia decisiva a la hora de perfeccionar el estilo del inglés de Suzuki.

de la filosofía occidental, aprovechando los periodos vacacionales para seguir la práctica zen en el templo Engakuji (円覚寺), situado en la cercana ciudad de Kamakura, bajo la dirección de Shaku Sōen (釈宗演 1859-1919), el abad de dicho monasterio. De este modo, cuando leemos alguna de las obras de Suzuki convendría considerar que estamos escuchando una «adaptación» o «versión a la occidental» del pensamiento budista zen.³ Su obra, pues, no sólo por la amplia temática que trata y por su extensión sino, sobre todo, por constituir una peculiar encrucijada de conceptos y tradiciones aisladas entre sí durante siglos, abre un fecundo campo de estudio y discusión hasta ahora poco estudiado en nuestro país.

En este artículo nos ocuparemos de dos ideas que aparecen de forma reiterada en la obra de este pensador, nos referimos a los conceptos de experiencia religiosa y misticismo. De este modo, la primera parte del presente trabajo quedará dedicada a presentar someramente dichos conceptos en algunas de las obras del teórico nipón. En la segunda parte estableceremos una comparación entre las teorías de Suzuki y las ideas expuestas por William James en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902). En el tercer y último punto intentaremos mostrar los problemas de carácter epistemológico que implican las tesis de Suzuki.

1. Mística y experiencia religiosa

A lo largo de las páginas que Suzuki dedicó a presentar el zen a sus lectores occidentales el recurso a los conceptos de experiencia religiosa y misticismo fueron constantes. En referencia al misticismo ya en «The Zen Sect of Buddhism» (1907), su primer artículo en lengua inglesa sobre el budismo zen, el autor nipón establecía una comparación entre esta escuela budista y el misticismo cristiano:

«Aun cuando el misticismo ha sido frecuentemente malinterpretado y condenado, no hay duda de que es el alma de la vida religiosa, es decir, aquello que da vitalidad, fascinación, sublimidad y estabilidad a una fe».⁴

En dicho artículo, que podemos calificar con justicia como pionero por ser uno de los primeros documentos en lengua occidental sobre el zen, se exponen tesis que Suzuki mantuvo en sus textos posteriores, ya que siempre consideró lo que él llamaba «misticismo» como el elemento nuclear de la religión. El zen, decía en aquel texto, equivaldría a aquello que los estudiosos occidentales denominarían misticismo especulativo. Pero aún iba un paso más allá al afirmar que, dado que el zen era una religión que insiste únicamente en alcanzar una iluminación espiritual cuya característica principal sería la superación del pensamiento dualista,⁵ en realidad se trataría de un fenómeno único en la historia de las religiones.

3 Muchos estudiosos budistas actuales consideran los textos de Suzuki como un sucedáneo del budismo zen japonés elaborado para el consumo de paladares occidentales. Ver, por ejemplo, las críticas realizadas por el profesor B. Faure en su obra *Le Bouddhisme. Le cavalier bleu*, Paris, 2004.

4 D. Suzuki, «The Zen Sect of Buddhism». *Journal of the Pāli Text Society*. London, 1906, p. 19.

5 Cfr. B. Martí Oroval, «El zen y la cultura japonesa», en Andrés Alonso, David Mateu y Vicente Raga (eds.), *Surcar la cultura*. Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 64-65.

Esta asociación entre zen y mística que probablemente no sorprenderá a los lectores en lengua castellana, gracias sobre todo a que los escritos de Suzuki y de otros autores muy influidos por él (Allan Watts, Eugen Herrigel, Thomas Merton, etc.) han contribuido a extenderla por Occidente, supuso en su momento toda una novedad. Cuando a principios del s. XX Suzuki estableció dicho vínculo, el concepto «misticismo» estaba firmemente arraigado en la tradición occidental y poseía unas connotaciones que poco tenían que ver con el credo budista. Fue durante la era Meiji (1868-1912), por influencia directa del pensamiento occidental, cuando los términos misticismo y experiencia religiosa fueron acuñados en japonés. En esta época Japón, después de más de dos siglos de aislamiento, inició una frenética carrera por modernizarse tomando como modelo ora los Estados Unidos, ora Francia, Inglaterra o Alemania, naciones de las que no sólo aprendió en el campo científico, técnico o militar sino también en el de la política, el arte o el pensamiento. Se crearon entonces numerosos términos que permitieron traducir conceptos occidentales inexistentes hasta aquel momento en Japón y, en muchas ocasiones, en toda Asia oriental.⁶ En el caso concreto que ahora nos ocupa, el término misticismo fue traducido como *shinpihugi* (神秘主義) y el de experiencia recibió dos traducciones diferentes el origen de las cuales no se conoce con certeza: parece que el vocablo alemán *Erlebnis* (vivencia) habría sido traducido como *taiken* (体験), mientras la palabra inglesa *experience* lo sería como *keiken* (経験).⁷

El concepto de experiencia religiosa (*shūkyōkeiken* 宗教経験), del que a continuación intentaremos presentar algunas de sus características principales, también ocupó un lugar central en la obra de Suzuki. Como señalaba en unas conferencias en japonés que fueron compiladas bajo el título *¿Qué es el zen?* (*zentoha nanika* 禅とは何か) (1927), la experiencia era dominio exclusivo del ser humano, entendiendo ésta no en su acepción más general de haber vivido, sentido, conocido o presenciado algo, sino otorgándole un significado más restrictivo, pues para Suzuki sólo podríamos hablar con propiedad de experiencia cuando dichas vivencias moldean nuestra conciencia. Por decirlo de otra manera, la experiencia consistiría en la asimilación de determinadas vivencias a partir de las cuales su poseedor reflexiona, aprende y queda, por tanto, transformado.⁸ Por su parte, la experiencia religiosa

6 Curiosamente, la mayoría de neologismos creados por los japoneses para traducir conceptos occidentales acabarían siendo incorporados a la lengua china. Como dice el profesor Martínez: «habiendo llevado a cabo un profundo y exitoso proceso de modernización, Japón se había adelantado claramente a China y se había convertido en un modelo en que muchos intelectuales chinos no dejaron de inspirarse. El japonés ya había hecho previamente el esfuerzo de adaptar a su lengua una gran cantidad de palabras ajenas a su cultura, y el chino, deshaciendo el camino que más de un milenio antes había seguido el japonés, incorporó un gran número de préstamos japoneses a su léxico». D. Martínez Robles, *L'escritura xinesa*. Editorial UOC, Barcelona, 2005, p. 87.

7 Mori Kōichi 森宏一 (ed.), *Tetsugakujiten* 哲学辞典. Heibonsha, Tōkyō, 1971, p. 391, 888. Tratándose de un neologismo, las diferencias semánticas tardaron bastante en quedar definitivamente establecidas, hasta el punto de que podemos encontrar numerosas oscilaciones en la terminología que Suzuki empleaba en los textos escritos en japonés. Así, por ejemplo, encontramos que en su obra *¿Qué es el zen?* (1927), emplea de forma indistinta los términos experiencia (*keiken* 経験), vivencia (*taiken* 体験) y experimentar (*jikken suru* 実験する). Cfr. D. Suzuki, *¿Qué es el zen?* (*Zentoha nanika* 禅とは何か). Kadogawabunko, Tōkyō, 1998, pp. 12-13, 29. Indefinición que se mantuvo en textos posteriores, como por ejemplo en su texto «Experiencia religiosa», un fragmento de la obra *Civilización budista* (*Bukkyō bunka* 仏教文化), publicado en 1949. Cfr. D. Suzuki, «La experiencia religiosa» (*Shūkyōteki taiken* 宗教的体験), en D. Suzuki, *La perspectiva oriental* (*Tōyōtekina mikata* 東洋的な見方). Iwanami shoten, Tokyo, 2006, pp. 298-305.

8 Cfr. D. Suzuki, *Zentoha nanika*. Kadogawabunko, Tokyo, 1998, p 9.

constituiría una clase particular de vivencia que nacería de la insatisfacción espiritual (*seish-inteki fuman* 精神の不满) derivada de la insalvable distancia que parece separar aquello que somos de aquello que aspiramos a ser, una crisis, un cuestionamiento del sentido de nuestra existencia que acabaría empujándonos a iniciar una búsqueda de carácter religioso.

Como comenta Suzuki en un texto posterior, «La experiencia religiosa» (1946), en nuestra vida buscamos algo más que cubrir las necesidades básicas, concepto éste último que en japonés se resume con los tres ideogramas 衣食住 (*i-shoku-jū*), es decir, vestirse, comer y tener un techo bajo el cual vivir.⁹ Esas preocupaciones que van más allá de la vida cotidiana surgen, en muchas ocasiones, de la inquietante presencia del sufrimiento en nuestras existencias. Realidad que, en definitiva, habría constituido el punto de partida de la búsqueda emprendida por el Buda Gautama. Aun así, advierte Suzuki, dicho despertar a la experiencia religiosa no tiene porque ir necesariamente ligado a la vivencia del dolor, y, pese a que en ocasiones tenga su origen en alguna experiencia amarga, nunca debe confundirse con ésta. Encontraríamos su origen en un sentimiento, pues como dice el autor japonés, «sin saber cómo sentimos el deseo (*kokoromochi* 心持) incesante de alcanzar una desnudez completa (*sekirara* 赤裸々)».¹⁰ Resumiendo lo expuesto hasta ahora diríamos que la experiencia religiosa puede, por tanto, surgir de cualquiera de nuestras experiencias que genere en nosotros un proceso transformador y que nos abra a la desnudez, a la esencia, de nuestra existencia.¹¹

2. Aires de familia: James y Suzuki

No es fácil establecer cuáles son las fuentes en que se habría inspirado Suzuki para presentar el zen como una experiencia religiosa o mística puesto que el autor japonés, pese a su formación filosófica, hizo escasas referencias a textos de pensamiento occidental. Sabemos del peso que tuvo en su formación la lectura de John Stuart Mill y, sobre todo, de Ralph Waldo Emerson,¹² de su interés por Swedenborg y el maestro Eckhart, tenemos conocimiento de su lectura de la obra *Lo santo* (1917) de Rudolf Otto y, especialmente, de la influencia de Paul Carus, quien fue su patrón y guía intelectual durante los años en que Suzuki residió en Estados Unidos (1897-1908) trabajando para la editorial

9 Cfr. D. Suzuki, «Shūkyōteki taiken», p. 298.

10 D. Suzuki, *op. cit.*, p. 302.

11 «Cuando observamos nuestra existencia en su verdadera desnudez encontramos la experiencia religiosa». Suzuki Daisetsu, *op. cit.*, p. 299. En otro texto de 1943, Suzuki insistía en que la reflexión que fundamenta toda experiencia religiosa parte de la sensibilidad (*kansei* 感性), de las emociones (*kanjō* 感情). D. Suzuki, *El hecho de la experiencia religiosa (Shūkyōeikenno jijitsu* 宗教的経験の事実). Daitō Shuppansha, Tokyo, 1990, pp. 9-10.

12 Encontramos un interesante testimonio del propio Suzuki en su breve texto «El espíritu y la libertad de la era Meiji» (*Meijijidaino seishinto jiyū* 明治時代の精神と自由). Allí Suzuki explica a sus lectores la fascinación que sintió desde niño por el pensamiento occidental y por la lengua inglesa, además de comentar sus lecturas de Mill, Carlyle y, sobre todo, de Emerson. Suzuki, haciendo una interpretación quizá un tanto forzada, comenta que, sin saberlo, cuando leía a Emerson, aquello que le atraía del autor americano eran los elementos del pensamiento oriental que éste había incorporado a sus obras teóricas. Así pues, según afirmaba Suzuki, en los textos de Emerson habría descubierto Oriente. Cfr. D. Suzuki, *Tōyōtekina mikata*. Iwanami shoten, Tokyo, 2006, pp. 272-285.

Open Court.¹³ Sin embargo, en las siguientes líneas quisiéramos señalar las semejanzas y diferencias existentes entre la aproximación «experiencial» que Suzuki realiza al zen y la efectuada por el filósofo pragmatista William James en las conferencias que acabarían constituyendo su obra *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902). Suzuki habría leído o, como mínimo, consultado este texto muy pronto, puesto que ya lo cita en su obra *Outlines of Mahayana Buddhism* (1906), es decir, sólo cuatro años después de que se publicara el libro de James.¹⁴ Pese a que Suzuki no hizo ninguna alusión al concepto de experiencia en relación con la obra de James, no es demasiado difícil establecer vínculos entre ambas maneras de presentar el fenómeno religioso, especialmente en aquello que corresponde a la definición de misticismo. No parece casual que los presupuestos de James encajaran con las pretensiones teóricas de Suzuki, ya que las tesis defendidas por el autor norteamericano constituyen un verdadero intento de formular una definición universal de la religiosidad, y eran, por tanto, idóneas para ser adaptadas a una tradición tan excéntrica al pensamiento occidental como es el zen.¹⁵

Poco arriesgamos al afirmar que los dos autores parten de presupuestos similares: para ambos aquello que conocemos como fenómeno religioso tendría dos grandes vertientes. En primer lugar, encontraríamos la historia, la hagiografía de los fundadores, las circunstancias que darían lugar al nacimiento de un movimiento religioso así como su posterior desarrollo. Esta dimensión del fenómeno religioso, sometida a lo que James denomina un juicio existencial, tiene que ver, por tanto, con hechos y acontecimientos que se han producido a lo largo de la historia y como tal puede ser juzgada. Pero lo interesante de la propuesta del autor norteamericano es que reivindica un segundo aspecto de los fenómenos religiosos

13 A este respecto remitimos al lector al fundamental artículo de Robert Sharf, «The Zen of Japanese Nationalism». En Lopez Jr., D. S. (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*. University of Chicago Press, Chicago, 1995, pp. 107-160.

14 Cfr. D. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p. 102. Suzuki volverá a referirse a James en una nota a pie de página de su obra *Essays in Zen Buddhism. Second Series*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2004, p. 71. El filósofo japonés Nishida Kitarō, amigo de Suzuki desde la infancia y con el que siempre mantuvo una estrecha relación personal e intelectual, ya hace una referencia al texto de James en el mismo año de su publicación. Cfr. J. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Herder, Barcelona, 2002, p. 358. Por su parte, Sharf señala el vínculo existente entre las teorías de Suzuki y las de James pero no aporta apoyo textual. Cfr. R. H. Sharf, «Experience». En M. C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. University of Chicago Press, Chicago and London, 1998.

15 James era consciente de que, pese a sus pretensiones de universalismo, el término religión había sido entendido tradicionalmente en Occidente bajo el prisma cristiano. Por ello, para evitar ese reduccionismo etnocéntrico, ofrece una definición muy amplia de ésta: «los sentimientos, actos y experiencias de un individuo, en la medida en que éstos se perciben como estando en relación con aquello que aquél considera la divinidad». W. James, *The varieties of religious experience. A study in human nature*. Longman, Green and Co., London, 1920, p. 31. Lo mismo ocurre con el concepto de «sentimiento religioso», pues James era consciente de la existencia de religiones claramente diferentes de la cristiana, como el budismo, que no encajaban con la definición tradicional de religión. «El tipo de interés que el optimismo emersoniano, por un lado, y el pesimismo budista por otro, despiertan en el individuo, y el tipo de respuesta que el individuo da durante su vida son, en realidad, indiferenciables y en cierta forma idénticos al tipo de comportamiento que encontramos en los cristianos. Así, pues, desde el punto de vista experiencial, debemos denominar a estos credos sin Dios o casi sin Dios como «religiones». En consecuencia, cuando en nuestra definición de religión hablamos de la relación del individuo con «lo que él considera la divinidad», debemos interpretar el término «divinidad» en muy amplio sentido, denotando cualquier objeto que tenga cualidades divinas, se trate de una deidad concreta o no». W. James, *op. cit.*, p. 34.

que no estaría sometido a esos juicios existenciales y que, en consecuencia, exigiría una concepción de la razón humana más comprehensiva que la meramente empírica. Nos referimos al elemento experiencial, que para James sería el fundamento último sobre el que se sostiene toda religión.¹⁶ Por supuesto, esto no implica que el análisis histórico o científico no pueda ser aplicado a un fenómeno religioso, pero sí que permite rechazar taxativamente toda teoría que intente reducir la religión a un fenómeno histórico, sociológico o psicológico que, en todo caso, no haría más que apelar a un paradigma teórico que estaría confundiendo el origen de un fenómeno con su significado.¹⁷ Como dice James, no podemos reducir las experiencias religiosas a meros estados históricos derivados de creencias supersticiosas, dado que, según su hipótesis, habría un fenómeno religioso irreductible que debería ser evaluado con criterios específicos. De este modo, para entender el fenómeno religioso en sí mismo deben ser estudiados los testimonios de los «genios religiosos», es decir, los fundadores de las diversas religiones, los santos, los creadores de nuevas escuelas, etc.

La distinción hecha por James entre el elemento existencial y el elemento experiencial de toda religión podría ser formulada con otras dicotomías, como por ejemplo, la de religión institucional *versus* religión personal o, en el caso de Suzuki, aquella distinción que hacía en *Outlines* entre lo que el autor japonés llamaba la «forma» y el «espíritu» de las religiones. De hecho, en su texto *¿Qué es el zen?*, Suzuki recogía dicha distinción y la ampliaba haciendo un análisis pormenorizado. Lo que años antes había calificado como «forma» de una religión quedaba ahora subdividido en diversos aspectos. En primer lugar, en su dimensión meramente formal o externa la religión podía ser entendida como un fenómeno social (*shakaiteki jishō* 社会的事象) que, por tanto, requeriría el estudio de la religión en su vertiente institucional: su organización interna, los vínculos que la unen con la sociedad en la que está inserta, etc. Otra dimensión del fenómeno religioso sería aquella representada por su componente ceremonial (*gishiki* 儀式), elemento que, según el autor japonés, pese a que muchos creen imprescindible en toda manifestación religiosa, estaría ausente de la tradición zen, un hecho que demostraría la naturaleza meramente externa del ceremonial con respecto a la religiosidad.¹⁸ Pero, además, según el análisis hecho por Suzuki, la religión también admitiría otros dos tipos de análisis, aquel realizado desde un punto de vista intelectual (*chiteki hōmen* 知的方面) y, por otra parte, aquel que lo vincularía con la moral (*dōtoku* 道德). Ambos mostrarían la constante presencia en toda religión de un elemento teórico que las vincularía, respectivamente, con la filosofía

16 Sharf apunta que el origen de esta categoría se remontaría a Schleiermacher (1768-1834) quien, de esta manera, poniendo el énfasis en la vertiente subjetiva de la religión, la liberaba de las críticas científicas e ilustradas. Cfr. R. H. Sharf, *op. cit.*, p. 98.

17 En un pasaje brillante James hace la siguiente consideración respecto de la tendencia decimonónica a reducir la explicación de todos los fenómenos a mera fisiología: «Defender la causalidad orgánica de un estado de ánimo religioso para rebatir su derecho a poseer un valor espiritual superior es completamente ilógico y arbitrario, a menos que se haya establecido antes una teoría psicofísica que establezca un vínculo entre los valores espirituales en general con tipos determinados de transformaciones fisiológicas. Si no es así, ninguno de nuestros pensamientos y sentimientos, ni tampoco nuestras doctrinas científicas, ni siquiera nuestras pseudocreencias (*dis-beliefs*), poseerán valor alguno como revelaciones de la verdad, ya que cada una de ellas, sin excepción, brota del estado del cuerpo de su poseedor». W. James, *op. cit.*, p. 14.

18 Sin duda alguna ésta es una de las tesis más polémicas y difíciles de argumentar que expuso Suzuki, puesto que la escuela zen posee numerosas y complejas ceremonias y rituales. Pese a ser una deformación clamorosa de la tradición zen se trata de uno de los tópicos más extendidos en Occidente.

y con la moral. Ahora bien, replicaba el autor japonés, de igual forma que las ceremonias o la organización social de las religiones, ninguno de estos elementos puede considerarse como la característica esencial de una religión. Ese componente esencial, aquello que debemos analizar si pretendemos llegar a comprender el significado último de toda religión, es la experiencia religiosa individual (*kojinteki shūkyōkeiken* 個人的宗教経験), a la que hemos hecho referencia en el primer punto de este trabajo, y que en *Outlines* Suzuki había calificado como el «espíritu» de una religión.¹⁹

En definitiva, tanto Suzuki como James no mostraron ningún interés por el análisis de la vertiente histórica, ceremonial e institucional de la religión, dedicando todos sus esfuerzos al estudio de los elementos personales en que ésta se fundamentaría. Es por ello que James hacía el siguiente comentario:

«Culto y sacrificio, procedimientos para contribuir a las disposiciones de la deidad, teología, rituales y organización eclesiástica, son los elementos esenciales de la religión en la vertiente institucional. Si tuviésemos que limitar nuestro punto de vista a este aspecto, necesariamente deberíamos definir la religión como un arte externo, el arte de obtener el favor de los dioses. En la vertiente más personal de la religión son, por el contrario, las disposiciones internas del hombre las que constituyen el centro de interés, su conciencia, sus merecimientos (*deserts*), su impotencia, su incompletud».²⁰

En la obra de James de la que hemos extraído la anterior cita destaca especialmente el capítulo dedicado al misticismo, que él elevaba a categoría central de la religiosidad. Según afirmaba allí, todas las experiencias religiosas que habrían tenido los distintos fundadores y santos de las religiones pueden ser definidas como experiencias místicas, «la religión personal tiene su raíz y su centro en los estados de conciencia místicos».²¹ Según James, la experiencia mística poseería cuatro características distintivas: inefabilidad, cualidad noéctica, transitoriedad y pasividad. La primera de éstas, la imposibilidad de aprehender con nuestras palabras el contenido de dicha experiencia, implica que sólo podremos acceder a ella de forma directa. «Por esta peculiaridad los estados místicos se parecen más a los estados afectivos que a los intelectuales».²² Como ocurre en el caso del arte o del sentimiento amoroso, debemos poseer cierta facultad que nos permita sentirlo, disfrutarlo, sin la cual no podemos llegar a entender la experiencia mística. Aun así, numerosos han sido los intentos de manifestar lo inefable empleando medios expresivos atípicos que constituyen el origen de la teología negativa o la superlativa en el caso de Dionisio Aeropagita o que, por poner otro ejemplo, habrían llevado a Eckhart a recurrir a un lenguaje plagado de paradojas. Por su parte, la comparación que Suzuki establecía continuamente entre el zen y la mística enfatizaba, de igual forma que James, el carácter inefable de dicha experiencia, pese a que, al mismo tiempo, el teórico nipón hacía constantes referencias al uso de los *kōan* (公案) y

19 Cfr. D. Suzuki, *Introducción al estudio del zen* (*Zengaku nyūmon* 禅学入門), pp. 10-12.

20 W. James, *op. cit.*, p. 29.

21 W. James, *op. cit.*, p. 379.

22 W. James, *op. cit.*, p. 380.

otros medios expresivos atípicos propios de la tradición zen, herramientas que recordarían a las citadas teologías que intentan manifestar lo inexpresable. En lo tocante a la llamada cualidad noética James comentaba lo siguiente:

«[las experiencias místicas] son estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia, aunque quedan por completo inexpresadas, y como norma general comportan una curiosa sensación de autoridad duradera».²³

Esta segunda característica del misticismo también es subrayada constantemente por Suzuki en relación con la experiencia mística del zen que, según el autor japonés, nos permitiría lograr un estado de conocimiento único, inalcanzable a través de otros medios. A estas dos características principales del estado místico, infabilidad y cualidad noética, James añade otras dos: la transitoriedad, es decir, el hecho de que los estados místicos no pueden prolongarse en el tiempo, y la pasividad. Como estado característico de la conciencia de quien experimenta un arrebató místico, James insistía en que:

«Aunque la llegada de los estados místicos puede facilitarse gracias a actos voluntarios previos, como, por ejemplo, fijar la atención, o con determinadas actividades corporales, o de otras formas que los manuales de misticismo prescriben, sin embargo, cuando el estado característico de conciencia se ha establecido, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase».²⁴

Según comenta el autor estadounidense, si bien las grandes religiones han desarrollado varias técnicas espirituales para lograr ese estado místico, el despertar es imprevisible. Acontecimientos cotidianos, la sensación de *dejà vue*, la contemplación de la naturaleza, determinados olores, imágenes, una máxima, una fórmula, un sustantivo aislado o incluso una conjunción, todas estas sensaciones, ideas o expresiones que en otro contexto nos parecen banales pueden tener en un momento determinado de madurez espiritual un efecto inesperado, pueden desencadenar en nosotros una experiencia mística. Es en este punto donde las teorías de Suzuki se alejan de las tesis de James. Es decir, aunque Suzuki reconoce en más de una ocasión la necesidad de que el individuo haya alcanzado cierta madurez interior para poder abrirse a la experiencia del *satori* (悟り),²⁵ en general concibe el *kōan* como una herramienta única que permitiría lograr de forma sistemática la experien-

23 W. James, *op. cit.*, pp. 380-381.

24 W. James, *op. cit.*, p. 381.

25 «Cuando el *kokoro* (心) de alguien ha llegado a estar maduro (*juku shite kuru* 熟して来る) [para lograr el *satori*] puede caer en cualquier lugar. Un sonido imperceptible, una palabra que no comprendemos, un árbol, una flor o un hecho insignificante como tropezar con una piedra, son suficientes para que el corazón de los seres humanos pueda ser iluminado». D. Suzuki, *Zengaku nyūmon*, pp. 117-118. Dejamos sin traducción el término *kokoro* (心) debido a su naturaleza polisémica. Suzuki lo suele traducir al inglés por *mind*, pero esta opción sólo expresa una parte de los significados del término japonés. Esta palabra, que literalmente quiere decir corazón, también puede ser traducida como mente, pensamiento, espíritu e incluso sentimiento.

cia mística. Por tanto, en la medida en que la participación del individuo en la búsqueda de la iluminación sería activa y los resultados serían, si no permanentes, como mínimo susceptibles de ser alcanzados de forma reiterada, el uso sistemático del *kōan* convertiría al zen en una religiosidad privilegiada dentro del amplio grupo de religiones que pueblan nuestro planeta. Así, pues, el zen sería una clase de misticismo única, en la que, a diferencia de otros misticismos como el cristiano, cuyas «experiencias espirituales» se alcanzan de forma esporádica e inesperada, habría desarrollado un método de entrenamiento espiritual (*seishinteki kunren hōhō* 精神的訓練方法) sistemático que permitiría a sus seguidores lograr de forma regular ese estado mental.²⁶ Como se puede apreciar, Suzuki no se limitó a comparar el zen con el misticismo, sino que concibió esta escuela budista como la esencia de la experiencia mística. El «elemento zen» sería, en consecuencia, aquello que daría vida a todas las filosofías y las religiones:

«El zen es la realidad última de toda filosofía y religión. Todo esfuerzo intelectual debe culminar en él o, mejor dicho, debe partir de él si quiere dar frutos. Toda fe debe brotar del zen (...) el zen no es sólo fuente del pensamiento y de la vida budistas, también vive en el cristianismo, mahometanismo, daoísmo e incluso en el confucianismo positivista».²⁷

3. Algunas críticas

Afirmaciones como las recogidas en la cita que acabamos de reproducir, así como muchas otras en sentido similar que Suzuki repitió a lo largo de sus obras, tienen un carácter paradójico. Por una parte, reformulan el concepto de misticismo, que en James se había convertido en categoría universal, y lo identifican con una escuela religiosa particular, el budismo zen. Pero para conseguir esto Suzuki desdibuja los elementos particulares que caracterizarían a la escuela zen, como son su historia, sus ritos o sus dogmas, hasta convertirlo en una estructura prácticamente vacía de todo contenido y equiparable con un supuesto «universal religioso» como sería el concepto de misticismo. Sin embargo, en algunos de sus textos más conocidos en Occidente, como, por ejemplo, *El zen y la cultura japonesa* (1938), Suzuki explicaba a los occidentales la íntima vinculación que unía, a modo de cordón umbilical, la cultura nipona con el zen.²⁸ Estas dos líneas argumentativas atraviesan sus obras hasta situar al zen en un lugar ambiguo, particular y universal a la vez. Ahora bien, centrándonos únicamente en la hipótesis del autor japonés según la cual el zen sería la esencia de toda religión, ¿en qué se basa Suzuki para hacer estas afirmaciones? ¿Qué las justifica? Haciendo uso de las geniales formulaciones de William James, diríamos que los místicos son invulnerables a las críticas racionalistas, pues se basan en una experiencia privada, pero, al mismo tiempo «no tienen derecho alguno a exigir que debemos aceptar el carácter liberador de sus peculiares experiencias si nosotros quedamos fuera de ellas y

26 Cfr. D. Suzuki, *Zengaku nyūmon*, p. 17.

27 D. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*. Grove Press, New York, 2000, p. 268.

28 No podemos entrar en mayores detalles. Remitimos al lector interesado en este tema a B. Martí Oroval, *op. cit.*, pp. 61-69.

no nos sentimos estimulados particularmente. Lo máximo que pueden pedirnos es admitir que establecen una presunción unánime».²⁹

Ahora bien, si no podemos acceder a la mente de los místicos, ¿en qué nos basaríamos para juzgar dichos estados místicos? Como comentamos anteriormente, James considera que debemos basarnos en los testimonios de místicos, santos y fundadores de las distintas religiones. Si atendemos a éstos y a sus expresiones, seguramente encontraremos una tendencia general al monismo o al panteísmo, pero también encontraremos elementos discordantes como el dualismo proclamado por los *yogasūtra*. Además, esos testimonios están escritos en diferentes lenguas, contextos y culturas. James, consciente de los problemas derivados de dicha pluralidad, comentaba lo siguiente:

«El hecho es que el sentimiento místico de expansión, unión y emancipación no tiene ningún contenido específico intelectual propio. Es capaz de establecer alianzas matrimoniales con material proporcionado por las filosofías y teologías más diversas, con la sola condición de que encuentren un lugar en su estructura para su peculiar talante emocional. No tenemos derecho, por lo tanto, a invocar su prestigio indistintamente en favor de ninguna particular creencia sobre el mundo, tal como el idealismo absoluto, la identidad monista absoluta o la bondad absoluta».³⁰

Así pues, según James, la experiencia mística parecería estar presente en todo periodo histórico y entorno cultural; otra cosa sería la teorización que se haga a partir de ésta. Según dice el autor estadounidense, la variedad en las descripciones que se dan de estos estados nos mostrará, en todo caso, que la riqueza del mundo místico es tan grande como la del mundo físico que nos rodea. Como se puede apreciar, la solución dada por James implica reducir la experiencia mística a un tipo de sentimiento particular expresable en un conjunto inagotable de teorías que variarán de una cultura a otra. Una aproximación «experiencial» a la religión que permitía superar las críticas de cariz empirista o científicista que partían del principio según el cual sólo aquellas aserciones que sean verificables pueden ser verdaderas. Ahora bien, si la esencia última de una religión se fundamenta en una experiencia personal e intransferible, nunca podríamos negarla categóricamente pero tampoco verificarla. Siempre quedaría la posibilidad de preguntarnos por qué hemos de admitir que ese sentimiento es universal si sus manifestaciones particulares son tan distintas entre sí, introduciendo de esta forma la «cuña» del relativismo cultural. Por su parte, Suzuki no sólo no dio respuesta a esta problemática, sino que, por el contrario, defendió una versión del budismo zen que en ocasiones carece de consistencia. Si el zen se expresa a través de unas fórmulas concretas (los *kōan*), escritas en una determinada lengua y comprometidas con una metafísica particular, ¿cómo puede ser la esencia de toda religión? ¿Por qué la experiencia mística nos debe comprometer con una metafísica monista y no, por ejemplo, con el dualismo yóguico? ¿Por qué queda mejor expresada en un *kōan* que en una poesía de San Juan de la Cruz? ¿Cómo es que aparece en chino clásico o japonés y no en lengua inglesa? Éstas y muchas otras preguntas surgen cuando leemos las interesantes a la par que polémicas afirmaciones de Suzuki Daisetsu.

29 W. James, *op. cit.*, p. 424.

30 W. James, *op. cit.*, p. 425-426.