

TRANSPERSONALIDAD COMO CLAVE PARA UN PENSAMIENTO ECOLÓGICO Y COMUNITARIO

Rebeca Maldonado¹
ENSAYO

1 Es profesora de tiempo completo de Ontología y Metafísica en el Colegio de Filosofía de la FFyL de la UNAM. Actualmente dirige dos proyectos de investigación: Proyecto PAPIIT “Crisis del habitar y el habitar originario en su relación con la tierra” y el proyecto PIFFyL “Ontologías intersticiales”. Ha publicado los libros: *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*, México, Ediciones Sin nombre, 2008, Kant. *La conciencia de la nihilidad en la poesía de Contemporáneos. Para una hermenéutica de la muerte en la poesía mexicana.*(Ediciones de Medianoche, UAZ, Zacatecas, 2011). Coordinó la traducción del libro *Filosofía como metanoética* (2014) de Hajime Tanabe. Asimismo coordinó los dos volúmenes *Pensar Occidente: Ontologías del siglo XX*, UNAM, 2018 y *Transito(s) y resistencia(s) Ontologías de la historia*, publicado por Ítaca y FFyL en 2017.

TRANSPERSONALIDAD COMO CLAVE PARA UN PENSAMIENTO ECOLÓGICO COMUNITARIO²

Transpersonality as Key to a Community Ecological Thought³

Rebeca Maldonado

RESUMEN:

En este artículo, daremos cuenta del importante giro dado en el pensamiento del budismo mahayana al considerar que todos los seres tienen una posición de igualdad absoluta. Con esta igualdad se abandonó la división de tres mundos y seis reinos pertenecientes al samsara. El giro permitió comprender la idea de la talidad o naturaleza búdica de todas las cosas y avanzar hasta la transpersonalidad en el pensamiento de Keiji Nishitani. En el *Sutra Avatamsaka*, la idea de la interpenetración de todas las cosas hizo posible la transpersonalidad, que permite configurar un mundo en que el beneficio del otro es mi propio beneficio.

Palabras clave: posición de igualdad absoluta, naturaleza búdica, nada, transpersonalidad, interpenetración.

ABSTRACT:

In this article we will account for the important shift in the thought of Mahayana Buddhism, which considered that all beings have a position of absolute equality. Through this equality, the division of the three worlds and the six kingdoms belonging to samsara were abandoned. This shift allows us to understand the idea of suchness or Buddha-nature of all things and to move towards transpersonality in the thought of Keiji Nishitani. In the *Avatamsaka Sutra*, the interpenetration of all things made transpersonality possible, thereby allowing to configure a world in which the benefit of the other is my own.

Key words: absolute equality; Budha-nature; nothingness; transpersonality; interpenetration

²Recibido: 01 de julio 2022. Aceptado: 22 de julio 2022.

³Este texto fue escrito en el marco del proyecto PYFFYL 02_006-2019 "Ontologías intersticiales" de la Coordinación de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y del cual soy responsable.

INTRODUCCIÓN:

¿De dónde han de venir las señales que permitan dar un giro a la modernidad y su despoblamiento, extractivismo y destrucción de territorios? Proponemos un pensamiento que tenga en mente todos estos fenómenos que constituyen la modernidad actual. Gracias a Heidegger, hemos encontrado que en todos estos fenómenos de la modernidad antropocéntrica y antropomórfica está operando una estructura metafísica de pensamiento que busca continuamente más poder y, mediante este, superarse siempre a sí mismo (Maldonado, “Las categorías”). Por otra parte, gracias al pensamiento de la Escuela de Kioto, hemos logrado comprender que, para que el pensamiento autosuperador operara, este tuvo que asumir su separación de todo lo viviente. El sujeto moderno occidental y antropocéntrico creó así un dispositivo de pura autosuperación de poder desde la base de sí mismo; desde la separación respecto a lo viviente, dicho sujeto aspira a dominar lo existente. Esta modernidad es esencialmente ciega a todos los modos de pensamiento que operaban antes de su instauración. Esta modernidad acrecentadora y separadora marcha ciega a modos de pensamiento de multiplicidad de grupos y culturas que existieron —y aún existen en diversas regiones— y que siguen siendo acallados, silenciados o simplemente ocultados. Son modos de pensamiento que conectan lo viviente y no viviente, y que han sobrevivido porque gracias a esta conexión la occidentalización no logró establecerse. El pensamiento budista logró establecer una tradición y despliegue de pensamiento como conexión con todos los seres. Mis preguntas son, en este y en otros trabajos: *¿cómo establecer un retorno a lo comunitario vivo y social? ¿Cómo establecer una mente comunitaria, colaborativa, dada a los lazos y al cultivo de lazos, compasiva y abierta, absolutamente intersticial?* La respuesta está en la mente ecológica comunitaria, establecida en una interconectividad que refleja la tierra misma.

Es necesario dirigirse a esos enclaves donde pervive un pensamiento basado en la vinculación, en la interrelación y en la interdependencia. Pensemos en el último ser humano, que según Nietzsche siente nostalgia del fundamento absoluto. Es el ser humano que se ha puesto como fundamento a sí mismo, que se coloca en el lugar de todas las cosas y sobre todas las cosas, que pone todo

a su disposición y es creador de todo tipo de dualidades: yo/otro, interior/exterior, etcétera. Es el ser humano de la modernidad. Con el fin de superar esta forma de individuación y configuración humana de la modernidad, propongo la idea, no de un superhombre, sino de una transpersonalidad o transindividualidad, tal como las pensaron Nishitani y Tanabe. Poder pensarlo —y que, de acuerdo con su estilo, cada quien *intente* pensarlo— se podría convertir de inmediato en signo de otro modo de ser que ya acaece; se acerca, viene hacia nosotros y, en ese venir hacia nosotros, posibilita la configuración de otros tonos y actitudes para la emergencia de una comunidad más original que vaya más allá de las identidades acaecidas. Por lo tanto, la transpersonalidad podría ser el hacia dónde del tránsito del que tanto habló Heidegger en los tratados ontohistóricos. Este es, a mi juicio, el sentido de la *kehre*: la transpersonalidad como una personalidad que es uno y todo a la vez, que percibe todo como una parte de la misma comunidad de lo viviente, y a esta misma comunidad como lo transpersonal mismo. En el budismo mahayana, la figura del *bodhisattva*, que renuncia a entrar al nirvana hasta que el último ser haya sido salvado, es esa realización de la transpersonalidad. El pensamiento ecológico de Ingold intenta justamente superar y criticar la marca de la occidentalización, la división naturalezacultura, y nos propone una interagencialidad a partir de la comprensión básica de que en las culturas no occidentales todos los seres son personas o seres sintientes. Al final del recorrido haremos una referencia a Ingold.

II. LA INTERDEPENDENCIA Y LA POSICIÓN DE IGUALDAD ABSOLUTA: EL GIRO DEL BUDISMO INICIAL AL MAHAYANA

Aunque es imposible desarrollar en este espacio la cosmología budista anterior al Mahayana, debemos tener en cuenta que en el budismo minayana se considera al ámbito del *kāmadhātu* (mundo del deseo) como el lugar de los “seis mundos” o “los seis senderos”. Cada uno de esos mundos o senderos son habitados por seres que ruedan de un mundo en otro: los habitantes de esos mundos son *narakas* (seres infernales), *tyryāgyoni* (animales), *pretas* (espíritus hambrientos), *asuras* (seres coléricos), *manusyas* (condición humana) y *devas* (espíritus deleitados por la creación propia o

ajena). Según el grado de imperfección o ignorancia, los seres entran a un mundo o a otro. De allí el nombre de samsara, que “significa fluir atropelladamente y también extraviarse, errar, deambular” (Arnau, *Antropología*, 21). Estos seis niveles de existencia, o seis mundos, son la rueda de la existencia ilusoria o samsara. Solo la condición humana puede alcanzar el *rūpadhātu* o la esfera sutil con sus distintas concentraciones meditativas (*dhyanas*), e incluso el *arūpyadhātu* o la esfera sin forma o de la extinción (cf. Arnau, *Cosmologías* 128-137). El budismo mahayana representa una transvaloración esencial de esta configuración cosmológica de los seis reinos y los tres ámbitos o mundos. En las primeras líneas del Sutra del diamante —texto traducido al chino por Kumarajiva alrededor del 400 d. C.—, mientras el Buda se dirige a aquellos que toman el camino de los *bodhisattvas*, le dice a Subbuti:

Así es como los bodhisattvas mahasattvas dominan su pensamiento: “Sin importar cuántas especies de seres vivos haya, ya sean nacidos del huevo, del vientre, de la humedad o espontáneamente; ya tengan forma o no la tengan; ya tengan percepciones o no; o bien si no puede decirse de ellos que tengan o no tengan percepciones, debemos conducir a todos estos seres al nirvana definitivo para que puedan ser liberados. Y cuando este innumerable, inmensurable e infinito número de seres haya sido liberado, no pensaremos que en verdad un solo ser ha sido liberado”. ¿Por qué es así? Porque, Subhuti, si un bodhisattva se aferrara a la falsa idea de un yo, de un ser humano, de un ser vivo o de un periodo vital, esa persona no sería un auténtico bodhisattva. (*Sutra del diamante* 9-10; Conze, 172-173) ⁴

cuando hayan liberado a todos los seres; no se apoyan en imagen visual, olfativa, auditiva, táctil, de gusto, ni tienen idea de rasgos ni de características, es decir, de atributos. Por esta razón practican el don generoso sin apoyarse en nada y, sin embargo, su mérito es incalculable. El *bodhisattva* y los budas no tienen idea de principio anterior, de fundamento o sustrato porque pensar cualquier idea es pensar en la idea del yo: “su mente [la del *bodhisattva*] no mora en ninguna cosa, es decir, no debe

⁴Remito a la versión en inglés de Conze en la que se apoya la traducción de Carral. Para evitar la confusión, las referencias a la edición en inglés de *Sutra del diamante* incluirán el apellido del traductor.

morar en la forma, ni en el sonido, ni en el olor, ni en el gusto, ni en los objetos táctiles ni en los objetos mentales” (*Sutra del diamante* 10). No hay nada que nos lleve a despertar, nada que comprender ni que enseñar; no hay mérito en acumular. De este modo, que “un *bodhisattva* no more en ninguna cosa” (*Sutra del diamante*, 10) equivale a no tener la idea de mérito, ni de cosa alguna, yo mismo, ser vivo o persona. No tener una idea del yo mismo, de ser vivo o de persona, ni una idea de características o atributos es morar en la práctica sin conflicto. Mu Soeng (*The Diamond Sutra*) habla así de la paradoja del *bodhisattva*, en el cual samsara y nirvana se muestran en mutua interdependencia: el *bodhisattva* ve el vacío de todos los fenómenos, *pero a la vez* ve que los seres humanos se encuentran atados a las formas que les procuran sufrimiento debido a la ignorancia, el odio y la codicia. El *bodhisattva* tiene compasión por su situación de sufrimiento, *pero a la vez* percibe que, en un sentido absoluto, no hay nada que liberar. A pesar de su idea de que la realidad es vacía, sin forma, insustancial e infinita, el *bodhisattva* no hace desaparecer este mundo relativo en lo absoluto del nirvana y el *sūnyatā*, porque sostiene a la vez la estructura relativa de los seres, sin importar lo insustancial que pueda ser. Incluso samsara es nirvana, porque es esa situación de ignorancia la que conduce al despertar. Mu Soeng afirma: “El genio del Mahayana fue postular la mutua identidad e interdependencia del samsara (el mundo de lo condicionado) y el nirvana (lo incondicionado) y que ambos se caracterizan como *sūnyatā*” (Mu Soeng 83).

En el universo budista antiguo, los seres vivientes o sintientes son los que están en el mundo de los sentidos, en el *kāmadhātu*, habitado por los seres identificados como seres coléricos, animales, seres infernales, seres humanos y *devas*; en suma, los seres de los seis mundos, los seres que ruedan en el samsara sin fin. Pero sólo el *bodhisattva* logra ver este mundo como tierra pura. Así, leemos en el *Sutra de Vimalakirti*:

Reverendo señor, si ves esta tierra llena de impurezas es porque tu mente tiene altibajos y no descansa en la sabiduría de buddha. Sariputra, sólo el *bodhisattva* que tenga por iguales a todos y a cada uno de los seres y cuya mente [de resolución] profunda descansa pura e inmaculada en la sabiduría de buddha podrá ver lo puro e inmaculado de esta tierra de Buddha. (85).

“Si la mente del *bodhisattva* es pura, su tierra de buddha será pura”. (84)

Entonces, la mente del *bodhisattva* —que es otra clase de mente, distinta a la de aquellos que buscan el ingreso en alguna de las concentraciones meditativas—, ve a los seres de los diferentes mundos, a quienes considera en absoluta igualdad, como una inmaculada Tierra pura.

En la traducción al inglés de *Sutra del diamante* hecha por Conze, podemos leer que un *bodhisattva* “produce un estado mental ecuánime hacia todas las cosas. Como resultado, adquiere comprensión de la identidad [*sameness*] de todos los dharmas y aprende a establecer a todos los seres en esa misma comprensión” (Conze 174).⁵ Si analizamos el pensamiento de Nishitani (*La religión*), más cercano en el tiempo a nosotros, encontramos su referencia a una “posición de igualdad absoluta”. A esto le llama “mismidad”, muy en consonancia con “Más allá de las dualidades”, que habla de entender la igualdad de todas las cosas. Su pensamiento está igualmente en consonancia con el *Sutra de Vimalakirti*, que afirma la igualdad de todos y cada uno de los seres. De este modo, Nishitani se introduce cabalmente en esta corriente de pensamiento:

Entonces, seríamos capaces de proponer una posición en la que la personalidad y lo material, normalmente tenidos como mutuamente excluyentes, pudieran considerarse, en una especie de doble exposición, libres de la idea fija que habitualmente se les atribuye. También se podría denominar «posición de igualdad absoluta», en donde se consideraría la personalidad, mientras lo continúa siendo, igual a las cosas materiales; y las cosas materiales, mientras retuvieran su materialidad, con todo, iguales a la personalidad. (157).

Reconocer la mismidad nos acerca a la idea de transpersonalidad. Este reconocimiento desactiva y desmonta el enredo en la egoidad que, como muestra Nishitani en sus textos, gira alrededor de sí misma. Evitando la idea del yo mismo se logra la posición de igualdad absoluta, que es, a mi juicio, la transpersonalidad. ¿Será posible hacer emerger ese modo de ser?

⁵“A Bodhisattva [...] who practices perfect wisdom produces an even state of mind towards all beings. As a result he acquires insight into the sameness of all dharmas, and learns to establish all beings in this insight.”

En los siglos VIII y IX, el budismo japonés reconoció plenamente esa posición de igualdad absoluta ahincada en la vacuidad de todas las cosas con el budismo tendai. La marca del budismo tendai es el “pensamiento del despertar original”. Saicho (766-822), fundador de la escuela Tendai japonesa, insistía en que “la mente es la esencia de todos los fenómenos, los seres vivos y los budas tienen una misma mente. ¿Cómo podrían tener una esencia diferente?” (Saicho 119). Vemos así cómo en el pensamiento budista mahayana se fue dando, muy lentamente, una profunda revolución de los modos de ser al interior del budismo. Esta revolución está marcada por la ausencia de características, la vacuidad de todas las cosas, y también por su contraste con Occidente y su ontología basada en la distinción según género y especies. Así, a Genshin (también de la escuela Tendai), que vivió entre 942-1017, le inquietó esta pregunta: “Ante nosotros encontramos a humanos, caballos, vacas, perros, cuervos, incluso hormigas y grillos. ¿Entonces cómo puede decirse que todos ellos son budas?” (Genshin 121). Y su respuesta a dicha interrogante fue:

la transmigración a través del reino de muertes y renacimientos no es más que el resultado del desconocimiento de que nosotros somos talidad, de modo que establecen distinciones arbitrarias entre nosotros y los otros, entre esto y aquello. Si piensas “la talidad es mi esencia”, entonces no habrá nada que no sea parte de ti. ¿Acaso es posible que yo y los otros no seamos lo mismo? Si despertaras a la verdad de la no-dualidad entre el yo y los otros, entonces ¿quién generaría aflicciones y llevaría a cabo malas acciones que perpetuarían el ciclo de muertes y renacimientos? (122).

El budismo japonés entiende desde su mismo inicio que todas las cosas y los seres tienen el mismo principio, es decir, la talidad, entendida como la vacuidad. Este budismo transgrede así la división del budismo inicial de los seis mundos con sus tres reinos. Ser talidad es ser mismidad; la mismidad se revela “sin distinciones entre esto y aquello”; aniquiladas esas distinciones, no es posible desconocer que somos dentro de lo mismo. También al darnos cuenta de que la verdadera realidad es la mismidad y de que nosotros nos encontramos dentro de esa mismidad, por fuera de la cual no hay nada, nos acercamos a esa transpersonalidad entendida como sí mismo

verdadero que buscamos e intentamos pensar en este escrito. Genshin añade:

Sin distinguir entre clérigos y legos, o entre hombres y mujeres, todos deben ser contemplados de esta forma [...] no existe nada fuera del principio único de la talidad, incluida la miriada de hormigas y grillos. Por eso, incluso la acción de dar comida a una sola hormiga será elogiada, y poseerá un mérito equivalente a haber realizado ofrendas a todos los budas en las diez direcciones”. (123).

El principio de la talidad como mismidad, o como no-dualidad, permite reconocer que los animales son talidad, al igual que los seres humanos. Se trata entonces de los seres sintientes, que según el budismo mahayana se encuentran en los destinos infaustos. Pero el principio de la talidad también se encuentra en los seres no sintientes, es decir, las plantas y los “demás” seres: “Los seres no sintientes, como las plantas, los árboles y demás, también son talidad. Por lo tanto, cuando ofrendamos una sola flor o encendemos un solo bastón de incienso [...] esa sola flor o ese único bastón de incienso son precisamente la talidad y se extienden por todo el universo” (Genshin 123).

En la antigua cosmología budista, los seres sintientes son los animales; es decir, los espíritus coléricos, los seres del infierno, seres humanos y *devas*. Pero en el budismo japonés, las plantas, las baldosas, las tierras, los océanos —que no se incluían en el *kamādhātū*, en el mundo del deseo o sensible—, se incluyen en la categoría de los seres sintientes. Así, la experiencia de la talidad para Genshin es omniabarcante. Así pues, la abyecta concepción de los seres sintientes en la cosmología budista inicial se convirtió gradualmente en una posición de igualdad absoluta llamada talidad o naturaleza búdica: “si todos los seres vivos, tanto nosotros como los demás, son talidad, se trata en definitiva, de budas. Por lo tanto, si las plantas y los árboles, las baldosas y los guijarros, las montañas y los ríos, la vasta tierra y los océanos, así como, el espacio, todos son talidad, no existe nada que no sea un buda” (Genshin 123-124). Es decir, la experiencia búdica es una experiencia en la que las características pierden su realidad. Solo el desdibujar la línea entre las no características y las características permite

una experiencia de lo omniabarcante del sí mismo original, de su mismidad. Esto le inquieta profundamente a Nishitani, quien pregunta: “¿Qué significa que las colinas y los ríos, la tierra, las plantas y los árboles, las tejas y las piedras, que todo constituya la parte original del yo y que haya surgido del dominio de la parte original del yo?” (Nishitani 174). Tan importante es esta experiencia del despertar original, de la talidad o de la no dualidad, que, para Swanson, “en la actualidad continúa dominando la cosmovisión japonesa como una suposición incontrovertible” (117). Dice Paul Swanson: “Este ideal es expresado comúnmente en la frase que asevera ‘las plantas, los árboles, las montañas y los ríos, todos alcanzan la budeidad’, una frase que aparece incesantemente en la literatura japonesa, el arte y el teatro, así como en la filosofía budista” (117).

La realización de la naturaleza búdica es una enumeración infinita e interminable, es la experiencia de recuento interminable de la mismidad esencial de todas las cosas. Desde esta mismidad puede acontecer la mismidad de cualquier cosa, ya sea una varita de incienso o una escobilla de té. Esa mismidad esencial de todas las cosas o talidad es lo que el pensamiento y la práctica religiosa buscan expresar una y otra vez. Por eso, décadas más tarde, en Japón del siglo xii, Dōgen alude nuevamente —en el capítulo del *Shōbōgenzō* intitulado “Busshō” o “Naturaleza de buda”— a la experiencia de la no-dualidad. Allí, la experiencia de la mismidad esencial de todas las cosas es atestiguada. En “La naturaleza de buda” encontramos: “Impermanencia es, en verdad naturaleza de Buda, y permanencia es, en verdad, la mente dividiendo todas las cosas en bien y en mal” (Dōgen 257). Así que, en Dōgen, la naturaleza búdica es impermanente y el *bodhisattva* ayuda y conmina a lograr la permanencia de la impermanencia de todas las cosas como esencial no dualidad: “Lo que es constantemente ordinario es impermanente. Y esto que no cambia es constante” (Dōgen 257).

Pastos y árboles, también matorrales y bosques son impermanentes y de acuerdo con ello son naturaleza de Buda. Lo mismo pasa con el cuerpo y la mente, ambos son impermanentes y, por lo mismo, son naturaleza de Buda. Montañas y ríos en las diferentes tierras son impermanentes y por eso, son la naturaleza de Buda. Suprema, plena y perfecta iluminación es naturaleza de Buda, de ahí que esto es impermanente. La gran entrada al nirvana de Buda es impermanente y por eso es naturaleza de buda. (Dōgen 257).

De nuevo, en Dōgen tenemos esa mismidad. Lo mismo que acontece con pastos y árboles, sucede con el cuerpo y la mente, con las montañas y los ríos; todos ellos son impermanentes y por eso son naturaleza de Buda. Hablar de la igualdad de todos los seres, pensar en la no sustancialidad de todas las cosas, indica ya la realización de una transpersonalidad, así como un atravesamiento de todas las cosas por la impermanencia como mismidad. Una conclusión a la que podemos llegar a partir de todo lo anterior es que lo comunitario se encuentra en todas las cosas, y no solo en los humanos, como se ha querido señalar una y otra vez en Occidente desde la antigüedad. Además, si no volvemos a un sentido de lo comunitario más originario, es decir, si seguimos pensando lo comunitario en un sentido únicamente humano, tal vez no podamos salir de la grave crisis que como humanidad hemos generado. Estamos obligados a dar marcha atrás para pensar lo humano al interior de lo comunitario como comunidad transpersonal, junto con las baldosas y los ríos.

Es preciso hacer una última aclaración respecto a la lectura que Nishitani Keiji de la existencia samsárica del budismo antiguo en *La religión y la nada*. Para Nishitani, lo que el budismo antiguo vislumbró en su propuesta del *kāmadhātu*, y que en suma se conoce como samsara, es que la forma esencial de los seres es la esfera del nacimiento-extinción —cabe notar que esa también será la lectura de Masao Abe (*Zen and Western Thought*).

III. NISHITANI Y LA INDAGACIÓN DE LO TRANSPERSONAL

Con respecto a nuestro presente, a Nishitani le preocupan la apropiación de las leyes de la naturaleza por parte de la ciencia y el control de la naturaleza por parte de la tecnología. Para él, es ahí donde se encuentra el nihilismo que niega la mismidad esencial de todas las cosas, nihilismo que se vuelca a favor de una inteligencia que prevalece sobre todo lo demás. Esta es la raíz de la negación de la comunidad esencial como mismidad, transpersonalidad o personalidad impersonal como posición de igualdad absoluta (Maldonado, “La personalidad”). Si no advertimos la mismidad que el pensamiento japonés ha intentado pensar una y otra vez como un llamado

asentado en textos y sutras, como una corriente transformante de la egoidad anclada en modos y atributos, ¿cómo restablecer los lazos con la comunidad transpersonal de humanos, piedras, tejas, grillos, matorrales? ¿Cómo hacer esto si el sí mismo no ha acaecido de manera transpersonal-comunitaria, si lo comunitario mismo no es la sí-mismidad esencial y no un sí mismo personal? Para Nishitani, “debemos indagar en el dominio de lo transpersonal” (Nishitani 114). Mediante su perspectiva budista, este autor recurre al Evangelio de Mateo para abrir camino fuera de lo personal a un Occidente establecido en la subjetividad personal:

Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a nuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que amas, ¿qué recompensas vais a tener? (Evangelio de Mateo citado en Nishitani 108).

A través de este pasaje, Nishitani resalta que el amor de Dios, que hace salir el sol sobre justos e injustos, “es un amor indiferenciador que trasciende las distinciones que el ser humano establece entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto” (Nishitani 110). Este amor indiferenciador, como ágape, como el de Cristo, se concentra en el “vaciar uno mismo” (Nishitani 109). Pero este pasaje también le permite a Nishitani separarse de una idea de naturaleza que dependa de una voluntad divina y castigadora, y que atribuya, por ejemplo, terremotos y tsunamis a un Dios, insisto, castigador. A partir de la idea de omnipresencia divina, Nishitani piensa, primero, que la perfección de Dios es más básica y fundamental que lo personal; segundo, que eso más básico es lo impersonal, y, tercero, que en la imitación de la impersonalidad se encuentra la transpersonalidad: “No hay más remedio que concluir que la perfección de Dios y el sentido de tal perfección apuntan hacia algo elemental, más básico que lo personal, y que lo personal llega a ser, en primer lugar, como la encarnación o la imitación de esa perfección. Aquí está implícita una cualidad de transpersonalidad o impersonalidad” (112). Para Nishitani, es urgente pensar en la transpersonalidad. En su diálogo con el pensamiento occidental, Nishitani (*La religión*) ya señala en su primer capítulo: “Dios debe ser hallado en todas las cosas del mundo como una realidad omnipresente de manera que sea tan absolutamente

inmanente como tan absolutamente trascendente. Este encuentro —señala— debe ser impersonalmente personal o personalmente impersonal y, en él la realidad de Dios debe ser realizada como impersonalmente personal o personalmente impersonal. El Dios personal impersonal de Nishitani es inmanente trascendente, se encuentra en todas las idas y venidas de la vida cotidiana; es esencialmente transpersonal. Para Nishitani, Dios acoge la transpersonalidad. Tanto si se trata de un guijarro como de un tsunami o de un terremoto, Dios los abraza a todos por igual. Nishitani estaba asemejando a Dios con la naturaleza búdica, sin lugar a duda.

En la búsqueda de esa transpersonalidad, Nishitani quiere remontarse también al pensamiento moderno y encuentra solo un antecedente occidental en esa búsqueda: Eckhart. En la nada de la deidad de Eckhart, esto es, en el lugar fuera de modos y de atributos, es posible que las cosas se establezcan como lo que realmente son:

Aquí la esencia —es decir, la nada de la deidad— se toma en sentido similar, comprendiendo a todo lo que existe, incluso las plantas y los árboles, las tejas y las piedras. Estamos interesados en un modo de ser en el que una cosa exista verdaderamente en su fundamento originario como lo que es, en el que preserve su propia identidad. (Nishitani 184).

Para Nishitani, solo a partir la nada absoluta o desde la descomposición de la egoidad de las cosas, de Dios, del ser humano, todos estos pueden acaecer transpersonal y comunitariamente como mismidad.

Nishitani trató de pensar el ámbito de lo transpersonal-mismidad-talidad de la misma manera en que lo hicieron Saicho o Genshin, quienes fueron más allá de lo personal. Sin embargo, ¿cómo puede acontecer la mismidad transpersonal para nosotros, formados copernicanamente, e historizados desde todos los modos de la subjetivación en los que las cosas están en concordancia con la subjetividad, con una voluntad divina o humana? Es indispensable traspasar la subjetividad y dar paso al “conocer sin conocer”. Dice Nishitani: “Lo que llamamos el conocer sin conocer es, por decirlo de algún modo, el alcance total y la concentración en un único punto de la luz de todas las cosas. O, mejor aún, es un regreso al punto en donde las cosas

mismas son alcanzadas a la vez” (215-216). Ahora bien, es imposible que esa concentración de todas las cosas en un punto tenga lugar en la sensación o la razón. Ninguna de ellas puede ir más allá de la circunferencia de las cosas, donde cada cosa se manifiesta de manera independiente como entidad objetiva y separada de las otras.

El camino que muestra Nishitani a la modernidad occidental es el traspasar esos modos de conocimiento. Si Occidente no ha podido avanzar hacia un modo de ser en el que todas las cosas acontezcan en una cosa que reúne a todas las demás es porque está detenido y encerrado en lo objetivo; es porque desconoce permanentemente a la nada, sin la cual las cosas no pueden verdaderamente surgir en su mismidad.

En el campo de la nihilidad, las cosas se dispersan; cada punto aparece separado uno de otro. Pero, a la vez, cada cosa se revela como única en un lugar de diferenciación infinita donde no tiene nada a qué asirse. Aquí todas las cosas están separadas por un abismo, sin nexo, dispersas. Este es el momento de lo que Nishitani llama la Gran Duda. Pero aquí opera una *kehre*, pues, al regresar a sí mismas desde ese abismo sin fondo, todas las cosas se revelan como una, y sin embargo no pierden su multiplicidad y diferenciación, porque cada cosa es un centro sin circunferencia: “Cada cosa en su mismidad muestra el modo de ser central de todas las cosas. Cada cosa llega a ser el centro de todas las cosas, y en este sentido, llega a ser un centro absoluto” (Nishitani 223).

Este es el campo de la vacuidad. En la vacuidad, cada cosa es centro y constituye un mundo, por diminuta que sea: “El mundo, por tanto, no es otra cosa sino el reunirse total de ese ser. Es el ‘todo es Uno’ de todo lo que es en ese modo de ser” (Nishitani 223). Así, en tanto que cada cosa es centro, no es igual a otra cosa, y a la vez “cada cosa en su unicidad está establecida en su posición de señor, y las demás en su posición de siervas” (Nishitani 224). Las cosas son a la vez señoras y siervas unas de otras. Se trata de una relación de mutua dependencia, en la que cada cosa es fundamento de las demás. Esto permite a su vez la autonomía de cada cosa como señora de sí misma. Cada cosa asume una posición en el terreno de

las demás cosas. Ninguna cosa es sustancialidad aislada, porque cada cosa supone una subordinación a las demás cosas y, además, todas las cosas se encuentran en el fundamento de cada una. La autonomía es posible como subordinación a las demás cosas. Ser siervo y señor supone la mutua relación de subordinación y autonomía de todas las cosas. Insistimos en que todas las cosas están en el fundamento de las otras y cada cosa es sí misma porque descansa en todas las demás. Este es el modo de ser en el campo de la vacuidad, el modo de ser de la mismidad, el modo de ser de la transpersonalidad. Nishitani llama a esto “relación circumincesional”. Al vaciarse todas las cosas, se subordinan a todas las demás, y subordinarse a todas las demás cosas es el fundamento de las demás cosas. De modo que aquí hay una interpenetración, una vinculación. “Cada cosa es en sí misma sin ser ella misma, y sin ser ella misma es en sí misma. Su ser es ilusión en su verdad y verdad en su ilusión” (Nishitani 226). Asimismo, fuerza es aquello “en virtud de lo cual todas las cosas son comprendidas y puestas en relación unas con otras” (Nishitani 226). Cada cosa manifiesta la completa relación circumincesional, en la relación circumincesional el *mundo munda*: “Incluso la cosa más diminuta despliega en su acto de ser la completa red de interpenetración circumincesional” (Nishitani 228). Aquí descubrimos el lugar que ocupa el *Sutra del Avatamsaka* dentro de todas las inspiraciones que recibió Nishitani de la tradición budista mahayana.

IV. EL SUTRA DEL AVATAMSAKA EN NISHITANI Y LOS ORÍGENES DE LA IDEA DE LA INTERPENETRACIÓN EN EL MAHAYANA

Debido a que no podemos lograr a cabalidad un estudio del Sutra del Avatamsaka o Sutra de la Guirnalda, del cual contamos con una versión en inglés, nos acercaremos al último libro del *Avatamsaka*: el Gandavyuha o Entrada al reino de la realidad (capítulo 39). Allí encontramos afirmaciones verdaderamente sorprendentes sobre la interpenetración de todas las cosas. A continuación, mostraré algunas de ellas y para notar que la mente del *Avatamsaka* como interpenetración de todas las cosas es el más allá de la talidad y mismidad de todas las cosas. Nishitani apreció profundamente esta idea en su comprensión de la transpersonalidad. Otra dimensión de la

vacuidad es la interpenetración. El *Gandavyuha*, o entrada en el reino de la realidad, nos permitirá entender de dónde bebe Nishitani para entender el sistema de interpenetración circumincesional y el carácter que una cosa tiene de ser sierva y señora de todas las cosas. Ahí se habla de seres innumerables iluminados que fueron nacidos de los votos del bien universal de los seres iluminados:

[...] ellos habían logrado el conocimiento no impedido de todas las cosas [...] ellos habían expuesto el conocimiento del océano de principios de todos los reinos de la realidad; ellos habían entrado a la puerta del conocimiento no discriminatorio; ellos demostraron la mutua interpenetración de todos los mundos; ellos manifestaron la reencarnación en todos los reinos del ser; ellos conocieron las varias formas de todos los mundos [...]; ellos lograron el conocimiento de la interpenetración de ínfimos objetos e inmensas tierras; ellos podían alcanzar todos los budas en único momento de pensamiento; ellos [...] podían permear el océano de todos los lugares en un único momento de pensamiento por metamorfosis místicas. (Cleary 1145) ⁶

Como vemos, la idea fundamental del *Avatamsaka* es la comprensión de lo uno en todas las cosas y de todas las cosas en lo uno. De ahí que el budismo huayan sea justamente conocido como la comprensión de las relaciones entre lo Uno y lo múltiple. En el *Avatamsaka*, lo encontramos plasmado de la siguiente manera: “Así como los átomos de todas las tierras se encuentran en una sola punta de cabello, así también en una sola punta de cabello se encuentran todas las tierras oceánicas de Buda” (Clearly 1160)⁷. De manera que el conocimiento sin obstrucción no fue alcanzado por los *shrāvakas* que solo buscaban su propio nirvana supremo. Ellos “no advirtieron que todas las cosas estaban interpenetradas, con lo cual ellos

⁶“All those enlightening beings, with their retinues, were born of the practices and vows of the Universally Good enlightening being; [...] they had attained unimpeded knowledge of all things; [...] they had exposed the knowledge of the ocean of principles of all realms of reality; they had entered the door of nondiscriminatory knowledge of all worlds; [...] they had attained knowledge of the interpenetration of minute objects and immense lands; they [...] could pervade the ocean of all locations in a single moment of thought by mystic metamorphosis.”

⁷“Like the atoms of all lands are the oceanic buddha-lands on a single hairtip [...] Like the atoms in all lands are the buddhas assembled on a single hair [...]”.

podrían haber visto el milagro producido por el inconcebible poder de la concentración de los Budas” (Clearly 1150)⁸. ¿En qué consiste el milagro finalmente? En ver todas las cosas interpenetradas, esto es, que ver la interpenetración significa tener un ojo clarificador, que permite discernir y ver todos los seres en la oscuridad de la noche. Dice Suzuki: “Este universo de luminosidad, esta escena de interpenetración, se conoce como el Dharmadhātu, en contraste con el Lokadhātu que es este mundo de particularidades” (71). Tanto Suzuki, en su investigación del *Avatamsaka*, como Fazang nos enseñan que el discernimiento perfecto es justamente la comprensión de esa interrelacionalidad, de la red de Indra, tal y como lo quiso señalar Nishitani en la *Religión y la nada*. Si bien Fazang instaba a mantener una mente en armonía con la naturaleza de la realidad, también incitaba a no disminuir la motivación empática, a observar cada partícula de polvo del Lokadhātu y “observar que el espejo de la identidad retiene en sí las imágenes de todas las demás cosas, sin que una obstruya a las demás y [...] que la relación de amo y siervos existe de modo exhaustivo en todo el universo, de modo que cuando se toma un objeto particular, con este se toman todos los demás” (Suzuki 67). Tal vez sea esta gema preciosa de la interrelacionalidad lo que permita alcanzar las dimensiones éticas inmensas que adquiere *La Religión y la nada* de Nishitani. Pero esa gema debe ser transferida a nosotros, porque es esa comprensión de la interrelacionalidad la que permite trabajar por el bien de todos los seres sintientes. Este es justamente el cometido del budismo mahayana entero. Dice Nishitani:

En resumen, en la relación circumincesional, puede abrirse un ámbito en el que puntos de vista contrarios —donde el yo y el otro son considerados como telos, donde el yo sirve a los otros y hace de sí mismo una nada, y donde el yo permanece para siempre como sí mismo— se radicalicen precisamente en virtud de su ser totalmente uno. (Nishitani 398).

⁸“They did not realize that all things interpenetrate, which I show they could have seen the miracle produced by the inconceivable power of the Buddha’s concentration.”

V. UNA POSIBLE RECUPERACIÓN DE TANABE Y UNA CRÍTICA A LA METANOÉTICA

Hajime Tanabe desarrolló ampliamente un principio de correlatividad y mediación en su *Filosofía como metanoética*⁹. Tal vez Nishitani tuvo en mente a Tanabe cuando escribió la *Religión y la nada*. Nishitani habría considerado que *Filosofía metanoética* necesitaba una ontología más amplia según la cual la experiencia de mutualidad, cooperatividad y colaboratividad de Tanabe solo podría existir verdaderamente en la relación circumincesional (en la cual cada cosa, por pequeña que sea, adquiere su fuerza por descansar en todas las cosas y se constituye ella misma desde todas las cosas). Así, la metanoética de Tanabe —sin una base de pensamiento que abarque incluso al insecto más pequeño, como sí lo hace Nishitani¹⁰ por medio del principio de posición de igualdad absoluta y la talidad— no podía desplegar la amplitud de una correlatividad y de una interpenetración verdaderas.

Para Tanabe, la metanoesis es una práctica continua de desplazamiento y vaciamiento del yo que permite la creación de un gozne relacional entre el yo y el otro, entre unos y otros. Cuando los seres despiertan a su rol mediador como seres vacíos, alcanzan el punto de vista de la reciprocidad y mutualidad absoluta donde las cosas se encuentran en una unidad dinámica y móvil del tipo ni lo uno ni lo otro, ni uno ni dos, ni identidad ni diferencia. Para Tanabe, solo el amor reúne a ambos. Allí, el amor se entiende como “gozo de una unidad transindividual de reconciliación e instrucción mutuas, trabajando al interior de una comunidad humana de individuos que median individuos” (Tanabe 370-371). La metanoética tiene por fuerza el alcance de una comunidad humana, pero no apunta a un sí mismo ecológico comunitario. Sin embargo, gracias

⁹Para un análisis más pormenorizado, puede consultarse Maldonado (“Colaboratividad y solidaridad” 59-78).

¹⁰“El zazen de los Budas y los patriarcas, ya desde los primeros pasos de la mente religiosa, es una promesa de reunirse en el Dharma de todos los Budas. Por lo tanto, en sus zazen no olvidan a ningún ser sensible, no renuncian a ninguno, ni siquiera al insecto más diminuto. Ofrecen todo el tiempo la mirada compasiva, prometiendo salvarlos a todos y volcando en ellos cada mérito que logran. Esta es la razón por la que los Budas y los patriarcas siempre moran en el mundo del deseo y disciernen el camino del Zen” (Nishitani 274).

al continuo desplazamiento de la metanoética, el amor tiene lugar como una cooperación con lo absoluto (la nada) a partir del ideal de “beneficiarse a sí mismo-qua-beneficiar a los otros” (Tanabe 377). Este principio, piensa Tanabe, es la verdad esencial del *muga*, o no-yo, “que [señala que] no hay sí mismo ni ego en la totalidad de la realidad —y que es el principio de la nada absoluta” (Tanabe 377). ¿Cómo se piensa la actividad mediadora de la metanoética en el caso del ideal del bodhisattva? El ideal bodhisáttvico indica que el único bien propio es el beneficio de los otros y esto es permitido por el no-yo o ser vacío. Pero los otros, para Tanabe, no abarcan la inmensa comunidad de lo viviente, por mucho que estemos de acuerdo en que no se trata de utilizar el bien ajeno como el logro de nuestro bien, o como un medio para lograr nuestro bienestar; por mucho que comprendamos que no hay dualidad entre yo y otros. Así pues, el único bien propio es el beneficio de los demás. El otro, para Tanabe, no son plantas y animales. Según Tanabe, el continuo vaciamiento permite la creación de una interrelación y de cooperatividad, o la “creación de la red de reciprocidad que podemos llamar ‘realidad’ o ‘mundo’” (Tanabe 321). Contribuir a esa interrelacionalidad, cooperar con ella, es crear mundo, como también pensaba Nishitani e incluso Heidegger en *Construir, habitar, pensar*. Dice Heidegger:

El juego de espejos del mundo es la danza en corro del acaecer de un modo propio. Por eso la danza en corro no empieza circundando a los otros como un aro. La danza en corro es el anillo que hace anillo al jugar el juego de espejos. Acaeciendo de un modo propio, despeja a los Cuatro [Cielo, Tierra, Mortales y Divinos] introduciéndolos en el resplandor de su simplicidad. Haciéndolos resplandecer, el anillo apropia a los cuatro, abiertos en todas partes, al enigma de su esencia. La esencia coligada de este anillante juego de espejos del mundo es “la vuelta”. En la vuelta del anillo que juega el juego de espejos, los cuatro se pliegan a su esencia, unida a la vez que propia de cada uno. Flexibles de este modo, haciendo mundo, ensamblan dócilmente el mundo. (157).

El mundo acaece cuando hacemos posible esa interpenetración, esa reunión, esa coligación que atrapó a Heidegger desde el inicio de su trabajo. El mundo es Inmundo cuando no vivimos, ni creamos, ni barruntamos esa cooperación, relacionalidad e interpenetración de todas las cosas; cuando no la cultivamos ni la hacemos crecer.

Ueda recibe el *dictum* de Tanabe, que señala que el beneficio propio es el beneficio de otro, al señalar que el asunto del otro es mi propio asunto: “Cómo le vaya al otro, eso es problema del yo sin yo, su auténtico deseo” (Ueda, *Zen* 104). En otro lugar, señala: “El asunto del joven, tal cual es, es el asunto del anciano, que por su lado para sí mismo no tiene asunto” (Ueda, *Wer* 16). Que el asunto del otro sea el propio verdadero asunto tiene la misma dimensión que para Tanabe tiene el beneficiarse a sí mismo *qua* beneficiar a los demás.

VI. ALGUNAS CONCLUSIONES

A mi juicio, todas las categorías occidentales están quebradas desde el mismo momento en que asumen que el ser humano y los seres humanos son el *telos* de todo hacer y todo actuar, tal como sucede en Kant. ¿Cuál puede ser el verdadero cosmopolitismo?

Que el asunto del otro —sea planta, árbol, ser humano o animal— sea nuestro propio asunto es, para nosotros, el despuntar de la verdadera transpersonalidad o transindividualidad que no tiene ni yo ni otro. Tanabe rehusaría por completo que su pensamiento se hiciera depender de algo considerado como la naturaleza de buda (mismidad entre yo y otro) porque le parecería un signo de falta de seriedad ética, la adopción de un naturalismo, un modo de ser en sí. Para Nishitani, la posición de igualdad absoluta es lo que permitiría ampliar la colaboratividad tanabiana. Sin embargo, ¿es posible pensar en una colaboratividad sin la mismidad, sin el original sí mismo comunitario que une a ser humano, planta y animal? Nishitani tomó en cuenta a Tanabe y desarrolló la colaboratividad y la mutualidad hasta la transpersonalidad, en la que cada cosa descansa en todas las demás cosas y su autonomía, en esa dependencia mutua. Uno de los problemas de nuestro tiempo es alcanzar un punto de vista no parcial; la posibilidad de un modo de ser más amplio, inclusivo, abierto y definitivamente mucho más rico como transpersonalidad y colaboratividad, ese es el sí mismo que buscamos. Mientras no sea así, seguiremos dando vueltas alrededor de las subjetividades autocentradas en algún atributo: racionalidad, color, raza, sexo; seguiremos

biologizando a los otros. Si esta época, como toda época, es una detención, se trata de una época de estancamiento, una detención en el yo, en las identidades en todas sus versiones y cuyas luchas son a causa de la identidad. Es momento de pensar en una transpersonalidad, en una identidad circumincesional, incluyente de hombre-mujer-planta-y-animal.

Para Nietzsche, el último ser humano es el que cree en los fundamentos y habla de la muerte de Dios como muerte de todos los fundamentos. Podemos pensar que, para Nishitani, el último ser humano es aquel que se ha puesto como fundamento a sí mismo, que se coloca en el lugar de todas las cosas y sobre todas las cosas, pone a todas las cosas a su disposición y es creador de todo tipo de dualidades. Si hubiera que pensar más allá de esta configuración humana de la modernidad, habría que proponer con Nishitani la idea, no de un superhombre, sino de una transpersonalidad como circumincesionalidad e interpenetración, que haría posible la colaboratividad. Como señalaba al principio de este trabajo, pensar la transpersonalidad podría convertirse ya en signo de otro modo de ser, acaeciente ya, viniendo hacia nosotros ya. En medio de ese venir hacia nosotros, se pueden ir configurando otras actitudes, se puede pensar una comunidad más original; esto es algo que va más allá de las identidades posibles y acaecidas. Por lo tanto, la transpersonalidad/transindividualidad (como personalidad permeada por todo) podría ser el hacia dónde del tránsito o el sentido de la *kehre* nishitaniana, de la nihilidad al *sūnyatā*. Buscar el paso atrás de las sociedades occidentales que oponen naturaleza y cultura, esa fue la tentativa de Tim Ingold, y esta su respuesta al callejón sin salida occidental:

El pensamiento occidental, como es bien conocido, conduce a una absoluta división entre los contrarios animalidad y humanidad, que se encuentra alineada con otras como sujeto y objeto, personas y cosas, moralidad y fisicalidad, razón e instinto, y sobre todas ellas, sociedad y naturaleza. Esta visión occidental subraya la unidad de la especie humana y su axioma fundamental es la personalidad como un estado de ser no abierto a la clase de animales no humanos. (Ingold 48).

Hemos visto que el pensamiento budista mahayana buscó la no separación. Ingold intentó esa no separación con los componentes del ambiente en su trabajo con las sociedades no occidentales cuando ellas, dependiendo del caso, hablan del lago como una abuela, y del bosque, el sol o el agua como un padre o una madre. Ingold, revisando estas actitudes entre los Cree, observa que “las cualidades de la personalidad son asignadas a humanos, a animales, a espíritus y ciertos componentes del ambiente” y afirma, junto con Colin Scotts, que “personas humanas no son puestas sobre y en contra un contexto material, sino que son más bien una especie de personas en una red recíproca de personas” (Ingold 49). Esto significa que “la personalidad no es una forma de humanidad. El humano es una de las muchas formas externas de personalidad” (Ingold 50). La personalidad, como señalaba, es asignada al viento y a otros fenómenos naturales, así como a componentes del ambiente, por su carácter activo:

En la economía de los cazadores recolectores como personas enteras, no como mentes desconectadas, los seres humanos se comprometen con otros y, más aún, con seres no humanos también. Ellos hacen eso como seres en un mundo, no como mentes las cuales están excluidas de la realidad. Acuñar un término para la constitutiva cualidad de su mundo no es intersubjetividad sino interagencialidad. Para hablar del bosque como un padre, no es modelar las relaciones en términos de una intersubjetividad primaria, sino reconocer que pertenecen a la misma raíz las relaciones íntimas con lo no humano y los componentes humanos del ambiente. (Ingold 47).

Ingold apunta a otros modos de ser que nacen del encuentro con sociedades no occidentales; apunta así a la herida occidental, su separación con lo viviente y el ambiente. Las sociedades no occidentales asumen a todas las cosas como personas en cuanto seres vivientes pertenecientes a un mismo campo relacional y siempre al borde de emerger. Incluso nuestra identidad como personas es tomada del paisaje, como sucede con los Pintupi en Australia, para quienes los lugares son personas, es decir, peñascos, ríos, cascadas. La interagencialidad a la que se refiere Ingold nos permite corroborar la interpenetración en el pensamiento budista mahayana. Seguir las huellas de lo no occidental en nuestras propias sociedades es el camino que hoy tenemos en frente, pero también somos ll

amados a “adquirir las habilidades para el directo compromiso perceptual con los constituyentes humanos y no humanos, animados e inanimados” (Ingold 55). Este es el camino ingoldtiano hacia la transpersonalidad o interagencialidad. Tal vez alguien se pregunte, ¿incluso los artefactos forman parte de esa transpersonalidad o interagencialidad? Efectivamente. Los artefactos han de ser pensados en un campo de relación en el que se encuentran autos, calles, casas, junto con seres vivos humanos y no humanos; allí, incluso nuestras creaciones deben ser pensadas en esa relación circumincesional. Nosotros entendemos ese espacio relacional como lugar. La posibilidad de estas ideas permitiría un campo relacional ético, urbanístico y arquitectónico que cambiaría el sentido del habitar contemporáneo.

REFERENCIAS:

ABE, MASAO.

Zen and Western Thought. University of Honolulu, 1989.

ARNAU, JUAN.

La palabra frente al vacío. Fondo de Cultura Económica, 2005.

–*Antropología del budismo*. Kairós, 2007.

–*Cosmologías de la India*. Fondo de Cultura Económica, 2012.

CONZE, EDWARD, EDITOR.

Buddhist Texts through Ages. Harper Torchbooks, 1954.

CLEARY, THOMAS.

The Flower Ornament Scripture, A Translation of The Avatamsaka Sutra. Shambala, 1993.

DŌGEN.

Shōbōgenzō. Shasta Abbey Press, 2007.

GENSHIN.

“La talidad”. *La filosofía japonesa en sus textos*, editado por Jim Heisig y colaboradores, Herder, 2016, págs. 121-124.

HEIDEGGER, MARTIN.

Artículos y conferencias. Del Serbal, 1995.

HEISIG, JIM Y COL., EDITORES.

La filosofía japonesa en sus textos. Herder, 2016.

INGOLD, TIM.

The Perception of the Environment. Routledge, 2000.

MALDONADO, REBECA.

“Colaboratividad y solidaridad como regreso al mundo en la filosofía de Hajime Tanabe”. *Theoría Revista del Colegio de Filosofía*, vol. 37, 2019, págs. 59-78. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2019.37.1244>

–“La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji”. *Teoría. Rivista di Filosofia*, vol. 40, no. 1, 2020a, págs. 103-114. <https://doi.org/10.4454/teoria.v40i1.91>

–“Las categorías de la modernidad en su acabamiento en el segundo Heidegger: gigantismo, poder y acrecentamiento. Los límites de habitar”. *Pensamiento al margen: Revista Digital de Ideas Políticas*, no. extraordinario 1, 2020b, págs. 169-180. <http://hdl.handle.net/10201/106686>

MU, SOENG.

The Diamond Sutra. Transforming the Way we Perceive the World. Wisdom Publications, 2000.

NISHITANI, KEIJI.

La religión y la nada. Siruela, 2017.

SAICHO.

“Naturaleza búdica universal”. *La filosofía japonesa en sus textos*, editado por Jim Heisig y colaboradores, Herder, 2016, págs. 118-120.

SUZUKI, DAISSETZ TEITARO.

Ensayos sobre budismo Zen. Kier, 1995.

Sutra de Vimalakirti. Kairós, 2004.

Sutra del diamante: diálogo entre Buda y Shubhuti lp5 Editora, 2020.

SWANSON, PAUL L.

“Los debates en torno al despertar originario”. *La filosofía japonesa en sus textos*, editado por Jim Heisig y colaboradores, Herder, 2016, págs. 115-118.

TANABE, HAJIME.

Filosofía como metanoética. Herder, 2014.

UEDA, SHIZUTERU.

Zen y filosofía. Herder, 2004.

-Wer und was bin ich? Verlag Karl Alber, 2011.