

LA PALABRA VERDADERA SEGÚN KŪKAI: SOBRE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA JAPONESA

Raquel Bouso ¹
ENSAYO

¹ Doctora en Humanidades por la Universitat Pompeu Fabra (2005), Actualmente es profesora en la facultad de Humanidades de esta universidad y secretaria de la Asociación de Amigos de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas. Es miembro del equipo directivo de la European Network of Buddhist Christian Studies (ENBCS) y actual presidenta de la European Network of Japanese Philosophy. Es asesora del consejo editorial de la colección Tetsugaku Companions of Japanese Philosophy, de la editorial Springer, y de la revista European Journal of Japanese Philosophy. Ha traducido libros como "Religión y la nada" de Nishitani Keiji.

LA PALABRA VERDADERA SEGÚN KŪKAI: SOBRE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA JAPONESA ²

The True Word According to Kūkai: On Orality and Writing in the Origins of Japanese Philosophy³

Raquel Bouso

RESUMEN:

Solemos asociar el ritual con la liturgia y el tantrismo con la taumaturgia. ¿Por qué, entonces, fijarnos en Kūkai si nuestro interés reside en la filosofía japonesa? El marco disciplinar más adecuado para estudiar los escritos de Kūkai, de entrada, serían los Estudios budistas o budología. Puesto que se trata de un tema muy amplio, que comprende desde la discusión entre antropólogos sobre la llamada “mentalidad primitiva” a la célebre cuestión del “paso del mito al logos”, me centraré en el aspecto de la oralidad y la escritura.

Palabras clave: Kūkai, oralidad, escritura, filosofía japonesa.

ABSTRACT:

We often associate ritual with liturgy and tantrism with thaumaturgy. Why, then, look at Kūkai if our interest lies in Japanese philosophy? The most appropriate disciplinary framework to study the writings of Kūkai, from the outset, would be Buddhist studies or Buddhism. Since this is a very broad subject, ranging from the discussion among anthropologists about the so-called “primitive mentality” to the famous question of the “passage from myth to logos”, I will focus on the aspect of orality and writing.

Key words: Kūkai, orality, writing, Japanese philosophy.

²Recibido: 01 de octubre 2022. Aceptado: 15 de noviembre 2022.

³Este artículo se basa en parte en la ponencia que presenté el 9 de octubre de 2021 en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, *Interculturalidade e ancestralidade*, organizado por ALAFI, con el título “Figuras del pensamiento. Sobre la oralidad y la escritura en los orígenes de la filosofía”.

I. INTRODUCCIÓN:

Se dice del monje budista Kūkai (774-835) que tenía por religiosas actividades como preparar el té y escribir poemas en compañía del emperador y los nobles de la corte (Sonoda, 1994, p. 51). Seguramente, sin embargo, diría lo mismo de su dedicación a obras sociales, como la reconstrucción del lago artificial de Mannōike para la irrigación de los campos, o de su fundación, en las cercanías del templo Tōji en Kioto, de Shugeishuchiin, la primera escuela para gente común donde se impartían estudios budistas, confucianos y daoístas. Y es que cualquier tipo de tarea podía ser ejecutada como un ritual de acuerdo con la concepción tántrica del budismo de Kūkai. De hecho, aunque la corriente budista Mahāyāna, nacida en India, pero con el tiempo implantada en el este asiático, también concede importancia al ritual, el denominado budismo Vajrayāna, que predomina en las regiones del Himalaya, gira en torno al ritual y recibe el nombre de tántrico de sus escrituras (tantras), las cuales precisamente describen y explican la práctica de los rituales. Y es esta forma de budismo la que, según la tradición, Kūkai introdujo en Japón bajo el nombre de Shingon, “palabra verdadera”.

Solemos asociar el ritual con la liturgia y el tantrismo con la taumaturgia. ¿Por qué, entonces, fijarnos en Kūkai si nuestro interés reside en la filosofía japonesa? El marco disciplinar más adecuado para estudiar los escritos de Kūkai, de entrada, serían los Estudios budistas o budología. Y puesto que estos estudios también comprenden la denominada filosofía budista, conviene aclarar el sentido de esta locución y responder a cuestiones como, por ejemplo, ¿es el budismo una religión? ¿una forma de vida? ¿una ética? ¿una vía espiritual? ¿una doctrina? ¿una cosmovisión? Decidir cómo entender el budismo es una cuestión que permanece abierta a la discusión, por lo que más que respuestas concluyentes o definiciones unívocas podemos aportar una serie de observaciones. En primer lugar, los budistas en la India antigua designaban las enseñanzas del Buddha con el término sánscrito *Dharma*, cuya raíz remite a “mantener” o “sostener” (Panikkar, 2000, p. 118). Aunque se suela considerar como equivalente al concepto occidental de religión conviene introducir algunas salvedades. Aun teniendo en cuenta el carácter cambiante de la concepción occidental de la religión, sometida a una constante revisión crítica por parte de

los estudiosos del fenómeno religioso, si limitamos el sentido de religión a la definición sustantiva o tradicional de creencia en una o varias fuerzas sobrenaturales de ámbito no humano como un dios, dioses o seres espirituales, las doctrinas budistas no parecen encajar fácilmente. *Dharma*, por otro lado, cubre un espectro semántico más amplio, pues se refiere tanto al orden cósmico como a su conocimiento y mantenimiento por parte del ser humano, es decir, contiene un sentido cósmico y otro cognoscitivo y práctico-experiencial.

En segundo lugar, la tradición budista es plural y cambiante. Esta se ha construido en torno a la transmisión de una experiencia existencial y unas enseñanzas atribuidas a Siddharta Gautama Shakyamuni, el Buddha o Despierto, y se manifiesta en una variedad de formas de vida monásticas, ascéticas y laicas, técnicas psicofísicas y prácticas de devoción, expresiones artísticas, así como escritos, preceptos y especulaciones doctrinales. En este sentido, la labor de exégesis y comentario de las escrituras junto a las reflexiones sobre los principios doctrinales bien podría constituir la base para hablar de una filosofía budista en un sentido similar al que empleamos cuando nos referimos a una filosofía cristiana, judía o musulmana. Con todo, la distinción entre los ámbitos de la religión, la filosofía o la teología, pese a la adopción generalizada del modelo académico de organización del saber fuera del contexto europeo que lo originó, no deja de ser problemática cuando la aplicamos al pensamiento asiático premoderno.

Considerar a Kūkai un filósofo budista en el sentido mencionado no presenta demasiadas dificultades, pero para que el potencial filosófico de sus planteamientos sea tenido en cuenta más allá del ámbito del pensamiento budista, parece necesario en qué sentido podemos considerar a Kūkai filósofo sin más. Desde un punto de vista historiográfico, claramente se trata de un anacronismo y significa acentuar un aspecto de su legado en detrimento de otros; no considerarlo filósofo, significa excluirlo como interlocutor de otros pensadores que sí reciban esa denominación y perpetuar así una comprensión de la filosofía limitada a una tradición de pensamiento de origen griego u occidental. Por tanto, este

simple reconocimiento adquiere un carácter ético y político en el intento de contrarrestar la injusticia epistémica o el sesgo orientalista que subyace en la exclusión de los estudios de filosofía de las tradiciones de pensamiento no occidentales. La cuestión, por tanto, no se reduce meramente a ampliar el canon de escritos que tenemos por filosóficos, sino que exige una tarea de revisión crítica de nuestras asunciones sobre la hegemonía discursiva como ha puesto de manifiesto la teoría crítica postcolonial.

Lo cierto es que el pensamiento de Kūkai ya se incluye en algunas antologías de escritos y en historias de la filosofía japonesa⁴. A la luz del debate mencionado sobre la inclusión o exclusión de las tradiciones de pensamiento no occidentales de la historia de la filosofía, también la denominación “filosofía japonesa” resulta todo menos evidente. Al añadir a “filosofía”, un saber de origen occidental, pero con clara vocación universalista, la determinación “japonesa”, la práctica filosófica queda circunscrita y connotada lingüística, cultural, geográfica e incluso étnicamente. Y, en efecto, la filosofía occidental no se introdujo en Japón como disciplina académica hasta el proceso de modernización del país y de reforma del sistema educativo y científico durante el periodo Meiji (1868-1912). Debido a la política de cierre de las fronteras durante los dos siglos y medio anteriores del sogunato Tokugawa, los contactos con el exterior se habían visto limitados y se sabía poco del saber occidental. Con la persecución y expulsión de los misioneros y la prohibición del cristianismo, el Bakufu ponía fin al conocimiento que llegaba de Occidente a través de las noticias transmitidas por los viajeros y los predicadores cristianos.

Al tratarse, pues, de un campo del saber importado, cuando hablamos de filosofía japonesa conviene aclarar en qué sentido lo hacemos. Habitualmente se refiere a 1) la filosofía occidental tal como es practicada por los estudiosos de la filosofía japoneses; 2) el pensamiento tradicional japonés según fue formulado antes de la introducción de la filosofía occidental (es decir, el pensamiento budista, confuciano, sintoísta, etc.); 3) una forma de indagación con métodos y temas de origen occidental (la

⁴Véase, por ejemplo, Kasulis 2019.

filosofía académica moderna) pero que también puede aplicarse al pensamiento premoderno japonés. De acuerdo con la segunda acepción, el pensamiento de Kūkai es filosófico desde una concepción amplia de la filosofía que comprende tanto el pensamiento premoderno japonés como la filosofía académica moderna, mientras que, desde la tercera, puede ser abordado filosóficamente, desde la conciencia del origen occidental del término.

Todas estas consideraciones relativas al uso de los términos religión y filosofía no tienen por propósito solo el hecho de justificar que abordemos las ideas filosóficas de un maestro del budismo esotérico japonés como Kūkai como el de problematizar la tendencia de la filosofía griega antigua a definirse con respecto al mito (y que la tradición filosófica occidental reproducirá al definirse con respecto a la religión) en el contexto del pensamiento japonés. Puesto que se trata de un tema muy amplio, que comprende desde la discusión entre antropólogos sobre la llamada “mentalidad primitiva” a la célebre cuestión del “paso del mito al logos”, me centraré en el aspecto de la oralidad y la escritura. Antes de centrar el enfoque en Japón, cabría plantear unas reflexiones previas que nos servirán para situar el marco de la discusión.

II. DEL SABER LOGOMÍTICO

"Nuestra visión del mundo es predominantemente racional y pensamos con mayor facilidad en conceptos que en imágenes", sostiene Karen Armstrong (2009, p. 15). Es decir, tendemos a considerar como opuestos excluyentes imágenes y conceptos, *mythos* y *logos*, y de ahí a contraponer un lenguaje “mitopoético” ancestral al lenguaje especulativo-racional propiamente filosófico, e inaugurado en la antigua Grecia, así como a atribuir a la escritura frente a la oralidad un papel privilegiado en la tarea del pensar filosóficamente.

Basta pensar en una obra ya clásica, publicada en español como *El pensamiento prefilosófico* editada por el matrimonio formado por Henri

Frankfort y su Henriette Antonia Groenewegen-Frankfort. La obra original, de 1946, llevaba otro título, *The Intellectual Advenrure of Ancient Man*, publicada por el Oriental Institute of the University of Chicago, y cuando fue reeditada en el Reino Unido tres años después volvió a cambiar su título por el de *Before Philosophy*. El libro trata sobre el pensamiento en el antiguo Egipto, la antigua Mesopotamia y entre los hebreos. La conclusión de los Frankfort lleva por título “La emancipación del pensamiento del mito” y la tesis es que, antes de los griegos, el pensamiento mitopoético implicaba mirar el mundo de manera afectiva, interactuando con los elementos naturales, no de la manera distanciada y científica: no habían alcanzado el estadio de desarrollo intelectual humano en que tiene lugar el análisis filosófico.

Este libro ha sido muy influyente y se ha utilizado con frecuencia para ilustrar una visión del mundo precientífica y prelógica, y mostrar cómo el pensamiento del Próximo Oriente antiguo era prefilosófico y enfatizar el llamado “milagro griego”. No obstante, la crítica posterior ha mostrado que fundamentar este pensamiento prelógico y prerracional en la creencia en el mito contiene un sesgo, pues también los griegos, inventores de la filosofía creían en sus mitos y no por ello se les atribuye una mentalidad mitopoética. La expresión “logomítica” se ha utilizado para precisamente señalar que ambas formas de pensamiento coexisten sin que una haya suplantado a la otra (cf. Duch 1995). Aunque la tradición filosófica occidental haya privilegiado el *logos*, es decir, la palabra, la inteligibilidad, la racionalidad o la razón, no hay *mythos* sin *logos*, pero tampoco *logos* sin *mythos*, por eso unca podemos agotar el sentido y el poder del *logos*, escribió Raimon Panikkar, y añade:

[...] si el *logos* nos da una cierta comprensión el *mythos* nos ofrece el horizonte, en un espacio o tiempo dados, en el que situamos, y por tanto, comprendemos la problemática (qua problemática). El mito nos ofrece la urdimbre, el *intus*, en el que nuestro *intus-legere*, nuestro entender se apoya. (2000, p. 111).

Al preguntarse si se puede hablar de filosofía antes de los griegos, el especialista en la historia del Próximo Oriente Antiguo, Marc Van De Mieroop (2018), ha mostrado que la afirmación de que los antiguos mesopotámicos no practicaban la filosofía se basa en argumentos falsos y contrargumenta que aunque no existiera una palabra propia para nombrar la filosofía, no significa que no existiera una actividad del pensamiento sistemático para indagar la verdad (y lo mismo podría decirse respecto a las matemáticas, la religión, la arquitectura o la agricultura y nadie diría que tales actividades no existían en Mesopotamia) y el hecho de que los propios griegos ocasionalmente se hayan referido a la filosofía Babilonia, muestra que reconocían suficientes similitudes entre las prácticas griega y babilonia.

Por otro lado, Van der Mieroop aporta otro argumento relevante pues sostiene que, en lugar de indagar en los mitos, existen otras fuentes más adecuadas para estudiar las prácticas del pensamiento sistemático en Babilonia. La relevancia del argumento radica, a mi modo de ver, en que nos enseña que, si partimos desde esquemas preconcebidos, familiares, no lograremos entender las tradiciones de otras culturas en los términos en que se han expresado, es decir, en sus propios términos. Posiblemente influidos por el modelo historiográfico de la transición del mito al logos, los estudiosos del pensamiento babilonio se centraron en sus relatos míticos y pasaron por alto no tanto su afición a elaborar listas sino a ver pensamiento riguroso en ellas.

En su obra *Philosophy before the Greeks. The pursuit of truth in ancient Babylonia* (2015), Van der Mieroop muestra con detalle cómo en las listas de carácter científico y erudito se revela una filosofía en acción y la búsqueda de un camino hacia la verdad a través del sistema de escritura. La conexión con la escritura explicaría tanto el éxito como el fracaso de la filosofía babilonia, pues cuando se dejó de emplear el sistema de escritura cuneiforme, con el predominio de la adopción del sistema alfabético de escritura, dejó de entenderse la filosofía babilonia. Aun así, señala también que, en algunas interpretaciones rabínicas de la Biblia, han sobrevivido principios hermenéuticos que reflejan el deseo de ver en las letras del alfabeto una reflexión sobre el cosmos, similar al análisis gráfico de la

palabra llevado a cabo por los babilonios. Van der Mieroop también señala la ruptura hermenéutica que supone la filosofía griega antigua, pues mientras que los babilonios veían en la palabra escrita la clave para la comprensión de la verdad, el juicio de Sócrates en el *Fedro* 275 D-E platónico muestra al contrario desconfianza hacia la palabra escrita por su rigidez, crear confusión, recordemos el célebre pasaje:

Sóc. — Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta» queriendo aprender de Jo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no, Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas (1986, pp. 405-406)

Frente a la palabra viva, las letras parecen demasiado débiles para resistir el tiempo y medirse con los ritmos de la voz y de la vida, y en lugar de favorecer la memoria, fomentaría, por el contrario, el olvido. Y, paradójicamente, frente a la desconfianza en la escritura que reflejan los diálogos platónicos, como ha mostrado el filósofo italiano Giorgio Colli, su obra contribuyó de manera decisiva a que la filosofía occidental desplazara la dimensión dialéctica, el arte de la discusión real entre dos o más personas vivas, por la literaria.

En la tradición de pensamiento chino daoísta, también hallamos una crítica a la escritura como método de transmisión del saber e incluso a la transmisión mediante el intercambio verbal interpersonal. Es célebre en este sentido el pasaje del *Zhuangzi* en el que el carretero Bian pregunta al duque Huan qué está leyendo. Este le dice que dichos de hombres sabios que ya están muertos, a lo que Bian responde que entonces no lee más que posos de los antiguos hombres. Para aclarar qué quiere decir, el carretero

pone el ejemplo de su oficio y la imposibilidad de comunicar a otros lo esencial de su saber, una experiencia basada en «lo que le conviene a la mano y responde la mente» adquirida a lo largo de una vida labrando ruedas (Zhuangzi, 2001, XIII-8, p. 147).

Aunque figuras como Sócrates, Confucio o Buda no dejaran obra escrita, sino que, al parecer, impartieran sus enseñanzas de forma oral, la dimensión literaria es la que se ha considerado imprescindible para que se formara una tradición filosófica⁵. En efecto, pese a que la composición oral, la transmisión y recitación de canciones, historias han desempeñado un papel muy importante en la formación de todas las culturas, la lectura, la escritura y la transmisión textual añadieron complejidad, y estos documentos constituyen elementos valiosos para reconstruir su visión del mundo antiguo.

III. DEL SONIDO A LA FORMA

A pesar de que oralidad y escritura siempre resulte difícil de separar,⁶ partamos de los orígenes de la escritura en Japón. La tecnología de la escritura llegó al archipiélago japonés desde el continente, China y la península coreana. Los primeros objetos con inscripciones (monedas, espejos) hallados en tumbas datan del siglo I antes de nuestra era. Del siglo III y IV de nuestra era datan los primeros objetos producidos localmente y

⁵Por ejemplo, Momigliano 1998: 23 se refiere a que la denominada “era axial” surgen civilizaciones que muestran alfabetismo, organización política compleja (gobierno central y autoridades locales), elaborada planificación urbana, la tensión entre poderes políticos y movimientos intelectuales favorece la crítica a los modelos prevalecientes y una nueva opción frente a ellos.

⁶Como indica la creación del término de “oratura” como alternativa al oxímoron “literatura oral”. La oratura, a diferencia de la literatura, requiere de la transmisión oral (interviene la voz del emisor y la escucha del receptor), directa (sin necesidad de la mediación de un soporte escrito), presencial, efímera y única (se puede modificar en el curso de su expresión, en función de la audiencia) de una composición. Precisa de la memoria y por ello se sirve de recursos como la repetición y tiende a usar un lenguaje concreto y plástico.

con inscripciones no legibles sino al parecer decorativas, lo que denota que la escritura gozaba de cierto prestigio, pero no era una práctica habitual. Entre el siglo IV y V aparecen inscripciones elaboradas por escribas coreanos en la península. De ahí que el primer texto producido en Japón que se conserva data de principios del siglo VII y está asociado con el príncipe Shōtoku (574–622), regente de la emperatriz Suiko y considerado el autor de la llamada Constitución de los Diecisiete Artículos (*jūshichijū kenpō*). Por su contenido, es además considerado un texto filosófico pues pese a su carácter político expresa un contenido ético y supone una elaboración a partir de principios que bebe de distintas fuentes (sintoístas, budistas, confucianas) y trata de armonizarlas.

No será, sin embargo, hasta finales del siglo VII y ya en el siglo VIII cuando aumente la producción textual y se extienda el uso de la escritura. Lo vemos por ejemplo en tablas de madera inscrita que servían no solo como documentos administrativos sino para ejercitarse en la práctica de la escritura con textos como las *Analectas* de Confucio o poesía vernácula, pero sobre todo en códigos legales (Taihō y Yōrō, compilados en 703 y 718 respectivamente), las dos crónicas históricas *Kojiki* y *Nihon shoki*, las antologías poéticas *Kaifūsō* y *Man'yōshū*, o un tratado sobre la forma poética *waka* (*Kakyō hyōshiki*, 772).

Es de gran interés el proceso de pensamiento intercultural que supuso la introducción del sistema de escritura chino en Japón⁷. Se combinaron distintos estilos de escritura (logográfico, chino literario transregional comprensible llamado sino-japonés producido en Japón con interferencias del japonés vernáculo; “sinítico o chino literario” de naturaleza cosmopolita, lengua franca estándar en Asia oriental; inscripción fonográfica del japonés vernáculo escrito, con caracteres chinos usados puramente por su sonido y que se empleaba durante el periodo Nara (710–94).

⁷ Muchas lenguas han adoptado un sistema de escritura y lo han adaptado a sus sistemas fonológicos, pensemos en el uso del alfabeto cirílico en lenguas no eslavas como el mongol y el checheno, el uso del alfabeto hebreo para escribir en yiddish o ladino, la adopción (parcial) del alfabeto griego para escribir el copto, o la sustitución de las runas anglosajonas por los caracteres derivados del latín para escribir el inglés.

Hay que tener en cuenta que mientras que el chino es una lengua monosilábica, aislante sintácticamente sigue el modelo sujeto-predicado-objeto, el japonés (como el coreano) es flexivo, polisilábico o aglutinante, y sintácticamente sigue el esquema sujeto-objeto-predicado. De este modo, los japoneses (seguramente imitando a una práctica coreana) desarrollaron prácticas de lectura que volvían vernáculos los textos, es decir, leían un texto chino con la sintaxis y la pronunciación nativa. De este modo, tenían que reestructurar las frases, colocar el objeto antes del verbo y añadir partículas, verbos auxiliares, formas honoríficas, etc. es decir, realizaban una adaptación fonética y sintáctica.

Se generó, por tanto, un sistema híbrido de lectoescritura que pasó a ser una práctica cotidiana de comunicación escrita que los estudiosos no denominan bilingüe sino *biliteracy* (biliteratos, bialfabetización o biletotescritura), raramente hablaban chino y más que traducir textos chinos al japonés, los letrados dominaban el arte de la lectura en japonés de los textos chinos. Esto duró más de un milenio y medio, hasta que a principios del siglo XX se promovió una reforma de la lengua vernácula durante el proceso de construcción del estado-nación moderno. De esta manera, como con la desaparición del cuneiforme como sistema de escritura común en el Próximo Oriente Antiguo, esta reforma ha llevado a la desconexión de Japón de la esfera “sinográfica” que conectaba el Este asiático.

Resulta sugerente la expresión “brush talk” que utiliza Wiebke Deneckel en su estudio sobre la creación de la cultura literaria en Japón para caracterizar la comunicación que tenía lugar antes del siglo XX entre chinos, coreanos, japoneses y vietnamitas, es decir, “conversación de pinceles” (ch. bǐtán, jap. hitsudan). Estaríamos ante una forma intermedia, entre la oralidad y la escritura, pues se trataba de comunicarse “escribiendo sobre papel mientras se mira al compañero de conversación, ya que no podían hablar la lengua del otro, pero sí escribir en sinítico literario” (Deneckel, 2021, p. 63).

IV. FILOSOFAR EN LO ARCAICO

Junto a este proceso de introducción y adaptación del sistema de escritura chino, otro interesante ejercicio de pensamiento intercultural, se atribuye tradicionalmente a Kūkai: la invención del sistema de escritura silábico llamado *kana* que en la lengua escrita japonesa se combina con los sinogramas o kanji. Kūkai había estudiado sánscrito y budismo indio en China y a su regreso a Japón, en el año 806, introdujo un sistema silábico de escritura de la India llamado *siddham*. Al parecer, su interés por los aspectos sagrados del habla y la escritura le había llevado a pensar que el japonés estaría mejor representado por un alfabeto fonético. Aunque es poco probable que realmente inventara los *kana* (Bowering, 2008, p. 137), el conocimiento que él y otros monjes habían adquirido del sánscrito, debió desempeñar un papel importante en el desarrollo de la escritura japonesa durante el periodo Heian (794-1185). La escritura en *hiragana* se empezó a utilizar en los escritos personales y las composiciones poéticas, y constituyó la forma de expresión preferida de las damas de la corte Heian. La escritura en *katakana* se empleó primero en los escritos budistas y más tarde en los textos oficiales⁸. Esto demuestra el dinamismo de la lengua japonesa como instrumento de pensamiento pues, según Massimo Raveri, vive de una profunda tensión entre kanji y kana:

Los *kanji* son signos densos, fuertes y luminosos, que expresan valores codificados de tradición, valores elevados, complejos y sofisticados, prerrogativa de los literatos y los gobernantes. El *kana* constituye la escritura de las mujeres, de los niños, apta para fijar la lengua hablada, hecha de palabras largas, sinuosas, llenas de vocales, de una musicalidad serena; también es la escritura de los incultos, de los marginales, de los forasteros, eficaz para traducir palabras extranjeras y permitir así que la lengua se renueve y exprese nuevos conceptos. Los *kana* flanquean los ideogramas, no los socavan, sino que los sortean, los abren, los amplían, los matizan, y permiten que se inserten corrientes de pensamiento innovadoras en los códigos de la tradición. (2014, p. 31).

⁸Desde la modernidad se utiliza para transcribir términos extranjeros. También en la modernidad, con la apertura del país al exterior, se adoptaron las letras del alfabeto occidental, romaji (*lit.* caracteres romanos), y aunque se emplea poco, hoy en día se aprende en las escuelas elementales.

En efecto, con la introducción de las sílabas *siddham* (jap. *shittan*) que resultaban extrañas a la vista y al oído japoneses, junto a la centralidad que asignó a la recitación de *mantra*⁹, la práctica del *mandala* o el rito *kanjō*¹⁰, Kūkai se desmarcaba de las enseñanzas Mahāyana convencionales, a las que consideraba exotéricas, y dejaba claro a las demás escuelas coetáneas que practicaba una nueva forma de budismo, el vehículo tántrico o esotérico, que operaba a un nivel más profundo. Desde sus inicios, el budismo japonés había incorporado elementos tántricos como ciertas escrituras, el uso de ensalmos contra el mal tiempo y la enfermedad o el culto a Yakushi nyorai, el Buda que cura toda dolencia. El tantrismo, como se decía al principio, pivota en torno al ritual, pero también otorga un papel destacado a la invocación y la magia para obtener beneficios mundanos, algo que los maestros tántricos solían poner hábilmente al servicio de los gobernantes. Las prácticas rituales tántricas, con todo, se dirigían principalmente a la liberación espiritual, entendida en términos budistas como el logro el despertar, el nirvana o la budeidad. Si bien el tantrismo enseña que la realidad última es incomunicable, sostiene que la liberación es posible en esta vida, sin necesidad de acumular méritos durante una larga serie de renacimientos.

Si en Japón el uso de fórmulas rituales se había entendido básicamente en el sentido más mundano, como una forma de curar mediante oraciones o ensalmos para atraer beneficios y evitar males, el Shingon, en cambio, enseñaba que servían para lograr la budeidad, aquí y ahora, “llegar a ser un buddha con este cuerpo” (*sokushin jōbutsu*), a saber, “unirse a la fuerza vital del universo” (Shimode, 2003, p. 101). Recordemos que la palabra Shingon viene del nombre de la escuela china Zhenyan, que significa literalmente “palabra verdadera” y, a su vez, traduce la palabra sánscrita *mantra*.

⁹ Fórmulas rituales, en sánscrito *mantra* o *dhāranī* (jap. *darani* o *sōji*).

¹⁰ Práctica ceremonial que consistía en escanciar agua sagrada sobre el iniciado. Este debía atravesar diferentes estadios: identificar la deidad a la que consagrarse arrojando una sola flor o un ramillete en un *mandala* en una ceremonia denominada “atar la relación”; el estudio del Dharma, que implicaba aprender *mantra* y *mudra* y practicar técnicas de visualización; y la transmisión de las enseñanzas cuando el iniciado se convertía en maestro y el *mandala* podía ser simplemente imaginado. (Bowring 2008: 138)

La recitación de determinadas palabras rituales es un elemento central en el budismo esotérico porque asegura que pronunciarlas correctamente se activa su poder espiritual. En cuanto “palabras verdaderas” no se entienden desde el uso convencional del lenguaje, como un mero instrumento de comunicación, para designar e identificar de manera inequívoca fragmentos de la realidad, sino que se consideran sonidos o vibraciones primordiales con un significado profundo, cósmico y metafísico. Había que recitarlas en voz alta de acuerdo con una serie de normas precisas transmitidas de maestro a discípulo y que concernían a la entonación, la modulación de la intensidad de la voz, los movimientos de la lengua y los labios, la estructura melódica de la secuencia, el ritmo de la respiración, la gestualidad de las manos o la postura corporal. Curiosamente, si el tantrismo chino al incorporar las fórmulas rituales del budismo indio, había retenido los sonidos sánscritos, pues creía que estos concentraban la esencia de las enseñanzas y los sonidos del universo, en Japón, las formas escritas de las sílabas *siddham* se convirtieron en una forma de escritura sagrada. Kūkai pensaba que la lengua sánscrita tenía una mayor potencia sagrada, tanto en su forma oral como escrita, por lo que había que poner los *mantra* por escrito en sánscrito y no en *kanji*. Así, el Shingon concedía el mismo poder al sonido que a su representación gráfica y empleaba las sílabas como objeto de visualización. Practicar el arte de la caligrafía reproduciendo las sílabas *siddham* se convirtió en una forma de contemplación, un ejercicio de ascesis que requería transformar la propia conciencia, así como un vehículo de conocimiento para acceder a la liberación espiritual, no solo en beneficio propio sino en virtud de la compasión por el bien de los demás.

La recitación de *mantra* era una de las tres prácticas rituales Shingon junto a la posición de las manos en una serie de gestos o *mudra*, y la meditación mediante la visualización de *mandala*. Es decir, se trataba de cultivar la palabra, el cuerpo y la mente respectivamente. Practicar el budismo para Kūkai significaba ante todo ejercitar tanto la mente como el cuerpo, es decir, concernía al ser humano en su integridad. Es decir, más que estudiado, el Dharma, o la doctrina budista, debía ser experimentado. Para

justificar doctrinalmente esta práctica ritual, Kūkai elaboró una sofisticada especulación filosófica o “metapraxis” en términos de Thomas Kasulis (2019, p. 118), articulada en torno a los “tres misterios” o “intimididades” (sanmitsu): el cuerpo de la budeidad, el cual se expresa en el universo a través de los fenómenos, es decir, en formas concretas y materiales; la voz de la budeidad, que se expresa a través de los sonidos del universo y los diferentes lenguajes; la mente de la budeidad, que se manifiesta en las ideas, las visiones, los razonamientos o los afectos. Así, el misterio del cuerpo mudra es simbolizado por la ejecución de determinados gestos con las manos, el misterio del habla mediante la pronunciación (y escritura) de las fórmulas sagradas, y el misterio de la mente, mediante determinadas imágenes que representan los mundos de la iluminación en los que moran los budas y *bodhisattva*¹¹ y que simboliza el misterio de la mente. De este modo, al aprender su lenguaje, el practicante Shingon podía acceder al misterio de la esencia misma del universo, o mejor, intimar con ella, pues no sería tanto algo secreto u oculto que solo se puede descifrar conociendo la clave, sino algo con lo que familiarizarse o amoldarse mediante la instrucción adecuada.

La budeidad, o realidad última, en sí sería inefable, pero sería posible acceder a ella a través de su expresión en cada cosa del universo que no sería sino un símbolo (*jap. monji*, literalmente “letra”, “carácter”, “escritura”). La interpretación de Kūkai de la realidad última como budeidad se funda en dos escrituras budistas en particular, el *Sutra Mahāvairocana*, que decantó su interés por el budismo esotérico, y el *Sutra Vajraśekhara*, el cual se centra en la figura búdica de Mahāvairocana, o Dainichi el Gran Buddha (Deal-Ruppert, 2015, p. 78). Esta escritura lo presenta como la esencia del universo, el cuerpo del Dharma (esto es, el Dharma personificado), y proclama que todas las formas de la realidad son manifestaciones de esta realidad subyacente. De este modo, la identificación entre el Buddha y la realidad es concebida de forma concreta y personal. A partir de esta idea Kūkai desarrollará su interpretación de la doctrina de los

¹¹ Modelo de santidad del budismo Mahāyāna, designa a aquel que pospone su entrada en el nirvana a fin de ayudar a lograrlo a todos los seres sintientes.

tres cuerpos del Buda conocida como *trikaya*: el cuerpo del Dharma (el cosmos como expresión del buda Mahāvairocana), el cuerpo de la manifestación (el buda histórico Shakyamuni, manifestación de Mahāvairocana de una forma accesible a los seres humanos) y el cuerpo celestial (la forma en que aparecen otros budas en sus propias moradas espirituales, como el buda Amida del paraíso occidental). Para Kūkai, el universo entero manifiesta el cuerpo, el habla y la mente de Mahāvairocana, quien está continuamente expresándose. Por esta razón, mediante este tipo de prácticas el devoto puede entrar en sintonía con el lenguaje del propio cosmos que resuena en él. Así, en esta vida, con este cuerpo, se hace posible lograr la liberación búdica.

Así, mediante la unificación de cuerpo, palabra y mente en el ámbito ritual, el iniciado entra en sintonía con las formas de expresión de la propia realidad última, participa en ella y las reproduce mediante las prácticas rituales. Por esta razón, las enseñanzas Shingon afirman que la doctrina esotérica permite acceder a la verdad de forma directa. La práctica ritual desactiva los engaños o ilusiones que genera la mente en su actividad discriminadora habitual y favorece el estado mental de atención y concentración que permite identificarse de manera inmediata con la realidad. De este modo, el cuerpo, la palabra y los estados mentales, en línea con las enseñanzas del budismo tántrico, dejan de ser vistos como en otras escuelas budistas como algo negativo, fuentes de apego y generación de karma, para ser pensados como factores que permiten experimentar la liberación espiritual. La filosofía de Kūkai no solo hace hincapié en el componente soteriológico de la expresión correcta, sino que plantea la cuestión de la adecuación entre palabra y verdad, o lenguaje y realidad. Desde su punto de vista, las palabras son verdaderas en la medida en que se corresponden con la expresión del cosmos, en su nivel profundo de realidad como fuente inagotable de significados. En sus escritos, de hecho, elabora una teoría del lenguaje y de la significación basada en los *mantra* que se caracteriza no por explicar qué son las palabras sino en cómo operan.

Por tanto, como ha mostrado Abe (1999, p. 25), la obra de Kūkai contribuyó a entretrejer el budismo profundamente en el discurso intelectual japonés, representó una innovación crítica en la tecnología de la escritura, en la interpretación textual y el lenguaje ritual. Kūkai no solo resulta de interés por la innovación doctrinal en el budismo o de su innovación cultural al favorecer el desarrollo de los *kana* (de hecho, se le atribuyen muchas otras en terrenos como la caligrafía, la escultura o la medicina) o por la centralidad que concede a la voz, y, por tanto, a la palabra recitada, a la oralidad junto a la escritura, en su sistema filosófico, sino porque representa en la filosofía japonesa un intento que Kasulis (1990) denomina de “filosofar en lo arcaico”. De acuerdo con esto, Kūkai habría fusionado la alta filosofía con los elementos religiosos más arcaicos. En el periodo Nara no había coherencia cultural e intelectual, una cosmovisión compartida o un sistema de valores sino una tregua frágil entre tradiciones dispares: las indígenas, las budistas y las confucianas. Las indígenas serían un primer sintoísmo que, en los términos anteriores se podría calificar de mentalidad mitopoética, por establecer una conexión causal o mágica entre los fenómenos naturales y las emociones humanas. Kūkai se propuso proporcionar las tres tradiciones en una cosmovisión coherente.

En consecuencia, el pensamiento de Kūkai, nos sitúa ante una manera distinta de pensar la relación entre lo arcaico o mítico y lo filosófico. No podemos simplemente pensar que lo arcaico y mítico se desarrollaron y fueron superados por lo filosófico, de acuerdo con la idea de que la filosofía se produce cuando las culturas primitivas llegan a una mayoría de edad, crecen y afrontan la realidad, como pensaban buena parte de los filósofos decimonónicos. Es cierto que cuando los Frankfort hablaban de pensamiento prefilosófico y sostenían que solo los griegos establecieron una relación de yo-tú entre seres humanos y la relación con el medio ambiente se convirtió en una relación entre yo-eso, o yo-cosa, no decían que el pensamiento mitopoético fuera inferior y primitivo o infantil. Sin embargo, su línea de pensamiento refleja una concepción todavía fundada en cierto modo en las teorías evolucionistas que no solo dominaron la historiografía del siglo XIX sino de buena parte del XX. Puesto que disciplinas como la historia de la filosofía o la historia de las religiones

también hunden sus raíces en ese contexto intelectual dominado por la idea del progreso, lo arcaico quedaba asociado con lo primitivo y, por tanto, poco evolucionado, asociación que, por lo general, ha abandonado la historiografía actual en parte al tratar de entender las diversas culturas en sus propios términos y no proyectando los propios.

Si no podemos hablar de transición de lo mítico a lo filosófico, con respecto a Kūkai, tampoco podemos decir que el discurso mítico y arcaico sea ya filosófico, pues los mitos y las categorías filosóficas son formas diversas de especulación. Como sugiere Kasulis, ninguna de estas teorías resulta adecuada para el caso de Kūkai: lo arcaico no es equiparado a lo filosófico ni lo filosófico reemplaza lo arcaico, sino que Kūkai desarrolla un sistema filosófico para fundamentar (cimentar, basar) lo arcaico, un modelo para filosofar en lo arcaico.

V. CONCLUSIONES

Para Kūkai, lo arcaico ni estaba superado ni era algo que idealizar o algo perdido a lo que regresar con nostalgia, sino una descripción de la realidad a la que dar fundamentación filosófica. Su especulación no solo nos abre a una manera distinta de pensar la relación entre lo mítico y lo filosófico, sino que además en el pensamiento de Kūkai, podemos entrever las infinitas posibilidades hermenéuticas que ofrece la escritura japonesa. Su argumentación sobre la voz, la imagen y el gesto, por ejemplo, pone de relieve la imbricación de la pronunciación, la visualización y la gestualidad al trazar el signo, y cómo la palabra escrita en sinogramas y *kana* encierra un mundo de posibilidades de creación de sentido. Podríamos descubrir a través del pensamiento de Kūkai tanto el valor especulativo de la escritura como comprendieron los babilonios como el de la dialéctica griega, oral y literaria, en un marco de pensamiento distante.

Para concluir, Kūkai ilustra claramente cómo la distinción de lo emotivo frente a lo racional, o la imagen frente al concepto, lo ancestral frente a lo actual, se puede pensar en una nueva clave. Y de este modo, discutir ideas,

pensadores o aproximaciones filosóficas con frecuencia marginales, nos permite ampliar los horizontes de lo que significa filosofar desde perspectivas que se entrecruzan y relacionan y que proceden de la variada gama de formas de pensamiento que se producen en todo el mundo.

REFERENCIAS:

ABE, RYUICHI.

The Weaving of Mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse, Nueva York, Columbia University Press, 2000.

ARMSTRONG, KAREN.

En defensa de Dios. El sentido de la religión. Trad. A. López Tobajas y M. Tabuyo. Barcelona: Paidós, 2009.

BOWRING, RICHARD.

The Religious Traditions of Japan 500-1600, Cambridge. Cambridge University Press, 2008.

COLLI, GIORGIO.

El nacimiento de la filosofía. Trad. C. Manzano. Barcelona: Tusquets. Deal, William y Brian Ruppert (2015). *A Cultural History of Japanese Buddhism*, Chichester, West Sussex, John Wiley and Sons, 1994.

DENECKEL, WIEBCKE.

“Japanese”, en Joel B. Lande, Denis Feeney, eds., *How Literatures Begin. A Global History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press; 2021, 56-79.

DUCH, LLUÍS.

Mite i cultura. Una aproximació a la logomítica, I. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995.

FRANKFORT, HENRI Y HENRIETTE A., EDS.

El pensamiento prefilosófico. Trad. E. de Gortari. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

KASULIS, THOMAS P.

1990). “Kūkai (774-835): Philosophizing in the Archaic” en Frank Reynolds and David Tracy, eds., *Myth and Philosophy*. Albany, New York: SUNY Press; 1990, 131-50.

–*La filosofía japonesa en su historia*. Trad. Raquel Bouso. Barcelona: Herder, 2019.

MILAN.MOMIGLIANO, ARNALDO.

La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización. Trad. Gabriela Ordiales. México: FCE, 1988.

PANIKKAR, RAIMON.

La experiencia filosófica de la India. Madrid: Gredos, 2000.

PLATÓN.

“Fedro”, en *Diálogos III*. Trad. E. Lledó. Madrid: Gredos; 1986, 289-413.

RAVERI, MASSIMO.

Il pensiero giapponese classico. Turín, Einaudi, 2014.

SHIMODE, SEKIYO.

“The Shingon Sect” en Kasahara, Kazuo, ed., *A History of Japanese Religion*. Tokio, Kosei; 2003, 98-113.

SONODA, KŌYŪ.

“Kūkai” en Kashiwahara, Yusen y Kōyū Sonoda (eds.), *Shapers of Japanese Buddhism*. Tokio, Kosei; 1994, 39-51.

VAN DE MIEROOP, MARC.

Philosophy before the Greeks. The pursuit of truth in ancient Babylonia. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2015.

–“Theses on Babylonian Philosophy”, *Journal of Ancient Near Eastern History*, 5 (1-2): 2018, 15-39.

ZHUANGZI.

Zhuangzi. Trad. Iñaki Preciado. Barcelona, Kairós, 2001/1996.