

Lo universal en lo particular.

Una aproximación desde el budismo Huayan

The Universal in the Particular.

An Approach from Huayan Buddhism

RAQUEL BOUSO (*Universitat Pompeu Fabra, Barcelona*)

Abstract

Throughout history, the relationship between the universal and the particular has been outlined from multiple perspectives in different philosophical traditions. This relationship is often presented as problematic, especially when the emphasis falls on one of the two poles, i.e., in issues such as cultural identity or the place of individuality in the face of an all-encompassing totality.

We propose an approach to this question starting from Buddhist thought of the Huayan school, where the relationship between the universal and the particular is conceived in terms of identity. The complementarity and non-duality between the two concepts derives from a way of thinking of the whole as equally expressed in each of its parts. The Huayan emphasis on the equality of all things suggests an harmonious view of the world, but it also opens up questions about the extent to which reciprocity and interchangeability suppress the distinction between things, forcing us to rethink what we mean by identity, truth or the value we assign to contradiction.

Keywords: Huayan Buddhism, Universal, Particular, One-All, Mereology, Dialetheism, Indra's Net

1. *Introducción*

如何是一粒粟中藏世界？

¿Cómo se esconde el mundo en un grano de maíz?

(*Jitai pudenglu* 嘉泰普燈錄, X. no. 1559)

Tras considerar la genealogía europea del concepto de lo universal, en su forma lógica (en la especulación filosófica griega antigua), jurídica (en el marco del derecho de ciudadanía romano) y religiosa (la interpretación paulina de la salvación cristiana), François Jullien se pregunta si también se han planteado otras culturas la cuestión de lo universal. (2010, 93) El filósofo francés se detiene en las culturas india e islámica, y también considera el caso de China y Japón. Sobre Japón, afirma que no se interesa por la cuestión de lo universal porque “se complace en su localismo y lo reivindica”:

Lejos de mermar su sentimiento de adhesión interna, de verse obligado a reconocer su dependencia cultural respecto del inmenso vecino, el Japón reactiva esa conciencia identitaria mediante una confrontación continua. Desde el punto de vista de los propios japoneses, Japón es una cultura de lo singular. (Jullien 2010, 112)

Aun si admitimos esta tendencia a apreciar lo particular en la cultura japonesa descrita por Jullien, la observación que hace el filósofo Thomas P. Kasulis a propósito de la popularidad de Shakespeare en Japón, nos muestra otro aspecto de la cuestión. Shakespeare es muy amado y ha sido muy traducido en Japón porque, según Kasulis, “representa perfectamente la Inglaterra isabelina. Esa particularidad le confiere un atractivo universal.” (2012, 12) Seguramente se podría decir lo mismo sobre la Comedia de Dante o el Quijote de Cervantes. Es posible, por tanto, que cuanto más comprendemos el carácter específicamente local de algo y más comprendemos su particularidad, más apreciemos su universalidad. En lo que sigue, exploraremos la relación entre lo universal y lo particular, y no tanto su contraposición sino cómo lo universal puede revelarse en lo particular, o bien, la interdependencia y correspondencia entre los dos conceptos. Reflexionaremos sobre esta cuestión a propósito de las enseñanzas de la escuela budista Huayan, y su recepción crítica en la filosofía japonesa.

2. Lo universal y lo común

[El intelecto] que percibe [λαβών] la forma de algo
 [τὸ εἶδος τινος] separada de la materia [χωρὶς τῆς ὕλης]
 posee lo común y lo universal [ἔχει τὸ κοινόν τε καὶ καθόλου]
 (Alejandro de Afrodiasias, *Peri psuchês*)

Determinar lo universal parece responder a una exigencia tanto lógica y epistemológica como social a fin de establecer lo común. Como es sabido, para nombrar lo que llamamos “universal,” derivado del latín *universālis*, el griego empleaba *katholikós* (καθολικός) y *to koinon* (τὸ κοινόν).¹ En la tradición occidental, es en la filosofía griega antigua cuando se empieza a definir en un plano conceptual como categoría. Por lo menos desde Platón, se da preferencia a la búsqueda de una base fundamentada (*epistêmê* ἐπιστήμη), que permanezca estable frente a los cambios, sobre la cual construir un conocimiento sólido y perdurable. Desde este punto de vista, sobre los fenómenos cambiantes se puede opinar, pero solo se puede generar conocimiento (y, por ende, establecer la verdad) sobre lo que siempre es válido, en todo lugar y todo momento. Dada la imposibilidad de conocer todos los casos particulares, no podemos más que recurrir a reducciones y generalizaciones, y mediante categorías generales podemos clasificar las múltiples particularidades y conferirles un orden y un sentido. Se trata de una operación de abstracción, de extraer lo esencial y reconducir la diversidad a una suerte de paradigma, modelo ideal o concepto.

De este modo, en la filosofía de tradición occidental se convirtieron en supuestos básicos nociones como esencia o sustancia, en sus distintas acepciones, aquello que hace una cosa sea lo que es, en sí misma, lo que permanece en el cambio, el sujeto del que se predicán las propiedades, o aquello que puede ser predicado de

¹ Sobre el origen y los distintos usos filosóficos del término “universal,” cf. De Libera 2014, 1118-1192.

muchos (como los géneros o especies). Y al mismo tiempo, se dedicaron esfuerzos a aclarar la relación entre los entes individuales y las clases en las que podían inscribirse. Platón había hablado de participación o imitación, mientras que Aristóteles desestimaba la subsistencia “extramental” de las ideas. Ambas posiciones se examinaron en el llamado problema de los universales en la filosofía medieval a raíz de la traducción de Boecio de la introducción de Porfirio a la lógica aristotélica en su *Isagogé*. El problema se planteó de varias maneras y tomó diversas formas a lo largo del tiempo. En términos ontológicos se preguntaba por la realidad de los universales, o psicológicos, por cómo se forman, pero en última instancia, estaba en juego la validez del conocimiento, el problema epistemológico de la relación del pensamiento con la realidad. Discernir si los universales eran realidades (dentro o fuera de la inteligencia divina) o bien construcciones mentales o meras palabras (*figurata rationis* o *flatus vocis* respectivamente en la terminología de los defensores de una posición de carácter nominalista), también tenía para los pensadores medievales consecuencias ético-teológicas (como reflejan las controversias sobre la transmisión del pecado original o la inmortalidad del alma individual) y políticas, pues las implicaciones de determinados argumentos ponían en cuestión la unidad de Dios y de la Iglesia.

Podría parecer, por tanto, que este planteamiento del problema de los universales pierde su relevancia en la filosofía moderna, especialmente habida cuenta de la crítica dirigida por Nietzsche a la tradición metafísica que conduce a la denominada “muerte de Dios” y que Heidegger desarrolla en su comprensión de la ontoteología, la asociación entre el concepto de Dios y del Ser, como un “olvido del ser” y de la diferencia ontológica entre “ser” y “ente.” Sin embargo, esto supuso el “final de la metafísica” en un cierto sentido pues, como ha señalado Pierre Aubenque, es “este acabamiento de la metafísica el que nos permite pensar hoy la metafísica en su totalidad” y puede verse también como “una invitación a otro tipo de actividad filosófica.” (2009, 12) En efecto, este tipo de especulación, quizás ocupando una posición menos central en el espacio filosófico, sigue vigente, incluido el problema de los universales, uno de los más discutidos en metafísica desde que

David Armstrong publicó su obra *Universals and Scientific Realism* en 1978. (Rodríguez-Pereyra 2012, 225)²

Además de la especulación en torno al sentido lógico, epistemológico y ontológico, lo universal, en la tradición occidental, también ha sido objeto de estudio de la filosofía moral y política, la filosofía de la cultura y la teoría social. La relación entre lo particular y lo universal ha adquirido una especial relevancia debido al fenómeno de la globalización, principalmente entendida como un proceso económico de alcance planetario que caracteriza la tardomodernidad. En efecto, el significado de universal está ligado al de universo, el conjunto de todo lo existente. Etimológicamente, la palabra latina *universus*, deriva de *unus*, uno (entero, una integridad que no admite división), y *versus*, girado, convertido (de *vertere*, girar), es decir, se refiere a uno y todo lo que lo rodea, un conjunto unitario o convertido en unidad. Posteriormente habría pasado a significar “universo” o “mundo” en el sentido de bóveda celeste o cielos que había adquirido la palabra latina *mundus*. (Puhvel 1976, 163) Desde un punto de vista social, pero también ético, establecer lo universal como una base común para la comprensión recíproca, surge como una vía media entre el relativismo cultural y la universalización entendida como homogeneización o imposición. No en vano, universalizar, dar a algo carácter mundial, es uno de los significados de globalizar, pero también se entiende como integrar en un todo cosas diversas, y dicha integración puede comportar precisamente la pérdida de la diversidad.

En este sentido resulta interesante la propuesta “glocal” que llega de Japón como respuesta a la alternativa dicotómica entre lo global y lo local. Se presenta

² Para De Libera, el problema de los universales contemporáneo consiste en determinar si la propia ontología incluye propiedades y relaciones no particulares fuera de las sustancias individuales (2014, 1188). Entre las cuestiones que se debaten en la metafísica contemporánea se encuentra la naturaleza de los particulares y se han formulado distintas teorías al respecto, por ejemplo, la teoría de los universales, según la cual una propiedad es un universal (entidad que puede estar enteramente en varios lugares a la vez); la teoría de los tropos, que niega la existencia de los universales y sostiene que las propiedades son “tropos,” es decir, particulares que no están enteramente en más de un lugar a la vez; o el nominalismo de semejanzas, que también niega la existencia de los universales y mantiene que todas las cosas que existen son particulares cuyas propiedades hacen que se asemejen a otros particulares. Para un examen más detallado de estas tres teorías, véase Rodríguez-Pereyra (2012).

como un modelo diferente de una globalización universalista con tendencia uniformizadora, pero también de un localismo etnocéntrico y esencialista. El pensador japonés Yamawaki Naoshi, por ejemplo, afirma que una filosofía práctica no debe ser nacional ni global sino “glocal,” debe tratar los asuntos públicos universales desde el mundo o lugar público donde cada individuo vive y actúa. (2016, 1) Es decir, una filosofía glocal afronta las cuestiones globales no desde tierra de nadie, desde una supuesta neutralidad, sino desde un lugar y, por tanto, está caracterizada localmente. Lo importante sería la correlación entre el carácter global (de repercusión mundial) de los problemas y su localización, condicionada histórica y culturalmente. Los puntos de vista global y local en este sentido son considerados como interdependientes, de manera que la universalidad y la particularidad del pensamiento son vistas como difícilmente separables. Este énfasis en la interdependencia de los dos conceptos nos lleva a preguntarnos hasta qué punto esta perspectiva glocal no ha sido influida por la tradición budista ya que su impronta el pensamiento japonés es evidente.

3. *El todo en las partes, o lo universal se expresa en lo particular*

συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα,
 συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον·
 καὶ ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα

Las cosas en conjunto son todo y no todo,
 idéntico y no idéntico, armónico y no armónico,
 lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas

(Heráclito, Fr. 10 [Aristóteles, *De mundo*])

En la especulación elaborada por la escuela budista china Huayan 華嚴 (jap. Kegon) hallamos una forma de pensar la relación entre lo universal y lo particular

que subraya la interdependencia entre ambos y, por tanto, parte de un punto de vista distinto del de la tradición metafísica occidental esbozada.

Como es sabido, el término “mereología” se emplea en referencia a los lenguajes formales que describen la relación parte-todo. En sentido amplio se refiere a cualquier estudio teórico de partes, totalidades y relaciones (lógicas o metafísicas) que tienen lugar entre ellos. En este sentido amplio se puede considerar la teoría Huayan.³ En vez de entender el todo como el conjunto o la suma de las partes, la doctrina Huayan propone que el todo se expresa en las partes. Según el pensamiento Huayan, “todas las cosas o fenómenos representan la manifestación completa y directa de la esencia.” (Wei 2007, 190) Los ámbitos que podemos denominar fenoménico y nouménico existen en perfecta interrelación.⁴ Desde esta perspectiva, a pesar de las diferencias aparentes entre diversas cosas y fenómenos en un nivel superficial o aparente, incluso aunque ocupen posiciones opuestas en un ente, en realidad no existe una relación dual entre ellos, sino que existen en correspondencia mutua.

El filósofo chino Xianshou Fazang 賢首法藏 (643-712) habla de la “perfecta interfusión”⁵ de seis características: universalidad y particularidad, identidad y diferencia, integración y desintegración.⁶ Y sostiene que, en la relación entre

³ Desde este punto de vista analiza la doctrina Huayan, por ejemplo, Jones 2010.

⁴ La literatura Huayan se expresa en términos que podemos traducir como “verdad” o “realidad” (*zhen* 真) y “falsedad” o “ilusión” (*wang* 妄) – no olvidemos que su propuesta es soteriológica – y asocia con lo primero nociones como principio, unidad o sustancia y con lo segundo, las cosas, la multiplicidad, la función, etc. Enseña que, en virtud de la comprensión de la realidad última como vacuidad, en el ámbito fenoménico, no se da interferencia u obstaculización entre las cosas y eventos (ch.) *shishiwuai* 事事無礙; (jap.) *jijimuge*; o *shishiyuanrong* 事事圓融; (jap.) *jijiennyū*, como tampoco existe interferencia entre lo fenoménico y lo nouménico (ch.) *lishiwuai* 理事無礙; (jap.) *rijimuge*).

⁵ (ch.) *yuanrong* 圓融; (jap.) *enyū*. Una de las traducciones al inglés del término es *perfect interfusion* (Wei 2007, 189), mientras que Deguchi et al. proponen *round interfusion* (2013: 353), ciertamente el primer sinograma significa “círculo,” “circular,” “completo” (en japonés moderno simplificado 円). Adoptamos el neologismo “interfusión” (fusión recíproca) para evitar la confusión con otro término que suele traducirse por “interpenetración” (相入), donde el segundo sinograma da la idea de “entrar,” “penetrar,” mientras que 融 contiene más la de “disolver,” “fundir,” “fusionar,” “mezclar” o “armonizar.”

⁶ Respectivamente, *zongxiang* 總相 (el primer sinograma sugiere la idea de “recoger,” “en total”, “en conjunto,” visible en el radical que significa “hilo”), *biexiang* 別相 (aquí la etimología del sinograma también resulta elocuente pues en su forma antigua remitía a un hueso y un cuchillo, dando la idea de separar), *tongxiang* 同相, *yixiang* 異相, *chengxiang* 成相 y *huaixiang* 壞相. Wei Daorun

universalidad y particularidad, sin particularidad no puede establecerse la universalidad y, por tanto, la universalidad se funda en la particularidad. Al mismo tiempo, la particularidad se establece sobre la base de la universalidad. Pone el ejemplo de una casa (lo universal) y el cabrio, los tablones, las tejas (lo particular), y argumenta que si la casa es idéntica al cabrio (la parte y el todo, o lo particular y lo universal), también las partes son idénticas entre sí, el cabrio al resto de tablones, tejas, etc. En otras palabras, si no hay parte, no hay todo. El todo se compone de partes, y una parte sólo puede estar en relación con el todo. Esto lleva a la conclusión de que la universalidad es particularidad, y la particularidad es universalidad. Es decir, en vez de oposición, se puede hablar de correlación, pues se corresponden y la una no existe sin la otra. Desde este punto de vista basado en la correspondencia mutua, todas las cosas de una entidad son no-duales o completamente idénticas.

En cambio, desde el punto de vista de la lógica clásica, evidentemente aquí surge un problema, como ya observó Chang (1971, 102-114) en su estudio sobre el budismo Huayan. O visto de otro modo, podríamos decir que surge una posibilidad para la lógica paraconsistente de valorar si se trata de una forma de contradicción aceptable para la posición dialeteísta, es decir, una contradicción verdadera y, por tanto, una teoría inconsistente pero correcta.⁷ En todo caso, requiere repensar el concepto de “identidad”, pues en este contexto no se trata de una identidad vinculada al concepto de ser, en cuanto aquello que permanece idéntico en lo idéntico a la manera eleática, es decir, una identidad absoluta que absorbe en sí y anula cualquier diferencia. En qué sentido se puede hablar aquí de identidad requiere revisar la lógica

reproduce un pasaje de la obra *Huayan yishengjiaoyi fenqi Zhang*, El capítulo sobre el vehículo único de la enseñanza Huayan, de la edición del canon budista compilado en Japón durante la era Taishō. (T 1866, 45.508a24-26; Wei 2007, 191)

⁷ Deguchi et al. (2013), por ejemplo, sostienen que la relación que hemos traducido por “perfecta interfusión” (圓融) en el contexto del budismo Tiantai y Huayan, no es de identidad como afirma Ziporyn pues incluye, en un cierto sentido, la diferencia, y ven en la posición de Ziporyn el riesgo de incurrir en el trivialismo (o sea, afirmar que todas las proposiciones sean verdaderas). Ziporyn (2013), en cambio, defiende una concepción pragmática (y contextual o situacional) de la verdad, pues considera que esta es relativa a la realidad última una vez experimentada, por lo que toda declaración (sea afirmativa o negativa) que conduzca hacia ella es verdadera (sirve de *ūpaya*, en el budismo, medio útil para lograr el fin de la liberación espiritual). Es desde el punto de vista de la verdad última que las formas contradictorias de la verdad convencional son intercambiables e idénticas en este sentido.

budista, por lo menos, desde los desarrollos Mahāyāna del punto de vista de la identidad entre la vacuidad y el surgimiento condicionado,⁸ así como de la doctrina de la doble verdad (el sentido último y el convencional mundano) por parte de los pensadores Mādhyamika,⁹ en particular por Nagārjuna, y expresada en los *Sutras Prajñāpāramitā*. De hecho, según Chang, la doctrina Huayan trata de explicar de una manera positiva el principio de “la vacuidad es forma”¹⁰ que, por ejemplo, hallamos en el *Sutra del corazón*, por lo que el ámbito de la totalidad Huayan no sería sino una descripción existencial del principio de la identidad de la forma y la vacuidad:

The numerous fantastic statements of Hwa Yen such as, throw the past into the future, bring the future into the past; put the entire universe in an atom,” and so forth-are also natural corollaries of the basic teaching of “form is Emptiness and Emptiness is form. (Chang 1971, 114)

Ciertamente, la formulación típicamente Huayan de la “no obstrucción entre los fenómenos,” y la analogía de la que se sirve para ilustrarla, la metáfora de la Red de Indra tomada del *Sutra Avatamsaka* (o *Sutra de la guirnalda florida*),¹¹ remite a un

⁸ (sáns.) *pratītyasamutpāda*: según esta doctrina budista, todos los fenómenos se originan de manera dependiente entre sí por relaciones de causa y efecto y, por tanto, se hallan mutuamente condicionados.

⁹ Nagao explica esta identidad en términos de inmediatez y polaridad, una reflexión sobre lo que reside más allá de la razón que se sitúa en el ámbito de la razón. (1989, 18)

¹⁰ (sáns.) *śūnyatāiva rūpam*; (ch.) *kongjishise* 空即是色; (jap.) *kūsokuzeshiki*.

¹¹ La “Red de Indra” simbolizaría el cosmos en el que todas las cosas se hallan interrelacionadas o se reflejan mutuamente: una red de joyas que se reflejan unas a otras, y los reflejos de cada joya contienen a su vez los reflejos de todas las joyas sin límite. Por ejemplo, leemos en el *Sutra Avatamsaka*: “At that time the Buddha, without leaving the foot of the enlightenment tree, ascended Mount Sumeru and headed for the palace of Indra; then Indra, king of gods, in front of the Hall of Surpassing Wonder, seeing Buddha coming from afar, adorned this palace by means of his supernatural power. He put in it a lion throne of banks of radiant lights, all made of exquisite jewels, with ten thousand levels of dazzling ornaments and ten thousand nets of gold covering it, ten thousand kinds of curtains and ten thousand levels of canopies arrayed all around, with ten thousand embroidered silks as curtain’s ashes, ten thousand strings of pearls joined together, and ten thousand robes spread on the throne. Ten thousand godlings and ten thousand Brahma kings surrounded it in front and behind, while ten thousand light beams illumined it.” (Cleary 1993, 368)

En otro pasaje añade: “Just as when the sun comes out, the golden, silver, diamond, and lapis lazuli sands in Heatless Lake, as well as all the other jewels and treasures, are imbued with sunlight and reflect the golden sands and other treasures, each reflection also containing reflections of all the

aspecto fundamental del budismo Mahāyāna, es decir, que todas las cosas son vacío, pues carecen de fundamento, y son idénticas en la medida en que comparten su no-naturaleza propia (sáns. *svabhāva*). Ahora bien, la tradición Huayan pone el acento en la relación de interdependencia y compenetración recíproca de los fenómenos, como ilustra la imagen de la Red de Indra: puesto que todas las cosas se interpenetran con todas las demás, captar una cosa equivale a captarlo todo.

Otras escuelas budistas como la Tiantai 天台 (jap. Tendai)¹² y la Chan 禪 (jap. Zen)¹³ también asumen este principio, e incluso aceptaron gradualmente la argumentación de la “perfecta interfusión” Huayan. (Wei 2007, 189) Esta doctrina implicaba que una sola cosa o evento se convierte en significativo sólo en relación con otras cosas, pues su existencia depende de la red específica de conexiones. Además, como se ha dicho, todas las cosas o eventos son mutuamente idénticos y pueden interactuar recíprocamente sin ninguna obstrucción. Esta forma de comprender el mundo sirve al budismo Huayan de principio general que aplica a todo tipo de cuestiones, desde una forma de explicar la temporalidad,¹⁴ hasta una guía para el comportamiento moral. Ante todo, se trata de la meta espiritual que supuestamente cualquiera puede alcanzar mediante la práctica de la senda budista y que mediante la eliminación de barreras y obstáculos mentales allana el camino para mantener una relación armoniosa con todos los demás seres. Desde este punto de vista, la igualdad de todos los seres es fruto de la perspectiva obtenida con el logro espiritual, por tanto, no un pretexto a esgrimirse para suprimir las diferencias. La teoría y la práctica deben ir al unísono. Y desde el punto de vista teórico, también puede argumentarse que la noción de identidad aquí contiene la diferencia, lo que podría expresarse en términos del filósofo japonés Nishida Kitarō como una

others, everything mutually reflecting and reflecting ad infinitum without obstruction.” (Cleary 1993, 843-844)

¹² Sobre la relación entre el budismo Tendai y Huayan al respecto, véase Zyporin 2013b: 228-336.

¹³ Sobre la relación entre el budismo Chan y Huayan, véase Kimura 2007, 221-230.

¹⁴ Sobre la influencia de la comprensión del tiempo del budismo Huayan en el maestro Zen Dōgen, véase Moriyama y Sakon 2020, 141-145.

“autoidentidad contradictoria.”¹⁵ El aspecto de la negación se pone de manifiesto en el énfasis del pensamiento asiático, también en la escuela Huayan, en pensar la realidad última como nada o vacío y en sus formas de expresar la relación de inmediatez que da cuenta del espacio entre dos polos contrarios y la posibilidad de situarse en ambos si el contexto lo requiere sin que se excluyan mutuamente.

La idea de que la multiplicidad pueda ser reconducida a la unidad como observó Conford (2002) no solo se encuentra en la tradición metafísica occidental y la mística cristiana, sino que también aparece en el pensamiento daoísta, budista, vedanta advaita o islámico. La cuestión estriba en si esa unidad es pensada como una plenitud o ser, o como un vacío. La totalidad y la unidad en Asia y Occidente fue precisamente el tema de un coloquio de filosofía, integrado por filósofos alemanes y japoneses, y sobre el que uno de sus impulsores, Tsujimura Kōichi, escribe:

Q En Occidente, la idea de todo en uno —todo es igual a uno, uno es igual a todo—tiene que ver con la conexión de todas las cosas con un principio único [...] En Asia, la idea de todo en uno no guarda relación con un principio único de todas las cosas. En su sentido primario significa que cada una de las cosas individuales existentes está conectada con todas las demás cosas, es decir, con el mundo. (Tsujimura 2017, 780)

Tsujimura toma como referencia el célebre fragmento 50 de Heráclito, donde afirma “todo es uno” (ἐν πάντα εἶναι), pero también a Plotino y Cusano, y arguye que el principio unificador sería divino: “En Occidente, el absoluto, considerado como el principio unificador que subyace en la relación de todo en uno, uno en todo, es Dios. Es un Dios que fundamenta, en un sentido amplio del término, todas las cosas.” (Tsujimura 2017, 784) En cambio, se sirve de los versos del maestro Zen Sengcan (s. VII)¹⁶, Fazang y el *Sutra Avatamsaka* para ilustrar su afirmación de que

¹⁵ (jap.) *mujunteki jikodōtsu* 矛盾の自己同一. Sobre la recepción de Nishida del budismo Huayan, véase Ishii 2007.

¹⁶ Todo en uno, uno en todo / sé capaz de eso / y no te inquietará cómo se presenten las cosas (*Versos sobre la fe en la mente*, cit. en Tsujimura 2017, 780).

el pensamiento asiático pone el acento en la relacionalidad entendida como “evento compartido”, pues ninguna entidad individual nace o muere por sí misma, sino que siempre se mantiene unida y en dependencia mutua con todas las demás, relacionalidad que no es sino el manifestarse de la mismidad (sáns. *tathatā*) vacía y sin forma:

[...] si un individuo particular en el seno de la interrelación de individuos ocupa la posición de una «manifestación» como «sujeto» o «(cosa) existente», otros individuos se posicionan frente a él de manera «conectada, vacía y oculta», si bien esta relación siempre es reversible.

[...]

En Asia, el absoluto que sirve como principio de todo en uno y uno en todo es *tathatā*. *Tathatā* es vacía y sin forma, pero por esa razón puede asumir todas las formas de las cosas individuales según convenga, así como la forma de las cosas en su totalidad. (Tsuji-mura 2017, 782, 784)

En cuanto al aspecto de la identidad que no excluye la diferencia, y en este marco comparativo, otro de los participantes en el coloquio mencionado, Nishitani Keiji ofrece otra clave interpretativa a partir de las expresiones empleadas en la lengua alemana y japonesa en referencia al problema de la totalidad y la unidad: en alemán *All-Einheit* y en japonés *ichi soku issai* (一即一切). Los dos términos se unen mediante un guion en alemán, mientras que, en japonés, observa Nishitani (1990, 42), se emplea la partícula *soku* 即 y reúne en sí el sentido de identidad y contradicción, pues significa tanto identidad como diferencia. Es decir, dos cosas totalmente distintas (“uno” — y “todo” 一切, esta última palabra elocuentemente está formada por dos caracteres “uno” y “separar,” donde el segundo carácter chino contiene dos componentes y uno de ellos es el de cuchillo 刀) y desprovistas de toda relación lógica son inmediatamente una. En este sentido, este *soku* puede interpretarse como una especie de lógica dialéctica. Pero, a diferencia de la dialéctica

tal y como la concebimos habitualmente, aquí no se da mediación ni la negatividad contradictoria que la caracteriza. En este sentido, el *soku* expresa pura inmediatez. En consecuencia, Nishitani (1990, 50) concluye que, si bien en la filosofía occidental la cuestión se ha dirimido en términos ontológicos y epistemológicos, en Asia, y en particular en el budismo, la cuestión se ha llevado al terreno de la práctica. De esta manera, el mundo de la multiplicidad de los fenómenos visibles se puede experimentar, al mismo tiempo, tal como es en su realidad fundamental (en su unidad, como nada absoluta) como si se reflejara en un espejo.

Además de los mencionados Nishida, Nishitani o Tsujimura, otros filósofos japoneses como Hashi Hisaki se han fijado en el valor relacional de la lógica Huayan. Para Hashi, la importancia de esta lógica reside en el uso de la partícula *soku* para indicar la relación entre dos entes distintos ya que indica identidad (A es A, B es B), mantiene la diferencia (A y B o A y no-A), así como la posibilidad de la *transmisión entre A y B* (A y no-A). (Hashi 2016, 99) Es decir, al carecer de sustancia fija, fundamento o sustrato estable, A y no-A existen en una relación de coexistencia y complementariedad; su correlación surge, se desarrolla y desaparece, se “intra-relacionan” dinámicamente en cada encuentro mutuo y pueden intercambiar su posición: A se puede situar en la dimensión de B y B en la de A. Si lo trasladamos a un contexto social, no se trata de dos individuos aislados o encerrados en sí, pero tampoco que no sea distintos y cada uno mantenga sus propias características (su existencia corpórea y los contenidos de la propia autoconciencia). El budismo Huayan acentúa la importancia de la “mutual transformation by members of human society, the relevance of a co-existential mindfulness” (2016, 105) y esto puede ayudar a construir un mundo en paz y una comunidad humana basada en el principio de la coexistencia. Con todo, en la interpretación de Hashi, este ideal de armonía Huayan se ve completado con el acento en la negación que introduce el Zen. Hashi se refiere a la denominada lógica “*soku-hi* 即非”, que aparece formulada, por ejemplo, en escrituras budistas como el *Sutra del Diamante*, donde *hi* indica el aspecto de la negación. De esta manera, al explicitar el aspecto de la negación y diferencia junto al aspecto de la afirmación y la identidad, este elemento crítico y autocrítico evita

caer en un optimismo ingenio, pone de manifiesto las contradicciones y discrepancias entre lo real y lo ideal. En ambos casos se trataría de ver el mundo no desde una posición egocéntrica sino desde una lógica de la coexistencia. Y aquí vemos como de una forma de comprender (los aspectos lógicos, epistemológicos, ontológicos) deriva una forma de ser, una práctica ética y social.

4. *Consideraciones finales*

一葉落知天下秋

Cae una hoja, se sabe del otoño en todas partes

(Shibayama Zenkei's Zenrin kushū, 156)

Una forma de interpretar esta concepción budista de la relación de interdependencia e interpenetración de todas las cosas, aun preservando su unicidad y diferencia, es la que sugiere el filósofo antes mencionado, Kasulis, para describir el tipo de relación basada en el todo-en-todas-las-partes que denomina “holográfica.” (2009, 225) Este paradigma contrasta con el principio o supuesto de que “las partes constituyen el todo” o “el todo precede a las partes” en el sentido de que “el todo está constituido por sus partes y las relaciones que las conectan entre sí.” En el modelo holográfico, el todo (*holo-*) está inscrito (*-gráfico*) en cada una de sus partes. Así, no sólo las partes están en el todo, sino que también el todo está en cada una de sus partes. En primer lugar, podemos ver que esto sólo es posible si las partes están conectadas internamente y no externamente. El primer patrón correspondería a un mosaico o un rompecabezas, por ejemplo, mientras que el segundo puede verse en el ADN, es decir, toda nuestra información genética contenida en cada gota de sangre, cabello o célula de nuestro cuerpo.

Una forma de comprobar cómo funciona este paradigma sería pensar en la tradición del mantra, pues desde la antigua India al budismo Shingon japonés,

hallamos la idea de que la sílaba *om* contiene en sí todos los sonidos del universo.¹⁷ Otro ejemplo sería la idea elaborada en el budismo Tiantai de los “tres mil mundos en un instante,”¹⁸ según la cual desde el punto de vista del pensamiento, todas las experiencias particulares existen en la medida en que la mente las delimita espacial y temporalmente, mientras que solo pueden comprenderse en su naturaleza real desde el punto de vista de la vacuidad (fruto de la práctica meditativa y, por ende, el despertar). Esta concepción, sin embargo, no solo se encuentra en el pensamiento asiático. Hallamos una bella expresión poética en “Auguries of Innocence” de William Blake:

*Q To see a World in a Grain of Sand
And a Heaven in a Wild Flower
Hold Infinity in the palm of your hand
And Eternity in an hour*

De manera más visual, otra imagen simbólica del cosmos paradigmática del todo en cada parte o del universal en lo particular se encuentra en el yantra hindú y en el mandala budista. En el budismo, la multiplicación de los budas en los cuadrados y los círculos que se contienen unos dentro de otros evoca la red de Indra, las joyas que se reflejan unas a otras descrita en el *Sutra Avatamsaka*, como hemos visto, base escriturística del budismo Huayan. Esta imagen parece más adecuada para sugerir en vez de un solo universo, un multiverso, un término al parecer acuñado por William James, que se encuentra en la física actual y ha tenido gran fortuna en la literatura y el cine de ciencia ficción, y en los videojuegos.¹⁹ Al fin y al cabo, se trata

¹⁷ Cf. “Of all the names and forms of God the monogrammatic syllable Om, the totality of all sounds and the music of the spheres chanted by the resonant Sun, is the best.” (Coomaraswamy 2011, 110)

¹⁸ (ch.) *yinian sanqian* 一念三千; (jap.) *ichinen sanzen*.

¹⁹ Cf. “The Flower Ornament Scripture says it is by the power of fundamental reality, because it is the natural order, the way things are in truth, that it is possible to contain all lands of Buddhas and sentient beings in one atom, without shrinking the worlds or expanding the atom. Every atom in all worlds, like this, also contains all worlds.” (Cleary 1993, 10)

de multiplicar el mismo principio del todo y las partes *ad infinitum*, como si un espejo reflejara otro espejo, tal como sintetiza Cleary (1993, 41) la enseñanza del *Sutra Avatamsaka*, cada cosa existente existe en relación con todas las demás, por lo que las facetas de la existencia son incalculables, se reflejan mutuamente *ad infinitum*.

Tanto con la multiplicación de imágenes, una contenida en la otra como un holograma, como con una economía de medios de expresión, se han desarrollado estrategias para sugerir esta relación entre lo universal manifestado en lo particular. En las artes tradicionales chinas y japonesas, la dinámica entre la plenitud (lo que contiene todas las formas) y el vacío (como condición de toda posibilidad) pueden considerarse medios privilegiados: el silencio o la palabra poética abierta a la interpretación sin agotar nunca su sentido, la no-forma que contiene todas las formas pero que se sugiere mediante una simple pincelada sobre un fondo blanco.

Me gustaría concluir estas consideraciones con dos imágenes que no proceden del contexto asiático, pueden considerarse patrimonio de toda la humanidad y quizás podrían ser leídas como otra metáfora del paradigma holográfico o de lo universal en lo particular. Se refiere a ellas el artista y teórico de la fotografía catalán Joan Fontcuberta en una obra sobre lo que denomina “la condición postfotográfica” en una época de saturación de imágenes. (Fontcuberta 2016, 19-20) La primera es la imagen icónica que ha transformado la forma en que la humanidad ha llegado a ver el mundo, conocida como *The Blue Marble*, “la canica azul”, fue la primera imagen completa del globo terrestre, obtenida en 1960, por el satélite meteorológico Tiros-1. Se la ha llamado “la madre de todas las imágenes,” ya que contiene todas las imágenes posibles, todas las formas, fenómenos e historias particulares que pueblan el planeta. Para Fontcuberta, nuestra época postfotográfica nos ofrece otra versión, la del artista Sean Snyder, en su obra *Untitled (digital imaging sensor)* de 2009. Lo que captura la imagen es el sensor digital de la cámara y, por tanto, la posibilidad de representaciones gráficas digitales. Así, ya no es el mundo, sino que el sensor de una cámara, la matriz por la que pasan todas las imágenes. De esta pequeña porción, de este fragmento del mundo, es de donde surge la posibilidad de configurar todas las representaciones gráficas digitales imaginables.

Referencia

- Aubenque, P., 2009, “¿Podemos hablar hoy del final de la metafísica?” trad. I. Marieta Hernández, *Revista Laguna*, 25, 9-18.
- Blake, W., 2010, *Poems*. Selección e introducción de Patti Smith. London, Vintage.
- Chang, G. C. C., 1971, *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. University Park, London, The Pennsylvania State University Press.
- Cleary, T. (tr.), 1993, *The Flower Ornament Scripture: a Translation of the Avatamsāka Sūtra*. Boston, MA, Shambala Publications.
- Cook, F. H., 1977, *Hua-yen Buddhism: the Jewel Net of Indra*. University Park, PA, Pennsylvania State University Press.
- Copleston, F., 2000, “El problema de los universales,” *Historia de la filosofía*, 2. Barcelona, Ariel, 143-160.
- Copleston, F., 2002, *Religion and the One. Philosophies East and West*. New York, Continuum.
- Deguchi, Y., J. Garfield, y G. Priest, 2013, “Two Plus Two Equals One: a Response to Brook Ziporyn,” *Philosophy East & West*, 63/3, 353-58.
- De Libera, A., 2014, “Universals,” Barbara Cassin et al, ed., *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1118-1192.
- Fontcuberta, J., 2016, *La furia de las imágenes*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Hashi, H., 2016, “The Logic of “Mutual Transmission” in Huayan and Zen Buddhist Philosophy – Toward the Logic of Co-existence in a Globalized World,” *Asian Studies IV (XX)*, 2, 95–108.
- Ishii, K., 2007, “Kegon Philosophy and Nationalism in Modern Japan,” *Reflecting Mirrors. Perspectives on Huayan Buddhism*, ed. Imre Hamar. Wiesbaden, Harrassowitz, 325-335.
- Jones, N., 2010, “Mereological Heuristics for Huayan Buddhism,” *Philosophy East and West*, 60/ 3, 355-368.

- Jullien, F., 2010, De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre las culturas, trad. T. Fernández Aúz, B. Eguibar, Madrid, Siruela.
- Kasulis, T.P., 2009, "Helping Western Readers Understand Japanese Philosophy", *Frontiers of Japanese Philosophy*, ed. R. Bouso, J. W. Heisig, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, 215-236.
- Kasulis, T.P., 2012, *Shinto, el camino a casa*, trad. R. Bouso, Madrid, Trotta.
- Kimura, K., 2007, "Huayan and Chan", *Reflecting Mirrors. Perspectives on Huayan Buddhism*, ed. Imre Hamar. Wiesbaden, Harrassowitz, 221-230.
- Moriyama, S., T. Sakon, 2020, "Dōgen on Time and the Self", *Tetsugaku*, 4: 135-150.
- Nagao, G., 1989, *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*. Trans. John P. Keenan, Albany, SUNY.
- Nishitani, K., 1990, "Hitotsu no toi toshite no «ichi soku issai»,", *Nishitani Keiji chosakushū*, 14, *Kōwa tetsugaku I*. Tokio, Sōbunsha, 40-52.
- Puhvel, J., 1976, "The Origins of Greek *Kosmos* and Latin *Mundus*," *The American Journal of Philology*, 97/ 2, 154-167.
- Rodríguez-Pereyra, G., 2012, "Particulares y universales," *Cuestiones metafísicas*, ed. J. Gonzáles, E. Trías. Madrid, Trotta-CSIC, 225-246.
- Tsujimura, K., 2017, "Todo en uno en Occidente y Asia," *La filosofía japonesa en sus textos*, ed. J.W. Heisig, T. P. Kasulis, J.C. Maraldo, R. Bouso; trad. R. Bouso, Barcelona, Herder, 779-785.
- Wei, D., 2007, "A Fundamental Feature of the Huayan Philosophy," *Reflecting Mirrors. Perspectives on Huayan Buddhism*, ed. Imre Hamar, Wiesbaden, Harrassowitz, 189-194.
- Yamawaki, N., 2016, *Glocal Public Philosophy. Toward Peaceful and Just Societies in the Age of Globalization*, Zürich, LIT.
- Ziporyn, B., 2013a, "A Comment on 'The Way of the Dialetheist: Contradictions in Buddhism,' by Yasuo Deguchi, Jay L. Garfield, and Graham Priest," *Philosophy East & West* 63/3, 344-352.
- Ziporyn, B., 2013b, *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and its Antecedents*. New York, SUNY.

Nota biografica

Raquel Bouso is Associate Professor in the Department of Humanities at the Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, Spain. She is the president of the European Network of Japanese Philosophy (ENOJP). Besides various articles, she has published *El zen* (Catalan, 2008; Spanish, 2012), coedited *Cross-Currents and Confluences* (2009) with J.W. Heisig, *La filosofía japonesa en sus textos*, with J. W. Heisig, T. P. Kasulis, and J. C. Maraldo (2016), and *Tetsugaku Companion to Ueda Shizuteru: Language, Experience, and Zen*, with A. Loughnane and R. Müller (2022). Her research interests include intercultural philosophy, aesthetics and religion, East Asian religions and thought, particularly Japanese Zen Buddhism, and the Kyoto School.

Email: raquel.bouso@upf.edu