

# Zen, metáfora y ética

## El olvido como origen del conflicto

*Quizá el problema fundamental del ser humano no sea pensar, sino olvidar que piensa*

## Introducción

Dos personas discuten sobre un tema. Al principio intercambian argumentos, pero poco a poco dejan de discutir sobre ideas y empiezan a defenderse a sí mismas, hasta que el otro deja de ser uno que piensa de otro modo para convertirse en alguien equivocado. La historia muestra que ese mismo proceso, amplificado socialmente, puede terminar en persecuciones, guerras o exterminios. ¿Qué ha ocurrido?

Las ideas no disparan fusiles y las palabras no producen violencia por sí mismas. ¿Cómo explicar, entonces, que parezcan encontrarse una y otra vez en el origen de numerosos conflictos? Quizá el problema no resida en ellas, sino en la forma en que llegan a ser experimentadas. Existe un momento difícil de señalar en el que una palabra deja de reconocerse como la representación que es y comienza a confundirse con la realidad misma.

Desde perspectivas muy distintas, la filosofía occidental y la filosofía oriental parecen haber señalado este mismo fenómeno: la tendencia humana a olvidar la diferencia entre el pensamiento y la realidad. Este ensayo pone en relación esas tradiciones para explorar qué ocurre cuando el pensamiento deja de reconocerse como representación y comienza a confundirse con la realidad que pretende representar.

¿Puede ese olvido encontrarse en el origen de buena parte de los conflictos humanos?

## I. El pensamiento como representación

En 1933 Alfred Korzybski en *Science and Sanity* formuló una afirmación que se convirtió en uno de los principios fundamentales de la Semántica General y, con el tiempo, en una expresión ampliamente difundida mucho más allá de ese ámbito: “*El mapa no es el territorio*”. La frase parece trivial. Nadie confunde literalmente un mapa con un bosque. Sin embargo, confundimos continuamente nuestras representaciones del mundo con el propio mundo.

Los conceptos funcionan como mapas. Las teorías funcionan como mapas. Las religiones, las ideologías y también las ciencias funcionan como mapas. Un mapa no es falso por no ser el territorio; precisamente porque simplifica la realidad puede ayudarnos a orientarnos en ella.

El problema comienza cuando olvidamos esa diferencia. Korzybski no proponía abandonar los mapas, sino recordar constantemente su carácter abstracto. Esta idea constituye el punto de partida del recorrido que desarrollan estas páginas.

Nietzsche llevó esta cuestión un paso más allá. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, plantea una concepción de la verdad estrechamente ligada a la metáfora. “¿*Qué es, pues, la verdad?*”, se pregunta el filósofo, respondiendo:

*Una hueste cambiante de metáforas, metonimias, antropomorfismos. Dicho brevemente, una suma de relaciones humanas que fueron incrementadas, transmitidas, adornadas con la poesía y la retórica, y que tras un largo uso se le antojan a un pueblo como fijas, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han gastado y han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su efigie y ahora se toman en consideración solo como metal, pero ya no como monedas.*

Los conceptos nacen como metáforas, intentos humanos de orientarse en una realidad siempre más rica que cualquier descripción. Con el tiempo olvidamos ese origen y la metáfora deja de percibirse como metáfora, adquiere consistencia ontológica: deja de señalar y pasa a ocupar el lugar de aquello que señalaba. Se convierte en verdad.

Jacques Derrida profundizó esta línea de reflexión mostrando que la filosofía occidental ha olvidado con frecuencia el origen metafórico de muchos de sus conceptos. En su ensayo *La mitología blanca* señala que la distinción entre lenguaje literal y lenguaje metafórico nunca es tan clara como solemos imaginar. Incluso los conceptos filosóficos más abstractos conservan huellas de antiguas metáforas cuyo origen ha quedado oculto.

Desde esta perspectiva, las metáforas constituyen una condición permanente del pensamiento. No existe un punto desde el que podamos abandonar completamente las representaciones para contemplar la realidad "tal como es". Todo significado remite siempre a otros significados y toda comprensión permanece inevitablemente mediada por el lenguaje. Esta observación no invalida la distinción entre representación y realidad. Al contrario, hace todavía más necesaria la conciencia de esa diferencia. Precisamente porque no podemos dejar de pensar mediante representaciones, el riesgo consiste en olvidar su carácter construido y terminar confundiéndonos con la realidad misma.

Emmanuel Lizcano desarrolla estas ideas desde una perspectiva especialmente cercana al propósito de este ensayo en su libro *Metáforas que nos piensan*. Su propuesta resulta especialmente sugerente:

*No solo utilizamos metáforas para comprender el mundo, sino que también son ellas las que, en buena medida, organizan nuestra manera de pensarlo.*

Dicho de otro modo, las metáforas no son únicamente recursos del lenguaje; constituyen parte de la estructura misma desde la que interpretamos la realidad. Por eso organizan la economía ("el mercado se mueve"), la política ("la izquierda y la derecha"), la ciencia ("el código genético"), la psicología ("mecanismos mentales") o la argumentación ("defender una idea"). Antes incluso de cualquier reflexión consciente, habitamos un mundo ya configurado por imágenes y representaciones que orientan nuestra forma de percibir y comprender la realidad.

En continuidad con esta tradición de pensamiento, Lizcano presta especial atención a la diferencia entre metáforas vivas, -aquellas que todavía conservan visible su carácter figurado- y metáforas muertas, -aquellas cuyo origen metafórico ha quedado oculto. Las primeras siguen mostrando que son una forma de mirar la realidad y no la realidad misma. Las segundas, en cambio, han dejado de reconocerse como metáforas y pasan a experimentarse como descripciones objetivas del mundo.

## **II. La red y los límites del lenguaje**

Ludwig Wittgenstein, con un propósito distinto, también llama la atención sobre la relación entre el lenguaje y la realidad. En el *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein sostiene que una proposición es una figura (*Bild*) de la realidad. El lenguaje no reproduce el mundo, lo representa. Entre las palabras y aquello de lo que hablan existe siempre una distancia que ninguna descripción puede eliminar por completo.

Esta idea aparece condensada en una de sus afirmaciones más conocidas: "*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*". Wittgenstein vincula así los límites de aquello que podemos decir con los límites de aquello que podemos describir y pensar.

La metáfora de la red ofrece una imagen especialmente sugerente de esta relación. Wittgenstein imagina una malla arrojada sobre el mundo para mostrar cómo distintos sistemas de descripción permiten organizar una misma realidad de maneras diferentes. Podemos construir redes con distintos tamaños de malla y obtener, en consecuencia, diferentes descripciones de una misma realidad. Ninguna de esas redes pertenece al mundo mismo; son instrumentos mediante los cuales lo

describimos. Las distintas redes no modifican la realidad; modifican la manera en que ésta puede ser descrita. Las regularidades que descubrimos hablan tanto del mundo como del modo en que lo hemos organizado para comprenderlo.

El problema no consiste en utilizar una red —o un lenguaje, una teoría o una metáfora—, pues toda comprensión parece exigir alguna forma de representación. El problema comienza cuando olvidamos que sólo podemos acceder a la realidad a través de esas redes y terminamos confundiendo la red con aquello que pretende mostrar.

El propio Wittgenstein fue desplazando posteriormente su reflexión desde la representación hacia los juegos de lenguaje, mostrando que el significado de las palabras depende de su uso y de las formas de vida en las que aparecen. Aunque este giro pertenece a una etapa distinta de su pensamiento, mantiene una misma advertencia: el lenguaje no constituye un espejo transparente de la realidad.

Leído desde esta perspectiva, Wittgenstein no invita a abandonar el lenguaje, sino a reconocer sus límites. Y ese reconocimiento prepara, de manera sorprendente, el diálogo con el pensamiento oriental, donde la conciencia de los límites del lenguaje y del pensamiento constituye también un punto de partida, y no una conclusión.

### **III. El pensamiento oriental y la representación de la realidad**

Las ideas que hemos encontrado en Korzybski, Nietzsche, Lizcano, Derrida y Wittgenstein encuentran un desarrollo especialmente significativo en el pensamiento oriental. Desde Laozi hasta el zen aparece una misma advertencia: el olvido de que las representaciones son únicamente representaciones.

El *Dao De Jing* comienza con unas palabras que atraviesan toda la tradición china:

*El Dao que puede nombrarse no es el Dao eterno.*

Para Laozi, el lenguaje posee un valor limitado. Las palabras orientan hacia la realidad, pero nunca la agotan. El Dao no puede identificarse con la representación que las palabras hacen de él.

El problema aparece cuando olvidamos ese límite. Entonces el nombre deja de experimentarse como una representación y comienza a confundirse con la realidad a la que apunta. El pensamiento deja de advertir la distancia entre ambos y termina moviéndose dentro de sus propias representaciones como si fueran la realidad misma.

Zhuangzi radicaliza esta sospecha mediante relatos y paradojas. El más famoso dice:

*Una vez soñé que era una mariposa. Al despertar no sabía si era Zhuangzi que había soñado ser una mariposa o una mariposa que soñaba ser Zhuangzi.*

La cuestión no es decidir cuál de las dos posibilidades es correcta. El relato socava la confianza en nuestras distinciones habituales entre sueño y vigilia, sujeto y objeto, realidad y apariencia.

En otro pasaje, Zhuangzi discute con Hui Shi sobre la felicidad de los peces. La discusión termina mostrando que ambos interlocutores están atrapados en presupuestos conceptuales distintos. El problema pasa a ser el hecho mismo de quedar encerrados en una posición que se toma como absoluta. Zhuangzi utiliza el humor y la paradoja para impedir que sus propias palabras se conviertan en doctrina. Es, en cierto sentido, un gran conservador de metáforas vivas.

Con Nāgārjuna entramos en el budismo mahāyāna. Su método consiste en mostrar que cualquier afirmación sobre la realidad última conduce a contradicciones cuando se toma como descripción absoluta. No dice simplemente que las cosas sean vacías. También la vacuidad es vacía. Por eso su filosofía no puede convertirse coherentemente en una nueva metafísica. Cada vez que una posición

intenta cristalizar, la dialéctica la deshace. Nāgārjuna actúa como un disolvente sistemático de metáforas muertas.

El Zen ha expresado tradicionalmente esta orientación, que señala los límites de las palabras y los conceptos para alcanzar la realidad, en una de sus enseñanzas más conocidas, atribuida a Bodhidharma:

*Una transmisión especial fuera de las escrituras, no fundada en palabras ni letras, que apunta directamente al ser humano; ver la propia naturaleza y realizar la budeidad.*

Esto pone de manifiesto los límites del lenguaje. No se trata de un rechazo de las palabras, sino del reconocimiento de que no pueden transmitir, fundamentar ni sustituir la realidad a la que apuntan.

La tradición oriental parece inclinarse hacia una transformación de nuestra relación con la realidad, antes que hacia la elaboración de un lenguaje más preciso, conceptos más profundos o argumentos más convincentes.

## IV. El satori y el fin del olvido

El núcleo del zen es el satori. Sin embargo, los maestros zen rara vez intentan definirlo. En lugar de decir qué es, suelen señalar lo que sucede cuando acontece y las consecuencias que se derivan de él. Afirman, por ejemplo, que en el satori se revela con claridad *la realidad tal como es*. Del mismo modo, insisten en que no se trata de una comprensión intelectual, de una convicción alcanzada mediante la reflexión ni del cese de los pensamientos o de un estado sin pensamiento. El satori aparece descrito como una transformación radical en la forma de ver la realidad.

En este sentido el satori no se presenta como una nueva interpretación de la realidad, sino como una experiencia en la que la realidad se revela tal como es. Este ensayo no puede verificar esa afirmación ni pretende describir esa experiencia. Únicamente propone una posibilidad: si, como se ha sugerido a lo largo de estas páginas, el pensamiento posee un carácter esencialmente representativo y el problema no reside en representar sino en olvidar esa cualidad, entonces una experiencia que permitiera ver la realidad tal como es haría imposible mantener ese olvido. En consecuencia, esa experiencia no podría consistir en una nueva descripción o en una nueva interpretación, pues ambas seguirían siendo representaciones.

O, visto desde otra perspectiva, supongamos que, después del satori, alguien siguiera confundiendo sus pensamientos con la realidad. En ese caso, la experiencia no habría alterado precisamente aquello que impedía ver la realidad tal como es. El satori se reduciría entonces a una nueva interpretación de la realidad, algo que los propios maestros zen niegan expresamente porque, en ese caso, no existiría el satori.

Tras el satori, el mapa volvería a ser simplemente un mapa y el territorio dejaría de quedar oculto tras nuestras descripciones. Las metáforas seguirían existiendo, pero nunca dejarían de ser metáforas. El zen resume esta transformación de la relación entre pensamiento y realidad, con gran sencillez, en el conocido dicho:

*Antes de la iluminación, cortar leña y acarrear agua. Después de la iluminación, cortar leña y acarrear agua.*

Los hechos no cambian, siguen siendo los mismos; lo que cambia es la relación con todo aquello que el pensamiento construye sobre ellos. En el sentido en que este ensayo utiliza el término «representación» —ya sean palabras, conceptos, significados, explicaciones o valoraciones—, podemos distinguir entre aquello que acontece y las representaciones que el pensamiento construye sobre ello. En este contexto, cuando hablamos de un hecho, no nos referimos a algo aislado de la experiencia ni independiente del funcionamiento del organismo. El hecho se da siempre de manera

corporizada, junto con la percepción visual, los sonidos, los olores, las sensaciones y el resto de las funciones mediante las cuales el organismo entra en relación con aquello que acontece, en una situación concreta e irrepetible. Por ejemplo:

- “cortar leña”: hecho
- “es un trabajo pesado”: representación.
- “es una tarea humilde”: representación.
- “es una práctica espiritual”: representación.
- “es perder el tiempo”: representación.

En este caso, “cortar leña” deja de quedar oculto tras los significados que el pensamiento construye sobre ese hecho. Las representaciones permanecen, pero vuelven a experimentarse como representaciones. El mapa permanece, pero ya no ocupa el lugar del territorio.

Podemos encontrar una distinción semejante en la manera en que pensamos la sucesión temporal. Imaginemos una taza que está sobre una mesa, la cogemos y la colocamos en otro lugar. Al describir lo ocurrido decimos: “antes la taza estaba sobre la mesa y después la colocamos en otro lugar”.

Pero ¿qué es exactamente ese “antes” y ese “después”? No son algo que pueda señalarse junto a la taza. Lo que aparece es una taza en una determinada posición y, en otro momento, la taza en una posición diferente. “Antes” y “después” son conceptos mediante los que el pensamiento relaciona esas dos situaciones.

La diferencia puede expresarse así:

- una taza en una posición: hecho
- una taza en otra posición: hecho

y, por otro lado:

- “antes”: representación
- “después”: representación

La sucesión misma es ya una forma de relacionar esos dos hechos. No encontramos, junto a la taza, una cosa llamada “sucesión temporal”. Es el pensamiento el que establece entre ellas una relación de anterioridad y posterioridad y la expresa mediante conceptos como “antes” y “después”.

En este punto surge una cuestión más radical: ¿existe realmente una sucesión temporal independiente de las formas mediante las que el pensamiento organiza la experiencia, o es la propia sucesión una construcción del pensamiento? Lo que llamamos “antes” y “después” podría no ser algo que encontremos en la realidad, sino una forma mediante la cual el pensamiento establece relaciones entre aquello que aparece. De este modo, el tiempo, entendido como sucesión de un antes y un después, pertenece así al ámbito de las representaciones y no a la realidad misma.

También en este caso se olvida la diferencia entre el hecho y lo que el pensamiento añade a él. Del mismo modo que al hecho de cortar leña se le añade “es un trabajo pesado”, “es una tarea humilde” o “es una práctica espiritual”, también la relación de anterioridad y posterioridad se añade a aquello que aparece. Una vez olvidada esta diferencia, la representación deja de experimentarse como algo que el pensamiento añade y pasa a experimentarse como una propiedad de aquello que aparece.

Quizá esta sea la consecuencia más radical del satori: que el pensamiento continúe, pero sin que olvidemos su carácter metafórico y sin que las metáforas lleguen a morir.

En este sentido adquiere un significado especial la intuición de Nietzsche según la cual las verdades son metáforas de las que hemos olvidado que lo son. Si aquella formulación describía el funcionamiento habitual del pensamiento, el efecto del satori podría consistir precisamente en que ese olvido ya no vuelve a producirse.

## V. Ética y la ausencia de una actitud correcta

Si la interpretación desarrollada en estas páginas es correcta, aparece una consecuencia inesperada: el zen no puede fundamentar ninguna moral ni ninguna ética. Esta idea puede resultar extraña desde una perspectiva occidental, donde solemos identificar la transformación espiritual con el desarrollo de determinadas virtudes. Sin embargo, una conversación de un maestro zen con su discípulo ilustra con claridad otra manera de entender la cuestión.

*Discípulo: ¿qué pasa si alguien me dice: “eres un idiota”?*

*Maestro: Hay “eres un idiota” y desaparece. Si piensas “¿qué?”, eso también desaparece. si hay “eres tan inteligente”, igualmente desaparece. Incluso si tu piensas ¿en serio?, también desaparece. Por eso no hay nada que deba hacerse, y por eso no existe una actitud correcta que debas desarrollar o mantener.*

La respuesta resulta desconcertante porque parece desautorizar cualquier intento de cultivar virtudes. Sin embargo, quizá no esté negando la posibilidad de la amabilidad o de la compasión. Lo que parece negar es algo más profundo: incluso la imagen de “la actitud correcta” pueda convertirse en otra representación con la que terminemos identificándonos.

En el momento en que la mente fabrica un modelo de la “actitud correcta” y se identifica con él, ese modelo deja de funcionar como una representación y comienza a vivirse como la realidad. Incluso la idea de “ser compasivo” puede cristalizar y convertirse en la medida desde la que juzgamos a los demás y a nosotros mismos. No es la virtud lo que el zen parece poner en cuestión, sino el proceso mediante el cual cualquier representación deja de reconocerse como representación.

Todo conflicto comienza mucho antes del primer golpe. Comienza en el instante en que una representación deja de reconocerse como representación y pasa a confundirse con la realidad. Una vez producida esa confusión, el otro ya no piensa de otro modo: simplemente está equivocado. Desde esa forma de experimentar la situación, convencer, corregir o educar a quien piensa de manera diferente parece algo plenamente razonable. No es necesario experimentar ninguna amenaza personal, basta con creer que uno ve la realidad mientras el que piensa de otro modo permanece en el error.

Cuando esa convicción se intensifica y dispone del poder suficiente, la persuasión puede transformarse en imposición y la imposición en violencia. Todas ellas son manifestaciones de un mismo mecanismo: el olvido de que nuestras representaciones son únicamente representaciones.

Si el efecto del satori consistiera en impedir que ese olvido llegara a producirse, este mecanismo perdería su fundamento. Por eso el zen no dice “sé pacífico”. Más bien señala el proceso mediante el cual la violencia llega a ser posible. Desde esta perspectiva, tanto la violencia como la no violencia pertenecen al ámbito de las representaciones; lo que importa es que ninguna vuelva a ocupar el lugar del territorio.

## VI. El peligro permanente

La propuesta desarrollada en este ensayo no escapa al mismo peligro que intenta describir.

Si toda representación puede dejar de reconocerse como representación, lo mismo ocurre con las ideas expuestas. Una frase acertada puede transformarse en doctrina. Una metáfora viva puede morir. Incluso la advertencia de “no confundir el mapa con el territorio” puede terminar convirtiéndose en otro nuevo mapa que alguien crea definitivo.

El problema no consiste, por tanto, en sustituir unas ideas por otras, ni siquiera en abandonar el pensamiento; consiste en no olvidar nunca que toda formulación es una representación.

Esta es, quizá, la exigencia más difícil porque el pensamiento es, inevitablemente, metáfora. El peligro comienza cuando olvidamos que lo es.

## Conclusión

Este ensayo ha intentado poner en diálogo perspectivas muy distintas que, a lo largo de estas páginas, han terminado encontrándose en una misma observación. Todas ellas apuntan a una misma constatación, la tendencia a olvidar la diferencia entre aquello que acontece y las representaciones que construimos en nuestra relación con ello.

A la luz de estas perspectivas, este ensayo propone una posibilidad: si los maestros zen tienen razón, una consecuencia del satori podría consistir en que ese olvido dejara de producirse. No desaparecerían las palabras, los conceptos ni las metáforas; simplemente volverían a experimentarse como representaciones. Aquí, “olvido” no significa dejar de recordar una distinción que antes conocíamos, consiste en que esa distinción deja de aparecer en la experiencia, porque las representaciones mediante las que organizamos lo que acontece se han vuelto transparentes y pasan a experimentarse como si pertenecieran a aquello que acontece.

Conviene precisar que nuestras representaciones no nos impiden ver la realidad. Seguimos viéndola, pero junto a ella aparecen las representaciones que el pensamiento construye. La confusión comienza cuando dejamos de distinguir entre ambas y llegamos a experimentar también esas representaciones como parte de la realidad. La primera víctima de esa confusión no es la realidad, sino nuestra capacidad de verla claramente diferenciada de nuestras representaciones. El mapa ocupa entonces el lugar del territorio, el dedo sustituye a la luna y la representación termina ocultando aquello que, en un principio, solo pretendía señalar.

Precisamente por ello, este ensayo deberá seguir siendo únicamente un mapa. El día que alguien lo confundiera con el territorio, se habría producido exactamente el olvido que estas páginas han intentado describir.