

Palabra y Trascendencia en Toshihiko Izutsu

Por Máximo Lameiro

“En tanto que es divina por su fuente, la palabra es toda ella buena”

Muhyddin Ibn Arabí

Toshihiko Izutsu fue un prolífico intelectual japonés del siglo XX (1914-1993), cuya obra, aunque goza de un reconocimiento parcial en ciertos círculos especializados, es en general muy poco conocida fuera de Japón. En el mundo hispano parlante se conoce ante todo, y casi exclusivamente, su trabajo sobre Ibn Arabí. Sin embargo, la obra de Izutsu es mucho más amplia, tanto en lo que al Islam se refiere, como por los muchos otros campos de estudio que comprende. Entre dichos campos se cuentan, por ejemplo, el budismo zen, el budismo Shingon, el Vedanta, el taoísmo, el confucianismo, el I Ching, la lingüística, la literatura oriental y occidental, la filosofía, y varios otros.

Ahora bien, a pesar de esa gran diversidad temática su pensamiento está orientado, casi siempre, por una misma búsqueda de fondo. Una búsqueda de tipo metafísico y dentro de la cual el lenguaje adquiere un papel muy relevante. Muy brevemente podríamos decir que Izutsu apunta en muchas de sus obras hacia la cuestión metafísica por excelencia, la relación entre lo Absoluto y lo relativo o condicionado, pero lo hace con la conciencia de que esa cuestión involucra necesariamente una pregunta sobre la *relación entre la palabra y la Trascendencia*.

Dentro de ese horizonte intelectual el Islam constituyó para Izutsu una de las fuentes principales de estudio, reflexión e inspiración. En lo que sigue tomaremos principalmente su relación con el Islam como hilo expositivo. Pero no para comentar su aporte en ese campo, ni mucho menos su obra en general, pues es más lo que dejaremos sin tratar que lo que diremos, sino para intentar transmitir al menos una vislumbre de sus ideas sobre el *nudo inextricable que conforman lo Divino, el lenguaje y el hombre*.

Del silencio a la palabra

Izutsu cuenta en su autobiografía que fue iniciado por su padre en la disciplina zen. Un aspecto de dicha disciplina era la meditación en el ideograma “kokoro”, que en japonés significa corazón. Por supuesto se trata del corazón entendido como centro espiritual del ser y no del órgano biológico que en español nombramos con la misma palabra (mientras que en japonés se diferencian). La meditación consistía en que el joven Toshihiko debía concentrarse continuamente en el ideograma o letra de la palabra “corazón”, hasta que su forma escrita –externa- se volviera irrisoria y el sentido del ideograma se imprimiera en el propio corazón del joven. Alcanzado ese primer estadio, debía todavía continuar la meditación hasta que, finalmente, toda forma y significado se desvanecieran de su mente.

Pueden reconocerse en esa práctica, que Izutsu relata brevemente, dos momentos de la experiencia meditativa. Los cuales, dicho sea de paso, se encuentran en otras formas de budismo y también en otras tradiciones. Un momento que podríamos llamar de “unificación”, que apunta a superar la separación entre el objeto de meditación y el sujeto de la misma, y otro que podríamos llamar de “vaciamiento” o “extinción”, en que la unificación anterior es trascendida y ya no queda sino una pura claridad sin determinación ni contenido alguno. Alcanzado ese último estadio la práctica zen ha llegado a su meta.

Ahora bien, no sabemos qué grado de realización alcanzó el joven Izutsu en la práctica del zen, pero sí sabemos, de acuerdo a ciertos datos biográficos y sobre todo por el sentido de su obra posterior, que al joven no le bastó ni podía bastarle una experiencia espiritual como esa debido a su carácter *apofático* y *silencioso*. Ya que, por íntima vocación, Izutsu tendía al reconocimiento de la sacralidad de la palabra, y del lugar irremplazable y nodal de la misma en toda experiencia genuina de lo divino.

Así fue que, unos años después, cuando se encontró con el concepto judeocristiano de “Revelación”, y con el papel primordial que la palabra tiene en la Biblia, la cosa lo impactó y le resultó sumamente inspiradora. Ya hombre maduro, y rememorando ese descubrimiento, comentó lo siguiente (se refiere a los primeros versículos del Evangelio de Juan):

“recuerdo haber sido abrumado por un sentimiento realmente extraordinario, algo que se situaba entre la sorpresa y la emoción. "el Verbo era Dios". Qué cosa misteriosa, pensé. Por supuesto, no podía entender su significado en esa época. Pero, aún así, su sentido me parecía nuclear. A pesar de que no eran claras esas palabras místicas, llenas de una profundidad insondable,

resonaron en lo profundo de mi corazón y dejaron una huella que no se desvaneció por mucho, mucho tiempo”

Así, a partir de esos primeros contactos con la Palabra, que le parecía “*mística y llena de una profundidad insondable*”, estaba dada la base para su casi inmediato encuentro con el Islam.

El Islam y la lengua árabe

El genio lingüístico de Izutsu es bien conocido. Se cuenta que estudió cerca de treinta lenguas y llegó a dominar al menos diez de ellas. Tradujo a Eliot del inglés al japonés a los veintitrés años, y estudió a lo largo de su vida varias lenguas europeas, y también asiáticas como el indostánico, el javanés, el chino, el coreano, el sánscrito, y otras. Y dentro del marco de esa amplia competencia lingüística estudió, en varios casos, la poesía, la filología y los usos religiosos y rituales de las lenguas en cuestión.

A nuestro juicio esa particular habilidad de Izutsu para los idiomas era algo más que una prodigiosa aptitud en el sentido mundano de la expresión, como se puede hablar de una aptitud sobresaliente para los negocios o el deporte, pues era funcional a un don más profundo y de más largo alcance: su sensibilidad y apertura hacia la *dimensión metafísica del lenguaje*.

El árabe en particular fue una de las lenguas que nuestro autor cultivó con más pasión y en relación a la cual produjo frutos al poco tiempo de comenzar su estudio. Y de la mano del árabe entró en el mundo del Islam, con el cual mantuvo una relación de toda la vida.

Dicho sea de paso, es un completo error asumir, como hemos leído en algún lado, que el interés de Izutsu en el Islam representó una estación importante pero pasajera de su itinerario intelectual. Pues, para desmentirlo basta considerar que a los 27 años escribió una “*Historia del pensamiento árabe*” y a los 70 dio conferencias sobre “*Sufismo y filosofía lingüística*” en el Institute of Ismaili Studies de Londres. Y entre ambos extremos, a lo largo de más de 30 años, escribió numerosas obras dentro del marco general de la cultura islámica. Por lo tanto, el Islam, lejos de ser una estación pasajera de su itinerario personal, parece haber sido más bien una fuente de estudio y reflexión a la que volvió una y otra vez durante toda su vida.

De todos modos, cabe señalar que Izutsu no era un "islamólogo" en el sentido habitual de la expresión. Es decir, en su caso el Islam no constituía el objeto de unos estudios especializados de carácter exclusivamente académico. En cambio representaba una gran tradición en la que *la experiencia de Dios y la de la sacralidad de la palabra están indisociablemente unidas*. Pues, no hay Islam

sin Corán, y no hay Corán si se ignora o niega la dimensión sagrada de la palabra y su aptitud para servir de puente entre Dios y el hombre.

Ahora bien, Izutsu reconocía esa dimensión metafísica de la palabra no sólo en el Islam, ni sólo en las religiones semíticas, sino en varias otras fuentes. Por eso su relación con aquél no implicaba la adhesión unilateral a una religión histórica y socialmente definida sino que se inscribía dentro de una vocación más amplia. De ahí que la cuestión, que ha preocupado a algunos, acerca de si Izutsu se convirtió o no al Islam, no es demasiado relevante. Y al respecto, cabe evocar las palabras que un musulmán, que jugó un papel muy importante en la vida de Izutsu, le dirigió a éste en su juventud:

"Tú has nacido naturalmente musulmán. Por eso, dado que eres musulmán desde tu nacimiento, eres mi hijo"

Ese hombre, llamado Abdur Rashid Ibrahim, fue quien ayudó a Izutsu a dar sus primeros pasos en la lengua árabe y en el conocimiento del Islam. Y la cita de arriba indica que había entre ambos una relación muy cercana. No es difícil reconocer en esas cálidas palabras una alusión a la noción islámica de "*fitrah*". Idea cuyo sentido profundo los musulmanes sociales y legalistas parecen haber olvidado totalmente. Así, la *fitrah*, la religiosidad inherente, bastaría para explicar la profunda relación de nuestro autor con el Islam. Desde esta perspectiva las especulaciones sobre su "conversión" se vuelven superfluas, pues apuntan a definir lo convencional y exterior perdiendo de vista lo esencial.

En relativamente poco tiempo Izutsu llegó a conocer profundamente el árabe, y se empapó en el Islam tanto como pudo. Por esos años escribió no sólo la "Historia" que mencionamos más arriba, sino también una biografía del Profeta Muhammad, una introducción a la gramática árabe, y su primer trabajo sobre Ibn Arabí, entre otros escritos asociados al tema. Tiempo después, contando ya con 44 años de edad, realizó su primera traducción del Corán al japonés, y al poco tiempo la volvió a traducir. Al parecer emprendió la segunda traducción luego de haber estado en Siria, Egipto y otros países musulmanes, donde pudo profundizar su conocimiento del Islam y del árabe; y a raíz de lo cual sintió la necesidad de mejorar aquella primera versión.

El Corán, su ritmo y el valor operativo de la palabra

Al emprender la traducción de Corán, Izutsu era plenamente consciente de que no traducía un libro en el sentido ordinario de la expresión, sino que trataba con la *presencia viva* de Dios dentro del mundo fenoménico. Presencia posibilitada y *mediatizada*, en este caso, por ese *tipo particular de lenguaje* que es el árabe coránico. Por lo mismo, era consciente de que la suya no era una traducción del

Libro santo en sí mismo sino una suerte de comentario aproximativo de aquél. En sus palabras:

“El Corán traducido a otra lengua no es ya una escritura sagrada sino un trabajo secular. Es apenas un comentario extremadamente rudimentario del original”.

Ahora bien, dentro de las limitaciones insalvables que tiene toda traducción del Corán, la suya tiene el mérito particular de ser sensible al ritmo y la prosodia del texto. Pues Izutsu comprendía que la “musicalidad” del Corán no es sólo un componente estético accesorio del sentido sino que constituye un factor inherente a su valor operativo como libro sagrado. Ya que el Corán, como todas las escrituras sagradas, no es –no principalmente- un libro para ser leído sino un libro para ser recitado de manera ritual y meditativa. Para decirlo en términos del propio Islam: Izutsu era consciente de que el Corán es el “*dhikr*” por excelencia de la tradición islámica.

El *dhikr*, es decir la rememoración activa, por medio de un soporte verbal, de la relación original con lo Divino. El recitado del Corán repercute así sobre los estados internos del devoto, y los purifica, actualizando y perfeccionando su relación con Dios. Y en esa operatoria espiritual la sonoridad de las palabras, y el ritmo de las frases, así como la cadencia general de su discurrir, juegan un papel de primer orden.

Nuestro autor tenía perfectamente claro ese valor del ritmo y la prosodia en el uso ritual de una lengua sagrada. De ahí que en su traducción del Corán, particularmente en la segunda, puso un cuidado especial en el aspecto rítmico del texto. Por supuesto no estamos diciendo que Izutsu logró replicar la sonoridad del Corán árabe en lengua japonesa. Lo que queremos señalar es que, a pesar de la imposibilidad fáctica de traspasar el ritmo de una lengua a la otra, su traducción tuvo en cuenta hasta donde le fue posible ese aspecto esencial del Libro santo.

De todos modos, cabe señalar que a pesar de su importancia esos factores rítmicos y prosódicos son sólo los aspectos exteriores de algo más interior y fundamental: la dimensión *teándrica* del lenguaje. Esa dimensión en virtud de la cual el lenguaje, bajo ciertas condiciones, puede servir puente entre lo divino y lo humano.

Dicho de otro modo, si hay revelación o enseñanza divina a través de la palabra, y hay –como se constata en varias tradiciones- una “metodología” de lo sagrado dependiente del lenguaje, es porque el lenguaje en sí mismo no es ni enteramente humano, ni enteramente divino. El lenguaje es un medio privilegiado por el cual se establece una correspondencia Divino-humana. La

palabra, entonces, desde esta perspectiva, es *teándrica*. Lo cual significa que es a la vez *teomórfica* y *antropomórfica*. Quienes ven sólo el primer aspecto profesan un dogma literal, quienes ven sólo el segundo, secularizan los textos sagrados.

El árabe y el chauvinismo idiomático

En uno de sus estudios sobre el Islam y el lenguaje (“*Revelation as linguistic concept in Islam*”) Izutsu, a pesar de no ser muy proclive a la polémica, se pronunció abiertamente en contra de la supuesta superioridad de la lengua árabe, con respecto a toda otra lengua, sostenida por algunos representantes del Islam. Como el propio Izutsu señaló, no es difícil desmentir esa pretensión de superioridad recurriendo a las enseñanzas del propio Corán. Pero aquí no nos interesa la refutación en sí sino el aspecto de la cuestión que toca a la metafísica del lenguaje.

Pues cuando se identifica la sacralidad del árabe coránico con el idioma árabe en general, se está reduciendo el primero al segundo, y convirtiendo la lengua sagrada en un fenómeno puramente lingüístico. Pero la sacralidad de una lengua *no es un dato del mundo*. No reside en el idioma como tal, el cual puede ser descrito y analizado perfectamente por la ciencia profana, sino en la función mediadora por la cual una lengua permite, bajo ciertas condiciones, actualizar posibilidades latentes inscritas en los estratos más originarios del alma humana. Es decir, la sacralidad de una lengua es inseparable del alma en la cual se da la experiencia de lo sagrado. Y no por nada en el Islam el hombre es considerado en esencia como “alma parlante” (*al nafs al natiqa*).

De modo que así como *diferentes almas pueden tener muy diversos grados de conocimiento y elevación* espiritual, así también *la lengua es susceptible de ser utilizada y experimentada en muy diversos grados de conocimiento y elevación* espiritual.

Izutsu zanjó la cuestión anterior señalando, entre otras cosas, que el árabe del Corán, incluso en varios de sus términos centrales -*Allah*, por ejemplo-, es en buena medida el mismo que el árabe preislámico. Sin embargo, con la llegada de la revelación esos términos se *re-significaron*, y lo hicieron de modo concomitante a una transformación de la conciencia religiosa de la comunidad.

Por lo tanto, no hay tal superioridad lingüística *a priori*, sino que hubo una transformación de la conciencia del pueblo árabe que fue concomitante a la renovación de su lengua. Lo cual es un modo muy distinto de plantear el tema.

De la lingüística estructural a la magia de las palabras

Siendo un intelectual de su tiempo, y por lo tanto interesado por la cultura europea a la cual Japón se había abierto unas décadas antes, y siendo además contemporáneo del desarrollo de la lingüística moderna, Izutsu estudió dicha disciplina y utilizó a menudo conceptos y métodos de análisis tomados de la misma.

Sin embargo, al utilizar dichos conceptos y métodos no perdió de vista la esencial insuficiencia de los mismos de cara a la cuestión de fondo que orienta sus estudios. De hecho, en uno de sus trabajos (*“Language and magic”*) le reprochaba explícitamente a las modernas disciplinas del lenguaje su incapacidad para dar cuenta del lazo inextricable entre el mismo y los fenómenos del espíritu. Decía:

“Debemos señalar que este tipo de enfoque, aunque tal vez legítimo y justificable en tanto se refiere al análisis puramente lógico del lenguaje, puede, sin embargo, conducir a una opinión muy superficial, y en muchos casos errónea, sobre la naturaleza de nuestros propios hábitos lingüísticos. Mi sensación es que ningún teórico del lenguaje que quiera captar los procesos mentales que subyacentes a los mecanismos de expresión puede darse el lujo de ignorar la peculiaridad de la función mágica de las palabras”

Pues, sucede de hecho que importantes usos culturales del lenguaje como la poesía, la oración, la magia y la religión, e incluso el habla cotidiana en tanto no se reduce nunca a la mera transmisión de datos, desbordan el marco "racionalista" -la expresión es de Izutsu- en que aquellas disciplinas pretenden encerrar la naturaleza del lenguaje.

Por eso, aunque a menudo en su obra Izutsu utilizó categorías de análisis tomadas de Saussure y Jakobson, por ejemplo las nociones de “sincronía y diacronía”, para él el lenguaje era mucho más que un sistema articulado de signos. Podríamos expresar muy sintéticamente su propia concepción diciendo que para Izutsu, el lenguaje no es un mero sistema de signos ni un instrumento de representación del mundo, sino una *mediación creadora* que configura la relación entre lo Divino, el hombre y el cosmos.

Así, la concepción de Izutsu sobre el lenguaje supone el reconocimiento no sólo de la función comunicativa y representacional de las palabras, sino ante todo de su *poder realizador y su fuerza transformadora*. Por eso, en el estudio sobre la magia y el lenguaje que mencionamos arriba, afirmó:

"todo discurso humano es esencialmente mágico"

Pero “mágico” quiere decir ahí ontológicamente operativo. Significa que la palabra humana es un poder formativo y productivo que semeja el poder creador divino a escala reducida.

Esa doble capacidad del lenguaje, formativa y productiva, es decir la capacidad para dar forma al mundo y para actuar sobre el mismo, está representada en la gramática por las estructuras -existentes en todas las lenguas- nominales y verbales. Las primeras representan la forma de las cosas y las segundas la acción sobre las mismas. Pero en la perspectiva de una metafísica del lenguaje las estructuras gramaticales son sólo el aspecto formal que asume en el mundo una realidad arquetípica más elevada. Y en esa dimensión arquetípica la *intelección* y el *acto*, que dan forma a lo informe y operan sobre él respectivamente, son una y la misma cosa.

La palabra entre la inexistencia y la existencia

Por la palabra lo inexistente, lo no formado, el caos, se manifiesta y llega a ser. Esta función arquetípica, primordial, del lenguaje se encuentra expresada de distintas maneras en diversas tradiciones. Para remitirnos sólo a dos entre las varias fuentes que Izutsu estudia y comenta explícitamente, citaremos un pasaje del Tao Te King y otro del Corán.

Dice el primero de ellos:

*“Lo sin-nombre es el principio del Cielo y la Tierra
El nombre es la madre de los diez mil seres”*

Izutsu, comentando esta enseñanza (en su *“The Absolute and the Perfect Man in Taoism”*) dice que lo *sin-nombre*, es decir el Caos indiferenciado, contiene todas las cosas en estado de pura posibilidad. Mientras que el *nombre*, es decir la palabra en su dimensión arquetípica, es la actividad creativa por la cual dichas posibilidades advienen al ser. Así, el lenguaje es el principio de articulación por el cual la unidad indistinta de lo Absoluto deviene un cosmos.

El Corán por su parte explica el pasaje de lo inexistente (*al Ghayb*, lo Oculto) a lo manifiesto, por la acción de la palabra divina “*kun*”. Es decir el imperativo creador “sé”:

*“Ciertamente cuando queremos que algo sea, simplemente le decimos:
Sé, y es”(Corán, 16:40)*

Dios le *dice* a la cosa que exista. Dios se lo *dice* (لَهُ نَقُولُ). Dios *habla*, y porque habla las cosas advienen a la existencia. El lugar principal y ontológicamente

operativo de la palabra en ese pasaje coránico es tan claro que más no podría serlo.

Y es obvio que para pensar teóricamente estas cuestiones Izutsu no podía servirse de las disciplinas seculares sobre el lenguaje. De modo que recurrió a otras fuentes, y así se dirigió, entre otras cosas, a los gnósticos del Islam, del budismo y del taoísmo.

La enseñanza akbariana sobre los Nombres Divinos

Nuestro autor escribió su primer estudio sobre Ibn Arabí a los 30 años. Unos veinte años después escribió su “*Sufismo y Taoísmo*”, en el cual la parte que corresponde al sufismo se refiere íntegramente a Ibn Arabí. Ese trabajo se convertiría en una importante referencia para los estudiosos de Ibn Arabí, y también en un buen ejemplo concreto de lo que Henry Corbin llamó la “hermenéutica espiritual comparada”.

De cara a nuestro eje temático, el principal aporte de Ibn Arabí a considerar es su elaboración teórica de las enseñanzas del tasawwuf sobre los Nombres Divinos. Pues en pocas obras metafísicas podría hallarse expresada con tanta claridad y profundidad la doble naturaleza divino-humana del lenguaje.

En el tasawwuf los Nombres Divinos constituyen *vías efectivas* en el camino de reconocimiento y realización personal de la Unidad divina. Pero el cumplimiento de esa función mediadora sólo es posible debido al carácter *teándrico* de las palabras del Corán (de donde son extraídos los nombres divinos tradicionales). Así, cada nombre divino tiene a la vez una cara humana y una cara divina. La cara humana lo vuelve comprensible para el hombre y permite que sea utilizado en una práctica espiritual de invocación. La cara divina corresponde a un arquetipo o atributo divino.

Dicho sea de paso, una alusión a esa correspondencia entre las dos caras del nombre, que involucran dos caras del lenguaje, se encuentra en el propio Corán. Pues el Libro santo dice acerca de sí mismo que proviene de un modelo celestial. La “Madre del Libro” (*Umin al Kitab*), que constituye la fuente de todas las revelaciones de todos los tiempos. Así, el Libro, y esto vale para los lenguajes sagrados en general, tiene un aspecto accesible al hombre y un aspecto oculto que constituye su dimensión arquetípica-divina.

La articulación entre dichas “caras” pertenece a los grandes misterios de la constitución interna del universo, y está desarrollada en la metafísica de Ibn Arabí. En virtud de esa articulación divino-humana existe una triple correspondencia entre: los aspectos empíricos del nombre (su morfología,

semántica y sonido), ciertas potencialidades profundas del alma humana (*al-isti'dat*) y los arquetipos divinos simbolizados por cada nombre.

Ibn Arabí dice que los Nombres Divinos se distinguen entre sí, pero no de la Esencia –divina y única- que todos ellos nombran. Es decir, cada nombre nombra al Absoluto, pero lo hace de un modo particular y diferente al modo en que lo hace otro nombre. Esa diferencia entre los nombres sólo existe a nivel de los propios nombres, no de la Esencia. Pero esas diferencias, en tanto manifiestan a lo Absoluto bajo distintos aspectos, son los arquetipos de la infinita variedad y riqueza de la manifestación cósmica.

Como dice Izutsu en su comentario de Ibn Arabí (*Sufismo y Taoísmo* vol. I):

"Desde esta perspectiva los nombres son la causa ('illa o sabab) de la existencia del mundo. El mundo necesita los Nombres divinos en el sentido de que nada en el mundo puede existir sin ellos"

Así, se reconoce que *el lenguaje es el ámbito donde se establece una correspondencia divino-cósmico-humana*. Pues el cosmos no puede existir sin los nombres, y los nombres permanecerían desconocidos –ocultos en Dios- si no le hablaran al hombre.

Izutsu encontró en esa doctrina, expresada en la terminología del esoterismo islámico, una verdad que concierne a la metafísica del lenguaje que tanto le interesaba. Y una “metafísica del lenguaje”, en este contexto, supone el reconocimiento, teórico y experimental, de que *la Palabra es a la vez un principio constitutivo del cosmos y una vía de retorno a la Unidad primordial*.

La palabra como experiencia extrema

En su libro “*Hacia una filosofía del budismo Zen*”, Izutsu plantea algo sumamente importante en relación a nuestro tema. Cabe señalar que la misma cuestión, aunque con otro vocabulario, la trató en sus ensayos sobre Hamadani y Sabzavari, dos sabios de la gnosis islámica. Más adelante nos referiremos a Hamadani, pero en principio comentaremos el asunto a partir de su estudio sobre el zen debido a su particular claridad.

Dice Izutsu que una vez que un hombre ha percibido la esencia de la realidad, es decir cuando percibe lo que el budismo llama “nivel primario de realidad”, sigue utilizando las mismas palabras que todos usan pero su significación ha cambiado radicalmente. Así, cuando el maestro zen dice “mesa”, no se refiere al objeto mesa tal como lo capta y concibe la conciencia ordinaria sino a algo más fundamental. La palabra es la misma pero en el discurso del maestro zen alude a la mesa en su *nivel primario de realidad, su esencia*.

Y en ese contexto de ideas nuestro autor hace una observación muy importante para la metafísica del lenguaje:

"no es que (tras la iluminación) la palabra mesa tenga la función de un símbolo que apunta a algo más allá. Más bien, la mesa en su forma verbal es en sí misma la presentación más inmediata del nivel primario de realidad"

Es decir, la palabra mesa ya *no vale como representación* verbal del objeto mesa, pero tampoco es la representación simbólica de algo situado más allá de la propia palabra. Es la esencia misma de la mesa apareciendo -presentándose- en forma verbal.

Enseguida veremos cómo entiende esa esencia o realidad primaria manifestándose en el lenguaje. Pero antes daremos un rodeo alrededor de la poesía, puesto que constituye un ámbito de actividad muy afín con todo esto. No por nada Izutsu tradujo a Eliot siendo todavía muy joven y luego siguió interesado en la poesía durante toda su vida. Si la poesía tiene un particular interés para el metafísico del lenguaje, es porque en ciertas obras poéticas la palabra aparece con un tipo especial de *presencia*. Una presencia que se sitúa en un nivel de realidad distinto a aquél que capta la conciencia ordinaria.

Aunque no está dentro de los poetas comentados y estudiados por Izutsu, quisiéramos citar aquí al poeta mexicano José Carlos Becerra (1936 - 1970). En una de sus obras Becerra dice:

*"He aquí esta mirada,
esta mirada nuevamente en las postrimerías de sí misma,
desplegada como un pabellón de guerra,
como una lúcida avanzada invernal"*

Pues bien, ¿de qué habla? Es claro que esas palabras no tienen un referente fuera de ellas mismas. No representan algo cuya realidad esté situada fuera del lenguaje en sí. Una interpretación vulgar tal vez trataría de remitir tales palabras a alguna clase de vivencia personal más o menos al alcance de todos. Pero lo cierto es que ahí la única vivencia real es *la experiencia de las palabras en sí mismas*. Sólo si el lector es sensible a dichas palabras, si las escucha internamente, las comprenderá. Pues entonces hará una *experiencia poética* que no tiene referencia en el mundo ordinario.

La experiencia poética, como la experiencia religiosa (pero conste que no las estamos identificando), no es reductible a otro orden de realidad que no sea el que ellas mismas manifiestan. Es por eso que el agnóstico no comprende la verdad del religioso, y éste no podría ofrecerle nunca una prueba de la misma.

Ya que toda prueba comprensible para el no creyente está situada en un orden ontológico y gnoseológico diferente al de aquella verdad. El religioso podrá, a lo sumo, dar un testimonio de los efectos externos de su verdad. Pero como el agnóstico sólo capta en dichos efectos el aspecto exterior, siempre podrá darles una explicación diferente a la religiosa y acorde a su propio agnosticismo. Y algo análogo puede decirse de la poesía. Pues al lector tosco el poeta nunca podrá ofrecerle una explicación satisfactoria de sus versos. Ya que cualquier explicación llevaría la experiencia poética fuera de su propio terreno y la anularía. Cuando se explica una poesía, se la destruye. Por eso se ha dicho con razón que la única forma legítima de comentar una poesía es creando otra poesía.

Volviendo a Izutsu, a propósito de quien ha alcanzado la realidad primaria o esencial manifestada en las palabras, nos dice que:

*"La proposición 'el cielo es azul' no es una descripción de la naturaleza.
Tampoco es una expresión subjetiva del estado psicológico del que habla.
Es una auto-manifestación momentánea de la realidad absoluta misma.
Y como tal, la proposición no pretende nada: no indica ni muestra nada salvo
a sí misma"*

Obsérvese el carácter extremo de la experiencia en cuestión: la palabra, en este nivel de conocimiento, *no representa nada* sino que es la *realidad absoluta auto-manifestándose* en palabras. Así, la expresión verbal en ese nivel de comprensión y de experiencia no indica ni muestra nada situado fuera de ella misma, porque lo que se hace presente en ella –en la palabra– es el Absoluto en sí.

Esta experiencia extrema de la palabra, aparece también en la gnosis islámica. Izutsu trata el tema en su estudio sobre Hamadani. Para contextualizar mínimamente la cuestión, digamos que ahí el punto central es la distinción entre niveles de conocimiento. Y particularmente la gran división entre conocimiento racional (discursivo, lógico) y conocimiento supra racional (intuitivo, supra-lógico). Pero esa *diferencia entre niveles de conocimiento se corresponde con una diferencia en la experiencia del lenguaje*. El caso paradigmático comentado por Hamadani y por Izutsu es el de Al Hallaj.

Este gnóstico iluminado (857-922) fue condenado por hereje, mutilado y crucificado, por declarar "*anna al haqq*". Es decir "*yo, la Verdad*". La semejanza de esas palabras con las de otro crucificado ("*Yo soy la verdad, el camino y la vida*") da que pensar. Lo cual no significa que se puedan asimilar sin más las dos figuras ni su función en la historia espiritual humana. Pero dejamos la semejanza apuntada para quien quiera considerarla.

Volviendo al trabajo sobre Hamadani. En el mismo queda claro que la condena al gnóstico fue el resultado de una incomprensión *respecto del nivel de lenguaje implicado en esa frase*, y de su *correspondiente grado ontológico y gnoseológico*. Trataremos de exponer la cuestión de forma breve y con la mayor claridad posible:

Para empezar preguntemos ¿porqué quienes detentaban el poder político y religioso percibieron la expresión de Al Hallaj como una herejía? No es difícil darse cuenta que fue porque creyeron que se estaba identificando a sí mismo como Dios. Dicho de modo más técnico, entendieron que el individuo terreno llamado Al Hallaj se aplicaba a sí mismo el nombre divino Al Haqq, que es privativo de Dios.

Y ¿porqué entendieron eso? Pues porque interpretaron las palabras del gnóstico desde la conciencia ordinaria. Así, percibieron los dos términos de la declaración, “anna” (yo) y “al haqq” (la verdad), conforme a su sentido convencional. Para ellos el “yo” que hablaba ahí era el individuo terreno. Y la “verdad” era una *representación verbal* de la Verdad divina situada más allá del hombre.

Pero en un nivel supra lógico de comprensión se capta, dice Hamadani, que en la frase “*anna al haqq*” el yo individual, el hombre terreno, ha desaparecido como tal. Por lo tanto quien habla ahí no es el individuo sino la Verdad misma expresándose en primera persona. Otro tanto hay que decir de la palabra “al haqq”, pues entonces ya no es la *representación* de una Verdad situada más allá, sino esa misma Verdad haciéndose *presente, auto presentándose*, en forma verbal.

Así, en el arrobamiento de su éxtasis Al Hallaj no pudo atenerse a las conveniencias sociales y dejó aparecer en forma desnuda una verdad para la cual su entorno no estaba preparado. Pues, las *palabras hablan y obran*; y cada uno las experimenta de acuerdo a su nivel de conocimiento y el estado de su ser.

El gnóstico manifestó la dimensión divina de lo humano, y las autoridades la dimensión demoníaca del poder.

Epílogo

Hemos tratado de presentar el pensamiento de Izutsu, más bien su orientación de fondo, a partir de algunos aspectos de su relación con el Islam. Pero ni hemos hecho justicia a dicha relación, que de hecho abarca muchos más temas y los trata con mucha mayor profundidad, ni tampoco el Islam es el asunto central

de su obra. Puede decirse que el Islam tiene un lugar muy importante en su pensamiento pero no es la finalidad del mismo.

Esa finalidad es lo que Izutsu en algún momento llamó “filosofía oriental”. Pero habría que cuidarse de concebir exclusivamente esa filosofía oriental como una filosofía del Oriente opuesta a la filosofía del Occidente. Ya que en la obra de Izutsu no se trata de ni de filosofía en el sentido habitual del término, como mero ejercicio racional del pensamiento, ni de oriental en el sentido geográfico cultural. Más bien esa “filosofía oriental” ha de ser entendida, nos parece, como eso que el Islam llama “*hikmat*”. Y de la cual el propio Izutsu, aunque no se refería a sí mismo, dio una definición muy clara (“*The metaphysic of Sabzavari*”):

"La hikmat es estructuralmente una peculiar combinación de pensamiento racional e intuición gnóstica, o bien, puede decirse, de racionalismo filosófico y experiencia mística. Es un tipo especial de escolástica filosófica basada en una intuición existencial de lo Real, de la cual resulta un filosofar sobre ideas gnósticas y visiones obtenidas a través de la contemplación intelectual"

Y, justamente, un pensamiento articulado filosóficamente y orientado internamente por una intuición gnóstica, fue tomando forma en la obra de Izutsu a través de numerosos campos de estudio. Entre ellos el Islam tiene un papel importante, pero también lo tienen el budismo, el taoísmo, el confucianismo, el hinduismo, el judaísmo, así como el chamanismo, la lingüística y la poesía.

Cuenta la viuda de Izutsu que el día de su muerte su esposo estaba trabajando temprano en su escritorio y cuando quiso levantarse se desplomó. Con dificultad se levantó y llegó a decirle a ella: “*o-yasumi*”. Lo cual se puede traducir en español como “*voy a descansar*”. Esas fueron sus últimas palabras, y algunas horas después Izutsu murió.

Esperamos que este pequeño trabajo sirva de estímulo para el conocimiento de su obra entre los intelectuales de habla hispana. Pues es mucho lo que ha brindado al mundo este profundo autor, que, *sensu stricto*, no pertenece a Oriente ni a Occidente. Ya que su pensamiento no sigue coordenadas terrenas, aunque las integra, sino que está orientado por un eje axial.

Máximo Lameiro
1 de Septiembre de 2015, Osaka, Japón

Bibliografía

De conjunto

Una visión de conjunto sobre Izutsu, muy completa e interesante en su enfoque, y que nos abrió los ojos al verdadero alcance de la obra de aquél, es "*Toshihiko Izutsu and the Philosophy of Word: In Search of the Spiritual Orient*" de Eisuke Wakamatsu. Ed. International House of Japan, Tokyo. Las citas de Izutsu de carácter autobiográfico, los restantes datos biográficos y cronológicos, y la foto del final, están tomados de ese libro.

"*Esencia y vacío en la obra de T. Izutsu y K. Nichitani*", de Juan José López Pasos. Universidad Santiago de Compostela. Disponible en Internet.

Correspondiente a las citas

"*Revelation as linguistic concept in Islam*", Izutsu. Hay una edición digital disponible en Internet.

"*Language and magic. - Studies in the Magical Function of Speech-*", Izutsu. Ed. Keio University, Tokyo. Hay ediciones parciales disponibles en Internet.

"*The Absolute and the Perfect Man in Taoism*", Izutsu. Incluido en "*The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference*", Vol I. Ed. Keio, University.

"*Sufismo y Taoísmo*", Vol. I, Izutsu. Ed. Siruela. Hay ediciones digitales disponibles en Internet.

"*Hacia una filosofía del budismo Zen*", Izutsu. Ed. Trotta. Hay ediciones disponibles en Internet.

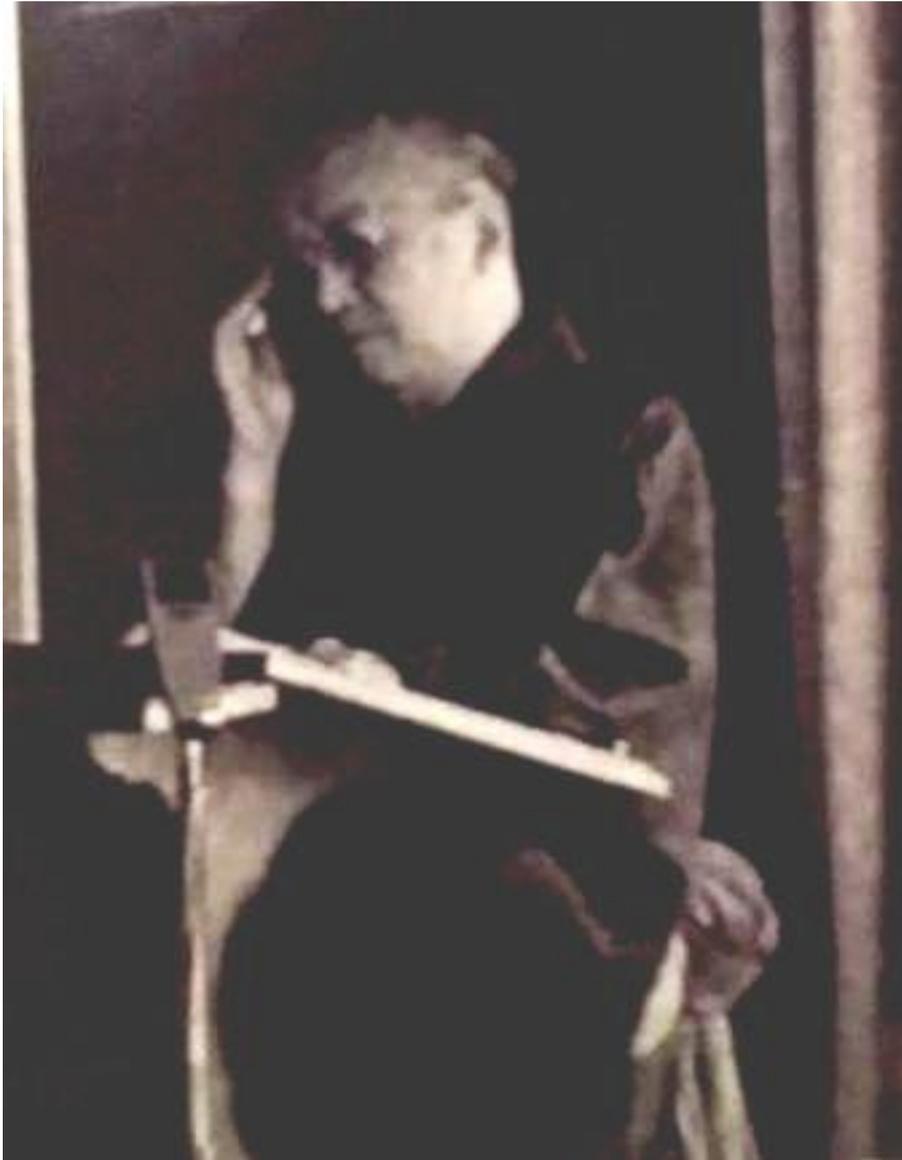
"*Creation and timeless order of things: a study in the mystical philosophy of A'yn al Qudat al Hamadani*", Izutsu. Hay ediciones disponibles en Internet.

La frase de Ibn Arabí que utilizamos en el epígrafe pertenece a "*Los Engarces de la sabiduría*" (engarce 27, Muhammad), Ibn Arabí. Ed. Edaf.

Los versos de José Carlos Becerra pertenecen al poema *Betania*. Hay varias antologías con obras de Becerra disponibles en Internet.

De consulta

"*The significance of Toshihiko Izutsu's Legacy for Comparative Religion*", K. Nakamura. Disponible en Internet.



-Izutsu en una conferencia del Círculo Eranos-